

308913
5
24

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



EL ACCESO AL SER INFINITO EN EDITH STEIN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

MARIA PIA HIRMAS SAID

DIRECTORA DE TESIS :
DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA

MEXICO, D. F.

1996

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DATOS BIOGRÁFICOS DE EDITH STEIN

- 12.10.1891 Nace en Breslau, Alemania en el seno de una familia judía. Su padre se llamaba Siegfried Stein y su madre Augusta Dourant de Stein.
- 12.10.1897 Se inscribe a la escuela "Victoria" de Breslau.
- 1911 Concluye su bachillerato en el Liceo de Breslau.
- 1911-1913 Estudios universitarios en Breslau (Letras germánicas, historia y psicología) y pierde la fe.
- 1913-1915 Traslado a la universidad de Gotinga; estudios en la cátedra de Edmundo Husserl. Encuentro con la escuela fenomenológica.
- Encro 1915 Examen de licencia *Profacultate docendi* en propedeútica filosófica, germanística e historia.
- 1915 Breve actividad docente en una escuela de Breslau.
- 1915 Voluntariado en la Cruz roja alemana, en el hospital de enfermedades infecciosas de Mährisch-Weiskirchen.
- 1916 Ayudante en la cátedra de filosofía de Edmundo Husserl en Friburgo de Brisovia.
- 1917 Doctorado en filosofía en la Universidad de Friburgo con un trabajo sobre *El problema de la empatía*. Publicación de la tesis calificada como *Summa cum laude*.

ÍNDICE

DATOS BIOGRÁFICOS DE EDITH STEIN	4
INTRODUCCIÓN	7
a) Antecedentes culturales	7
b) Hilo conductor del desarrollo del pensamiento de Edith Stein	14
c) Una aproximación al pensamiento de Husserl y Scheler	16
Capítulo I	
EL PROBLEMA FE Y RAZÓN	27
1.1 Filosofía cristiana y teología	27
1.1.1 Planteamiento del problema	27
1.1.2 Tres posibilidades de la filosofía	28
1.1.3 Situación actual	29
1.2 La propuesta steiniana	34
1.2.1 La cuestión a través de los tiempos	34
1.2.2 Tendencias modernas	37
1.2.3 Sentido y posibilidad de una filosofía cristiana	38
1.2.4 La fe es una luz oscura	39
Capítulo II	
EL SER FINITO	42
2.1 La realidad del ser particular como punto de partida para la investigación	42
2.2 El ser particular como actual y como potencia: la cuestión de la temporalidad	46
2.3 Unidades de experiencia vital y su modo de ser	49
2.4 Estructura y condiciones del ser de la unidad	

de experiencia vital	52
2.5 El yo puro y sus modos de ser	53
2.6 El ser del yo y el ser eterno	55
Capítulo III	
EL SER INFINITO	58
3.1 El ser primero y la analogía	58
3.2 El nombre de Dios "Yo Soy"	61
3.3 La división del ser en la creación	66
Capítulo IV	
EL ACCESO AL SER INFINITO	69
4.1 Comparación entre la relación personal en Dios y los hombres	71
4.2 La imagen y semejanza en la creación: persona e hipóstasis	72
4.3 Persona y espíritu	67
4.4 Vida del yo y ser en cuanto cuerpo y alma	74
4.5 Cuerpo, alma, espíritu: "El castillo del alma"	76
4.6 Yo, alma, espíritu, persona	79
4.7 La imagen de Dios en el hombre	80
4.8 La relación personal ente Dios y el hombre	81
Capítulo V	
TRASCENDENCIA DE LA FILOSOFÍA DE EDITH STEIN	89
5.1 La instauración conciliadora de lo postmoderno y la superación de la Modernidad	89
5.2 La trascendencia	92
CONCLUSIÓN	105
BIBLIOGRAFÍA	108

- 1919-1923 Trabajo científico privado e intentos frustrados de
habilitación para una cátedra universitaria.
- 1922 Bautismo en la Iglesia Católica de Bergzabera, primera
comunión y confirmación.
- 1923-1931 Profesora en el Liceo y en la escuela de maestras de las
hermanas dominicas de Espira.
- 1928-1932 Giras de conferencias en Alemania y el extranjero.
Actividades literarias y de traducción.
- 1932-1933 Actividades docentes en el Instituto Alemán de Pedagogía
Científica de Münster.
- 1933 Prohibición de su actividad docente por parte del partido
Nacionalsocialista (NSDAP) a causa de su procedencia
judía.
- 14.10.33 Entrada al convento de carmelitas en colonia.
- 15.04.35 Toma el hábito en la orden de las Carmelitas Descalzas
con el nombre de Edith Teresa Benedicta de la Cruz.
- 21.04.38 Profesión temporal por tres años
- 31.12.38 Despedida del Carmelo de Colonia y traslado al Carmelo
de Echt, en Holanda.
- 02.08.42 Muere en las cámaras de gas del campo de concentración
de Auschwitz Birkenau.

1962

Incoación del proceso de beatificación.

01.05.87

Beatificación en Colonia por S.S. Juan Pablo II.

INTRODUCCIÓN

a) Antecedentes culturales

Para estudiar el pensamiento de Edith Stein, no se puede prescindir de tres de sus grandes fuentes: Edmundo Husserl, San Agustín y Tomás de Aquino. Se puede decir que del primero toma el método, a saber el fenomenológico y el tema de la conciencia, de San Agustín la teología trinitaria y su relación con el hombre y de Tomás de Aquino toma el método de la analogía, y esto la lleva a la doctrina del acto y la potencia necesariamente. Esta original fusión del pensamiento clásico y moderno, forman una innovadora manera de hacer filosofía, con el solo propósito de profundizar en el tema del ser: *Ensayo de una ascensión al sentido del ser*.

No son pocos los problemas a los que se enfrenta nuestra autora. Tal vez el primero sea cómo hacer coactuar dos criterios. Uno, el clásico, siempre objetivo, calculador, siempre involucrado con la teología, el segundo, es decir el moderno, siempre partiendo del yo, de su conciencia, de su ser y su devenir.

Es mi parecer que la filosofía steiniana tiene ciertos ecos agustinianos no sólo porque lo cita a menudo, sino porque participa del espíritu intelectual del Santo. El mismo Agustín de Hipona ya desde entonces se encuentra en la dialéctica en el que se encuentra Edith Stein: por un lado la realidad exterior, extramental y por otro lado la realidad interior, subjetiva e inundada por la conciencia. Tanto en San Agustín como en E. Stein el acento es puesto en la interiorización, sin caer en un inmanentismo, pues su objetivo es llegar realmente a Dios. Este objetivo de ambos puede atribuirse a una experiencia común: la conversión.

San Agustín juega un papel fundamental en la unidad metodológica del pensamiento clásico y el moderno. Como sabemos, San Agustín a pesar de su

antigüedad y su formación clásica, es sumamente moderno, en el sentido en que el y concretamente el *ego cogitans* aparecen por primera vez en la historia del pensamiento. El *ego cogitans* está presente en toda la actividad filosófica. Es una certeza que nos lleva tener un muelle seguro de donde zarpar y a donde llegar. Como se sabe, San Agustín, Descartes y Husserl vivieron épocas básicamente escépticas, por eso el *ego* resulta ser una buena prueba subjetiva del conocimiento y un buen argumento contra los escépticos. La diferencia entre San Agustín y Husserl es que Agustín reconoce a un Dios trascendente, del cual puedo decir muy poco porque su realidad me supera, y Husserl acaba por negar cualquier cosa fuera de la conciencia. La interiorización en Agustín no termina en un inmanentismo absoluto pues reconoce la existencia de seres extramentales y asequibles por el conocimiento, sólo que opta por el interiorismo, pues el mundo exterior no me lleva a Dios con la fuerza que me lleva mi propio espíritu. La interiorización es un modo de profundizar en lo ya conocido como exterior o extramental. En este sentido podemos decir que el método de Agustín es verdaderamente una "inmanencia trascendente" y no sólo un proyecto como el de Husserl.

Agustín reconoce la importancia del conocimiento objetivo¹, por decirlo en términos kirkegaardianos, pero la importancia para la existencia humana y su vocación es la verdad subjetiva: la verdad que compromete al sujeto, lo transforma y le da sentido a su vida. En definitiva, es la "verdad más verdadera", su condición creatural, su dependencia radical del Creador². Sin embargo, estas dos verdades no sólo no se contraponen, sino que se complementan y una es fundamento de la otra³.

¹ *Más fácilmente dudarla de mi vida que de la existencia de la verdad que, a través de las cosas creadas, se deja ver a la inteligencia.* Cfr. DE HIPONA, A., *Confesiones*, L.VII, cap. X, Porrúa, México 1979, p. 107.

² *Hallé sobre una inteligencia mudable, la inmutable, la verdadera eternidad de la verdad.* Cfr. idem., L. VII, cap. XVII, p. 111.

³ *Entonces finalmente descubrí que lo que hay en ti de invisible se ha vuelto inteligible a través de lo que ha sido creado.* Cfr. ibidem.

El segundo problema al que se enfrenta es el uso de la terminología. Las mismas palabras ya no significan lo mismo. A este fenómeno ella lo ha llamado "Torre de Babel". Dice que los filósofos hemos construido en un afán soberbio de originalidad ésta torre que nos hace cada vez más comunicables. Edith no pretende entrar en una teoría del lenguaje tan propia de su tiempo, simplemente se limita decir que va a respetar el término en su contexto histórico-filosófico si es exclusivo de éste, y si es indiferente, el uso también lo será. Y es que sucede que las palabras están involucradas en un *organon* y no pueden ser profundizadas y utilizadas fuera de ese contexto descriptivamente⁴.

El tema que quiere desarrollar es el tema del ser y su sentido, y considera la conciencia como un camino de acceso al ente, es más, como un género particular de ente⁵, pero las relaciones recíprocas de la conciencia y el mundo objetivo tomadas como fundamento, no están tratadas de manera sistemática y la investigación no se relaciona con las formaciones de la conciencia que corresponden a la estructura del mundo objetivo⁶, esto quiere decir que no va a

⁴ A este respecto Alain Finkielkraut nos dice que: *La influencia historicista de Herder tiene grandes consecuencias, por ello promueve que en lugar de doblegar la infinita plasticidad humana a una facultad supuestamente idéntica o a una medida uniforme, en lugar de desarraigar tal o cual virtud egipcia concreta de su tierra, de su tiempo y de la infancia del espíritu humano para expresar su valor en las medidas de otra época, debemos comparar lo que es comparable: una virtud egipcia a un templo egipcio.* Cfr. FINFIELKRAUT, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona 1990, pp. 11-12.

⁵ *Sobre la base de la experiencia sensible, la inteligencia entiende lo que el sentido común le proporciona — los actos del sentir y del apetecer sensible— y, además entiende su propio acto y los actos volitivos, llegando a su propia sustancia, conociéndola como ente, se trata de una captación interior: es una percepción interna de un sujeto espiritual y de su acto, que desde la perspectiva ética, hace posible que el hombre sea responsable de sus acciones libres. No sólo percibe la mera existencia de los actos interiores, sino de algún modo — confusamente— se capta su inmaterialidad. Es un conocimiento positivo de un ente espiritual concreto. Es un conocimiento por presencia indirecto e inmediato.* Cfr. LLANO, Alejandro, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 144-145.

⁶ Cfr. STEIN, Edith, *Ser finito y eterno*, FCE., México 1994, p. 15.

hacer psicología, sino que le interesa la conciencia en cuanto acceso al ente, siendo ésta a su vez ente, pero no pretende basarse en el tema de la conciencia en cuanto tal. Sin embargo, reconoce que el tema del ser no es un tema tratado exhaustivamente, es así que no pretenderá esbozar un sistema filosófico, sino una doctrina del ser⁷.

Es muy importante hacer ver que la filosofía steiniana se encuadra en un momento histórico muy particular, y esto naturalmente va a marcar su pensamiento.

Es la época de las grandes ideologías totalitarias que tienen su antecedente en el idealismo alemán del siglo pasado y muy concretamente en Hegel. Estas ideologías son de corte colectivista y antipersonalista, el estado es un monstruo que no deja lugar a la individualidad. El comunismo y el nacionalsocialismo son las dos caras de la misma moneda. Por otra parte tenemos el desencanto que dejó Kant y los neokantianos frente a la posibilidad de conocer verdaderamente la realidad. Husserl con su fenomenología parece tener una respuesta para esta nueva generación de jóvenes filósofos, entre los cuales destaca la corriente existencialista que tiene a la cabeza a Heidegger, y que pretende volver el ser a la existencia concreta y temporal para poder reivindicar así al individuo.

Es así que este ambiente engendra un género de pensadores que, aunque no se encuentran totalmente desligados del fantasma de Hegel, pues siguen siendo básicamente lógicos y el tema de la conciencia sigue siendo el eje de su estudio, quieren volver a las cosas en sí mismas. Esta es la huella que dejó su maestro Husserl en todos ellos, y si bien él no logró dar el brinco, sus

⁷ Leibniz denominó sistema al *orden científico perfecto en el que las proposiciones están situadas según sus demostraciones más simples y de manera que nace una de la otra*. Cfr. LEIBNIZ, *Méthode de la certitude*, Hermann, pp. 174-175. El sistema es un procedimiento matemático cerrado, que sólo puede crecer deductivamente desde adentro, a diferencia de la doctrina que es abierta y maneja más métodos, además del deductivo.

seguidores continuarán por diversos caminos este esfuerzo. Tal es el caso de Heidegger, el cual quería volver a la filosofía antigua y replantear al ser, y también es el caso de Edith Stein que replanteando el tomismo, no sólo quiere encontrar al ser sino su sentido.

La influencia de Husserl en todos ellos, hace que pongan especial interés en la percepción, la cual no siempre viene dada por los sentidos pues su contenido no es material, sino que puede ser interior, es decir, la intuición de las esencias⁸. Esto es algo que Edith se lo debe a su amistad con Max Scheler, quien reconocía la validez de las experiencias religiosas como datos veraces de consciencia, aunque en ese momento ella todavía no creía en la fe cristiana. Sin embargo, la mayoría de estos pensadores no pudieron escapar al inmanentismo, y ese será el problema al que se enfrentará Edith Stein.

Los dos caminos que va a seguir Edith Stein son: el trascendente, el cual se basa en la doctrina del ser de Tomás de Aquino, y el inmanente que es de origen fenomenológico, pero reforzado de cierto modo por el agustinismo. El Tema que los une es el de la intencionalidad. Lo que los fenomenólogos consideran "fenómeno", los clásicos lo llaman "objeto intencional". Husserl retoma la noción de intencionalidad con el fin fenomenológico de volver a la realidad, pero no logra cruzar el puente al objeto real. Esto en términos de Leonardo Polo se llama no abandonar el límite mental (marcado por Kant y los inmanentistas)⁹. Así Husserl se queda con el objeto intencional dándole como Platón categoría de en sí¹¹. Es por eso que nuestra autora recurre al realismo clásico de Santo Tomás quien entiende al objeto intencional como mental, no

⁸ FABRO, Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, p.380 ss.

⁹ Cfr. BRENTANO, Franz, *Psychologie du point de vue empirique*, 1er partie, livre II, ch. I, trad. fran., par M. de Candillac, p.102, La conscience et l'être, MOREAU, Joseph, Montaigne, Paris 1959, pp. 9-10.

¹⁰ POLO, Leonardo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 44-45.

¹¹ Cfr. MOREAU, J., op. cit. pg. 13.

como real, esto es, como una referencia al objeto real. El objeto intencional es ente, pero mental y su acto es dado por el sujeto que lo posee.

En más de una ocasión se ha atribuido a Edith Stein despectivamente el ser platónica cuando llega al tema de la ουσια. Yo trataré de hacer ver a lo largo de la tesis que si bien lo ha sido, no es ni más ni menos platónica que Aristóteles. Tanto para Aristóteles como para Platón, el sentido fuerte de ουσια es la forma, sólo que Platón la entiende como idea subsistente en sí misma y Aristóteles como forma sustancial, que es Dios en sentido estricto y los compuestos subsistentes. La forma, según Aristóteles, puede ser real, en una sustancia simple o compuesta con sus accidentes cualitativos, o mental, que es el concepto y es el ente veritativo¹². Platón lo entiende justamente a la inversa: los reales son mentales y los compuestos son aparentes.

Edith Stein no cae en el error de pensar que la ουσια es separada de la sustancia, nunca pretende entenderla como una idea. La ουσια para Stein es: *El término ουσια, que significa que es fundamento, puede ser comprendido como aquello a partir de lo cual se puede enunciar algo, pero que no puede ser enunciado a partir de otra cosa. Pero también significa: lo que no está en otro, en el cual sin embargo, se encuentra otra cosa. En el primer sentido ουσια es lo que es y está determinado por lo que él es, a saber, la cosa particular de la cual se dice lo que ella es, como es ella, etc., pero ella misma no es dicha por otra cosa.*

En este sentido la ουσια es un τοδε τι o este algo o esto (Diesda) que se puede mostrar nada más con el dedo para designarlo en su unicidad (Einmaligkeit). Aristóteles le da el nombre de πρωτε ουσια o primer ente.

¹² Ουσια se puede entender como existencia primera o como lo que la cosa es (esencia) (...) La ουσια sería en sentido primario, el fundamento para el ser individual (...) La ουσια de una cosa es la forma inmanente y el todo compuesto de ella y de la materia, lo designamos también como una ουσια. Cfr. DÜRING, Ingerman, Aristóteles, UNAM, México 1987, pp. 945-946-949.

Pero si se conciben las categorías como formas de enunciado, no puede ser contada entre ellas. El designa lo que responde a la cuestión lo que es esta cosa, a saber, su determinación según su género o su especie. Esto no es un τὸδε τι, sino un ποῖον τι o un quid que posee tal cualidad. Aristóteles llama deuterá, οὐσιῶν οὐτε segundo: segundo pues es dicha a partir de otra cosa diferente, a saber, de la πρώτη οὐσιῶν¹³.

Todo lo que es un ente subsistente es οὐσιῶν, y las ideas no subsisten por sí mismas, pues radican en el pensamiento, que como veremos no es omnipresente y estático. Por lo tanto la idea empieza a ser y deja de ser. En Dios, en cambio, su conocimiento es su ser, pues en él no hay potencia o contingencia, todo es actualidad perfecta. Las ideas son su esencia, y son causas ejemplares de nuestro ser: *La inteligencia de Dios que hace todo, produce todo según la imagen de su esencia. En efecto, su esencia es la idea de las cosas (...)* Sin embargo, las cosas creadas no son la imagen perfecta de la esencia divina, por eso la esencia no es tomada por la inteligencia de modo absoluto como idea de las cosas, sino en relación con la cosa que debe ser creada según la esencia divina misma, ya que ella quede atrás o imite esta esencia divina¹⁴.

El tema de la analogía tratado por Aristóteles y el de la participación de Platón, son el fundamento para que, aunado al dato revelado, los pensadores cristianos desarrollasen el tema de la semejanza Creador-creatura, como la causa deja su huella en sus efectos.

Su método siempre es mantenerse lo más cerca posible de la experiencia, y tomando de la fe el dato de que somos imágenes de la divinidad trinitaria, tratará de ir descubriendo por medio de la reflexión ésta huella hasta llegar a su

¹³ Cfr. STEIN, E., op. cit., pp. 142-143.

¹⁴ Cfr. DE AQUINO, Tomás, *De Veritate*, q. 3, a. 2. corp., citado en STEIN, E., op. cit., p. 132.

sentido. El título *Ser finito y eterno* ensayo de una ascensión al sentido del ser, es una buena síntesis de su contenido y su fin. Para buscar el sentido del ser tiene que descubrir su realidad. La realidad del ser finito animado, particularmente el hombre, tiene como sentido dar gloria a Dios mediante sus operaciones, es por eso que se mete en el tema del conocimiento y la voluntad. Es así que la obra comienza siendo metafísica y termina siendo, por un lado, mística, y por otro lado, práctica, pues es una exhortación a vivir en el amor.

Es aquí donde aparece el tercer problema a tratar: la relación entre fe y razón. Después de su conversión, para ella no implicó ningún problema aceptar que la fe es una luz que orienta. Más aun, si el filósofo quiere ser honesto en su búsqueda por la verdad, la debe aceptar. Este es uno de los problemas que la hicieron entrar en disputa con algunos de sus coetáneos, principalmente con Heidegger. Considero que el problema de la relación entre fe y razón que tanto le preocupó a León XIII a fines del siglo XIX, sigue en boga y además ha sido objeto de discusión la validez científica de la obra steiniana, por eso le dedicaré un capítulo aparte, y por el momento lo dejo aquí enunciado solamente.

También le dedicaré un apartado especial de modo muy breve, al pensamiento de Husserl y Scheler para poder entender sus antecedentes filosóficos, pues aunque no son los únicos, ayudarán a tener una visión más completa sobre las inquietudes de la época y el problema al que se enfrenta Edith Stein.

b) Hilo conductor del desarrollo del pensamiento de Edith Stein

La fenomenología, antes que un sistema filosófico, es una respuesta vital. Una actitud nueva, la cual se presenta como una tentadora solución al mal que aquejaba a los pensadores de la época.

La obra *Ser finito y eterno*, desarrollada en los años de madurez de la autora, más que por deseo de seguir ahondando en cuestiones filosóficas responde a una petición de sus superiores. Es así que nos encontramos con un estilo

reposado y confiado, pues la autora ya no está en la etapa de profundización o de cuestionamiento de verdades filosóficas. Su actitud es más bien la de aquel que ya encontró la salida o la llegada, como se quiera ver, y ahora sólo se propone explicarnos cómo es que se ascende al ser.

Como ya se ha dicho, el método es complejo, pues toma la analogía del ser aristotélica-tomista, la analogía trinitaria de San Agustín, la fenomenología de la conciencia de su maestro Husserl, el tema del sentimiento y el valor de la teoría de la simpatía de Scheler, la metáfora mística de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, el replanteamiento de una doctrina del ser de su amiga y colega Hedwige Conrad-Martius, dando origen a una interesante exposición sobre un ascenso al sentido del ser. Es esto lo que más le importa: encontrar el sentido del ser. Si pasa por la fenomenología, la analogía y todo lo mencionado, no es con otro fin que encontrar este sentido, o lo que es lo mismo, la razón de ser de la existencia humana. Es por esto que su filosofía sobre el ser es una filosofía sobre la persona humana, pues la única que, como dice Heidegger, se pregunta por el ser y su sentido¹⁵.

El interés es llegar al Dios que se le ha presentado de golpe. Sin esperarlo conscientemente, pues como ella dice en su autobiografía, la búsqueda de la verdad era su única oración cuando pasó sus años de agnosticismo, y sin más aviso, se encuentra cara a cara, con la piedra angular de su pensamiento. Es esta piedra, lo que da orden y forma a todas sus investigaciones anteriores sobre la relación empática interpersonal como culmen de toda realidad. Así se entiende que al final de su obra se encuentre en el camino del amor y el misticismo, ya como último grado de perfección y beatitud a la que el hombre puede aspirar, pues el Dios con el que se ha encontrado Stein, es un Dios que se ha querido encontrar primero con ella, y esto le da un vuelco de ciento ochenta grados a la concepción de Dios y naturalmente a la relación del ser

¹⁵ HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Trans, Macquarrie and Eduard Robinson, p. 42.

finito con el ser eterno. Así, la obra steiniana se ve marcada medularmente por esta vivencia de amor.

c) Aproximación al pensamiento de Edmund Husserl y Max Scheler

c.1) Husserl y la inmanencia trascendente

Para entender el pensamiento de Husserl, es importante tener en cuenta la época histórico-filosófica en que vivió. El fin del siglo XIX había dejado desalentado a los jóvenes pensadores que no habían encontrado una respuesta satisfactoria en el regreso a Kant. El *noumeno*, lo realmente real, era inasequible. El hombre estaba sumido en su limitación y había quedado al margen del mundo. El mundo ya no tenía sentido para el hombre, pues transformar la realidad o construirla, no satisfacía la necesidad natural del hombre de saber, esto es, contemplar. El hombre moderno, al igual que un niño pequeño, sólo podía conocer destruyendo las cosas a su alcance. Esto tiene dos consecuencias: el escepticismo con el que comienza el siglo y el desarrollo eufórico de la técnica.

Cuando Husserl, por su doble formación, la matemática y el regreso a la realidad dada por la influencia de Brentano¹⁶, prometió a estos jóvenes una respuesta: el regreso a las cosas en sí mismas, su éxito fue rotundo. Se volvió el líder intelectual de la época.

Husserl busca fundamentar la ciencia en un principio incontrovertible. Tiene como eje la constante referencia a la intuición, lo cual lo hace un autor profundamente lógico. Para algunos es un ataque frontal a los que aseguran que el intuicionismo es la "bancarrota de la razón"¹⁷.

¹⁶ Cfr. MOREAU, Joseph, op. cit., p. 12.

¹⁷ Cfr. CASO, Antonio, *La filosofía de Husserl*, Imprenta Mundial, México 1934, p. 9.

Pero a diferencia de Kant, la intuición husserliana tiene contenido, de otro modo sería ininteligible. Tiene como antecedente fundamental las cinco "meditaciones cartesianas", a saber el contenido inmediato de la conciencia: el *ego cogitans*.

Por otra parte, busca encontrar —al igual que Mill— la coherencia interna de la cosa; considera a la evidencia como la certeza o conciencia de la cosa, pero esto no se puede tener de todas las verdades, sino que algunas que deben ser fundamentadas mediante la demostración. Esto es el trabajo de la lógica como ciencia de las fundamentaciones.

Hace una distinción entre el pensar y el pensamiento donde el pensar es plenamente psicológico y el pensamiento se da en un pensar, pero no es psicológico. Parece que los pensamientos son los contenidos y que de alguna manera están por encima de la acción de pensar¹⁸. Distingue a la lógica como la aritmética de los pensamientos y a la psicología como la mecánica que los mueve.

No apoya que se vea la verdad como algo puramente objetivo y absoluto y a la vez como una función del pensar humano. Dicho de otro modo, él reconoce que la verdad se da en el pensar, pero no es una función o construcción de éste. La verdad es independiente del sujeto que la conoce, puede tener evidencia con un acto psíquico, pero sólo porque objetivamente es. Es así que la lógica se fundamenta en la psicología y además en la Lógica Pura, es decir, en la ciencia de las verdades ideales y objetivas, respecto de las cuales se tiene certeza apodíctica, y ambas fundamentan la lógica normativa.

Husserl acepta que la verdad no es una construcción subjetiva, pero tampoco hay verdad si no hay adecuación del objeto con un sujeto, por eso no es absoluta la verdad en el sentido de absoluta de un sujeto cognoscente. El

¹⁸ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, I, pp. 99 y 100.

problema que hay con Husserl es que para él el objeto es intencional, por lo tanto la verdad es como la verdad de las matemáticas, es decir, una verdad lógica y no ontológica, pues el objeto no es real sino formal. La lógica, que para él es la filosofía, pues es la ciencia de las demostraciones, se basa en la psicología o conexiones mecánicas de los datos de conciencia, y la Lógica Pura son los principios lógicos¹⁹. La lógica es inteligir o universalizar los contenidos de conciencia para hacer propiamente filosofía o lógica, por eso la lógica no se puede reducir a la psicología, pero se basa en ella.

Husserl piensa en una lógica sin supuestos, que se fundamente sobre el principio apodíctico del *ego cogitans*²⁰. Todo esto por reducir a lo menos posible la totalidad pensable, pero esto es imposible porque toda la ciencia tiene supuestos, ninguna de ellas es cristalina, en todas hay puntos dudosos y oscuros; y puesto que no hay ciencia por antonomasia, puesto que *a posteriori* no podemos resolver la cuestión, tenemos que elaborar *a priori* el tipo de ciencia, con un método *sui generis*, fundada sobre un principio incontrovertible. Una ciencia sin supuestos, basada en un "principio de principios", tomando a la intuición fundamental simplemente como se da y sólo dentro de los límites en que se da. Esto es la fenomenología husserliana.

El conocimiento intuitivo consiste en conocer viendo. Su peculiar índole estriba en que el ser aprehende inmediatamente el objeto, como ocurre, sobre todo en la visión. Esta es de tipo espiritual y tampoco puede negarse. El criterio está dado en lo que Husserl llama "el principio de todos los principios" que no es otra cosa más que el *ego cogitans* cartesiano. Lo que Husserl llama intuición, clásicamente se ha conocido como simple aprehensión, la cual está muy desacreditada. Es la intuición o captación inmediata de la esencia. Pero la intuición clásicamente entendida, es la captación inmediata de un juicio, por

¹⁹ Cfr. MOREAU, J., op. cit., p. 16.

²⁰ DESCARTES, René, "Discurso del método", *Philosophical Writings of Descartes*, trans., J. Cottingham, R. Stoothoff and D. Murdoch, I, p. 127.

ejemplo, la intuición de los primeros principios, por ejemplo el primer principio moral, la sindéresis, "haz el bien, evita el mal". La esencia captada como Husserl piensa, sólo es posible en Dios, pero el hombre no puede captarla mas que discursivamente, sea por mucho estudio, por aprendizaje, por repetición, etcétera, pero nunca instantáneamente, a lo más puede captar un vago sentimiento que popularmente se llama intuición, pero que en realidad también es un juicio, incierto, pero juicio. Las experiencias aunque instantáneas, siempre implican un juicio. En el hombre no cabe la inmediatez. El principio husserliano yo pienso o simplemente pienso, no es una intuición inmediata, sino que es una intuición de un juicio de que cuando pienso soy yo el que pienso. Siempre en el conocimiento, sea sensitivo o sea intelectivo, se establece un juicio que puede ser práctico como en el animal, por ejemplo, fuego-huir, o teórico como en el hombre, por ejemplo, fuego-calor. No es la esencia la que se "intuye" sino sus accidentes. La esencia siempre implica reflexión y por lo tanto juicio.

Cada cosa del mundo, cada ser de los que existen, con todas sus notas, con sus atributos, todos se abarca dentro del yo pensante como algo pensado en sus pensamientos. El problema será si existe un mundo trascendente al yo.

Sin embargo, es fundamental delinear las principales diferencias entre el *ego* trascendental y el yo psíquico. El primero es *a posteriori*, la reducción fenomenológica, y el yo psíquico es anterior. El yo trascendental está implícito en el mundo, pero sólo como objeto intencional del yo pensante. El mundo es inmanente al *ego cogitans* y el yo trascendental ve en sí mismo como espectador imparcial al yo psíquico y al mundo natural. Nada es propiamente exterior al yo una vez practicada la intuición, pero el fenómeno queda de algún modo intacto.

Lo que se da es el fenómeno, pero sólo se esclarecen por la esencia, ésta también se intuye. *Lo que en último término queremos decir con la palabra intuición, no es susceptible de ser conceptualmente definido, sino sólo de ser a*

su vez intuitivamente aprehendido mediante la percepción inmanente del propio acto de intuición. Intuir es un acto de conciencia en el cual los objetos se nos presentan de modo plástico, como constituidos de ésta o de la otra manera y es captable sensiblemente²¹. También se intuyen los seres ideales. Para nosotros sólo es posible elevarnos del fenómeno a la esencia, pero la esencia no es fenómeno y reclama para su conocimiento una nueva intuición. La esencia es perenne mientras que el fenómeno real queda suspendido o entre paréntesis. Se puede decir que sólo por intuición podemos captar los principios, premisas y axiomas indemostrables para toda la ciencia deductiva. Las esencias son los últimos datos en la intuición, pero no subsisten como paradigmas platónicos²². Edith Stein trata de llegar a Dios por la intuición o percepción inmanente de la temporalidad del ser finito a través de su conciencia.

Husserl busca fundamentar la existencia del mundo trascendente, y aunque el principio en Descartes es el mismo, no seguirá al final por la misma línea. Dicho de otra manera, mientras que Descartes prueba la existencia de Dios mediante el argumento anselmiano para después justificar el conocimiento del mundo por la veracidad divina, Husserl por su parte pone el problema en la actitud natural: *Me hallo yo mismo como hombre en el mundo y, a la vez, como poseyendo una experiencia del mundo, así como un conocimiento científico de este mismo mundo, en donde estoy incluido y me digo: todo lo que es para mí, es en virtud de mi conciencia, lo percibido en mi percepción, lo pensado en mi pensamiento, lo comprendido en mi comprensión, lo intuido en mi intuición*²³. En efecto, el mundo no puede ser para el sujeto que lo piensa más que un *cogitatum* del *ego cogitans*, por eso Kant resolvió que las cosas son conocibles en mí, pero no en sí. Dice que el proyecto kantiano es absurdo

²¹ CASO, A., op. cit., pp. 59-60.

²² *La sinfonía es la misma al escucharla y en la partitura, pero aunque son dos fenómenos, la esencia es la misma, es universal, pero no subsiste sola. La esencia es pura posibilidad.* Cfr. DARTIGUES, André, *La fenomenología*, Herder, Barcelona 1981, p. 24.

²³ CASO, A., op. cit., pp. 72-73.

pues no se puede conocer más allá de la conciencia, con lo cual, la cosa en sí no tiene ningún sentido.

Se puede decir que su proyecto es el de una "trascendencia inmanente", pero no logra dar un paso real hacia la trascendencia y esto hace que se considere su filosofía como solipsista²⁴.

Esto lleva a una ruptura entre la solución realista del problema del conocimiento y la actitud fenomenológica. Dicho de otro modo, los criterios de una, no proceden, no se amoldan a los criterios de la otra. Esto quiere decir que la modernidad al poner al sujeto como único principio evidente del conocimiento, hace que la realidad se diluya en él. Husserl no pretende caer en un relativismo del tipo de Protágoras, sin embargo, carece de elementos para refutarlo, pues termina por negar una realidad trascendente. Es por esto que Karol Wojtyla consideró incompatible la posibilidad de ser fenomenólogo y cristiano²⁵. En este sentido cabe añadir que Edith Stein es fenomenóloga en la intención de volver a las cosas en sí mismas y por la influencia psicológica y el yo consciente²⁶.

²⁴ *El solipsismo es aquella actitud o doctrina de aquel que se separa del mundo y reduce toda la realidad a la realidad de su yo individual. El solipsismo es el estado de aquel que duda de todo, por ejemplo, el primer momento de las meditaciones cartesianas (que asume Husserl), en el que el filósofo pone en duda todas las certezas comunes. El término equivale a escepticismo.* Cfr. DIDIER, Julia, Diccionario filosófico, Diana, México 1983.

²⁵ *Son attitude envers eux est nuancée parce qu'il distingue entre le primordial et le secondaire: "(...) le penseur chrétien -écrit-il dans la conclusion de sa thèse sur Scheler - surtout le théologien utilisant dans ses travaux l'expérience phénoménologique, ne peut pas être phénoménologue (...), mais il ne peut non plus "se priver des grands gains procurés dans son travail par la méthode phénoménologique".* Cfr. Kalinowski, Georges, E. Stein et K. Wojtyla sur la personne, Rev. Phil. Louvain, 82, N 84, p. 546. Wojtyla reconoce dos tipos de trascendencia: la vertical, que es la autoposición mediante la acción que hace al hombre trascendente, y la horizontal que es la trascendencia que está más allá de su control: el objeto, Dios, suapetito de existencia. Cfr. idem, p. 556.

²⁶ VARGAS ALONSO, Alfredo, Edith Stein Fenomenóloga, *Homenaje a Edith Stein*, Cuaderno de filosofía No. 16, Univerisidad Iberoamericana, México 1992, p.83.

En adelante el planteamiento será cómo llegar a la existencia de otro yo, esto es la teoría de la empatía: he construido el otro yo en mí que no me es totalmente ajeno por lo cual puede aparejarse, pero para llegar a conocer lo que es el otro yo, tengo que conocer primero lo que es el yo, donde lo trascendente es pero sólo es captado en mi conciencia por mi cuerpo como un organismo concreto capaz de percibir al otro en una suerte de reflexión. Dice Husserl: *Lo que se me da directamente en la percepción, es otro cuerpo, intuyo su comportamiento y la intuición analógica me hace ver entonces partiendo de mi esfera primordial que con ese organismo extraño coexiste una mónada como la mía que ha de estar dotada además de la esfera formada por la intencionalidad de su propio ser. El otro yo se me da siempre en un aparejamiento conmigo derivado de la intuición analógica*²⁷.

Yo no soy trascendente al *ego cogitans*, sino inmanente en él; y cuando se me presenta otro cuerpo y constituyo una mónada correspondiente, todo ha quedado armonizado dentro del *ego cogitans*. Pero como todos los cuerpos son inmanentes al yo trascendental, la trascendencia absoluta no existe porque es impensable, es por esto que se llama una "trascendencia inmanente". Es un todo armonizado. Su pensamiento se reduce al principio socrático: conócete a ti mismo.

c. 2) Max Scheler y la teoría de los valores

Max Scheler es considerado por algunos como un "genio volcánico" poco renombrado. Se considera que hay dos cosas que le ligaron a la fenomenología:

- a) Su aversión a las construcciones abstractas de tipo kantiano.
- b) La capacidad de captar la verdad en esencia.

²⁷ Cfr. CASO, A. *op.cit.*, p. 94.

No obstante la gran originalidad de este autor fue la aplicación de la fenomenología en el terreno de lo moral gracias a su teoría de los valores.

Es importante entender que en el pensamiento kantiano la disyuntiva problemática se daba en el placer y el deber. Algo se desea porque se debe, o porque produce placer, lo cual no es muy objetivo. Scheler por su parte critica de arbitraria la moral kantiana pues el deber no se justifica en el deber, produciendo una ética de resentimiento que lleva a la frustración. *Desengañado del formalismo ético kantiano, Scheler cree decisiva en filosofía una lógica del corazón que lleve a la superación de aquellos esquemas demasiado formalistas en que se debatía la filosofía. El proyecto se concreta en una gran obra sobre la vida emocional que no deba abarcar sólo la simpatía y el pudor, sino también la angustia, el miedo y el honor. Como se ve, se trata de sentimientos con una enorme importancia ética*²⁸.

Para Scheler lo que hace a un bien, bien, es el valor que tiene en relación conmigo. Los valores en definitiva son esencias en el sentido husserliano, son aquellas cualidades gracias a las cuales los bienes se convierten en buenos. En resumen, los bienes son hechos, mientras que los valores son esencias²⁹.

Scheler propone una ética *a priori*, pero no formal sino material, justificando esto en que las existencias de las proposiciones son *a priori*, pero materiales en tanto que son esencias, i.e., valores sobre las que versan. Por lo que se concluye que es una ética de valores y no de bienes como tradicionalmente se conoce.

Ahora bien, lo que queda por ver es el origen de los valores. Afirma que no son producto de la actividad teórica, sino que son una "intuición emocional". Los valores entran dentro de la intencionalidad del sentimiento, es decir de la

²⁸ Cfr. PINTOR RAMOS, Antonio, *El humanismo de Max Scheler, Estudio de su antropología filosófica*, BAC, Madrid 1978, p. 65.

²⁹ Cfr. SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique material des valeurs*, Gallimard, Paris 1955, pp. 75 y 213.

capacidad que este tiene de ver esencias y captar valores. El no aceptar esto, según Scheler, sería tener el prejuicio de que el intelecto es el único capaz de actividad espiritual. Hay objetos que son incaptables por el intelecto. Es un instrumento innato, la intuición sentimental que capta los valores objetivos por los cuales las cosas son bienes, y ve la jerarquía que existe en dichos valores. Esto es lo que llamaría Pascal: *L'ordre du coeur*. Scheler niega que lo que no sea racional, sea sensible, pues existe una actividad espiritual extra teórica que es la intuición emocional.

El hombre es persona espiritual, es capaz de desvincularse de los impulsos y el ambiente. Es un individuo concreto, una unidad orgánica que se sirve del cuerpo para llevar a la práctica determinados valores.

De ésta concepción de la persona procede la noción scheleriana de "ascésis mundana", que va más allá del hedonismo sensualista y del escepticismo patológico, evita el solipsismo e instaura una triple relación de apertura del hombre hacia la naturaleza, el prójimo y Dios.

Scheler no pretende dominar la naturaleza, sino contemplarla. Su propuesta es volver a lo que antes se llamaba "física filosófica". Esta propuesta tan revolucionaria en su época, se debe a la influencia que el biólogo J. von Uexküll, quien se opone —junto con Driesch³⁰— al mecanicismo, y considera que los conceptos de "energía" y "materia", pilares de la física, son insuficientes. Por lo tanto, es preciso añadir el concepto de "forma" y el de "entelequia" de Driesch: *La totalidad o el conjunto dado en la vivencia, en cuanto que actúa sobre un ser viviente, constituye el mundo circundante de ese ser*³¹.

³⁰ PINTOR RAMOS, op. cit., p. 114.

³¹ idem, p. 117.

En la concepción scheleriana, el hombre debe permanecer en gran medida pasivo frente al mundo, pues éste actúa sobre él. Pero hay una dimensión que lo cambia todo: el espíritu. El espíritu no se reduce al aspecto biológico del hombre, sino que propiamente es "apertura al mundo"³². La persona está en relación necesaria con el yo del otro en todos los ámbitos donde actúa, pero reconoce que el amor es la relación culminante.

Considera que la simpatía es el único y auténtico fundamento de la relación interpersonal, garantizando así la autonomía de la persona y su posibilidad de comunicación y comprensión con los otros. Cabe aclarar que la simpatía no es entendida como contagio emotivo, sino que es la destrucción de la ilusión solipsista y la revelación de la realidad del otro en cuanto otro, haciéndonos ver que éste tiene un valor igual a nuestra realidad.

El amor verdadero consiste en comprender lo suficientemente bien a la otra individualidad que es modalmente distinta a la mía; el poderme colocar en su lugar al mismo tiempo que me doy cuenta que es distinta de mí, afirmando con calor afectivo y sin reservas, su propia realidad y su propio modo de ser. Sin embargo, esta relación no se limita al ámbito humano, sino también a la relación con Dios.

A diferencia de Husserl, la primera evidencia filosófica de Scheler es que existe algo y no existe la nada, naciendo así el estupor ante el ser: "Quien no haya contemplado al abismo de la nada absoluta, no caerá en la cuenta de la positividad eminente del contenido de la intuición, según la cual existe algo y no la nada". Después de esta intuición, viene la segunda: "El ser absoluto que responde a la percepción inmediata de un sentimiento de saberse creatura, dicho de otro modo, es la experiencia religiosa. Claramente ésta intuición no es producto racional". Es un sentimiento religioso. La ética scheleriana no es una ética racional, sino emocional. Tiene cierta consistencia objetiva en tanto que

³² Idem, p. 280.

acepta la "intuición" de la esencia. No obstante, la intuición no es racional, no es una intuición de un juicio moral fundado en la naturaleza, sino que es emocional, subjetiva y autónoma. Es por esto que a Scheler se le ha considerado kantiano. Es una ética *a priori*, pero no acaba en un solipsismo, pues reconoce la existencia de los seres extramentales a los que accedo por la intuición emocional. Sin embargo, se puede hacer de él la misma crítica que de Husserl, pues tampoco cruza el puente al objeto real, es por tanto incapaz de salir de la subjetividad.

I. EL PROBLEMA FE Y RAZÓN

1.1 Filosofía cristiana y teología

1.1.1 Planteamiento del problema

La relación entre la fe y la filosofía es un tema altamente polémico en nuestros días, y sobre todo en países como México que han sido formados y moldeados al estilo positivista. No obstante, es un tema de radical importancia por dos razones: la primera es que la filosofía se nos presenta como madre de todas las ciencias humanas y naturales, incluyendo por supuesto a la lógica, la matemática y todas las ciencias técnicas. La filosofía se ha caracterizado siempre por ser un saber amplio y ambicioso, pues quiere conocer la realidad en sus causas últimas, a la luz natural de la razón. La filosofía abarca y regula los principios de todas las demás ciencias de orden natural. ¿Qué sucede cuando irrumpe, como lo han llamado algunos, la fe? Toda la naturaleza de la filosofía hasta este punto, no parecía tener mayor problema: todas las ciencias por el hecho de tener un objeto más parcial que ésta, se subordinaban a ella. Sucede que la fe abarca y ambiciona lo mismo que la filosofía y más, puesto que sus principios son de origen divino. Parece natural afirmar que la filosofía se deba, en razón de lo anteriormente dicho, subordinar a la fe¹. El problema es cómo establecer ésta subordinación.

¹ Como quiera que esta ciencia con respecto a algo es especulativa, y con respecto a algo es práctica, está por encima de todas las demás ciencias tanto especulativas como prácticas. Dentro de las ciencias especulativas se dice que una es superior a otra según la certeza que contiene, o según la dignidad de la materia que trata. En ambos aspectos, la doctrina sagrada está por encima de las otras ciencias especulativas. Con respecto a la certeza de las ciencias especulativas, fundada en la razón natural, que puede equivocarse, contraponen la certeza que se funda en la luz de la ciencia divina, que no puede fallar. Con respecto a la dignidad de la materia, porque la doctrina sagrada trata principalmente de algo que por su sublimidad sobrepasa a la razón humana. Las otras ciencias sólo consideran lo que está sometido a la razón. AQUINO, TOMÁS DE, *Suma Teológica*, q. 1, a. 5, c.

1.1.2 Tres posibilidades

Los primeros pensadores cristianos consideraron que la filosofía era un instrumento nobilísimo y utilísimo para predisponer la razón y la voluntad del sujeto a convertirse a la fe, allanando así asperezas producidas por la debilidad del intelecto y la voluntad a causa del pecado original. En este sentido se puede considerar a la filosofía como una propedéutica para la recepción de la verdad más verdadera, valga la redundancia, que es aquella que procede de la boca de Dios mismo².

Hay también una segunda utilidad de la filosofía: la apologética. La fe también debe ser defendida de los ataques por parte de los paganos y herejes. Y la filosofía por ser de origen natural, podía argumentar de tal manera que fuera entendida por cualquiera, y también porque la fe debe ser explicada, y hemos de echar mano de los recursos que tenemos naturalmente, y qué mejor que el conocimiento. Las ciencias naturales también están al servicio de ésta defensa, pero es más útil por su nobleza, la filosofía).

Otra utilidad que se le reconoció a la filosofía, era que este saber preciosísimo, era capaz de articular y profundizar la verdad revelada para hacerla más

² Según Tomás de Aquino hay dos verdades divinas:

- a) las que se alcanzan con las fuerzas racionales,
- b) las que se alcanzan por revelación divina.

Si se abandonara a las puras fuerzas racionales:

a) pocos hombres conocerían a Dios sea por limitación física, porque deben dedicarse a proveer el sustento material de la familia, por pereza pues se necesitan aprehender muchas cosas antes que la Metafísica,

b) lo alcanzarían después de muchos años, pues en la juventud se encuentran cegados por las pasiones,

c) habría posibilidad de errar por la confusión que hay en el ambiente. Cfr. AQUINO, Tomás, "Contra Gentiles", cap. VI, en CLEMENTE OROZCO, Jesús, *Los filósofos Medievales*, tomo II, BAC., Madrid 1980.

comprensible para nosotros, y lograr así la aparición de la teología como un saber científico: la ciencia de la fe³.

Con esta idea se desarrollan tres cosas en lo que se conoció como Edad Media:

1) Una filosofía cristiana, es decir, una filosofía que basada en los antiguos y orientada por la fe, se aboca a lograr la mayor comprensión de la verdad según las fuerzas naturales de la razón para así disponer o predisponer al espíritu para la recepción de una verdad más alta.

2) Una apologética, es decir, una defensa de la fe basada en la luz de la razón natural, para hacer ver que es razonable creer, y creer en lo propuesto por la fe.

3) La teología como ciencia de la fe, que basada en principios revelados, logra por medio de la razón, esclarecer, profundizar y articular la fe, es decir, lo revelado por Dios a través de sus profetas y el Verbo Encarnado⁴.

1.1.3. Situación actual

La Modernidad iniciada por Descartes y culminada en la Época de las Luces, pretende, por circunstancias históricas, depurar la filosofía y empezar de cero, teniendo como método la duda y como eje el yo. Esto llevará a lo largo de los

³ La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias. 1) Unas, como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) Otras, por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz de una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los principios que le proporciona la aritmética. En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios. AQUINO, TOMÁS DE, *Suma Teológica*, q.1, a.2, c.

⁴ La ayuda de la filosofía es de tres modos: 1) para la aceptación por la razón, 2) para su desarrollo científico-filosófico, 3) para su defensa contra los ataques dirigidos a él. Cfr. LEON XIII, "Aeterni Patris", *Fe, Razón, Teología*, Eunsa, Pamplona 1979, p.39 ss.

años a innumerables errores, pues ni la duda es método, ni el yo es un principio de toda la realidad. La conclusión inevitable de esta postura es el inmanentismo, el cual no logra cruzar el puente a un mundo extra mental, y esta pérdida de objetividad acaba en un subjetivismo escéptico y consecuentemente, en un serio deterioro moral, que buscará justificar las peores atrocidades que el hombre puede cometer⁵.

Es por esto que el Papa León XIII en su Carta Encíclica *Aeterni Patris* (1887), hizo un urgente llamado a volver a los clásicos. El camino que había tomado la modernidad se había visto truncado y no quedaba más salida que replantearlo todo. La razón por sí misma, dada su debilidad, está sujeta a indeterminables errores. No puede ser un saber (la filosofía) independiente de la fe, pues la fe no viene a oscurecer la razón, sino a orientarla y a superarla. No le quita ningún mérito a la filosofía, mantenerse en diálogo constante y científico con otras ramas del saber, sea cual sea su origen⁶.

⁵ *El caos que gravita sobre el hombre y su vida personal y social, con todas sus desastrosas consecuencias morales y sociales, hasta la subversión y la guerrilla, tienen su raíz en el desorden de la inteligencia, y éste a su vez en la desubicación frente a su objeto formal propio, que es el ser o verdad trascendente de las cosas, el cual a su vez, se funda en última instancia, en el ser de Dios.* Cfr. DERISI, Octavio N., "Actualidad de la doctrina tomista del conocimiento", *Fe, Razón y Teología*, ed. cit., p. 366.

⁶ *Sabemos muy bien que no faltan quienes exaltan más de lo justo las posibilidades de la naturaleza humana y defienden que la inteligencia del hombre, al someterse a la autoridad divina, abdica de su natural dignidad y queda esclavizada y como impedida de llegar a la cumbre de la verdad. Pero esta es una postura errónea y engañosa, que, en definitiva, sólo tiende a que los hombres, de la manera más necia y haciéndose responsables de ingratitud, repudien las verdades más sublimes, y en consecuencia rechacen el don de la fe, del que brota, incluso para la sociedad civil, la fuente de todos los bienes. Pues al estar circunscrita a los límites muy precisos y estrictos, la razón humana se encuentra sometida a muchos errores y a la ignorancia de muchas cosas. Por el contrario, la fe cristiana al apoyarse en la autoridad de Dios, es maestra inequívoca de verdad; y quien la sigue, se ve librado de los lazos del error y no le zarandea el oleaje de la inquietud y de la duda. Por ello, los mejores filósofos, son aquellos que unen el estudio de la filosofía con la obediencia de la fe cristiana: y es que el esplendor de las verdades divinas al penetrar en el alma, conforta a la misma inteligencia humana, que nada pierde de su dignidad, sino que recibe un más alto nivel de la nobleza, de penetración intelectual y solidez.* LEON XIII, "Aeterni Patris", *Fe, Razón, Teología*, ed. cit., pp. 50 y 51.

El Papa hace ver que si bien es cierto que la razón puede llegar a demostrar la existencia de Dios y que éste es un ser perfecto, y por lo tanto *la inteligencia suprema que ni se engaña, ni puede engañar*, luego, no es absurdo creerle.

Se propone como perfecto modelo de filosofar a Santo Tomás de Aquino, pues el reúne las tres capacidades: propedéutica de la fe, apologética y método de la teología, en su filosofía. He aquí el origen del neotomismo del cual nuestra autora es copartícipe.

Ahora bien, parece que lo que más causa conflicto en el ámbito académico es de qué manera puede la filosofía entrar en contacto con la fe sin volverse teología, y cómo se puede echar mano de la teología en la filosofía, sin que cometa los mismos errores que cometió el idealismo alemán, el cual pretendió poner en caracteres racionales lo que es un misterio aceptado por la fe, y además atribuir a la conciencia humana un estatuto que es exclusivamente divino. Dicho de otro modo, ¿cómo se puede cristianizar la razón y seguir siendo ciencia humana o natural? y ¿cómo se puede hacer ciencia en teología sin paganizarla?

León XIII no parece interesarse mucho por esta cuestión, pues para él la filosofía es un saber natural muy noble, muy digno, muy útil, pues versa "sobre las cosas divinas y humanas", sobre las realidades últimas y decisivas, pero maneja la palabra filosofía en sentido amplio, sin que coincida con el vocablo en el contexto académico. La considera una "sabiduría reguladora" (*sapientia moderatrix*), superior a los demás saberes. Es un saber que versa sobre el ser y el destino del mundo, y aquí radica su nobleza. Sin embargo, de poco sirve la filosofía si no está subordinada a la fe cristiana⁷.

⁷ Cfr. ILLANES, José Luis, "Teología y Razón Humana", *Fe, Razón y Teología*, ed. cit., pp. 323 y 324.

A León XIII lo que le importa, no es la definición precisa de filosofía, sino el influjo social que tienen las ideas. Es así que su interés es ético, y cara a la ética la filosofía no puede decir cualquier cosa descriteriadamente, pues se pone en juego la salvación de miles de personas y el destino del mundo. Pero seguimos sin resolver el problema de tipo metodológico en que ahora nos encontramos.

Se puede decir que la Teología es a la filosofía, lo que la filosofía a las demás ciencias: una ciencia reguladora; esto es, que dirige y orienta y da algunos principios que esa ciencia no puede ni debe conseguir por sus propias fuerzas. Esto no anula a la ciencia subordinada, sino que la supera y perfecciona. No obstante, hay que hacer una distinción que no excluye lo afirmado. Cuando hablamos de la filosofía y de las demás ciencias, seguimos en el orden natural. Las demás ciencias parten de los principios dados por la filosofía, esto es, los dan por supuestos. La filosofía por su parte no puede hacer lo mismo con respecto de la teología, pues si partiera de los principios de la teología y los diera por supuestos, y a partir de ahí trabajara, no habría diferencia con la teología, pero no es así. La filosofía parte de los efectos a las causas y no al revés como la teología. Los principios de la filosofía son los más evidentes para nosotros, es decir de origen natural, y busca alcanzar los principios más evidentes en sí mismos, y es aquí donde es orientada por la teología: la fe no aparece como causa eficiente, sino como causa final, como idea regulativa, siempre conservando la pureza del juicio racional propio de la filosofía. Sin embargo, más de alguno podrá objetar que la causa final está implícita en la causa eficiente. Esto es verdad, pero no se contrapone a lo anterior. La causa final en la filosofía está implícita en la causa eficiente en el tiempo, pero no en el conocimiento racional, el cual es posterior. La verdad está ya toda revelada explícitamente, pero no está toda comprendida, y esto le compete a la teología con el auxilio de la filosofía. La teología no debe, ni puede agregar nada a la Revelación, simplemente debe profundizar lo revelado, y en el caso de la teología moral, adaptarla al momento histórico. Pero en el caso de la filosofía la verdad racional está en el principio de modo implícito y no explícito, su labor es llegar a explicitarla y aquí es donde la fe orienta, pero no sustituye.

En resumen, podemos decir que la filosofía debe buscar con sus fuerzas racionales la verdad más completa, pero se encuentra en situaciones en las que necesita la luz de la fe para poder seguir. Esto no quiere decir que la fe corte de tajo el camino imponiéndose, simplemente aparece en el camino indicando la dirección. En cuanto a la teología, podemos decir que su función es explicitar, aclarar y articular lo revelado según las necesidades histórico-culturales, pero no puede agregar nada a la Palabra de Dios, pues todo se encuentra contenido explícita o implícitamente.

Aún queda un problema pendiente: ¿cómo se puede evitar que se paganice la teología? Creo que este problema ahora es más fácil de resolver. Si la teología reconoce que sus principios son de origen divino y algunos de ellos son misterios que hemos de aceptar sin más, pues reconocemos nuestras limitaciones, y reconoce también que la filosofía es un instrumento que esclarece nada más, pero que no pretende hacer parecer natural y humano lo que es sobrenatural y divino, el riesgo de errar es mínimo.

El problema de paganizar la teología o dogmatizar la filosofía, es resultado de una falta de comprensión del método. No es un problema de los contenidos, ni de la ciencia en cuestión, sino de su proceder. La tentación de mezclar métodos puede ser a causa de que ambos saberes versan sobre lo mismo, pero no del mismo modo, sea por el origen de sus principios, sea por su método.

La segunda razón por la que el tema de fe y razón es de capital importancia para nuestro estudio, es porque nuestra autora le dedica especial atención en la introducción de *Ser finito y eterno*, y porque a lo largo de su obra nos encontramos con varios elementos de origen teológico y esto ha ocasionado que muchos pensadores la desacarten por ser "poco científica".

1.2 La propuesta steineana

1.2.1 La cuestión del ser a través de los tiempos

La separación total de la filosofía frente a la verdad revelada, está cargada de consecuencias. La filosofía moderna no ve ya en la verdad revelada un control para verificar sus resultados; no acepta ya las tareas que le presenta la teología, sino que desea resolver las dificultades por sus propios medios; no considera solamente como su deber el limitarse a la luz natural de la razón, pero ni si quiera rebasa el mundo de la experiencia natural. La filosofía moderna quiere ser una ciencia autónoma en toda la extensión del término¹.

La filosofía se basa en argumentos naturales, esto es, con la fuerza racional y sensible, que no es lo mismo que experiencia natural, es decir, abocada meramente a lo que presentan los sentidos. Cuando argumenta Aristóteles que hay un Primer Motor, y que es inmóvil, se basa en la experiencia natural, pero no se reduce a ella. La razón natural se eleva por encima de los sentidos sin dejar de ser natural y sin ser tampoco lógica pura.

El problema moderno es la dicotomía entre el sujeto y el objeto; o se es empirista o se es racionalista, pero ninguno de los dos establece el puente. Esto se debe a que el empirista, en un afán de realismo, se vuelve pasivo frente a la verdad, es simplemente un recaudador de datos. Por el contrario, el racionalista, dejará a la realidad totalmente pasiva y como dice Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, la realidad no está para hacerle preguntas, sino para que la juzguemos con nuestras categorías, cerrando toda posibilidad de conocer verdaderamente el mundo extramental, y en vez de conocer al objeto real, sólo conoce al objeto intencional, encerrándose en un inmanentismo y en algunos autores como Husserl, en el solipsismo.

¹ Cfr. STEIN, E., op. cit., p. 23.

Edith Stein tratará, a pesar de su formación husserliana, de alcanzar al objeto real a través de la intencionalidad, de corte tomista que se remite al ser real. En cuanto a los saberes empiristas o racionalistas, podemos ver que son pobres pues la razón no es enriquecida por la realidad extramental, ni ésta, es profundizada por la razón. Ambos degeneran en un escepticismo contra el cual ha de luchar nuestra autora, y la respuesta que da es regresar a la fe y al replanteamiento del ser y no del conocimiento subjetivo como hasta entonces.

Los modernos han pretendido, según la fórmula de Bonald, sustituir la evidencia de *la autoridad*, por *la autoridad de la evidencia*⁹, y de este modo se superaba la minoría de edad que tanto le preocupaba a Kant, con la cual se era capaz de pensar sin padre. Esta actitud la podemos explicar cuando vemos el furor que hubo por las ciencias matemáticas y concretamente con la newtoniana, por otra parte, tenemos un abuso de la teología en el pensamiento alemán del cual se quejó acertadamente Nietzsche¹⁰ cuando dijo que corría sangre teológica por el pensamiento alemán, y también tenemos un afán historicista originado en el siglo XIX por los nacionalistas alemanes quienes buscaban el *Volksgeist*, y generaron una filosofía temporal. La verdad aparece como algo relativo, sujeto a la época, a la técnica y la necesidad cultural del momento. La historia no es racional, la razón es histórica¹¹.

Según Edith Stein la filosofía en definitiva se ha vuelto una ciencia atea. *Por eso la filosofía se ha dividido en dos grandes grupos que caminan separadamente, hablan lenguas diferentes y se cuidan ya de comprenderse mutuamente: la filosofía moderna y la filosofía escolástica, y aunque esta última se considera perenne, para los ojos e quienes le es extraña, no pasa de ser una doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos. Sin embargo, los últimos decenios (fines del XIX y*

⁹ Cfr. FINKIELKRAUT, A., op. cit. p. 22.

¹⁰ Cfr. NIEZTSCHÉ, Friederich, *The joyful Wisdom*, II, p. 1072.

¹¹ Cfr. FINKIELKRAUT, A., op. cit. p. 10 y 11.

principios del XX), han llevado a un cambio de situación gracias a la exhortación del Papa León XIII. Cabe aclarar que filosofía católica (y la ciencia católica en general) no son sinónimo de filosofía para los católicos. La vida intelectual católica depende en gran parte de la vida intelectual moderna, y ha perdido el lazo con su inmenso pasado¹². La segunda mitad del siglo XIX produjo un verdadero renacimiento al volver a las mejores fuentes: los clásicos. La filosofía moderna ya había llegado a su ocaso. Agrega Edith Stein que hubieron otros factores que contribuyeron al redescubrimiento de los clásicos:

Las florecientes ciencias modernas, nacidas también a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX, han contribuido de una manera esencial al éxito de esta empresa. Hoy sabemos que el tomismo no nació del pensamiento de su maestro como un sistema ya concluido. Lo consideramos como una elaboración viva del espíritu cuya génesis y crecimiento podemos seguir de cerca. Se nos presenta para que interiormente lo asimilemos y engendre en nosotros una vida nueva. Sabemos que los grandes pensadores de la Edad Media se hicieron las mismas preguntas que a nosotros también nos interesan, y que todo lo que tengan que decir nos puede ser muy útil¹³.

El problema más reciente al que se ha enfrentado la modernidad es que, por un lado Kant dejaba desvalorizada la noción de ente, pues aunque Kant, al igual que Stein, reconocía la finitud del hombre, negaba la infinitud propia del hombre a través del conocimiento. Así, la noción de ente quedaba devaluada, porque antes había quedado devaluada la noción de ente, y se cerraba la posibilidad real de conocer la realidad. Por otra parte, el racionalismo en su afán de conocer la realidad en su totalidad, anula al individuo y en gran medida a la realidad. Ante este abuso del idealismo y del materialismo, generado por la euforia de la técnica, se intenta un regreso a Kant, pero la cuestión del ser sigue sin resolverse. Hay que regresar a los clásicos y replantear el método para

¹² STEIN, E., op. cit. p. 23.

¹³ idem., p. 24.

acceder al ser. Es así que como dice la autora: *al mismo tiempo que la filosofía moderna descubrió que era imposible continuar por el camino seguido desde hace casi tres siglos, la filosofía cristiana despertó de su sueño legendario*¹⁴.

1.2.2 Tendencias modernas

Ante la situación de escepticismo a la que había llegado la filosofía moderna, aparece la única posible solución en la línea de la modernidad: la fenomenología, la cual tenía como proyecto, volver a las cosas en sí mismas. El problema es que aunque Husserl quiere volver a las cosas en sí mismas¹⁵, no lograr cruzar el puente y sólo logra volver al objeto intencional.

Sin embargo, los intentos de volver al ser son varios: por ejemplo, Heidegger replanteando a los clásicos en su filosofía de la existencia y Conrad-Martius con su doctrina del ser en oposición a Husserl y a Scheler.

¹⁴ *ibidem.*

¹⁵ *When we wish to break with all theories and constructions in fenomenology and when we aspire to return to things themselves, to a pure intuition of essence, intuition is by no means conceived as a sudden inspiration or illumination... It requires specific and great efforts to leave the distance to things which characterizes our normal approach to them, and to attain to their clear and distinct grasp. It is precisely with reference to this difficulty that we speak of a phenomenological method. Here we find a coming closer and closer to things, which is constantly threatened by all kind of possible deceptions, a threat which accompanies all knowledge. Intuition into essences also need to be worked-out, and this labor stands under the image, sketched by Plato in the " Phaedrus ", of the souls having to climb up to Heaven, with their horse-carriages, in order to arrive at the intuition of ideas. Cfr. REINACH, A., Was is Phänomenologie?, München, Kosel Verlag 1951, citado en STEIFER, Joseph, Back to things in themselves, p. 7.*

1.2.3 Sentido y posibilidad de una filosofía cristiana

Edith Stein se da cuenta que la modernidad ha instaurado al hombre como medida de todas las cosas, mientras que el medieval reconocía en la verdad revelada la medida de toda seguridad en su trabajo natural. Santo Tomás no pretende poner como argumento común la escritura, sino el argumento racional en el que todos puedan consentir. Si los modernos son incapaces de reconocer estos argumentos no es por otra cosa que la falta de recta razón¹⁶, pues como dice Stein, los medievales hicieron un gran y magnífico esfuerzo por hacer ver a todos los hombres la armonía que hay entre la fe y la razón¹⁷.

Edith Stein considera que si el filósofo quiere ser verdaderamente honesto, está obligado a extender sus investigaciones al campo de la fe, siempre y cuando se tenga presente la distinción de ámbitos que hemos mencionado. Pero también hace ver que la filosofía se ve afectada por los errores naturales humanos y esto debe ser considerado. *Por filosofía se puede entender estos tres significados: 1) hacer filosofía activamente, 2) estar en una actitud de espíritu (el filósofo es*

¹⁶ La dialéctica que existe entre la razón y la voluntad es capaz de distorsionar la operación de cada una de ellas. Como dice León XIII a este respecto: *El hombre que tiene por naturaleza a la razón como guía de su actividad, fácilmente se encuentra con la voluntad torcida cuando en algo falla la inteligencia; y así acontece que las opiniones equivocadas, que están en el entendimiento, influyen en las acciones humanas y las pervierten. Por el contrario, si el entendimiento del hombre está sano y se apoya firmemente en sólidos y verdaderos principios, sus frutos contribuirán al bien común y privado.* Cfr. LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, cit., p. 37.

¹⁷ *En todos los puntos la filosofía moderna se ha separado de ella. ¿Existe una posibilidad común de trabajo con direcciones tan diferentes? Precisamente santo Tomás afirmó de manera decisiva esta posibilidad. Ya su inclinación hacia Aristóteles y a los árabes son prueba de que creía en una filosofía basada sólo en la razón natural, sin apoyarse en la verdad revelada. Esta misma afirmación se desprende de su Suma Contra Gentiles, a la que comúnmente se le conoce como Suma filosófica. En esta obra afirma que, respecto a los paganos y a los musulmanes, con los que no se posee el fundamento común de la Escritura (como es el caso de los Judíos en el Antiguo Testamento y los herejes en el Nuevo Testamento), es necesario recurrir a la razón natural en la que todos deben consentir.* Cfr. STEIN, E., op. cit., p. 31.

filósofo aun en los momentos en que no filosofa), 3) el más importante: la filosofía es una ciencia (scientia), es un cierto saber. La ciencia es, generalmente, una condensación de todo lo que el espíritu humano ha realizado en la búsqueda de la verdad¹⁸.

1.2.4 La fe es una luz oscura

Aun cuando la fe es una luz y una guía, no lo hace todo comprensible, es por esto que los místicos como San Juan de la Cruz la han considerado una luz oscura en su obra *La Subida al Monte Carmelo: La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción. De aquí es que para el alma esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva (y vence) lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces de manera que no parezcan luces cuando ella luce, y vence nuestra potencia visiva de manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionada y excesiva a la potencia visiva; así la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento, el cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural, aunque tiene por potencia para lo sobrenatural para cuando nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural¹⁹.*

A esto alguien podrá preguntar, cuál es la razón de que Dios se interese en nublar al alma, y es por esto que San Juan de la Cruz responde diciendo que es

¹⁸ *idem.*, pp. 32 y 33.

¹⁹ DE LA CRUZ, San Juan, *La Subida al Monte Carmelo*, HERNANDEZ, Clemente, op. cit., p. 130. 17) Cfr. también CUSA, Nicolás, *Sobre la docta ignorancia*, 3.545, HERNANDEZ, Clemente, *Los Filósofos medievales*, tomo II, BAC., Madrid 1980, p. 1101: *Pues no hay mayor logro que se pueda seguir en la sabiduría a un hombre, aún celosísimo en el aprender, que el encontrarse doctísimo en la ignorancia misma que le es propia, y en tanto más lo será cualquiera cuanto más sepa que es ignorante.*

preciso que el maestro sea semejante al alumno, con lo cual se explica que la luz de la fe se torne oscura ante nosotros, aunque de suyo no lo sea, pues el alma ya estaba en tinieblas, y de este modo, la tiniebla de la fe alumbra la oscuridad del alma.

La fe nos da a entender algo, pero solamente para indicarnos algo que sigue siendo comprensible. Ya que el último fondo del ente es insondable, todo lo que se considera bajo este ángulo cae bajo la luz oscura de la fe y del misterio, y todo lo que es comprensible parece reposar sobre un trasfondo incomprensible²⁰.

Sin embargo, a pesar de que acepta con el R.P. Pryswara, quien con su obra *Analogia Entis* la ha inspirado en sus estudios tomistas, que la filosofía se consume por una teología y no como teología, nuestra autora reconoce que el asunto no es tan sencillo y que ella no logra ver claramente cómo se realiza esta unión dentro de la metafísica²¹.

El objetivo de Edith Stein es hacer filosofía, pero siempre en diálogo con la teología, aceptando las tareas que ésta le presenta, como dice en la introducción de *Ser finito y eterno* pero me parece que no logra distinguir muy bien lo que es filosofía cristiana, esto es, una filosofía "orientada" por la fe, y lo que es teología²². Ahora bien, por las circunstancias personales de la autora: monja obediente, se entiende que este compendio no sea el de una "filósofa ortodoxa", sino el de un pensador al que se le pide que sintetice todo su pensamiento para que lo conozcan los carmelitas, y por lo mismo no pretende llegar a la academia. En la unidad de su pensamiento es válido que se introduzcan elementos filosóficos, teológicos y místicos, siempre y cuando no se contradigan entre sí y guarden una conexión causal y lógica. Es así que si

²⁰ Ibidem.

²¹ STEIN, E., op. cit., p. 43.

²² *Por el contrario, yo no he podido ver claramente como se realiza para él esta unión dentro del interior de una metafísica, ibidem.*

podemos llamar a su pensamiento "filosofía cristiana", lo podemos hacer en tanto que consideremos la filosofía en el sentido de sabiduría o amor a la sabiduría, pero no como una ciencia puramente basada en la razón.

II. SER FINITO

2.1 La realidad del ser particular como punto de partida para nuestra investigación

En este capítulo se va a hacer un estudio sobre el análisis fenomenológico del ser finito. Esto quiere decir que, por una parte, vamos a intentar lograr certeza y verdad en nuestro análisis del ser finito volviendo al objeto real, en cuanto a su dimensión racional y temporal, pues aunque la obra steiniana, trata sobre todos los tipos de seres finitos, aquí sólo nos abocaremos al hombre. Por otra parte, trataremos de usar la fenomenología steiniana, que consiste en analizar, desmenuzar o descomponer el operar racional del hombre, tomando como eje el yo del cual yo soy consciente, pero que no es vacío, pues tiene ciertos contenidos que vienen de las experiencias, que es justamente la diferencia con Descartes, quien trataba de conocer el objeto real partiendo del yo consciente vacío, para proseguir a estudiar el ser infinito y su posible acceso.

El desarrollo de este capítulo se divide en seis apartados donde se abordará el hecho de la conciencia como acceso al ser eterno. Como *Ser finito y eterno* pretende ser una obra filosófica hay que empezar por lo que es más evidente para nosotros, y es por esta razón que Edith Stein nos dice:

El campo sobre el cual deben dirigirse nuestras investigaciones, es el de la conciencia, en el sentido de la vida del yo: yo puedo dejar indeciso el hecho de que la cosa percibida por mis sentidos exista realmente o no¹, pero la percepción en cuanto tal, no se puede borrar: Yo puedo dudar que la conclusión sacada por mi sea justa, pero el pensamiento que resulta de las conclusiones es un hecho indudable; de la misma manera, todo lo que yo deseo y quiero, mis sueños y esperanzas, etc...en una palabra todo aquello en lo que

¹ Aquí hay una clara influencia cartesiana y su método: la duda. Como hemos visto, Descartes es un fuerte inspirador de Husserl y de aquellos que vivieron el escepticismo de principios del siglo XX. Es la búsqueda por la primera certeza.

yo vivo y existo, lo que se da para el ser del yo consciente, por sí mismo es innegable; porque donde quiera - en la *Vida de Agustín*, en el *Yo pienso de Descartes*, en el *Ser conscientes de Husserl* -, donde quiera hay seguramente un yo soy. Esta no es una conclusión como la fórmula *Cogito ergo sum* parece indicarlo, sino el yo soy es inmediatamente captado: que yo piense, que yo resienta, que yo quiera, que yo me dirija intelectualmente de cualquier manera que sea, yo soy, y soy consciente de ese ser². Es claro que Edith Stein no pretende caer en los errores del racionalismo cartesiano donde todo se deduce del *cogito*, pero no puede negar la validez de la prueba psicológica de la consciencia.

Este punto de partida ha sido escogido intencionadamente, pues no es resultado solamente de una influencia fenomenológica. La autora ha aprovechado esta certeza comúnmente aceptada en esa época de escepticismo, para poder ir avanzando en el camino que la llevará a Dios.

La certeza que se tiene de su propio ser es, en cierto sentido, el conocimiento más original o más íntimo; pero no es el primer conocimiento temporal, porque la conducta natural del hombre está ante todo dirigida al mundo exterior y necesita mucho tiempo antes de encontrarse a sí mismo; no es tampoco un principio del cual todas las otras verdades se dejarían deducir lógicamente, o según el cual como un patrón, todas las demás verdades serían evaluadas; sino que esta certeza es lo que me está más cerca, es inseparable de mí, y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible retroceder³. Si el conocimiento no sale del sujeto para volver a él, además de ser imposible o causa de enfermedad, el inmanentismo será inevitable, pues el objeto no tendría ninguna razón de ser frente a mí. La postura steiniana tiene su origen en el pensamiento clásico, según el cual el espíritu tiene como nota distintiva el ser capaz de ser, mediante la intencionalidad, uno con todo. A este respecto nos

² STEIN, E., op. cit. p. 52.

³ *ibidem*.

dice Carlo Cafarra: *A diferencia de cualquier otra realidad creada, el espíritu, en virtud de su principio intelectual, no es sólo él mismo, sino que puede llegar a ser -de modo intencional- cualquier cosa. En la medida, y porque es inteligente, el espíritu no está herméticamente cerrado en sí mismo, finito, es decir, encerrado insuperablemente dentro de los confines de su propia identidad subsistente. Está en disposición de salir de sí, ya que está en disposición de llegar a ser intencionalmente cualquier cosa. El espíritu es por su naturaleza, al mismo tiempo in-stático y es-tático. Y el éxtasis espiritual está constituido originariamente por el acto intelectual*⁴. El inmanentismo sólo es posible como postura refleja, pero no es una tendencia natural.

Esta certeza del ser es una certeza no reflexionada, porque es sobre el sujeto en cualquier acción, es decir, es existencial, no eseneial. Esto es que se encuentra antes de todo pensamiento; por ella el espíritu sale de la actitud originaria de su vida orientada hacia los objetos, a fin de considerarse a sí mismo. Sin embargo, cuando en el curso de tal retomo el espíritu se sumerge en el simple hecho de su ser, este le sugiere una triple cuestión: ¿Qué es el ser del cual yo estoy consciente?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?, ¿qué es el movimiento espiritual en el cual yo me encuentro cuando soy consciente de mí y de él?

Cuando yo me vuelvo hacia el ser, se manifiesta tal como es él en sí mismo, un doble rostro: *el del ser y el del no ser*. El yo soy no resiste ante la mirada. El "en que yo soy" es siempre otro; y como el ser y el movimiento espiritual no están separados puesto que yo soy en el uno y en el otro, mi ser es también siempre diferente; el ser de hace un instante ha pasado y ha cedido su lugar al ser de ahora.

Según la concepción steiniana de finitud, el *quid* está en la fugacidad del ser que es puntiforme, pero al mismo tiempo persistente.

⁴ CAFARRA, Carlo, *Trascendencia y finitud en Dios y el hombre* (VI Simposio internacional de teología), Eunsá, Pamplona 1985, p. 159.

El ser, del que yo soy consciente en cuanto que es mi propio ser, no es separable de la temporalidad. En cuanto ser actual, es decir en cuanto ser presente, real puntiforme, es un ahora entre lo que ya no es y lo que todavía no es. Pero en esta división del ser y del no ser de carácter impreciso, se nos revela la idea del Ser Puro, el cual no tiene no-ser en sí, para él no existe ningún "que ya no es" y ningún "que no es todavía"; no es temporal, sino eterno' A diferencia de Heidegger quien afirma en *Ser y Tiempo* que el ser es tiempo, Edith Stein no pretende más que hacer ver que el hombre está inserto en la temporalidad ya que es un ser en movimiento de ser y de no ser. La temporalidad es consecuencia de su imperfección.

La finitud es la vía negativa por la que asciende Edith Stein al ser infinito. Su novedad es que lo hace a través de un análisis fenomenológico de la temporalidad y la eternidad. La misma fugacidad del ser pone de manifiesto su persistencia, pues, aunque fugaz, no se diluye, queda potencialmente.

Así el ser eterno y el ser temporal, el inmutable y el mutable, e igualmente el no-ser, son ideas que el espíritu descubre en sí mismo; no están tomadas de otra parte. En lo que les concierne, una filosofía que parte del conocimiento natural, tiene un punto de partida legítimo. La analogía entis, también considerada como la relación entre el ser temporal y el ser eterno, se hace manifiesta ya en este punto de partida. A partir del momento en el que es, el ser actual es algo parecido al ser sin más, del ser total que no conoce cambios en el tiempo. Pero puesto que es solamente por un momento, no está ya en ese momento del ser pleno; su caducidad se encuentra ya en el ser momentáneo. Este no es mas que un analogon del ser eterno, el cual es inmutable y que por esta razón, es el ser pleno en cada instante; dicho de otra manera el ser temporal es una imagen que tiene cierta semejanza con el original, pero que ofrece muchas mas desigualdades⁵. Se puede decir sin temor a equivocarse que

⁵ STEIN, E. op. cit. p. 53.

⁶ STEIN, E., op. cit., p. 54.

es este párrafo donde se resume el de la cuestión steiniana sobre el acceso del ser finito al infinito.

Lo que a continuación trata de resolver es como salvar esta tesis de un heraclitismo.

2.2 El ser particular como actual y como potencial: la cuestión de la temporalidad

El objetivo fenomenológico no es deducir la relación entre ser temporal y eterno, sino de agotar en punto de partida, es decir, de la idea de ser y no ser, como acto y potencia, pues aquí radica el intento de la autora de cruzar el puente hacia la realidad, de lo contrario no se escaparía del racionalismo immanentista. Esto no quiere decir que no quiera tratar la relación de Dios con el hombre, pero ya no lo tratará desde el ángulo fenomenológico, sino desde la analogía trinitaria, de la cual más tarde hablaremos.

La temporalidad presenta ante nuestra mirada el hecho innegable de que *mi ser presente contiene la posibilidad de un ser actual futuro y presupone una posibilidad en mi ser anterior. Aparece así una suerte de paradoja. Mi ser presente es actual y potencial, al mismo tiempo real y posible; y en la medida en que es real es la realización de una posibilidad que existía ya antes*⁷.

La actualidad y la potencialidad existen como modos del ser y son entendidos por la autora de un modo ontológico, es decir, que sí existe una diferencia entre la posibilidad lógica y una posibilidad ontológica. Ésta última se arraiga en la misma naturaleza del ser y por eso puede decirse que actualidad y potencialidad son deducciones del ser en el ámbito predicamental, pero en el plano metafísico, no son deducibles, pues son principios constitutivos del ser.

⁷ ibidem

*Hay diferentes grados de ser: el que es en el presente pero que no es plenamente vivo; el que antes fue plenamente vivo, pero que no lo es ahora, y que sin embargo puede todavía pasar de nuevo del modo de ser presente al modo de ser de una plenitud de vida, y el que será plenamente vivo en el porvenir y posee en la duración temporal actual el modo de ser preparatorio al desarrollo futuro*⁸. Edith Stein quiere hacer ver con estas diferencias que lo único que existe en realidad es mi ser actual y presente. En sus palabras: *mi ser se encuentra como sobre el filo de la navaja*.

El ser temporal es una imperfección, pues es un ser posible o un posible ser, pero no es actual, terminado, completo, totalmente real. Dios también tiene potencia, pero activa, mientras que el hombre tiene dos: potencia activa que es actúa, y potencia pasiva, que es latente, pues como dice Santo Tomás: *Potencia se dice por relación al acto. Hay dos clases de acto: el primero, que es el de la forma, y el segundo, que es el de la operación... Hay dos clases de potencia: la activa, que es la de la operación, y la pasiva, que es la de la forma. Compete a Dios, el ser acto puro y primero; luego le compete en sumo grado el operar y difundir su semejanza en los demás seres. Y, por lo mismo, le compete en grado sumo la potencia activa, ya que ésta se llama así por ser principio de acción*⁹.

Por otra parte, Hedwige Conrad-Martius, hace notar la diferencia entre la *extensión de existencia fenomenológica y la actualidad puntiforme real. Lo que nos parece como un ser permanente, es un paso continuo del lugar del contacto. Como dice Conrad-Martius: La existencia actual no es mas que un simple contacto con el ser en un sólo punto*¹⁰. Aquí empieza la temporalidad, sólo el presente existe y el pasado y el futuro son relativos a él. Su punto cardinal fijo es el presente que pasa. Como dice Martius: *Puesto que el acto*

⁸ idem, p. 55.

⁹ Aquino, Tomás de, *De Potencia*, q. 1, a.1.

¹⁰ CONRAD - MARTIUS, Hedwige, *Diezeit in philosophy scher Anzeiger*, cap. IV, p. 34, *Ser Finito y eterno*, ed. cit. p. 56

*temporal de colocar es la forma de existencia del existente que no existe esencialmente, sino solamente de hecho; y por lo mismo no puede por principio llegar por sí mismo a una posición del ser en sí definitiva ni a una verdadera posición de la existencia*¹¹.

El hombre es la realización de lo que puede y lo que puede es la expresión de lo que es actualizando sus facultades, logrando así que su esencia llegue al desarrollo máximo de su ser. El hombre tiene que moverse para terminarse, como diría Heidegger, el hombre es un proyecto. No obstante, aunque el hombre es temporal y móvil, tiene un acto primero interno, una naturaleza primera que lo sostiene en el ser y de un modo tal que siempre será él y no otro.

Vemos aquí la influencia medieval en nuestra autora que vislumbra el tema de los hábitos y la segunda naturaleza. La primera naturaleza, como ya vimos, no cambia, es sujeto y posibilidad de cambios, mientras que la naturaleza segunda sí cambia pues es la dimensión operativa del hombre. Dicho de otro modo, el hombre alcanza su perfección mediante la acción que sale de sí para volver a sí. Es lo que clásicamente se conoció como *movimiento práctico*¹². No es que el hombre llegue a ser más de lo que es, pero sí mejor. La mejoría no es cuantitativa, a menos de que nos refiramos a la nutrición y el desarrollo, sino

¹¹ *idem.*, cap. VII. 3-4.

¹² Con respecto de este tema Tomás de Aquino nos dice: *No obstante, debe tenerse en cuenta que la inclinación de las cosas naturales sigue a la forma y por ello está determinada a una sola cosa según la exigencia de la forma, permaneciendo la cual tal inclinación, no puede eliminarse, ni conducirse de manera contraria. Y a causa de esto, las cosas naturales ni acostumbran algo ni desacostumbran, por eso aunque la piedra se lance hacia arriba nunca se acostumbra a esto, sino que siempre se inclina al movimiento hacia abajo. Pero aquellas cosas que son para cualquiera de las dos no tienen alguna forma, por la cual se partan determinadamente a una sola cosa, sino que son determinadas a algo uno por el propio agente que se mueve; y por lo que se determina hacia lo mismo; y como se inclinan muchas veces, son determinadas por el mismo que mueve hacia lo mismo y se afirma en ellas la inclinación determinada hacia aquello, de manera que esta disposición arriba mencionada es como una cierta forma al modo de la naturaleza que tiende hacia alguna cosa. Y a causa de esto mismo se dice que la costumbre es una segunda naturaleza.* AQUINO, Tomás, *Questio disputata, De virtutibus in commune*, a.9, c.

cualitativa, dentro de su esencia. A diferencia del hombre, Dios realiza de hecho toda su potencia, y por eso no podemos hablar de temporalidad en Él, es así, que la definición de Dios más perfecta es: Dios es el que es. Con esto no pretendemos dejar la cuestión en un abismo infranqueable entre Dios y las criaturas, sino más bien tomar la imperfección de éstos como punto de partida para acceder al ser infinito por la vía sugerente de la participación que más tarde tratará con el tema de las esencias.

2.3 Unidades de experiencia vital y su modo de ser

A continuación la autora va a desarrollar el tema de la "duración". Puesto que hemos visto que sólo lo actual tiene existencia real y presente, ya no nos detendremos en esto. Lo que se pretende ahora es hacer ver que, aunque yo piense algo que comienza y termina, mi pensamiento dura. Esta duración hace que el pensamiento forme un todo que se construye en el tiempo. *La psicología moderna y la fenomenología llaman a este todo un acto de pensamiento y la escolástica hace también uso de este término, sin embargo este significado siendo diferente del uso moderno*¹³. Para evitar confusiones, va a utilizar el término "experiencia vital", que consiste en todo aquello que constituye la vida consciente del yo mientras cierta duración llena a esta última.

El contenido de esta experiencia vital no es relevante, sino que más bien la conciencia de esta experiencia, es decir, lo formal de la experiencia.

El pensamiento en el que yo actualmente vivo es una unidad de experiencia vital diferente a mi pensamiento de hace algunas horas en relación con la misma cosa. Hay un momento preciso en el que la unidad presente comienza; entonces la unidad pasada fue interrumpida y muchas otras unidades de experiencia vital se encuentran intercaladas. La unidad presente se distingue

¹³ STEIN, E., op. cit., cap. II, ap. 4., p. 60.

de la unidad pasada en que ella es actual. Sin embargo, examinándola de más cerca, aparece que ésta pretendida unidad actual no es actual como un todo. Hablando estrictamente sólo lo que pasa actualmente está plenamente vivo; pero el ahora es indivisible durante un momento; lo que lo llena cae inmediatamente en el pasado y cada hora posee una nueva vida¹⁴.

Sin embargo aquí se encuentra una gran dificultad: si el ser temporal pasa siempre e inmediatamente al no-ser, si en el pasado nada puede permanecer, ni persistir, ¿para qué hablar de unidades permanentes? ¿cómo una unidad que sobrepasa al momento presente, puede existir? Parece que la vida del yo va continuamente del pasado hacia el futuro¹⁵.

Aquí podemos ver dos cosas: la primera es que hay una cierta persistencia en el ser temporal, y la otra es que es que es tan pobre, que parecería que la existencia se desenvuelve puntualmente. Parece que la solución va por la vía de la conciencia del yo, que abarca todas estas experiencias bajo su manto y puede con un acto de la voluntad hacerlas revivir de la memoria, la experiencia no será idéntica, pero sí el contenido, por ejemplo: la alegría pasada y luego recordada, no será igualmente experimentada, pero el contenido será la esencia de alegría igualmente. Sin embargo, creo pertinente aclarar que hay dos tipos de Yo: el yo psicológico del cual está hablando la autora y el yo ontológico que es el sujeto, el cual sostiene la vida, pero esto todavía no lo menciona¹⁶.

¹⁴ *ibidem.*

¹⁵ *idem.*

¹⁶ *El yo psicológico y el yo ontológico. Es frecuente entre algunos psicólogos la distinción entre el yo y el mí. Cualquiera que pueda ser el objeto de mi pensamiento, yo tengo al mismo tiempo que pienso, conciencia de mí, de mi existencia personal. Es el yo el que tiene conciencia de este mí, hasta el punto de que mi personalidad total aparece como doble, siendo a la vez sujeto conocedor y objeto conocido (...) El psicológico o la personalidad psicológica es, con toda propiedad, el conjunto de actos, que se aparecen en mi conciencia. El yo ontológico es aquello que en mi misma conciencia aparece como apropiándose todos esos actos; eso que dentro de nosotros dice a cada paso: este pensamiento es mío, ésta es mi emoción, yo quiero, etc... QUILES, Ismael S. J., *La persona humana*, De Palma, Buenos Aires 1980, pp. 19 y 21.*

Con base en anteriormente dicho, podemos ver que no hay modo de salvar una unidad actual permanente, pero *no entendemos solamente por presente el nivel del instante; así mismo no consideramos por pasado y futuro lo que precede y lo que sigue a una experiencia vital permanente sino que las llamamos unidades permanentes: tales como una reflexión, una aprehensión, una alegría presentes, pasadas y futuras*¹⁷.

Se puede decir que la experiencia vital no pasa a menos que la dejemos rezagada en el pasado. Tiene un momento en el que nace, otro en que es propiamente acto, y otro en que deja de ser. Pero el yo puede hacer que permanezca más o menos, dentro de la limitación temporal que el yo padece. Si fuera capaz de permanecer en acto totalmente sería como el Yo Puro de Dios, pero no puede, y además tampoco podría generar o recibir otra experiencia, como alegrarse o entristecerse al mismo tiempo pues todo su ser es en un suceder temporal.

Por otra parte Edith Stein hace ver que a diferencia de la experiencia vital del ser finito, el ser eterno no tiene este problema, puesto que no está sumergido en la imperfección que implica la temporalidad, por razones que más tarde trataremos.

Esta situación a la que nos ha llevado el desarrollo de este tema, parece replantear una vez más el problema del devenir de Heráclito y el estatismo de Parménides. Es así que el ser finito está sumergido en el devenir, al grado que *el devenir no puede separarse del ser*, mientras que por contraste el ser infinito sugiere una suerte de Ser parmenideo. Pero Edith Stein quiere resolver una cuestión que en los últimos años de la modernidad se ha venido manejando: El ser finito es lo absolutamente otro al ser eterno. Para solucionar esto dice: *Nuestro ser que es un devenir, un paso permanente y que se presenta siempre como cierta cosa en marcha hacia el ser verdadero, el acto puro, perfecto y*

¹⁷ STEIN, E., op. cit. cap. 2. p. 61.

*eternamente inmutable*¹⁸. Esto es algo así como la máxima de San Agustín que dice: "inquieto está nuestro corazón hasta no descansar en Ti". Esto está lejos de ser el planteamiento del protestantismo, el cual no logra reunificar la unidad perdida de Dios y el hombre, pues después del pecado el hombre no puede encontrar naturalmente a Dios pues no puede evitar pecar¹⁹. Vale la pena recordar que el problema protestante tiene uno de sus orígenes en Ockham, quien no logra conciliar la necesidad en Dios con la contingencia absoluta de las criaturas. Este problema se origina porque no entiende la participación como tema filosófico y la imagen y semejanza como noción teológica. El ser finito no está cerrado en su imperfección sino que está abierto a la perfección y esto le hace comunicable con Dios.

2.4 Estructura y condiciones del ser de la unidad de experiencia vital

Lo que puede ser retenido en la memoria como algo que ha sido pero que ya no es, lo llamamos contenido de experiencia vital. El contenido determina esencialmente, pero no exclusivamente, la unidad de conjunto. El contenido se da en una experiencia en el acto de conocer en que el cognocente y el conocido son uno en acto. La experiencia del contenido está condicionada por dos factores: el objeto y el yo. *Si yo digo: reconozco que esto es una cosa, alegre, pero no soy capaz actualmente de alegrarme, el yo no puede ser separado ni de lo que ha sido vivido ni del hecho de no ser capaz de alegrarse. Yo no puedo experimentar nada sin estar yo mismo presente en cuanto participante de la experiencia. Tal vez yo no puedo indicar la razón de ello. Existe entonces en mí cierta cosa o más bien cosas que me son desconocidas. En este sentido el yo no conforma parte de la experiencia. Husserl designa a la vez el objeto y el*

¹⁸ *ibidem*.

¹⁹ En *Disputatio contra Scholasticam*, dice Lutero que: *Es falso que la voluntad sea libre para decidirse en un sentido o en otro. Sin la ayuda de la gracia, la voluntad humana, produce necesariamente actos deformes y malvados*. Citado en MORA FIGUEROA, Javier de, San Juan Fisher, Lutero y la Libertad, en *Dios y el hombre, en Dios y el hombre*, ed. cit..

*yo psíquico como trascendentes*²⁰. Queda claro que es el yo quien experimenta un objeto, pero el yo no es pura experiencia, es más. Esto parece apuntar que la experiencia me pone de manifiesto al yo. Ambos se dan juntos, pero el yo precede a la experiencia y su contenido (intencional).

Para que haya experiencia no basta un sujeto y un objeto. Cuando dice Stein que la experiencia pone de manifiesto al yo, es que pone de manifiesto en el sujeto una intención consciente de conocer. En este caso, el animal aunque no tiene conciencia, también requiere de cierta intencionalidad para volver formalmente propio el objeto externo de conocimiento al que tiende por el deseo o huye por el temor. Pero esto se aclarará cuando tratemos los diferentes tipos de alma.

2. 5 El yo puro y sus modos de ser

*Por oposición a este yo encerrado tras la experiencia inmediatamente consciente, el yo lo ha llamado Husserl yo puro. Husserl dice que no tiene contenido y que no puede describirse, es un yo puro*²¹. Es en cierto sentido la conciencia concomitante. No es la conciencia de un yo, sino el yo como fundamento ontológico del conocimiento humano²².

Es inseparable del contenido de experiencia, pero no debe ser considerado como una parte propiamente dicha de este contenido. El yo vive en toda experiencia y es imborrable de ella, la experiencia le pertenece; es la corriente

²⁰ -STEIN, E., op. cit., p. 64.

²¹ HUSSERL, E., *Ideen zu einer Phänamologie un phänamenologischen Philosophie*, Halle 1913, p. 160, citado en *Ser finito y eterno*, de. cit. p. 65.

²² Scheler, afirma que debe haber una estructura supravital, para encadenar los distintos momentos dentro de un tiempo lineal, según la estructura que engarza lo que Heidegger llama "los tres éxtasis" de la temporalidad: pasado, presente y futuro; tal encadenamiento sobrepasa la estructura puntiforme de cada "momento" concreto. Cfr. PINTOR RAMOS, A., op. cit., p 284.

en la cual se construyen siempre nuevas unidades de experiencia en su vida. El yo vive y la vida constituye su ser. La experiencia pasa pero el yo no. Edith Stein dice que el yo no está vacío o pasivo esperando ser llenado, sino que de su vida, de su actividad, se da origen a la vida del contenido en una experiencia vital: *Sin embargo su vida no es un continente finito que se llena lentamente de muchos contenidos; de hecho el yo brota de nuevo a cada instante haciendo que su ser este siempre en presente, real y actual. Los contenidos no pueden existir verdaderamente por sí mismos, sino en la medida que participan del ser del yo cuya vida penetran*²³.

Ahora bien, las experiencias no se van uniendo como eslabones sino que, tomando la expresión de Husserl citada por nuestra autora, son *la corriente de la experiencia vital; la vida, por así decirlo se desliza. El yo no deja inmediatamente todo lo que ha experimentado, lo retiene todavía en la mano durante cierto tiempo, de igual manera, está ya atento a lo que va a venir y se agarra*²⁴. El pasado y el futuro son potenciales aunque no de igual modo. Por decirlo así, el pasado se encuentra en mi memoria de un modo habitual y el futuro como una mera posibilidad de ser, esto quiere decir que ha sido acto y que puede volver a ser con un acto de voluntad. Sin embargo todo esto de una manera general lo llamamos su vida. La vitalidad del yo no abarca todo lo que puede ser, está siempre vivo en la medida que existe, puesto que su vitalidad no es la del acto puro, es temporal y progresa de un momento al otro, como ya se dijo.

Nos enfrentamos a un nuevo problema: El ser finito se encuentra arrojado a la existencia, cada instante se enfrenta a un nuevo vacío de tal manera que este devenir lo obliga a ser incapaz de realmente poseerse a sí mismo, esto es porque su ser es una cosa recibida. Esto parece tener su origen remoto en la idea ockhamiana de que el ser contingente es de tal modo contingente que no

²³ STEIN, E., op. cit., p. 65.

²⁴ idem. p. 66.

tiene consistencia, es así que Dios tiene que sostener a la criatura a cada instante recreándola. Esta es una nueva aporía que mas tarde resolverá cuando hablemos de la relación entre Dios y el hombre.

2.6 El ser del yo y el ser eterno

Ahora, la pregunta que hay que hacerse es cómo se recibe el ser del yo. La primera opción es que venga dada como contenido de experiencia del exterior o del interior o ambas, la segunda opción es que el yo deba su ser inmediatamente al yo puro, que, eternamente inmutable, es de sí mismo y por sí mismo dueño de sí de inteligible. La segunda opción no elimina a la primera. Sin embargo, la primera opción sin la segunda es absurda ya que no hay ningún ser finito que posea realmente el ser, esto es porque todas las cosas son puestas-en-el-ser y conservadas en el ser. Por esta razón las cosas son incapaces de colocar y conservar su ser por sí mismo²⁵.

Con esto podemos deducir que todo ser finito no tiene ser por sí mismo, sino por otro. Ahora bien, puede ser que lo tenga participado de dos maneras:

- a) En el plano ontológico, esto es en el plano de su existencia, sólo le puede ser dado por alguien que posea el ser en sí mismo, capaz de mantenerlo en el ser.
- b) En el plano operativo, puede ser que otro ser finito dé, de cierto modo, el ser, como es el caso del conocimiento en que no hay cognoscente sin conocido.

El yo parece estar más cerca del ser puro puesto que no llega solamente para un solo momento al nivel del ser, sino que es conservado en el ser a cada

²⁵ *idem.*, p. 22.

*instante: ciertamente no en cuanto al ser sin cambio sino en cuanto posee un contenido de vida continuamente cambiante*²⁶.

A diferencia de la experiencia vital que surge y deja de ser, el hombre permanece en el ser, sumergido en la temporalidad, pero siempre existiendo. Cabe, no obstante, adelantar un punto que se tratará con más detalle más adelante. Hemos dicho que todo ser finito tiene el ser participado, pero también que en el ser finito hay grados de poseer el ser y por lo tanto de ser perfecto. Es así que la perfección no es sólo operativa, sino ontológica. La posesión del ser es la situación actual-activa de cada ser. No es lo mismo la existencia del hombre que la del animal, que aunque ambos participan su ser de Dios, en el animal su existencia es más parecida a la de la experiencia vital en el sentido de que comienza a ser, luego logra toda su actualidad y cesa (nace, crece, se desarrolla y muere). El hombre no cesa, aunque muere, pues es semejante a Dios, en tanto que tiene un principio subsistente que es el alma espiritual.

La experiencia vital, a diferencia del animal, no genera nada de suyo. El animal permanece, indirectamente, en la existencia, a través de la conservación de la especie.

En cuanto a la experiencia vital, nuestra autora reconoce que hay grados en éstas de duración, y esto se debe a dos causas: por la disposición del sujeto y por el tipo de objeto. El yo se puede acercar más o menos a la plenitud de su ser gracias a estos dos factores.

Ahora bien, el yo experimenta también en sí mismo grados que le acercan a la plenitud del ser. Su presente, lo que llena su ahora, no tiene siempre su misma circunferencia. Esta extensión variable puede provenir de del hecho de que en diferentes momentos un contenido más o menos denso se le ofrece a él. Sin embargo, el mismo posee una envergadura más o menos grande en diversos

²⁶ *ibidem*.

momentos. Y sucede lo mismo en su relación con lo que retiene todavía ya del pasado ya del futuro (...) El yo al sobrepasar por el pensamiento todos los grados que le son accesibles y al llegar a la frontera límite de lo que puede imaginar, llega a la idea de un ser que todo-lo-abraza y de una tensión máxima²⁷.

Con este pasaje podemos vislumbrar ya el interés steiniano de llevarnos a la contemplación. Es importante recordar que esta obra la escribe cuando ya tiene una avanzada madurez de su pensamiento y de sus ideales. Lo que es muy interesante remarcar es que se puede apreciar claramente la influencia existencialista de la época, concretamente Heidegger, el cual afirma en *Ser y Tiempo*, que el hombre es tiempo, es un ser arrojado a la existencia, pero Edith Stein acierta en decir que aunque este arrojado, no está abandonado, y además dice que: *el hecho innegable de mi ser que se prolonga de un momento a otro y se encuentra expuesto a la posibilidad del no ser, corresponde otro hecho innegable y es que yo, a pesar de la fugacidad, yo soy conservado en el ser de un instante a otro; en mi ser fugitivo, yo abrazo un ser duradero*²⁸.

²⁷ STEIN, E., op. cit., p.72-73.

²⁸ idem., p. 75.

III. EL SER INFINITO

3.1 El ser primero y la analogía entis

Después de ver, según la doctrina del acto y la potencia, lo que es el ser finito, y muy concretamente, lo que es el ser finito humano, vamos a tratar de ver del modo más completo posible, dentro de lo que nuestra investigación puede alcanzar, lo que Edith Stein mediante el método de la analogía del ser, considera que es el ser infinito

El ser primero es llamado puro porque no hay en él ningún no-ser, al contrario, el ser finito, está sometido a una limitación temporal según la cual existió y no existirá más, y a una limitación temporal concreta que es, pero no todo. Puesto que no hay en él (el ser puro) ningún paso de la posibilidad a la realidad, ninguna oposición de la potencia y el acto, es igualmente llamado acto puro. Pero la ausencia del límite temporal y concreto, igual que la perfección existencial inmutable (que expresa el nombre del acto puro), son el índice de esta característica tan difícil de concebir de lo eterno y de lo infinito: en este ser no se puede hacer ya la separación entre el ser y el ente como en todo ser finito. También es llamado el ente primero (primum ens). Pero el ens —lo mismo que todos los nombres trascendentales— no se aplican a él sino por analogía: aquí se encuentra el lugar particular del ser finito y del ser eterno que nos permite, fundándose en una significación común, hablar de ser en los dos casos¹.

Esto nos da una buena base para poder seguir el camino de ascensión al ser que pretende la autora, pues es la *analogía entis*, el eje en torno al cual gira toda su investigación. Sin embargo, la analogía presenta ciertas dificultades.

¹ STEIN, Edith, op. cit., p. 352

En Aristóteles, la expresión *analogia entis*, no concierne todavía a la relación del ser finito ser eterno en el sentido que lo trata Edith Stein, sino que trata la relación en la cual se encuentra todo lo que es llamado ente, y meramente en su dimensión de entidad:

Más puesto que ente dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el ente por accidente, y otro el ente como verdadero y el no-ente como falso y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo: que, de qué cualidad, cuan grande, dónde, y si alguna otra significa de este modo), y, todavía además de éstos, el ente en potencia y el en acto².

Cuando la autora dice: *Si el ser de las cosas es el ser en un sentido más original y más particular que el ser dependiente de los estados y de las cualidades, remite, sin embargo, a un ser más original y más particular: precisamente al ser primero al cual todas las cosas deben su origen. Lo que nos autoriza a hablar del ser a propósito de Dios y de la creatura es, según la concepción de Santo Tomás, una relación proporcional. Por eso la distancia infinita entre Dios y la creatura, no suprime la especie y la semejanza de la cual hemos hablado³* no sólo le preocupa la analogía a nivel meramente óntico, sino que además le preocupa descubrir la imagen impresa de Dios en la creatura. Pero aquí podría aparecer una desviación en el planteamiento de la cuestión si no se aclara bien lo que implica, y lo que no implica la analogía entendida en un contexto tomista.

Más de algún filósofo ha anulado la trascendencia de Dios, al hablar de analogía entre el ser finito y el infinito, dando origen a un panteísmo, como fue el caso de Plotino y de algunos neoplatónicos de su época. En la modernidad también se ha dado esta confusión, tal es el caso de los idealistas alemanes, quienes confundieron el espíritu humano o el yo, con el espíritu y la conciencia

² ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 2, 1026 a 35 y 1026 b 5.

³ *idem.* p. 354.2

divina. Sucede que el tema de la analogía se relaciona íntimamente con el tema de la participación y me parece oportuno aclarar estos conceptos antes de seguir.

Hemos dicho que la analogía es una relación de proporción entre Dios y la creación, esto es, que aunque existan semejanzas, éstas son infinitamente distantes. Se puede decir que nos parecemos todos en que, en mayor o menor grado, todos somos seres. Pero también se puede decir que no nos parecemos en el modo en que tenemos y desarrollamos nuestras perfecciones. Ahora bien, sólo el hombre tiene una cualidad que está por encima de lo creado y que le hace ser especialmente parecido a Dios: la inteligencia y la voluntad, frutos de un alma espiritual. Sin embargo esta perfección sigue guardando una infinita distancia con Dios, pues en Dios es absolutamente actual y en el hombre está inmersa en la temporalidad. La imagen no anula la trascendencia, pues en Dios sus cualidades son Él mismo, y en el hombre le acaecen de modo accidental. Dicho de otro modo, en Dios no hay distinción entre su sustancia y lo que nosotros conocemos por accidentes, y en el resto de la creación sí.

Dios nos participa su ser y ciertas cualidades lo que nos permite hablar y reconocer una analogía. Esto quiere decir que la analogía no sólo es lógica sino ontológica. No obstante, como hemos dicho, hay quienes entienden la analogía como si la esencia de Dios se vertiera en recipientes más pequeños, lo cual anula la trascendencia de Dios y da lugar a un panteísmo, cuando en realidad la imagen de la causa plasmada en los efectos, es una imagen y no una división de Dios. Así Stein nos dice: *La autonomía de lo que es creado no es comparable solamente a la autonomía de la imagen con relación al modelo o de la obra con relación con el artista. Es más bien la relación de la imagen reflejada con el objeto reflejado, pero tales imágenes son imperfectas por reflejar algo inequivalente. Dios no puede crear algo absolutamente semejante a sí mismo*⁴.

⁴ STEIN, E. op. cit. p. 364

Está claro que si Dios pudiera crear algo absolutamente semejante a sí mismo, esto sería Dios, o no habría Dios alguno, pues las perfecciones de Dios son excluyentes de cualquier otro ser Dios, pues lo que entendemos por Dios rechaza la pluralidad.

3.2 La analogía

Cuando Edith Stein habla de analogía no pretende profundizar en el alcance de esta palabra pues lo da por supuesto. En realidad nunca pretende, a lo largo de *Ser finito y eterno*, profundizar sobre el método que va a utilizar. Sin embargo, considero oportuno y aclaratorio, aun si no forma parte del *corpus* de la obra steiniana, profundizar en el tema de la analogía. Hasta ahora sólo hemos tratado el tema de la analogía referida al ente, pero más tarde, cuando se hable de la persona como tal, aparecerá la analogía referida a la trinidad: *Analogia Trinitatis*, la cual pertenece más que a una influencia tomista, a una influencia agustiniana y actualmente explotada por Theodor Haecker.

No obstante, el tema de la analogía es un tema muy delicado, el cual podría ya de suyo implicar una tesis, pero yo no pretenderé agotar el tema, sino solamente aclarar algunos puntos al respecto que espero harán mucho más clara la exposición.

La analogía se entiende de dos maneras: a) Analogía de Proporción. b) Analogía de Atribución.

La analogía de Proporción es aquella que se predica según la relación adecuada entre dos elementos, por ejemplo:

- 1.- A nivel cuantitativo, decimos que es proporcional la relación 1 es a 2 lo que 2 es a 4.
- 2.- A nivel cualitativo, decimos que es proporcional la relación la materia es a la forma lo que la potencia al acto.

Sin embargo, también se dice que algo es proporcional cuando se puede decir algo de varios, pero guardando las proporciones. La analogía de proporción se limita a comparar semejanzas, es por tanto más lógica que la analogía de atribución, la cual se caracteriza por buscar causas.

Para que haya proporción debe haber semejanza, no igualdad, y por lo tanto desemejanzas. La analogía de proporción se basa en los hechos y reconoce semejanzas y desemejanzas.

En este sentido se dice que Aristóteles sólo trató la analogía de proporción. Esto es, viendo semejanzas y diferencias en los hechos. Cuando dice que el ente se dice de muchas maneras (*λεγεται πολλαχως* o *dicitur multipliciter*)³, no dice cual es la causa última de la existencia de los entes. Ahora bien, la analogía como la trata Aristóteles no se reduce al ámbito de la existencia, sino que también al de la esencia.

Sin embargo, Aristóteles reconoce un primer analogado en base al cual podemos atribuir algo de varios. Desde mi perspectiva, Aristóteles no niega la analogía de atribución aun si no la desarrolló con profundidad. El hecho de que Aristóteles no haya tratado el tema de la atribución como se conoció en la filosofía cristiana, se debe a que al negar la existencia del mundo de las ideas platónicas y la teoría de la participación, no se explica la causa eficiente u origen del mundo, pero en cuanto a la existencia de los seres del mundo sublunar, si reconoce que hay una causalidad en la cual la causa deja una huella en los efectos, como por ejemplo: el padre engendra al hijo, el artista a su obra, la sustancia es fundamento de los accidentes. En este sentido podemos decir que acepta implícitamente la analogía de atribución.

³ Cfr. ARISTOTELES, *Metafísica*, VI, 2, 1026 a 35 - 1026 b 5.

Se dice que Aristóteles sólo trató la analogía de proporción, pues la traducción latina de analogía que aparece registrada en el diccionario greco-latino de García Yebra, aparece como *proportio* en 16b 34, 17a 2 (bis), 18a 13, 70a 32 y VII, 2, 1003 a - 1003 b 6.

Lo propio de la analogía de atribución es que da una explicación causal de las semejanzas y las desemejanzas. J. J. Sangrienta distingue entre la atribución intrínseca y la extrínseca⁶.

a) La analogía de atribución intrínseca: es aquella en la cual cierta atribución se dice con propiedad de varios sujetos, pero sólo uno es causa de todos los demás. Aquí encuentra su fundamento la *Analogía Trinitatis*, que tratará Stein basándose en San Agustín.

b) La analogía de atribución extrínseca: es cuando algo se dice propiamente de un sujeto y de los demás sólo impropriamente como es el caso, por ejemplo, de la salud, la cual se dice del sano y del clima.

A este respecto nos dice Santo Tomás: *La semejanza implica una afinidad de forma. Hay tantos grados de semejanza como modos de participación en una misma forma. En primer lugar hay semejanza entre las realidades que participan en una forma según la misma razón y el mismo modo o medida; se dice que esas realidades no son sólo semejantes, sino iguales en su semejanza: dos objetos igualmente blancos se llaman semejantes de este modo en cuanto a la blancura; tal es la semejanza perfecta. Hay también semejanza entre realidades que participan en una forma según una misma razón, pero no en la misma medida; es el caso de dos objetos en que uno es más blanco que el otro: la semejanza es imperfecta. Por último, se dice que un ente se asemeja a otro cuando ambos participan de una forma, pero no según la misma razón; es el caso del agente no unívoco. Todo agente realiza una acción que se le asemeja en cuanto que es su agente y, como actúa según su propia forma, la semejanza de su forma se encuentra necesariamente en lo que hace. Por tanto, si el agente y lo que el agente producen a la misma especie, habrá entre ellos una semejanza formal según el mismo orden específico: así, el hombre engendra a otro hombre. Y si el agente no pertenece a la misma especie que lo que*

⁶ Cfr. SANGUINETI, J. J., *Lógica*, Eunsa, Pamplona 1989, pp. 69 ss.

produce, habrá también una semejanza pero no específica: así, todo lo que debe la vida a la energía del sol lleva alguna huella del sol, sin tener respecto, no obstante, respecto a la forma de sol, una semejanza específica. Por tanto, un agente que no perteneciera a ningún género tendría efectos cuya semejanza con él sería más lejana. Estos efectos no se asemejarían ni según el género ni según la especie, sino de manera analógica, a la manera como el acto de ser es común a todo cuanto existe. Es así como todas las realidades que existen por Dios, en cuanto existentes se asemejan a Dios, principio primero y universal de todo acto de ser.(...) La semejanza entre Dios y la creatura no responde a una comunidad de forma según la especie y el género, sino sólo a la forma analógica, en cuanto Dios es un ser por esencia y la creatura por participación⁷

De este fragmento podemos deducir lo siguiente:

1. La semejanza más perfecta es en la que hay una igualdad tanto en la forma, y por lo tanto en la atribución, y en la proporción o medida en la que se posee cierta forma
2. La siguiente semejanza es en la que se comparte la forma, pero no la medida. Esto es, hay una semejanza según la atribución, pero no según la proporción.
3. La tercera posibilidad de analogía es cuando se comparte la forma pero no la razón de ésta. Esta hace más referencia al efecto y la causa en el orden de la existencia que en el orden de la forma, pero no la excluye. El agente puede producir efectos genérica o específicamente iguales o no.

En el primer caso de analogía se comparte la especie, en el segundo caso el género, y en el tercer caso puede ser la especie como es el caso de la reproducción, o puede no ser ni genérica ni específicamente, y tal es el caso de

⁷ AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, 1, q. 4, a. 3 c. et ad 1, ad 3, ad 4.

Dios y el hombre que trata la autora. El primer analogado, Dios, no ha participado la forma como quien vierte el líquido de una jarra en vasos de diversos tamaños y formas, sino como forma ejemplar a sus creaturas. Es fundamental entender en este orden de analogía el tema de la creación. De lo contrario se caería en un monismo panteista. Ahora bien, esto no niega la posibilidad de hablar en el orden predicativo de una analogía de atribución, siempre y cuando se reconozca que las proporciones ontológicas son sumamente distantes.

No obstante, la analogía no se reduce solamente a la semejanza ontológica y predicativa, sino que también hay la semejanza operativa, la cual tiene su fundamento en la semejanza ontológica, pero abre la puerta a un aumento en la semejanza o desemejanza con el primer analogado. Con esto quiero decir que cuando nuestra autora hace referencia a la *Analogia Trinitatis*, no se queda sólo en el plano de que el hombre se parece a Dios en cuanto al ser, sino que además se parece en el operar a través de la inteligencia y la voluntad, pero volvemos al problema de las proporciones y las atribuciones. Mientras que en Dios el conocer y el amar son simultáneos, instantáneos, eternos, etc..., en el hombre están inmersos en la temporalidad y por lo tanto son procesuales y finitos. Cuando digo que mediante la operación se puede aumentar o disminuir la semejanza con Dios, me refiero a que si bien el hombre nunca podrá, por más mal uso de su inteligencia y de su voluntad que haga, dejar de ser quien es constitutivamente, esto es, en el orden de su naturaleza primera, puede aumentar o disminuir su semejanza con Dios en el operar, pues Dios no es una sustancia inmóvil, pero tampoco su movimiento es arbitrario, y si el hombre se mueve poco o mal en el orden de la inteligencia y de la voluntad, se desemeja con Dios. Pero este tema se tratará con más detenimiento más adelante

3.3 El nombre de Dios: "Yo soy"

Edith Stein al tratar el tema del nombre de Dios, encuentra la explicación más satisfactoria en San Agustín, según el cual cuando Dios dice que su nombre es "Yo Soy", no debe ser interpretado como que Dios es el ser, o que Dios es el ente, sino decir "Yo Soy el que Soy", "el que", hace referencia a que el ser es su esencia, y por eso es "Aquel cuyo nombre es", esto es "Yo Soy" es el ser en persona. Y como persona que es, puede tener actos libres. Como él es el que es, puede dar el ser, y lo puede dar libremente, y sabemos que donde hay libertad, es porque hay racionalidad, pues la voluntad es un apetito racional, luego cuando Dios da el ser, lo da de modo racional, por lo tanto le da una finalidad al mundo que libremente ha creado. Efectivamente Dios es ser, el más perfecto, pero no el único, y cuando Dios dice Yo Soy, no sólo quiere dejar de manifiesto que él es ser o el ser, sino qué tipo de ser, a saber, el Ser en persona o personal por antonomasia. Esto además, explica que es El autor de mundo⁸.

Edith Stein en este punto considera oportuno tratar también lo que implica ser yo en Dios, y dice: *Este yo viviente posee en sí y por sí, toda la plenitud; no recibe nada de otra parte, al contrario, es la fuente de donde todas las cosas reciben lo que poseen; condiciona todas las cosas a la vez que El es incondicionado. No hay cambio, sólo plenitud. El "Yo Soy" significa: "Yo vivo", "Yo sé", "Yo quiero", "Yo amo", pero todo esto no es una yuxtaposición de actos temporales o una sucesión, al contrario, es algo absolutamente uno desde toda la eternidad en la unidad del acto divino y único, en que coinciden todos los significados diferentes de la palabra acto: ser real, presente, vivo, ser acabado, movimiento espiritual, acto libre⁹.*

La esencia de Dios es el verbo ser en infinitivo, porque es infinita su esencia actual. Por el contrario, la criatura al ser finita, no posee el ser de modo total,

⁸ Cfr. STEIN, E. op. cit., p.359

⁹ idem., p. 361.

sus acciones recaen en un sujeto, pero su acción no es su ser como en Dios. Es así que de Dios podemos decir con corrección que Dios es el Ser, Aquél cuya esencia es Ser. De la creación se dice que es por participación, pero no por esencia.

No obstante, Dios dice "Yo Soy", lo cual quiere decir, además de lo dicho, que posee el Ser de modo esencial, pero también de un modo personal como hemos dicho. Es así que su nombre es al mismo tiempo universal y concreto. Aclarando más la universalidad del nombre de Dios, podemos decir que es porque cualquier otra especificación de Dios es para nuestra mayor comprensión, pues en realidad, entre más determinado sea su nombre, más hay que depurarlo de imperfecciones añadidas por nuestro pobre conocimiento. Dicho de otro modo, la simplicidad del nombre divino es más perfecta, pero menos comprensible para nosotros, y eso lo comprendieron muy bien los judíos que recibieron el nombre de Dios por El mismo, y por eso lo llamaron El Inefable o Jehová. El hecho de que se denomine a sí mismo así, tan universalmente, es porque su indeterminación, no es en el sentido que nosotros entendemos, de imperfección, pues está completo, acabado, sino en el sentido de apertura, u omniabarcación de todas las cualidades substancialmente. Su universalidad, no es vacía, lógica o carente de significado, es la plenitud de cualidades.

Con respecto a la universalidad del nombre de Dios, Luis Clavel nos dice: *Todos los demás nombres son menos comunes que "ser"; o si lo son tanto, le añaden algo: explicitan algo propio e inseparable del Ser, como la Verdad, Unidad, Belleza, Bondad. En nuestra vida terrena no alcanzamos a conocer la esencia divina como es en sí misma, y cualquier determinación que atribuyamos a Dios, es deficiente con relación a su ser. De ahí que cuanto más determinado sea un nombre, tanto más habrá de purificarlo de esas imperfecciones, propias de nuestro conocimiento y de la realidad creatural conocida, para poder aplicarlo a Dios. Y viceversa, los nombres menos determinados, los más comunes y absolutos, se dicen de El que es, que no*

*circunscribe ningún modo de ser, sino que se encuentra indeterminado con respecto a todos y los abarca, puede nombrar al infinito océano de sustancia que es Dios*¹⁰.

Si fuera particular, sería parcial, y eso es imposible, pues ya no sería Dios. Se dice que es un universal concreto, porque no es un predicamento lógico, sino una realidad concreta y singular, que sólo existe en sí misma. Y si decimos algún atributo divino de algo más, debe ser aclarado que es por participación y de un modo más particular.

Si podemos decir un nombre de Dios, que no sea "El que es", como por ejemplo, Padre, es porque Dios nos ha dado la autorización de hacerlo, para acercarse a nosotros y por un gesto de amor. En este caso no es erróneo, ni una falta de respeto a su dignidad.

¹⁰ Cfr. CLAVEL, Luis, *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 21.

IV. EL ACCESO AL SER INFINITO

4.1 Comparación entre la relación personal entre Dios y los hombres

Hemos visto que Dios es persona y Edith Stein recurre a la fe para poder seguir en su investigación. Es así que ella tratará, a partir de la relación trinitaria en Dios, descubrir cómo se dan las relaciones personales humanas y la relación personal entre Dios y los hombres.

El ser personal divino constituye el arquetipo de todo ser personal finito. Sin embargo, al yo finito se le opone un tú, que es otro yo, su igual, un ente al que se le puede dirigir una respuesta y con el que el yo vive en una unidad de un "nosotros". El nosotros es la forma en la que hacemos la experiencia del ser único de una pluralidad de personas. El ser único no suprime la multiplicidad y la diversidad de las personas. La diversidad es ante todo una diversidad del ser. Pero existe en seguida una diferenciación de la esencia: la comunidad específica que sirve de fundamento al ser del nosotros deja un lugar para una manera de ser personal que distingue el yo de cualquier otra cosa. Tal diferenciación de la esencia no debe ser tomada en consideración cuando se trata de personas divinas¹.

En Dios, a diferencia del hombre, su ser es el mismo en cada una de las personas, lo mismo que la esencia. ¿Qué es pues lo distinto? cada persona en la divinidad tiene atributos propios como veremos más adelante, valga por el momento señalar que, si bien todos son uno e inseparables, el Padre no se confunde con el Hijo o con el Espíritu Santo. En cuanto a las personas humanas, todos somos distintos en el ser, pero no en la esencia, lo cual como ha hecho notar la autora, no suprime la individualidad, pues queda la personalidad de cada ser humano, sino que la comunidad esencial hace posible

¹ STEIN, E. op. cit. pp. 365 y 366.

la comunicación en el hombre. Es aquí donde radica la semejanza interpersonal en Dios y los hombres. Esta unidad no es fruto necesariamente de la imperfección, es decir, que los hombres se unan por deficiencia, por necesidad, sino que también se pueden unir por simpatía² como lo han llamado algunos, o por sobreabundancia y semejanza como en la perfección divina.

El nosotros en tanto que unidad constituida por un yo y un tú, es una unidad superior a la formada por el yo. Es, en un sentido más perfecto, una unidad de amor. El amor, en cuanto adhesión a un bien, es igualmente posible en cuanto amor de sí. Pero el amor más que tal adhesión, que tal apreciación del valor, es un don de sí mismo a un tú, que en la perfección da nacimiento a un ser único a raíz de una donación de sí recíproca. Puesto que Dios es el amor, el ser divino debe ser único de una pluralidad de personas y su nombre "Yo Soy" equivale a un "Yo me doy enteramente a un tú" o "Yo no hago más que uno con un tú" y así "Nosotros somos uno"³.

El amor es la esencia de Dios, es como dice Stein, un eterno darse y un eterno recibirse. Este darse no es crear, ni hacer nacer, es pura inmanencia de un sólo Dios que es la donación de un yo eterno a un tú eterno, que es fecundo y de ahí procede la tercera persona que es don, amor y vida⁴.

² La simpatía no debe ser entendida como un contagio emotivo, sino que es vivir con el otro su sentimiento, el cual no se da separadamente, y que, por decirlo de algún modo, me afecta y transforma en mi sentir y en mi actuar, por el contrario, el contagio, puede darse sin la simpatía. Para Scheler la piedad o la caridad de la que más adelante se hablará, es un contagio y no una simpatía. SCHELER, Max, *Nature et formes de la sympathie*, Petite Bibliotheque Payot, Paris 1971, pp. 24-26.

³ *idem.*, p. 366.

⁴ *idem.*, p. 367.

4.2 Imagen de la Trinidad en la creación persona e hipóstasis

En este intento por profundizar la imagen trinitaria de Dios y el hombre, Stein, toma como eje de su investigación la obra agustiniana *De Trinitate*, es así que hay que basarse en *Ser finito y eterno* paralelamente con *De Trinitate*.

Aceptar la naturaleza humana en la unidad de la persona de Cristo, presupone la división de las personas divinas. San Agustín trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son substancia, ni accidente. No son substanciales, porque todo lo que se dice de Dios substancialmente (i.e. como perteneciente a su esencia) —y es todo fuera de las relaciones— vale para las tres personas y para cada una de ellas en consideración de las otras. Tampoco pueden ser accidentales, porque no son mutables como en los seres finitos. La respuesta está en la distinción entre substancia e hipóstasis.

El término persona indica lo más perfecto en toda la naturaleza, dice Santo Tomás, a saber, una cosa que subsiste en sí misma y una naturaleza dotada de razón. Dado que todo lo que pertenece a la perfección debe ser atribuido a Dios, y a que su esencia contiene en ella toda perfección, es justo dar a Dios el nombre de persona, no en el mismo sentido que a las creaturas, sino en un sentido eminente(...) La persona es una hipóstasis cuya cualidad distintiva es una dignidad. Y como es una gran dignidad poseer una naturaleza dotada de razón, todo ser particular dotado de razón es llamado persona(...) Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad, por eso el nombre de persona conviene a Dios en el más alto grado.

Para designar algo hay tres nombres a saber: cosa, sustancia e hipóstasis, que conciernen a la sustancia en tres puntos de vista diferentes. Porque en cuanto ella existe por sí misma y no en otro, se llama sustancia. En efecto, llamamos subsistente a lo que no existe en otro sino en sí mismo. Sin embargo, en la medida en que es soporte de la naturaleza general, se llama cosa, por ejemplo, este hombre es una cosa a la que le corresponde la naturaleza humana. No

obstante, en cuanto soporte de cualidades y accidente, se le llama hipóstasis o sustancia. Ahora bien, lo que estos tres nombres indican juntos en todo género de sustancias, lo designa la persona en el género de las sustancias dotadas de razón⁵.

4.3 Persona y espíritu

Cabe hacer notar que cuando hemos hablado de donación, nos hemos referido a una donación en el terreno del espíritu. Si hablamos de donación material, esto implicaría pérdida en la donación, pero al hablar de donación espiritual, nos referimos a donación sin pérdida. En la medida en que el hombre se dona a sí mismo a través del amor no se pierde a sí mismo. Esto sólo lo puede hacer aquel ser que posee espíritu.

Cuando se es persona, uno se posee a sí mismo gracias a su inteligencia y a su voluntad. Como se ha visto, se es persona porque se tiene razón, y se tiene razón para poder ser señor de sí mismo. La razón conlleva un autodomínio, una cierta libertad frente a sí mismo y frente al medio, pues de lo contrario sería una facultad inútil, y no habría una verdadera diferencia con las bestias. A este respecto Scheler dice: *Yo sostengo que la esencia del hombre y lo que podríamos denominar su supuesto singular están muy por encima de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, aunque imaginásemos éstas aumentadas cuantitativamente hasta el infinito*" (SMK 37). *Es lo que los griegos llamaron logos, los latinos ratio, y Scheler espíritu (Geist). El amor por ejemplo, es espiritual, pero no racional⁶.*

Todas las operaciones que provienen de la razón son libres, pues se han ejecutado con conocimiento de causa, pero también son libres porque el ser

⁵ AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, I, 1.29, a.2.

⁶ PINTOR RAMOS, A., *op. cit.*, pp. 276- 277.

inteligente es capaz de desprenderse de sí mismo para salir, esto es, para poder extrovertirse.

Se llama dotada de razón a una creatura que puede comprender la norma de su ser propio y someterse a ella por su comportamiento. Conviene agregar a eso el entendimiento o don de comprensión y la libertad que es el don de informar por sí mismo el comportamiento propiamente dicho. Si el hecho de poseer la razón pertenece al ser personal, entonces la persona en cuanto tal posee también necesariamente el entendimiento y la libertad. Llegamos así a la separación del yo y de la persona: el yo es necesariamente un yo personal. Al contrario, toda persona debe ser un yo: es decir, ser consciente de su ser propio, puesto que en esta percepción se desprende el hecho de poseer la razón. Lo que nos interesa ahora es comprender la especie de soporte que se encuentra en el ser personal. Si pertenece al yo el que su vida brote de él y que experimente esta vida como la suya propia, entonces el yo personal debe poder además comprender su vida e informarla libremente por sí mismo⁷.

El objetivo del estudio de la autora en este punto del camino es analizar de qué modo se da la relación del alma espiritual del hombre con su cuerpo. Dicho de otro modo, hasta que punto podemos decir que el yo personal, o sea, la autoconciencia personal, puede inundar toda la corporeidad del hombre, informarla, al mismo tiempo que se desprende de ella para hacerse más semejante con su origen : Dios. *La vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de un cirio brillante, pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente⁸.* El fondo oscuro se debe a la influencia teresiana sobre el alma, cuando dice Teresa de Ávila: *Havéis de notar que en estas moradas primeras aún no llega casi nada de luz que sale del palacio donde*

⁷ STEIN, E., op. cit. p. 378.

⁸ idem., p. 380.

*está el Rey; porque aunque no están escurecidas y negras como cuando el alma en pecado, está escurecida en alguna manera para que no la pueda ver —el que está en ella digo— y no por culpa de la pieza —que no sé darme a entender—, sino porque con tantas cosas malas de culebras y víboras y cosas emponzoñosas que entraron con él, no le dejan advertir la luz*⁹.

Cuando Edith Stein habla de vida espiritual, se refiere al sentido fuerte del término, es decir, un ser dotado de razón y que es consciente de ello, y que por lo mismo, es capaz de autopoerse, de informarse y dejar su huella en todas las acciones que realiza. Deja claro que si bien el hombre es capaz de asemejarse a Dios en su vida espiritual, se ve anclado en un fondo material que le impide elevarse al terreno supraterrrestre con mayor agilidad. Es por eso que dice que el yo humano no sólo es un yo espiritual, sino un yo corporal¹⁰.

4.4 Vida del Yo y ser en cuanto cuerpo y alma

Stein ha hablado de penetrar las cosas. Ahora veremos qué es lo que se puede penetrar y de qué modo. Distingue dos áreas que el espíritu puede penetrar en su vida consciente y despierta:

a) El Mundo Exterior: este mundo puede ser comprendido en dos sentidos:

a.1.1. Todo lo que no pertenece a la unidad monádica de mi ser, y aquí caben los mundos interiores de otros espíritus.

⁹ AVILA, Teresa de, *El Castillo del Alma*, "Primeras Moradas", cap. 2, en *Obras Completas*, BAC, p. 479.

¹⁰ STEIN, E., op. cit., p. 383.

a.1.2. Todo lo que es accesible a la percepción exterior, al mundo del cuerpo y todo lo que pertenece.(En este caso los mundos interiores de otros espíritus formarían parte del mundo interior).

b) El Mundo Interior: que puede ser:

b.1. propio y todas las experiencias que de él proceden.

b.2. ajeno.

Siguiendo a Conrad-Martius, Stein considera que el alma es el núcleo del ser vivo y la fuente escondida de donde este ser vivo toma su ser para aparecer como forma visible. Este núcleo es de los productos materiales vivos, de todo lo que lleva en sí la potencia de la autoafirmación. Es el principio interno de vida de un cuerpo potencialmente dispuesto que se autoafirma en la acción. Pero para Edith, el sentido más fuerte de alma es que el alma no es un interior que es solamente punto de partida de la formación exterior, sino donde el ser se abre hacia el interior de sí mismo.

El tema de la interioridad lo ha desarrollado análogamente también Jacinto Choza. Para él la interioridad se define como un punto e partida y de llegada: Permanecer en sí el informante mientras el mensaje va y vuelve, quiere decir que hay alguna interioridad¹¹. Esto quiere decir que el ser vivo no es un ser extrovertido solamente, ni que la única función de su alma sea informar al cuerpo como veremos más adelante, sino que es un ser cerrado en sí mismo, cada alma es un mundo interior cerrado en sí mismo, pero no desvinculado del conjunto corporal o del mundo real entero. Edith Stein reconoce junto con Scheler que el espíritu humano no se encuentra cerrado sobre sí mismo. Lo específico del ser espiritual es su "apertura al mundo", de un modo libre, de tal manera que es "independiente" o tiene una "autonomía" esencial frente a los

¹¹ Cfr. CHOZA, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, Madrid 1988, p. 26.

lazos y presión de lo orgánico, de la vida y de todo lo perteneciente a la vida¹². Con esto no queremos decir que el espíritu humano se da al margen del mundo físico, pero es capaz de elevarse por encima del mundo psico-físico.

Por otro lado, tenemos en el alma sensitiva un tipo de vida que no es espiritual, porque está totalmente ligada al cuerpo y su vida psíquica no se eleva por encima de éste. Esta alma experimenta y siente lo que le pasa al cuerpo y reacciona instintivamente. Sin embargo, la autora no considera que su vida se reduzca a esto como es el caso de la planta. Hay un equilibrio entre su vida física y su vida psíquica, pues su alma es un punto donde convergen las expresiones exteriores que recibe, y se da el juego de las excitaciones y las respuestas, esto es lo que sale y lo que entra del animal. Es un yo que está entregado al mecanismo de su vida sin ser libre, pero sin estar por debajo de sí mismo¹³.

4.5 Cuerpo, alma, espíritu: El castillo del alma

En este apartado, la autora nos expondrá cuál es la relación que guarda el alma espiritual con el cuerpo y sus acciones, pues el ser vivo, en todos sus niveles de perfección, siempre guarda una unidad ontológica y operativa.

La división tradicional tripartita, cuerpo, alma, espíritu¹⁴ no debe entenderse como si el alma del hombre fuese un tercer reino entre los dos que existen independientemente de ella. En ella la espiritualidad y la vida sensible

¹² Cfr. PINTOR RAMOS, A., op. cit., p. 280.

¹³ STEIN, E., op. cit., pp. 384 y 385.

¹⁴ Esta división es muy común en autores como San Agustín, quien hace la distinción del alma con el espíritu, de tal forma que el alma hace referencia a la parte sensitiva y el espíritu a la dimensión intelectual y volitiva del hombre.

coinciden y se enlazan. He aquí lo que separa al ser particular del alma sensible y el espíritu puro y el alma espiritual¹⁵

En el hombre, el alma informa al cuerpo de un modo particular, pues la espiritualidad inunda todos los terrenos, pero no de un modo acabado, es decir, que siempre el alma espiritual puede alcanzar un mayor grado de unidad en su ser y sus potencias a través de la operación consciente y despierta, pero también de un modo espontáneo, pues responde a su modo de ser.

Los actos libres se guardan como particularidad del compromiso consigo mismo, que es la forma más particular de la vida personal. Toda influencia querida sobre el cuerpo y toda acción formadora sobre el mundo exterior que se sirve del cuerpo como instrumento, descansa sobre el hecho de que la libertad no está limitada al campo puramente espiritual y que éste no es un campo cerrado en sí. El fundamento sobre el cual se eleva la vida espiritual y la actividad libre, y en el que ellas permanecen comprometidas se les da como materia, y ellas se aclaran, forman y utilizan este fundamento. La vida física y sensible del hombre está formada de una manera personal y se convierte en una parte de la persona. Sin embargo, no cesa jamás de ser un fondo oscuro. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminarlo más y más, y formarlo de una manera más personal durante toda la vida¹⁶.

Como se ha visto, el espíritu no se encuentra cerrado en sí mismo, es así que guarda una relación permanente con el mundo exterior que le ofrecen los sentidos. San Agustín respecto a esto se pregunta ¿cómo el alma se puede conocer?, así como el ojo sólo puede ver a otros ojos y no a sí mismo más que por un espejo, el hombre, para conocerse tiene que conocer su imagen saliendo de sí mismo¹⁷. No obstante, el alma a diferencia del ojo, es inmaterial, y eso le

¹⁵ idem., p. 386.

¹⁶ idem., pp. 387 y 388.

¹⁷ HIPONA, Agustín, *De Trinitate*, L. VII, cap. III, en HERNANDEZ, C., op. cit., tomo I, p. 408.

permite la reflexión sobre su acto¹⁸, siempre y cuando haya salido de sí primero. Desde la óptica scheleriana, la categoría de "objeto" no sólo se puede aplicar a las cosas y objetos exteriores, sino que el mismo hombre puede objetivarse en sus esferas vitales. Esta capacidad de objetivación se funda en la autoconciencia, en el "recogimiento del hombre en sí mismo" (SMK 41); por ello el hombre se siente dueño de sí mismo, puede convertirse en dueño y señor de su propia impulsividad (...) Sólo por esto puede modelar libremente su vida. Esta autoconciencia es el grado más alto que alcanza la evolución de la conciencia a lo largo del mundo de la vida¹⁹. Karol Wojtyła, reconfirma la postura scheleriana y tomista en la cual el hombre es a la vez sujeto y objeto. En este punto podemos decir sin temor a equivocarnos que Stein, Scheler y Wojtyła, tres fenomenólogos de la persona, coinciden. Sin embargo, Wojtyła, no pretenderá quedarse en el terreno de la interiorización, pues el hombre es básicamente un hombre práctico, con una vocación de transformar al mundo, por lo cual no puede vivir para analizar sus fenómenos internos, sino para proyectarse hacia fuera²⁰.

Como vimos, no cabe cognocente sin conocido. Así se entiende que la conciencia sólo puede volver sobre su acto, una vez que ha estado en un acto previo de conocer. El espíritu no es ni puntiforme, es decir, algo instantáneo, ni un espacio vacío, sino que es como dice Teresa de Ávila, un *castillo* con *muchas moradas*, en las cuales se puede mover libremente hacia dentro o hacia fuera: *Pues consideremos que este castillo tiene —como he dicho— muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma*²¹. Siempre el mundo exterior le ofrece contenidos que le alimentan y sin los cuales no podría vivir, pero estos no

¹⁸ *ibidem*.

¹⁹ Cfr. PINTOR RAMOS, A., op. cit., p. 283.

²⁰ Cfr. KALINOWSKI, G., op. cit., pp. 556-557. Stein no negaría esto, pero es cierto que pone más atención en una perspectiva mística que "apostólica" por decirlo de algún modo.

²¹ AVILA, T. op. cit., cap. I, p. 473.

necesariamente han de ser nuevos siempre, pueden ser fruto de experiencias anteriormente vividas.

4.6 Yo, alma, espíritu, persona

Ahora bien, para acceder al interior del alma es necesario la vida del yo consciente y voluntaria, pues para que el hombre se conozca, es necesario que haya salido de sí en el conocimiento objetivo, y regrese a sí en un intento de introspección o percepción interna para objetivarse. Es importante distinguir que cuando el hombre actúa, tiene cierta noticia primitiva de sí mismo, pero no es en este caso a lo que nos referimos, sino a la introspección voluntaria y consciente, que tampoco coincide absolutamente con la autopercepción, pues esta última puede ser a nivel de sentidos corporales.

Esta capacidad del espíritu humano le posibilita para ser autárquico y dirigir su ser a una mejor perfección.

El yo es como un punto de penetración desde la profundidad oscura y hacia la claridad de una vida consciente.(...) En la experiencia del poder, el yo se da cuenta de las fuerzas que duermen en su alma y por las cuales vive él, y la vida del yo es la realización, el trabajo por el que esas fuerzas se hacen visibles.(...) La persona no podría vivir como un yo puro (porque sería como si viviera intuitivamente, pero esto es imposible por su materialidad). Vive de la plenitud de su esencia que, sin poder jamás ser esclarecida o dominada, brilla en la vida despierta. Lleva esta plenitud y al mismo tiempo es llevada por ella como por su fondo oscuro. Aquí se muestra la particularidad de la persona humana: lo que ella tiene en común con el ser-persona de Dios y de los espíritus puros, y lo que le separa de ellos. Dotada de una vida consciente y libre, que abarca y lleva su plenitud de esencia, se parece a los espíritus puros; sale de un fondo oscuro y es llevada por él, incapaz de formar personalmente su yo, es decir, de aclararlo y dominarlo, y se queda atrás; por otra parte, posee por su propia

*profundidad una perfección, cierta semejanza con los espíritus creados y cierta semejanza divina distinta de ellos*²².

4.7 La imagen de Dios en el hombre

La imagen de Dios en el hombre es el camino de acceso a Dios, pero ahora queda pendiente ver en qué sentido el hombre es semejante a Dios y en qué sentido no. Stein nos expone cuál es la unidad que existe en el interior del hombre y cómo es posible.

*Todas las formas de los productos corporales constituyen pasos del espíritu personal a la materia que llena el espacio, son vías o medios hacia su información interior en el espacio. Pertenecen al espíritu en cuanto que son su producción y llevan en sí mismas ascendiendo de las formas inferiores a las formas superiores cada vez más la marca de su naturaleza. Cuando una vida interior particular está presente, se ha alcanzado ya el primer grado de vida espiritual. Y cuando es personalmente informada la vida psíquica particular, la naturaleza del espíritu está plenamente expresada: por eso el alma humana no es sólo un intermediario entre el espíritu y la materia, sino que es también una criatura espiritual, no es sólo un producto del espíritu, sino que es un espíritu informante*²³.

Edith Stein distingue dos momentos de la información del alma:

1º. Los involuntarios:

- 1.1. Antes del nacimiento: en la constitución.
- 1.2. Los procesos fisiológicos no cesan durante la vida.

²² STEIN, E., op. cit., p. 391 y 392.

²³ idem., p. 440.

2º. Los voluntarios:

2.1 Mímica y doméstica. (estos también los comparten los animales porque aunque no son libres propiamente, requieren cierta voluntad o apetito, cierta disponibilidad).

2.2. La personal: cuando el yo se despierta y se autodetermina libremente y puede dominarse hacia afuera del cuerpo y hacia adentro del cuerpo como es el caso de las emociones porque es superior, pero no puro.

En cada uno de estos momentos la creatura participa en mayor o menor grado de la imagen divina, pero es propiamente en la última donde la imagen se encuentra mejor dispuesta.

4.8 La relación personal entre Dios y el hombre

Aquí propiamente entraremos en lo que es el acceso al ser infinito, dado que ya contamos con los elementos necesarios para abordar el tema.

Hay una doble semejanza con Dios en el hombre:

1º. La constitutiva:

1.a. Es un ser actual y potencial.

1.b. Es un ser vivo.

1.c. Es un ser espiritual con inteligencia y voluntad.

2º. La operativa:

2.a. Es un yo capaz de autopoerse a través de su inteligencia y de su voluntad.

2.b. Es un ser social abierto a relaciones interpersonales a través de la donación de sí.

Ahora vamos a ver cómo a través de la conciencia, que es el modo más original de posesión de sí mismo, se logra acceder a Dios. La conciencia, como ya se ha visto, es inevitable en el conocimiento exterior y en el interior. El conocimiento interior es más perfecto y verdadero, pues éste nos lleva a Dios a través de la interiorización. El conocimiento interior, no anula el conocimiento sensible, más aun, lo necesita como condición de posibilidad de todos sus razonamientos, pues mientras el hombre esté inmerso en la materia, no puede prescindir de ella, aunque sí puede elevarse por encima del singular material. De hecho, los contenidos de la conciencia, de origen material, forman también parte del mundo interior. En el análisis que ha hecho Stein, no va a analizar estos contenidos en tanto que conocimientos, sino tan sólo en tanto que experiencias del acto de conocer y de querer.

Ahora no va a analizar la imagen divina del hombre en tanto que analogía del ser (*analogia entis*), sino ya como imagen o analogía de la trinidad (*analogia trinitatis*).

El término *Analogia Trinitatis* viene de la influencia del pensamiento de Theodor Haecker, quien asegura que el hombre es el ser más bello, más verdadero y más santo por esta analogía²⁴.

Sin embargo, la búsqueda de la imagen trinitaria se remonta hasta San Agustín en *De Trinitate* en donde compara las facultades humanas con las personas divinas. Dice que es Espíritu el Padre, el conocimiento es el Verbo y el amor es el Espíritu Santo. Lo que en Dios es simultáneo, en el hombre es procesual: Mas cuando la mente se conoce y se ama, subsiste la trinidad —mente, noticia y amor— en aquellas tres realidades, y esto sin mezcla ni confusión. Y si bien

²⁴ Cfr. HAECKER, Theodor, *Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig 1934, p.145, en STEIN, E. op. cit. p. 463.

cada una tiene en sí subsistencia, mutuamente se hallan en todas, ya una en dos, ya dos en una. Y en consecuencia, todas en una²⁵.

En Dios cada uno de sus atributos mencionados son subsistentes y personales, son tres en uno y no se dan uno sin los otros. El hombre es la medida que perfecciona estas facultades, se acerca a ser como Dios. Aquí radica la felicidad, en ser como Dios, en compenetrarse con El del mejor modo posible.

¿Qué es más noble la fe o la caridad? Según Stein, parafraseando a San Pablo, es la caridad, pues la fe es un conocimiento muy pobre de Dios que desaparecerá en la visión beatífica, pero el amor permanecerá. Lo que queda por ver es en qué consiste este amor por el cual accedemos a la unión mística con Dios. La gran mayoría de los pensadores antiguos coincidieron que la felicidad radicaba en la contemplación, pues el amor era consecuencia del conocimiento, por lo tanto, la felicidad en esta vida quedaba sujeta al conocimiento natural, pero Stein acepta que tanto el amor como el conocimiento son importantes, pero la felicidad está propiamente en el amor, y aunque éste no excluye al conocimiento, dice que el conocimiento es tan pobre que no puede ser la única causa de amor, el amor debe venir de la gracia divina a través del don de la caridad, pues de lo contrario no se explica el hecho de que amemos a Dios con tan pobre conocimiento. Esta concepción de la felicidad no niega la antigua, pues efectivamente la felicidad es el ejercicio del alma según la virtud, pero Stein agrega que propiamente en la virtud sobrenatural de la caridad.

Según San Agustín hay tres facultades fundamentales en el hombre: la memoria, la razón y la voluntad. Llamará la atención que la memoria siendo un sentido interno, sea considerada como fundamental, pero Edith Stein dice que la memoria es la forma más original de conocer, y más aun, es la condición de posibilidad del conocimiento y del querer en todo ser espiritual.

²⁵ HIPONA, A., op. cit., cap. V. p. 411.

La primera forma de la memoria es la forma original de conocer. Las otras constituyen grados en grados en el desarrollo del conocimiento y hacen posible este desarrollo. Pero sin la memoria tampoco sería posible ningún querer; el descubrimiento interior, la conservación y el recuerdo son necesarios al querer para que se realice y se perfeccione. Sin memoria, no habría ninguna corriente de vida espiritual y, por consiguiente, ningún ser espiritual en general. Por eso es posible comprender que Agustín haya concedido a la memoria una posición independiente al lado de la razón y de la voluntad y le haya concedido una posición manifiestamente fundamental²⁶.

De esto se puede afirmar que la memoria no es sólo una facultad que archiva experiencias sensibles, sino que también espirituales.

En la semejanza trinitaria de San Agustín, la memoria aparece como un atributo el Padre, pero también ha dicho que es espíritu. Según la concepción agustiniana de espíritu, parece más clara la cuestión pues el espíritu es una suerte de receptáculo viviente de contenidos (formales), es la conciencia, que tiene presente lo vivido. Mientras que en el hombre es temporal, es decir, relacionada con el pasado y el futuro, en Dios es omnipresente. Sin embargo esto último no lo afirma explícitamente la autora, pero se puede deducir.

La imagen trinitaria radica en la participación de las tres facultades espirituales que constituyen de modo más perfecto y absoluto el ser de Dios como ya hemos dicho. En el hombre todo su ser y su operar se da de modo temporal, pero es capaz de imitar a Dios, es así que para que el hombre alcance su perfecto desarrollo, y por lo tanto su felicidad, es de vital importancia el buscar a Dios y tratar de asemejarnos a El por medio de su conocimiento y de su amor. Ahora bien, hemos dicho también que el conocimiento tiene una especie de semejanza con la percepción animal, en tanto que conocimiento sensible, pero aun este conocimiento ya está espiritualizado e interiorizado en el hombre, con

²⁶ STEIN, E., op. cit., p. 465.

lo cual no es absolutamente sensible, y por otro lado tenemos el conocimiento espiritual o de lo espiritual, que tampoco es absolutamente igual que en los espíritus puros y que siendo espiritual guarda una íntima relación con su dimensión material, es decir, el conocimiento espiritual, por muy espiritual que sea en el hombre no deja de estar afectado por la materia. En términos tomistas, siempre hay una regresión al fantasma. Nuestras ideas siempre están acompañadas de una imagen, aunque no sea la más adecuada.

En cuanto al amor, sucede lo mismo: el amor, en sentido estricto, es un don personal a otra persona que recibe y da amor a su vez. Según Scheler, la persona no se dona y no se abre totalmente más que en el caso del amor recíproco, el cual es a su vez un efecto del amor humano espontáneo. Se puede decir, de modo general, que la individuación de otra persona, la intuición de la existencia, intuición misma que, en su desarrollo lógico, busca su individuación concreta, tiene ella misma por condición necesaria el amor espontáneo de la humanidad en general, pero concretada en cada caso particular, sobre esta o aquella persona²⁷. Sin embargo, el amor humano se descompone de muchas maneras, esto es, a seres inferiores y superiores. En el caso del amor a lo inferior, más que amor, es deseo, necesidad, pero en el caso de personas humanas o divinas es amor, pero siempre imperfecto, pues el hombre, por su misma debilidad, no puede mantenerse en un absoluto darse, ni en un absoluto recibir. San Agustín dice que: *Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales. Si la mente no se ama en toda la extensión de su ser: por ejemplo, si el alma humana se ama*

²⁷ *Et elle ne se donne et ne s'ouvre totalement que dans le cas d'amour humain réciproque qui, lui-même, est un effet de l'amour humain spontané (...). On peut dire, d'une façon général, que l'individuation d'une autre personne, l'intuition de l'existence, intuition qui, dans son développement logique, aboutit à son individuation concrète, a, elle aussi, pour condition nécessaire l'amour spontané de l'humanité en général, concentré, dans chaque cas particulier, sur telle ou telle personne donnée* SCHELER, M., op. cit., p. 146. (la traducción es mía)

como se ha de amar al cuerpo, siendo ella superior al cuerpo, peca, y su amor no es perfecto. Y si ama más allá de las fronteras del ser, es decir, si se ama como sólo Dios ha de amarse, siendo ella inferior a Dios, peca en exceso y no se ama con amor de perfección (...) Asimismo, si el conocimiento es inferior al objeto conocido, cuando éste es plenamente cognoscible, no es perfecto. (Por el contrario si conoce algo superior, siendo inferior, su conocimiento es más perfecto). Empero, si es más excelente, entonces la naturaleza que conoce es superior a la naturaleza conocida; así es superior el conocimiento del cuerpo al cuerpo mismo, objeto de dicho conocimiento²⁸. Así se entiende, que el amor, en sentido estricto, sólo es posible en Dios, quien lo lleva acabo constantemente y de modo más perfecto, y nosotros participamos en este amor por don de El, y es lo que conocemos como caridad²⁹. Con esto llegamos a aceptar que el modo de acceder a Dios, requiere de una interiorización en el conocimiento, pero para lograr la perfecta armonía de desarrollo es necesario salir del sí a través del amor, pero en ambos casos se requiere de la gracia, es decir, pedir el auxilio divino, pues como se ha visto el hombre no puede salir totalmente de su imperfección por sus propios medios. Por otra parte, no se excluye que al amar a Dios no se ame al prójimo. El amor como lo entiende Agustín se divide en dos: *Este verbo es engendrado o por el amor de la creatura o del Creador; esto es, o de la naturaleza caduca o de la verdad inmutable. Luego, o por la concupiscencia o por la caridad. Y no es que no haya de amarse la creatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es concupiscencia, sino caridad. Es, sí, concupiscencia cuando se ama la creatura por la creatura*³⁰

Ahora bien, el hombre, se recrea en su memoria, que es donde se acumula su riqueza, mientras que a través del conocimiento, el amor y el sentimiento sale de sí, pero sin quedarse enajenado, pues siempre vuelve así, para aumentar su

²⁸ HIPONA, A., op. cit. cap. IV, ed. cit. pp. 408 y 409.

²⁹ idem., p. 467.

³⁰ HIPONA, A., op. cit., cap. VIII., ed. cit. p. 415.

riqueza. El tema del sentimiento, no había aparecido hasta ahora, y aquí podemos ver la influencia scheleriana, pues dice que el sentimiento es quien da el valor a las cosas y nos impulsa a salir y tomar una actitud

Así, el ente es captado en su valor y la significación que tiene para el propio ser; por el sentimiento y la voluntad el ser toma posición frente al ente. En cuanto *condicionado y condicionador, el sentimiento se sitúa entre el conocimiento intelectual y el querer*. El sentimiento, introducido por Scheler en la modernidad, es aquel que hace que cierto bien valga, pues es conveniente para mí, pues si el amor fuera puramente objetivo, se perdería la dimensión personal de quien ama y de quien es amado. El amor por el bien mismo no existe³¹.

Aquí podemos agregar que el bien, no sólo puede ser tomado en sí, sino para mí, esto le da un sentido y una significación, pues es lo que se adecúa a mi personal modo de ser. También es clara la influencia indirecta, a través de Scheler, de Kant, pues como ha dicho nuestra autora, el sentimiento es lo que reconcilia a la inteligencia con la voluntad: el gusto.

En el caso del amor a Dios, el sentimiento no se excluye, pero queda disminuido en un primer momento, pues no es un objeto apetecible en primera instancia, requiere de un proceso intelectual y volitivo en el que se reconoce que Dios es el mejor amante y lo máximamente amable. Ya con la ayuda de la gracia, el sentimiento toma una posición especial, pero que tampoco excluye a las otras, pues se ha de tener presente que el estado más perfecto del hombre es en el juego armónico de facultades, y ninguna debe excluir a la otra. Ahora,

³¹ *Il existe un amour de toutes les valeurs, ou, plutôt, de tous les objets, en raison des valeurs qu'ils représentent; mais il n'existe pas d'amour du bien. Je dirai même que l'amour du bien, en tant que bien, est mauvais, puisqu'il conduit nécessairement au pharisaïsme dont le précepte peut être formulé ainsi: aime le bien ou aime les hommes, en tant qu'ils sont bons et hais le mal ou les hommes, en tant qu'ils sont mauvais. Le christianisme à autrement raison, lorsqu'il ordonne d'aimer tous les hommes, en tant qu'ils sont porteurs des valeurs, et les méchants d'une façon particulière. Cfr. SCHELER, M. op. cit., pp. 225 y 226.*

como Dios es el máximo amante, una vez que el hombre ha gustado de Su amor, siente, y siente de un modo tan especial, que este sentimiento naturalmente jerarquiza el valor de este amor supremo, frente a todos los demás amores temporales y parciales.

La triple tarea del alma será:

- a) La información de sí misma.
- b) La información del cuerpo.
- c) La elevación por encima de ella misma, en vista de la unión con Dios.

La unión con Dios será no substancialmente, como es el caso del cuerpo y del alma, pero sí de un modo especial, como sólo los espíritus pueden hacerlo²².

La unión mística a la que asciende Stein, como sentido último del ser personal, es de algún modo lo que Aristóteles trató en el libro XII de la Metafísica como contemplación, Bien supremo o el Bien de Diótima tratado por Platón, pero va más allá. Dios no es simplemente ni el supremo Bien, ni el máximo inteligible, es el ser personal que ha decidido amarnos libremente. La clave del misticismo cristiano, no es el hombre que por sus méritos o virtudes alcanza a Dios, sino Dios quien sale al encuentro del hombre para hacerlo feliz, sin anular obviamente la parte activa del hombre. Para entender el misticismo hay que entender el misterio del amor del Dios cristiano, el cual ama y hace feliz al que es toda su vida virtuoso, como al que en el último aliento de vida decide abandonarse al perdón de Dios. El místico no niega la ascésis de Platón, ni el estudio propuesto por Aristóteles, pero sí niega que sean estas dos causas suficientes para la vida beata. Sin embargo, el misticismo es tema de la espiritualidad y la teología, el cual nos lleva a nuestro bregar filosófico, pero no corresponde al estudio de la filosofía, por lo cual aquí sólo lo hemos mencionado.

²² idem., p. 468.

V. TRASCENDENCIA DE LA FILOSOFÍA DE EDITH STEIN

5.1 La superación de la Modernidad y la instauración conciliadora de lo posmoderno

La obra steiniana tiene un objetivo muy particular: unificar. La Modernidad como movimiento había llegado a su fin desde fines del siglo pasado. León XIII previó este ocaso y las desastrosas consecuencias que podía tener para los hombres del siglo XX. Edith Stein también captó que no se podía seguir por el camino hasta entonces seguido. La Modernidad, inspirada en el protestantismo y todo tipo de divisiones que éste supuso, había llegado al punto de que lo mejor era callar. La nueva generación de filósofos que acompañó a nuestra autora, no pudieron alcanzarlo por sí solos. Ya había pasado el momento de las grandes sistematizaciones, es por ello que Stein no busca hacer un sistema, sino una doctrina. Es aquí donde, si podemos hablar de "espíritu" de la obra, lo encontramos. En una palabra, el "espíritu" es la conciliación¹. Es el espíritu de una nueva época que ya se vislumbraba: la posmodernidad. Decir posmodernidad en el sentido en el que hablamos aquí, no es en lo absoluto decadencia de la Modernidad, es replanteamiento de la Modernidad, de los clásicos, de la fe, del arte y de todo aquello que esté dispuesto a formar una visión madura y abierta de la realidad. En un sentido podemos decir que esta nueva época es simplemente moderna: moderno es aquello que es "lo de ahora", es innovación, es búsqueda. Y en este sentido no podemos decir que la modernidad haya llegado a su fin, pues mientras hayan hombres habrán quienes pregunten y quienes traten de responder. Si entendemos por modernidad buscar respuestas sistemáticas absolutas, excluyentes, definitivamente, la posmodernidad no es moderna, es una superación de la

¹ *Porque esta nueva sensibilidad es la capacidad perceptiva de la hondura de las realidades irrepetibles, cuyo sentido queda iluminado por el logos: la facultad de reunir lo disperso, de recolectar los frutos de un cultivo que lleva tiempo.* LLANO, Alejandro, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988, p. 139.

modernidad. En la medida que un filósofo logra dar el paso, podemos considerarlo posmoderno, si por el contrario, se que quedó en el intento, será un moderno tardío.

Lo que hace de Edith Stein una posmoderna es el haber sido capaz de superar los errores de la modernidad. El primero de ellos, romper lazos con la fe, pues ésta proporciona luces en el camino. De ninguna manera la fe ha pretendido recorrer el camino por nosotros, ni pretende tampoco negarnos la posibilidad de hacerlo. Pero la Iglesia experta en humanidad nos dice con frecuencia que todo intento por solucionar los problemas del hombre al margen de la Iglesia, serán vanos. Más de alguno podría pensar que esto es un afán dogmático por parte de la Iglesia, la cual quiere reservarse para sí la exclusividad de la verdad. Si bien la Iglesia es poseedora de la verdad, no es monopolizadora de ella. Es interesante el caso de la encíclica *Rerum Novarum* escrita por León XIII en 1891, el mismo año en que nació Edith, la cual afirma que todo intento por llegar a solucionar la cuestión social al margen de la enseñanza de la Iglesia, se puede considerar un fracaso², pues como ha dicho en *Aeterni Patris* el mismo León XIII, la razón ha quedado oscurecida por el pecado, y la fe proporciona una luz en el camino³. Con lo cual resulta una necedad rechazarla. Pero el hombre siempre con espíritu "moderno", no hizo caso de estas exhortaciones. Los aspectos que criticaba León XIII del socialismo se aplicaron, las consecuencias no las necesito mencionar pues son del dominio público. Creo que queda suficientemente claro para el hombre de fin de este siglo, que el camino trazado por León XIII, hace un siglo, es el único camino viable. Edith Stein lo aplicó a la Metafísica y a la Teoría del conocimiento, Karol Wojtyła a la ética y sin duda habrán muchos otros hombres famosos que lo han aplicado a la política como Lech Wałęsa, otros a la medicina, etcétera.

² Cfr. León XII, *Rerum Novarum*, Librería Parroquial, México, p. 13.

³ León XIII, "Aeterni Patris", en *Fe, Razón y Teología*, ed. cit., p. 39.

En cuanto a los aspectos filosóficos de *Ser finito y eterno*, podemos concluir que la conciliación de la que hemos hablado, para no caer en un eclecticismo, tenía que tener como base una doctrina directriz, en el caso de Stein fue Santo Tomás de Aquino, pero considero que esto no la hace una simple tomista pues como hemos visto a lo largo de la obra, San Agustín juega también un papel fundamental, más aún, creo que está a la par de Santo Tomás, no obstante, la influencia fenomenológica se deja sentir a lo largo y ancho de las cuestiones más importantes: el ser y su operar. Como hemos dicho ya en la introducción, San Agustín es el puente que une el pensamiento antiguo y el moderno, pues al ser él mismo de formación platónica y cristiana, es también un conciliador en su época. Él ha tenido que unir la tendencia "panteizadora" gnóstica de la época con la trascendencia que exige el cristianismo. En realidad, es el mismo objetivo que tiene Stein en la Modernidad. ¿Es fundamental para lograr esta síntesis el haber sido agnóstico o simplemente es una afortunada coincidencia? Lo cierto es que si bien Agustín no tuvo que ser tomista para hacerlo, Stein sí. Y es que no podemos negar la huella que ha dejado Santo Tomás en todo cristiano posterior. Así como no se puede, como moderno, no tener tintes kantianos aunque no lo hayamos leído, no se puede ser cristiano sin estar formado por la doctrina tomista. En realidad, esto no sólo se debe a la magnificencia de su obra, sino a que los tiempos lo exigen. Santo Tomás al sintetizar las cuestiones de su época, previó y solucionó la gran mayoría de las cuestiones modernas. Tomás de Aquino tuvo el genio visionario de captar las inquietudes constantes que afligen al hombre. Prescindir de este tesoro, es pura necesidad. Lo grande de la obra steiniana es que no se quedó en un simple replantear los problemas tomistas, sino que buscó reformularlos con caracteres modernos. Y para ello sólo se puede hacer cuando ya se ha sido moderno.

Ser moderno en rigor es querer salir del yo y no poder. Es un intento permanente por abandonar el principio de todos los principios, la certeza incontrovertible: el *ego cogitans*. El principio de todos los principios, la idea originaria que dio a luz a la Modernidad, es ahora la pesadilla de la Modernidad. Si la razón es la única capaz de verdad, y los sentidos me

engañan, cómo el hombre siendo animal conocerá la realidad. Las respuestas son variadas: unos dicen que Dios es la garantía, otros que hay un Yo Trascendental, otros que es un Espíritu Absoluto, otros mejor niegan la razón y coronan a los sentidos, otros dicen por último, que hay una intuición racional algunos, emotiva otros.

Sólo quien ha perdido toda certeza, y ha contrastado que las anteriores soluciones son parciales y poco satisfactorias, puede decidir abandonar el proyecto moderno. La respuesta consiste en conocer la historia. El problema de algún modo ya se había presentado cuando aparecen los pirrónicos y cuando resurgen disfrazados de gnósticos. San Agustín ya se había enfrentado a esos que proclamaban soluciones complicadas y poco naturales. Tomás los sintetiza y ordena.

Stein no llega al punto de San Agustín de quedar hastiada de todas esas soluciones, pero sí prueba cierta insatisfacción, la cual lejos de desanimarla iba incrementando en ella cada vez más un plan más ambicioso por conocer la verdad. Es así que al toparse con la plenitud de la fe, que llega a todas las inquietudes humanas, la toma como eje de su nueva postura.

5.2 La trascendencia

Stein se da cuenta que la destrucción del proyecto moderno fue resultado de la soberbia intelectual de los filósofos, los cuales se limitaron a construir su torrecita de Babel, que si bien era magnífica, les aislaba del resto de las otras realidades. En definitiva, el moderno moría de aburrición al no poder abandonar el límite mental impuesto por sí mismos. El moderno se tornó incomunicable. La ventaja de proponer una doctrina es que si bien nos encontramos protegidos por una estructura, no nos encontramos encerrados en ella. Sin embargo, cabe hacer notar que en la filosofía se cumple también la ley del péndulo. Por un lado tenemos a los grandes sistematizadores, en revancha

tenemos a los nihilistas, vanguardistas, simplistas y reduccionistas que intentan hacer contrapeso pero se exceden, y luego llegamos al justo medio que no busca ni la estructura rígida y encerrada, ni la volatilidad total. La doctrina del ser se abre a la pluralidad de elementos, es capaz de asumir por su misma flexibilidad, todo aquello de verdad que se encuentre o en sistemas cerrados o volátiles. Hay quienes consideran este proyecto como una falta de rigor metodológico, pues no se deben mezclar injertos de laboratorios ajenos. Sin embargo, es inminente, pues el hombre por su espíritu, está llamado a hacerse uno con lo otro. He aquí la riqueza de la filosofía.

Ciertamente, no podemos negar lo delicado de este proyecto, pues quienes lo critican aciertan en hacer ver que cada palabra, no sólo tiene un significado, sino un sentido⁴. Ambos, el significado y el sentido, se ven moldeados por el sistema al que pertenecen, pues cumplen una función específica. Nos encontramos en el dilema antes expuesto: o creamos sistemas incommunicables y permanecemos en ellos, o nos arriesgamos a violar la función originaria del término. Yo simplemente quiero hacer pensar a este respecto: ¿es el sistema para el hombre o el hombre para el sistema? Si el sistema es falso en su conjunto, pero tiene piezas rescatables, que se pueden poner al servicio del hombre, reciclémoslo ¿qué sentido tiene guardar sistemas inútiles? Bastará aclarar su función original y su nueva función, para hacerle justicia a su creador. Es de algún modo, la manera de conservarlo en la historia. En el fondo no es nada fuera de lo común. La memoria hace lo mismo, selecciona lo que necesita y lo demás lo elimina. Si se quiere, se puede considerar esto como una simplificación administrativa. Pero aunque suena a barbarie para los espíritus nostálgicos de nuestro siglo, hay que partir del hecho de que el hombre por muy erudito, no puede asumir dos mil quinientos años completos de filosofía. No estamos eliminando lo mejor, eso sí sería una barbarie, sólo lo caduco. La verdad cuando es verdad realmente se sostiene por sí sola, la parcialidad y la falsedad caen. Hay que conservar del espíritu moderno la crítica, ellos también

⁴ Cfr. LLANO, A., op. cit., p. 135.

desecharon lo que consideraron inútil y como vemos, algunas cosas se quedaron relegadas en el pasado, pero otras a pesar de su aparente eliminación subsistieron y regresaron con mayor fuerza.

En cuanto a los elementos que Edith Stein rescató, tenemos el tema de la conciencia, el cual ya desde la época de San Agustín viene siendo un camino tentador para acceder al ser. En el fondo este tema se encontraba implícito en Sócrates, Platón y Aristóteles, cada uno con un matiz personal: Sócrates exhortaba a conocerse a uno mismo, pues ya se veía desde entonces que la verdad no era solamente objetiva, Platón reconocía que la verdad estaba por encima del hombre y la naturaleza, pero eso implicaba una disposición más adecuada del interior⁵. La doctrina del interiorismo ya se encontraba implícita en la ascésis propuesta desde los pitagóricos y más tarde en la Academia. En Aristóteles la purificación del intelecto, era más que debido a una purificación corporal, a un ejercicio mental⁶. La cristiandad asume las tres. No faltaron herejes como Plotino con sus éxtasis místicos, y Manes con su dieta "luminosa", que interpretaron la unión con Dios como un monismo o panteísmo. La conciencia de Edith Stein, es un acceso racional, que pretende acercarse a la trascendencia, pero no fusionarla como Husserl en un solipsismo. Aunque en *Ser finito y eterno*, no habla sobre las pasiones y su influencia sobre la razón, podemos deducir por el tipo de vida que escogió, que consideraba fundamental alejarse de lo mundano para acercarse a Dios. La cristiandad siempre, desde sus orígenes, ha propuesto una ascésis en mayor o menor grado según la vocación, para alcanzar las verdades eternas.

⁵ Cfr. PLATÓN, *Fedon*, Porrúa, México 1989, p. 407.

⁶ *Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. (...) Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz.* ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, X, 7, 1177a 31ss.

Por la conciencia, el hombre se da cuenta de sus posibilidades y sus limitaciones, es así que aunque no todos los filósofos lo hayan explicitado, todos la han tomado como método de investigación.

La conciencia conlleva a nuestra autora al tema de la intencionalidad, al tema del acto y la potencia y al tema de la analogía. La intencionalidad entendida desde la doctrina tomista, esclarece que lo conocido es una abstracción del singular extramental. La idea, no es la cosa, pero la cosa no es conocida inmediatamente, necesita del fantasma. Ahora bien, podría parecer con esto que volvemos a caer en el inmanentismo husserliano, pero eso sería si pensamos que la idea no tiene un fundamento necesario en el mundo extramental, no es de ningún modo una construcción mía, es una abstracción sí, pues todo lo que se recibe se recibe al modo del recipiente, el hombre no puede conocer de otro modo. He aquí el límite mental, pero el límite se supera cuando soy consciente de que lo que conozco es una abstracción que me lleva a la cosa de modo fidedigno, esto es, que no la transforma. Además los sentidos me lo comprueban, en tanto que hablo de cosas sensibles, pues de lo contrario no podría comunicarme con los demás, no podría transformar o utilizar las cosas, no podría inventar otras cosas, si mis ideas pudiesen ser falsas. Lo falso ciertamente es el juicio, pero no los términos.

Lo asombroso de la filosofía steiniana es que lejos de apabullarse ante el límite, le descubre la infinitud de Dios y la estricta dependencia de la creatura con El, pero sobretodo, la capacidad del hombre de participar aunque sea en una mínima parte del ser eterno de Dios, pues la Causa ha dejado huellas imborrables en sus efectos, que les hacen poder encontrar su camino de regreso al origen. Es en este terreno en el que se abre paso la analogía, la cual empieza como una analogía en el ser y después en el operar. Se puede resumir que a Dios le debemos: la existencia, la esencia análoga a la de él y naturaleza, entendida como la operatividad de la esencia⁷. La *Analogia Trinitatis* asume los

⁷ Cfr. STEIN, E., op. cit., p. 463.

tres aspectos anteriores, pero ha hincapié en los dos últimos, pues lo característico de la trinidad es su modo de ser personal y lo que de ello se sigue.

El ser personal forma parte de una asimilación del pensamiento clásico y el moderno, pues no se reduce a decir que es una sustancia de naturaleza racional, sino que hace hincapié en la trascendentalidad del espíritu humano, pues éste es de una profundidad insondable. Lo que Teresa de Ávila llamó Castillo con muchas moradas, la modernidad, con el psicologismo freudiano, sobretodo, ha desarrollado como niveles de conciencia. El espíritu ya no es entendido solamente como capaz de hacerse uno con lo otro, lo exterior, lo ajeno, sino que es capaz de volver la mirada hacia su interior y encontrar su riqueza oculta⁸. El hombre también se puede recrear en sí mismo, siempre y cuando no olvide que, por un lado, lo que tiene es dado, y por otro, que la fuente de riqueza es exterior a sí mismo, sea si nos referimos a las realidades naturales como a las realidades sobrenaturales.

El ser personal, efectivamente tiene una base común, en la que se basa la filosofía social de Stein, es así que el bien de uno es el bien de todos. Lo bueno tiene una dimensión objetiva, reconocible por cualquiera, pero también se desprende de la unicidad e irrepetibilidad de la persona el hecho de que dentro de los bienes hayan unos más buenos para mí. Con esto queda claro que la teoría de los valores no quiere decir que, lo que no es lo mejor para mí no sea bueno del todo⁹. Los valores son la dimensión relativa de los bienes, puesto que los bienes a los que accedemos son finitos, y conservan su aspecto de apetecible o rechazable. Sólo el bien absoluto es absolutamente bueno para todos, pero en los demás, no. Y esto obedece a que fuimos creados libres, y si el bien absoluto se nos hubiese presentado de golpe, no hubiésemos podido no

⁸ Cfr. *idem*, p. 460.

⁹ DARTIGUES, A., *op. cit.*, p. 170.

escogerlo, luego no seríamos libres, y eso implicaría una contradicción en el plan divino.

Es esta misma finitud, la que hace que en los hombres, la unión de dos o más implique más perfección, pero como hemos visto a lo largo de la exposición, Stein está empeñada en hacer ver la gloria de Dios en el hombre, es así que afirma que no basta la carencia para unirse, sino sobretodo, la sobreabundancia¹⁰. Recordemos que Aristóteles afirma en la *Ética Nicómaclea*, que los viciosos no pueden ser amigos, y esto se debe a que el vicio y la carencia tienden a la desunión, mientras que la virtud, por su naturaleza de cualidad estable y positiva, se mantiene en la unidad¹¹. Si dos carentes se unen realmente, no se unen por la imperfección, aunque ese sea el pretexto, sino por la sobreabundancia, pues buscar la unidad es a su vez una virtud. Pero el anhelo steiniano no se dió solo. Fue fruto de una acción conjunta de algunos espíritus selectos que se rehusaban a dejarse abatir por la época. El tema del acceso al ser infinito, fue un tema de gran importancia para el contexto histórico en el que se vio encuadrada Edith Stein. Fue, como ya se vio, una época de escepticismo, pero al mismo tiempo de búsqueda. Se buscaba volver a lo básico, a lo elemental, a la simpleza de lo evidente. Es ahí donde toma cuerpo y vigor la fenomenología. Sin embargo, fenomenología, es un término análogo, esto es, que hay tantas fenomenologías como fenomenólogos. Los intereses eran distintos, como vimos, unos se inclinaban por el ser como la tradición griega lo había planteado, otros por la existencia aquí y ahora, unos por la conciencia y una, además de todo esto, por la relación con Dios. El

¹⁰ *El hecho de que Dios sea acogido por el alma significa más bien que ésta se abre libremente a Él y que se da en esta unión que no es posible más que entre personas espirituales.* STEIN, E., op. cit., p. 520.

¹¹ *Así pues, por el placer y por el interés, los hombres malos pueden ser amigos entre sí y los buenos de los malos, y quien no sea ni lo uno ni lo otro puede ser amigo de cualquiera; pero es evidente que sólo los buenos pueden ser amigos por sí mismos, pues los malos no se complacen en sí mismos, a menos que surja algún provecho.* ARISTÓTELES, *Ética Nicómaclea*, VIII, 4, 1157a 15 ss.

objetivo común pues, era volver a la realidad¹². Las respuestas fueron todas distintas y los resultados también. La mayoría de ellos volvieron a caer en el escepticismo de la época. A esto se sumó que estallaron dos guerras mundiales, las cuales marcaron profunda e irreversiblemente al mundo europeo, y si alguno tuvo ganas de luchar por resistir al trauma que dejaba la barbarie, después de Auschwitz, no quedó más que silencio y desolación.

Paradójicamente, la obra de Edith Stein, nace y se eleva por encima del sentir de la época. Tiene la capacidad visionaria para tomar lo valioso de su entorno, pero la madurez para proyectarlo a la eternidad. Nadie podría decir de la obra steiniana que fue producto del aislamiento, pues aún antes de la guerra y de su vocación religiosa, Stein sufrió el rechazo en las universidades por su origen judío. Ya una vez de monja, también sufrió el exilio e incluso el martirio en un campo de concentración. Pero ninguno de los horrores de la guerra la hicieron sucumbir al escepticismo o al agnosticismo, por el contrario, estos dolores la fortalecieron intelectual y empíricamente en su convicción de la posibilidad real de acceder a Dios.

No fue sólo la guerra la que la hizo sufrir, fue también el ambiente filosófico hostil a la que esta postura esperanzada se enfrentó. Así como tuvo la gratitud de muchos de sus alumnos, especialmente mujeres, a quienes ella se abocó con un especial interés, también encontró pensadores de la talla de Heidegger, que reprobaron su pensamiento. El genio steiniano no era común en una mujer de esa época, y tampoco era común su doctrina como tal, en ese tiempo. Todo el proyecto era terriblemente innovador y revolucionario, y sobretodo, porque contaba con una madurez y equilibrio, poco común en esa época.

La luz de la fe para nuestra autora nunca fue un motivo de conflicto, por el contrario, era una luz que nos hacía entender lo que sensiblemente no podíamos. Pero, lo novedoso en la interpretación de la fe que hizo Stein no es

¹² Ver cita 13, capítulo I.

tanto que recurriera a la fe como guía, pues era la época del neotomismo exhortado por León XIII, sino que hizo de la fe un dato interno empírico. Dicho de otro modo, la vivencia de la fe, como la interpreta Edith Stein, es principalmente eso, una vivencia, una vivencia tan empírica como cualquier otra. Esto no quiere decir que sea una vivencia básicamente natural, esto es, que provenga de los sentidos, pero sí clara y evidente para el espíritu¹³. Y la evidencia no se puede violentar. Stein, no puede negar lo que ha vivido, ni vivir al margen de eso. Reconocer y aceptar esta experiencia, no es buscar una pseudosolución, como alguno pensará, es simplemente asumirla.

La verdad se presenta y hay que tratar de entenderla. Esto explica que de alguna manera haga fenomenología de la fe, como contenido vivo de conciencia. Sería una falta de coherencia de parte de un filósofo, que acepte la conciencia como acceso al ser, pero que seleccione o excluya ciertos contenidos de la conciencia, especialmente aquellos que aseguran verdad, pues son de origen divino. La seguridad que le aporta la fe a Stein, le hace dar origen a una obra de estilo reposado, donde la angustia no toma lugar principal en ningún momento, pues es una obra que parte de la aceptación evidente del ser y que busca la plenitud del ser.

El devenir, el cambio, el movimiento y la temporalidad, son fundamentales para entender al ser finito, pero no anulan su persistencia, por el contrario, ponen de relieve que si hay movimiento es porque hay algo que se mueve y que se mueve a alguna parte¹⁴. Dicho de otro modo, si hay movimiento, es porque hay quietud. El movimiento no es absoluto, es relativo. Es un tipo de entidad que se entiende por el contraste, o por principio de no contradicción, pero si podemos hablar del hecho del movimiento es por que podemos hablar de la permanencia, aunque sea de un modo muy precario. El movimiento no es un cierto no-ser, sino un cierto ser. Esta perspectiva positiva es la que toma Stein,

¹³ Cfr. PINTOR RAMOS, A., op. cit., p. 280.

¹⁴ STEIN, E., op. cit., p. 61.

que a diferencia de Heidegger, puede lograr dar el sentido al ser finito que se había perdido de vista en la modernidad.

Ha sido una tendencia muy de nuestro siglo, concebir la existencia del hombre como suspendida en una suerte de limbo, en un lugar entre el cielo y la tierra, que no pertenece a ninguna parte, pues en ninguna parte embona; ni es totalmente espiritual, ni totalmente material. Curiosamente esto, es exactamente la perspectiva contraria del hombre en el mundo medieval. Para el medieval, ser hombre era una bendición, pues reunía la riqueza del cielo y de la tierra en sí mismo; era un foco de confluencia de lo material y lo divino. Era, por decirlo de algún modo, un punto de unión mística entre el cielo y la tierra. Claro que el medieval no era un ingenuo, se daba cuenta perfectamente que el hombre vivía inmerso en la debilidad y la miseria, pero esto no era por sus componentes materiales o divinos, sino por el desorden de afectos y facultades que trajo el pecado. Lo malo no era la materia o lo mundano, sino el afecto desproporcionado que por desobediencia le profesamos. El mal, en definitiva, no era de las cosas, sino del interior del hombre. Esta admiración que sentían los medievales por el hombre según el plan de Dios, lo siente nuestra autora, y trata de sacar todos los frutos posibles del gran don que es la existencia personal participada según la imagen del Creador. No obstante, reconoce la realidad de esta creatura: por un lado, su limitación natural y esencial en su ser y su operar, que le compete por el simple hecho de ser creada, y por otra parte, la limitación que el hombre sufre por su mal uso de la libertad. Pero, en cualquier caso, no se trunca totalmente la posibilidad real de acceder a Dios con la inteligencia y la voluntad, pues si bien, su naturaleza está calda por el pecado, no está irremediamente frustrada. Dios ama al hombre desde la eternidad, su amor no se encuentra limitado. Dios, en su plenitud, no ha querido dejar al hombre solo. Le ha dado un ser, y le ha dado su imagen, y no se lo ha querido quitar. Esta es la esperanza del hombre y su seguridad. Buscar otro tipo de alicientes, no sólo resulta pobre, sino ineficaz. Dentro de la filosofía cristiana no cabe la angustia, más que como fruto de la debilidad del

pobre conocimiento del hombre, pues una vez teniendo el dato del amor de Dios revelado, todo es seguridad.

La angustia de la que hablan los existencialistas, no es otra cosa más que una mala interpretación metafísica de la existencia. Efectivamente, Stein reconoce una temporalidad en el hombre, reconoce una proyección operativa, reconoce la existencia inequívoca del no-ser, que le da a lo finito una suerte de existencia puntiforme, algo así como una lucha por permanecer cada instante en el ser. Sin embargo, el ser se nos ha sido dado, no somos nosotros quienes nos lo damos a cada paso. Esto de alguna manera nos libera de la angustia de permanecer en el ser, pues esto obviamente como seres finitos, resultaría una tarea titánica, y en sentido estricto imposible. Justamente la definición de ser creatura es ser por participación y no por esencia. El proyecto de este modo toma otro sentido: es administrar nuestro ser por el camino que lleva a la plenitud. Es ir desarrollando del modo más perfecto nuestras facultades ya dadas. Por eso la felicidad radica en desarrollar virtuosamente nuestra esencia para así poder lograr el máximo grado de actualidad de nuestro modo particular de ser. El papel que juega Dios en la felicidad del hombre es el que clásicamente fue desarrollado: al ser el sumo inteligible, es la máxima actualidad de nuestro conocimiento, y al ser el sumo bien, es el máximo objeto de amor, pero además es quien más puede satisfacer nuestra capacidad receptiva, pues el hombre no sólo se extrovierte, sino que es, por su interioridad, receptor, y su felicidad es recrearse en lo que ha dado y en lo que ha recibido.

El conflicto moderno que replantea una vez más el dilema de Heráclito y Parménides, se ve resuelto de la siguiente forma: El devenir no es necesariamente una carencia de actualidad, si lo entendemos como que es un movimiento de un ser espiritual que puede darse sin perderse. Este tipo de devenir *sui generis* es la vida del yo, de lo contrario sería un ser muerto, tan estático que perecería en la desolación. Ni el mismo Dios es estático. El estatismo no es sinónimo de perfección, sino de que se es un ser inerte. No todo

movimiento es de un ser que carece de algo, sino que también es de un ser que goza de tal plenitud, que puede salir de sí por sobreabundancia y libertad. Tampoco actualidad es sinónimo de estatismo, pues Dios, como ya se vio es totalmente actual, pero no es estático, pues es la Vida más plena, la cual cuenta con un movimiento inmanente perfecto de dos caras, la del conocimiento y la del amor¹⁵. Es su acto tan perfecto que da lugar a tres personas. En Dios hay un origen que sale de sí, para volver a sí. Es a la vez, Dador y Receptor eterno. Pero ese salir de sí no es como en el hombre, pues Dios propiamente no ha de salir de sí para conocerse, permanece en su divinidad, pero no en su persona.

En cuanto al hombre, podemos decir que el devenir puede ser por carencia de una forma y por sobreabundancia. La actualidad, no es perfecta, pero tampoco es nula. Hay un principio permanente que le conserva: la esencia y la existencia participadas. Estas dos son actuales, pero no acabadas, y eso lo logra mediante la operación del alma a través de sus facultades.

Aquí entra la triple concepción de verdad que maneja la autora: La verdad lógica, entendida de dos modos, el ser que se desvela y éste ser conocido por el intelecto develador, pero que también puede ser la adecuación con un objeto mental, como es el caso de la verdad matemática; la verdad ontológica, que es la verdad en el sentido de realidad del ser *per se*, esto es, la verdad por el simple hecho de ser; y la verdad esencial, que es la conformidad del ser con su esencia.

Respecto de esta última verdad, podemos decir que hay una coherencia interna dentro del ser que se perfecciona mediante sus acciones según su esencia. En este sentido el hombre logra, dentro de sus capacidades, ser lo más realmente real posible. Si el hombre fuera en contra de su naturaleza, perdería veracidad esencial, siempre y cuando entendamos que esto sólo es posible en el ámbito de la segunda naturaleza. El hombre no puede ser menos, ni más de lo que es, pero

¹⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7, 1072b 20ss.

si mejor o peor hombre. El hombre puede "aumentar" su realidad si vive conforme a su naturaleza. Esto, de algún modo se relaciona con la verdad ontológica, pues al mejorar esencialmente, somos más actuales, por lo tanto más plenos en nuestro ser. Ser y esencia, son dos principios que van de la mano. El *quid* es lograr el máximo desarrollo de estos principios en conformidad uno con el otro.

Por otra parte, cuando hemos hablado de que Edith Stein recurre a la fe como guía, para hacer una filosofía cristiana, no hemos hecho una distinción que a mi juicio es muy pertinente, pues hemos hablado de cristianismo como si fuera algo unívocamente entendido. El cristianismo en general cuenta con la revelación del Verbo encarnado, pero como sabemos, existen los hermanos separados en la fe, que son aquellos que no aceptan la autoridad de la Iglesia Católica como depositaria, por el mismo Jesucristo, de la fe. Esto tiene consecuencias importantes pues la verdad de la fe es abordada sistemáticamente diferente, pues la investigación filosófico-teológica tradicionalmente desarrollada, es rechazada por estos nuevos pensadores, los cuales son ya librepensadores pese a su voluntad, es decir, consideran poder acceder a la verdad con una mayoría de edad que les da el derecho de echar por la borda cientos de años de arduo desarrollo del pensamiento. Así, al rechazar el legado, se ven en la necesidad de replantear todos los temas, pero ya desde una perspectiva moderna, que, como vimos, pone los acentos en la subjetividad, y más adelante no pudo escapar al imanentismo. Es así que cuando oímos críticas en la Modernidad a la filosofía cristiana o la filosofía teologizada, es, en su mayoría, una crítica a la filosofía protestante de corte luterano. El subjetivismo que influye al pensador protestante, le niega la posibilidad de tener un muelle objetivo seguro, que tradicionalmente había sido el Magisterio de la Iglesia, quien se encargaba de detectar y depurar falacias y sofismas naturales a toda investigación, consciente de que su labor era pastorear u orientar al rebaño delegado por su Maestro a fin de que todos fueran uno en la verdad.

Curiosamente, como ha mencionado nuestra autora, al mismo tiempo que en la modernidad tomaba auge la filosofía protestante, permanecía relegada en el silencio del pasado la filosofía católica, y cuando llega la decadencia de la modernidad y con ella la decadencia del pensamiento protestante, toma vigor y auge la filosofía católica como respuesta y luz a la oscuridad que había dejado la modernidad.

Los comúnmente conocidos como tradicionalistas en la modernidad, son los filósofos de corte protestante, quienes, según las enseñanzas de su padre Lutero, eran los reaccionarios a la postura crítica y racional, pues la razón era concebida como una prostituta, pues estaba impedida, por la huella que el pecado le había dejado, de conocer la verdad que sólo la Sagrada Escritura tiene. No obstante, éste fanatismo religioso, tuvo su contraparte con los pensadores ateos de la modernidad, quienes al librarse del "yugo" de la fe tradicional, se liberaron a la vez de toda trascendencia, incluso la propuesta por Lutero. Cuando cayó la modernidad, cayeron con ella ambas posturas, pues ambas en su subjetivismo, eran extremas.

Así que cuando la filosofía clásica despierta de su "sueño legendario", restituye el valor del objeto real y por lo tanto del realismo, y con ello, la autoridad de la Iglesia como muelle seguro, pues lo extrasubjetivo tiene mayor riqueza y fiabilidad que el sujeto. Sin embargo, este despertar de la filosofía clásica, le exige que se adecue a las inquietudes modernas, logrando así proponer una nueva sensibilidad en sus contenidos y su método.

Cara a esto, parecería que la mayoría de edad de la que hablaban los modernos, no era más que una actitud adolescente. Podría ser que ahora, al verse en la necesidad de reconocer a los clásicos como lumbreras y experiencias filosóficas, el hombre moderno pueda ya sentirse más cerca de la mayoría de edad, pues ha alcanzado la madurez que le permite reconocer a sus ancestros.

CONCLUSIONES

La tesis steiniana trata en todo momento de encontrar el camino de ascenso echando mano de todos los recursos existentes en su bagaje cultural. Stein está convencida que si la verdad es una no debe haber ninguna razón suficiente para que no podamos alcanzarla con las herramientas disponibles.

La verdad no es monopolio de un sistema o doctrina filosófica, es la meta de todos. Sin embargo, no podemos negar que hay sistemas que aunque parten de buenas intenciones, no parten de buenos principios. Se puede decir que en el principio está la diferencia, y muchas veces esto es difícil de prever cuando no se tiene la luz de la fe. Según nuestra autora, el error fue dejar de lado la autoridad del Magisterio y el enorme esfuerzo que habían hecho grandes cabezas por casi quince siglos. La Modernidad estaba al fracaso o a ser un momento del pensamiento a superar. La búsqueda frenética por reafirmar la autonomía de la razón, lejos de abrirle puertas se las cerró, pues le negó la posibilidad de enriquecerse con los temas sugerentes de la fe y todo lo que de ella deriva.

No podemos decir que Edith Stein sea postmoderna oficialmente, en ningún momento ella se autodenominó así, entre otras cosas la postmodernidad que para entonces existía era claramente negativa y decadente, deconstructivista.

La postmodernidad positiva tal y como la conocemos ahora, es fruto de una inquietud nacida al rededor de los años ochentas. La postmodernidad ahora planteada es un intento de recuperar a los grandes pensadores antiguos con la nueva sensibilidad de los modernos, pues el mundo en el que vive el pensador postmoderno, tiene una nueva problemática la cual debe ser resuelta. Por eso el postmoderno no intenta volver a lo clásico para desempolvarlo nada más. Por decirlo de otro modo, el nuevo filósofo no es un anticuario, es un verdadero restaurador de piezas maestras, sean antiguas o modernas. Si concedemos en la

explicación de lo que se entiende por postmodernidad, estaremos de acuerdo en que esta es exactamente la intención de la obra steiniana: conciliar. Pero para poder conciliar hay que entender las deficiencias de las piezas a restaurar.

Era claro para el pensador de la época husserliana, que el obstáculo del inmanentismo no había sido superado desde la doctrina husserliana, por otro lado las demás puertas no llegaban al objetivo realista de lo "fenomenólogos". Había pues, que volver a los antiguos realistas, pero no se podía dejar atrás la carga subjetivista de la modernidad, así que San Agustín se nos ofrece como el puente de unión de lo clásico y lo moderno. Por otra parte, León XIII ya había anunciado la derrota del pensamiento moderno y la imperiosa necesidad de volver a la luz de la fe recomendando como linterna a Santo Tomás de Aquino. Tal vez uno no podrá ser católico, pero no dejaba de ser sugerente la idea, así que se abrió la brecha y apareció toda una generación de pensadores neotomistas. Creo que Stein tuvo cierta originalidad frente a esto, pues agregó a San Agustín y a algunos místicos, además del tema de la conciencia y la inquietud de *volver a las cosas en sí mismas* heredada por su maestro Husserl. En el mundo que a ella le tocó vivir, pasaban dos cosas, quienes vivían ensimismados en la cavilación sin lograr entrar en contacto con la realidad y aquellos que deslumbrados por la técnica vivían dispersados o extrovertidos sin tampoco lograr establecer contacto con la realidad, con su realidad.

Edith Stein con su propuesta de interiorización, de análisis del fenómeno de conciencia y de sus contenidos para lograr llegar al origen, ofrece la posibilidad de recuperar la realidad del yo en lo más secreto y la realidad extramental natural o sobrenatural. Y para lograr sobrepasar el inmanentismo anteriormente mencionado, era importante poner de nueva cuenta al ser consciente como ser finito, como ser posible y no necesario, esto es como un ser que por naturaleza no le correspondía ser y mucho menos por sí mismo, sino puesto por Otro. En el Otro estaba la última causa de mi devenir. Ese Otro naturalmente no podía ser otro ser puesto por otro hasta el infinito, pues llegaríamos a donde

empezamos, debía ser necesario. Tenía que ser una causa tal que pudiera dejar su huella en el efecto, por lo tanto tenía que ser persona, esto es libre y racional, luego me debió haber hecho con un fin y su querer lo debía haber querido, luego amó el proyecto, por razones desconocidas quiso poner a un ser en la existencia con un fin tal y por amor. La creatura que se da cuenta que por un misterio de amor está en el ser y no en la nada, no puede permanecer indiferente, debe dar gloria a ese ser que le quiso sin merecerlo, imitando en lo posible a Aquel que lo llamó a la existencia. Nuestra existencia es una vocación, pero somos llamados a existir como lo que somos, luego nuestro sentido está en nosotros a ejemplo de otro. He aquí el razonamiento steiniano en *Ser finito y eterno*. Este es el modo en el que Edith nos muestra el equilibrio de lo yo y lo otro. Ella sobrepasa su época de ruptura y desasosiego con la genialidad que le caracteriza pues sabe ver en lo más pobre y finito lo más grande e infinito. He aquí el acceso al ser infinito.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- ARISTÓTELES, *De Anima*, Gredos, Madrid 1988, trad. Tomás Calvo Martínez, pp 262.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid 1988, Trad. Julio Palli Bonet, pp. 409.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1988, trad. Manuel García Yebra, pp. 828.
- AQUINO, Santo Tomás, *Suma Teológica*, BAC, Madrid 1962.
- AQUINO, Santo Tomás, *De potentia*, en FERNÁNDEZ, Clemente, *Los filósofos medievales*, tomo II, BAC, Madrid 1980, pp. 1257.
- AQUINO, Santo Tomás, *Suma contra Gentiles*, en FERNÁNDEZ, Clemente, *Los filósofos medievales*, tomo II, BAC, Madrid 1980, pp. 1257.
- DE LA CRUZ, San Juan, *La subida al Monte Carmelo, Obras completas*, BAC, Madrid 1982, pp. 1015.
- DE JESÚS, Santa Teresa, *El Castillo del Alma, Obras Completas*, BAC, Madrid 1986, pp. 1478
- CASO, Antonio, *La filosofía de Husserl*, Imprenta Mundial, México 1934, pp. 156.
- CLAVEL, Luis, *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 201.

- CHOZA, Jacinto, *Manual de Antropología filosófica*, Rialp, 1a ed. Madrid 1988, pp. 557.
- CUSA, Nicolás de, *De Docta ignorantia*, en FERNÁNDEZ, Clemente, *Filósofos Medievales* tomo II, BAC, Madrid 1980, pp. 1257.
- DARTIGUES, André, *La fenomenología*, Herder, Barcelona 1981, 2a ed., pp. 195.
- DIDIER, Julia, *Diccionario Filosófico*, Diana, México 1983.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona 1990, pp.139.
- HIPONA, San Agustín, *De Trinitate*, en FERNANDEZ, Clemente, *Filósofos Medievales*, tomo I, Madrid 1979, pp. 753.
- LLANO, Alejandro, *La Nueva Sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988, pp. 244.
- LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, Fe, Razón, Teología, Eunsa, Pamplona 1979.
- LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, Documentos Pontificios 41.
- HIPONA, San Agustín, *Confesiones*, Porrúa, México 1989.
- MOREAU, Joseph, *La conscience et l'être*, Montaigne, París 1959.
- NICENO, Gregorio, De la creación del hombre, *Filósofos Medievales*, de FERNANDEZ Clemente, tomo I, BAC, Madrid 1979, pp. 753.
- PLATÓN, *Diálogos*, Porrúa, Sepan Cuántos..., México D.F. 1989, pp. 785.

PINTOR RAMOS, Antonio, *El humanismo de Max Scheler*; estudio de su antropología filosófica, BAC, Madrid 1978, pp. 410.

PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *De los nombres divinos*, en FERNÁNDEZ, Clemente, *Filósofos Medievales*, tomo I, Madrid 1979, pp. 753.

QUILES, Ismael S.J., *La Persona humana*, De Palma, 4a edición, Buenos Aires 1980, pp. 451.

SCHELER, Max, *Nature et formes de sympathie; contribution a l'etude des lois de la vie affective*, Payot, París 1971, pp. 361.

SCHELER, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs*, Gallimard, París 1955, pp.324.

STEIN, Edith, *Ser finito y eterno; ensayo de un ascenso al sentido del ser*, FCE, México 1994, pp. 542.

Revistas filosóficas y compilaciones

CAFARRA, Mons. Carlo, *Trascendencia y finitud, Dios y el hombre*;VI Simposio internacional de Teología, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 816.

DERISI, Octavio, *Actualidad de la doctrina tomista del conocimiento*, *Fe, Razón y Teología*, Eunsa, Pamplona 1979.

GARIBOU, Florent, *Edith Stein Philosophe*, *Rev. Thomiste*, 88, 589-619, O-D 88.

MANZUR, Miguel, *Homenaje a Edith Stein*, Universidad Iberoamericana, Cuaderno de Filosofía No. 16, México 1992, pp. 150.

MORAN, Jorge, Trad. de los Proemios a Aristóteles, Tópicos, Universidad Panamericana, México 1992, pp. 194.

KALINOWSKI, Georges, E. Stein et Karol Wojtyła sùr la personne, *Rev. Phil. Louvain*, 82, 545-561, N. 84.