

La flor y el viento. Edith Stein y Edmund Husserl sobre la disputa idealismo-realismo

Anna Maria Pezzella. Pontificia Universidad Lateranense (Roma)

Traducido del italiano por Eduardo González Di Pierro

Recibido 26/04/2022

Resumen

El presente artículo aborda el espinoso debate idealismo-realismo que surgió al interior de la escuela fenomenológica entre Edmund Husserl y sus alumnos. Luego de una primera contextualización del problema, se examina la posición de Edith Stein respecto de la mencionada cuestión y del discutido idealismo husserliano, y se muestra cómo la fenomenóloga vuelve a dimensionar el rol del yo en la actividad cognoscitiva: no ya como sujeto absoluto e incondicionado del conocimiento, sino como creatura finita y limitada que se relaciona con un mundo trascendente, independiente de la actividad de la conciencia.

Palabras clave: idealismo, realismo, Yo, realidad, trascendencia.

Abstract

The Flower and The Wind. Edith Stein and Edmund Husserl on The Idealism-Realism Dispute

This article deals with the thorny debate idealism-realism that arose within the phenomenological school between Edmund Husserl and his students. After a first contextualization of the problem, it examines Edith Stein's position regarding the aforementioned question and the discussed Husserlian idealism, and shows how the phenomenologist re-dimensioned the role of the self in the cognitive activity: no longer as an absolute and unconditioned subject of knowledge, but as a finite and limited creature that relates to a transcendent world, independent of the activity of consciousness.

Key words: Idealism, Realism, I, Reality, Transcendence.

* Este texto es una reducción y una revisión parcial del artículo A. M. Pezzella, *Il fiore e il vento. Riflessione di antropologia fenomenologica: Edith Stein e Edmund Husserl*, en A. Ales Bello y F. Alfieri (eds.), *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, 191-213.

La flor y el viento. Edith Stein y Edmund Husserl sobre la disputa idealismo-realismo

Anna Maria Pezzella. Pontificia Universidad Lateranense (Roma)

Traducido del italiano por Eduardo González Di Pierro

Recibido 26/04/2022

§ 1. E. Husserl y la disputa idealismo-realismo en Gotinga

Durante los años en que fue libre docente en Gotinga, E. Husserl reunió a su alrededor una nutrida multitud de estudiosos, muchos de los cuales provenían de Múnich. Se habla, en efecto, de una *München-Göttinger Schule*. Los primeros en llegar a Gotinga fueron A. Reinach y A. Pfänder, ambos alumnos de Theodor Lipps. De Múnich provenía también Theodor Conrad, que más tarde se casó con Hedwig Martius, brillante y prometedora estudiosa. Edith Stein llegó a Gotinga en 1913, cuando el grupo originario se había ya disuelto ya que los cónyuges Conrad-Martius estaban por mudarse a Múnich, donde residía también Dieter von Hildebrand, mientras que Alexander Koyré vivía en París y Jean Hering se había retirado a Estrasburgo.

Un primer momento de fricción entre el maestro y los alumnos se dio luego de la publicación del primer volumen de las *Ideas*, en que se anunciaba el así llamado *giro trascendental*. El choque se volvió más agudo cuando desapareció A. Reinach, figura central de Gotinga, que mantenía las relaciones entre Husserl y sus estudiantes, suministrándoles una importante ayuda en el trabajo de investigación (cf. Stein, 2007: 318 y ss.). El paso sucesivo de Husserl a Friburgo marcó el final del grupo originario de Gotinga, aun cuando el lazo entre los fenomenólogos fue siempre muy profundo, lo que está testimoniado por los numerosos intercambios epistolares, así como también de encuentros que se daban periódicamente en Múnich, en casa de los cónyuges Conrad-Martius.

Después de la publicación del primer tomo de las *Ideas*, los alumnos de Husserl, durante los ejercicios con A. Reinach, discutieron acerca del posible giro idealista del maestro. Según Hedwig Conrad-Martius los primeros visos de tal cambio se habían

dado en 1907 en *La idea de la fenomenología* (cf. Husserl, 1992) aunque ya en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* se entreveía un retorno a la subjetividad absoluta. Sin embargo «un incomprensible retorno [...] al trascendentalismo, al subjetivismo, incluso al psicologismo»¹ (Conrad-Martius, 1965: 395) emergió de manera evidente en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

En *La idea de la fenomenología* Husserl retoma el punto de vista de las *Investigaciones lógicas*, centrando su atención en la tarea primaria de la fenomenología que debe: «[...] aclarar la esencia del conocimiento y de la objetualidad de conocimiento, y representa la parte primera y fundamental de la fenomenología en general» (Husserl, 1992: 49). La cuestión era de orden gnoseológico en tanto le preocupaba comprender de qué manera el conocimiento pudiera acceder al objeto trascendente. Para el filósofo tal relación no había sido suficientemente examinada por lo cual era necesario indagar en el modo en que el conocimiento se sobrepasa a sí mismo sin perder la certeza de sí. Para poner al seguro al acto cognoscitivo, Husserl neutraliza el momento trascendente, porque es fuente de duda, para dirigirse a la pura *cogitatio*. En las lecciones de 1907 el filósofo empieza a hablar de la *reducción fenomenológica* que representa la garantía para que «[...] la evidencia del ser de la *cogitatio* no sea [...] confundida con la evidencia de que mi *cogitatio* existe, con la del *sum cogitans* [...]» (1992: 73).

Las lecciones sobre la idea de la fenomenología son propedéuticas de otro texto, *Cosa y espacio* (cf. Husserl, 2009), que parte de examinar la:

[...] correlación entre percepción y cosalidad percibida, donde el título de cosalidad percibida se encuentra desde el principio con la cosa en sentido estricto, en cuanto cosa física y, por otra parte, la cosa espiritual, el ser animado y aquí, aún más, la diferencia entre 'yo propio' y 'yo extraño'. [Husserl, 2009: 11]

En 1907, Husserl afronta la cuestión del conocimiento, por el lado subjetivo y, en un segundo momento, examina la naturaleza de la relación entre la percepción y el mundo externo, tratando de identificar las reglas que subyacen al manifestarse de los fenómenos mismos. De esta manera, el fenomenólogo no quita la mirada del lado *objetivo* del conocimiento.

¹ (N. del T). Salvo que se indique lo contrario, las citas son traducidas por el traductor del artículo, a partir de las versiones italianas utilizadas por la autora.

El mayor problema surge con las *Ideas*, en las que, según el parecer de los alumnos, el maestro parecía querer volver al idealismo, desde el momento en que desplaza su atención del objeto al sujeto, radicalizando el análisis intencional de la conciencia. El retorno al objeto y la búsqueda de la esencia eran, para los discípulos de Gotinga, convencidos realistas, piedras angulares que no tenían intención de abandonar, porque en las *Investigaciones lógicas* habían encontrado una separación del idealismo kantiano y neokantiano y habían entrevisto una *nueva escolástica*, en la que «[...] la mirada se desviaba del sujeto para dirigirse a las cosas [por lo que] el conocimiento pareció nuevamente un acoger que recibe su ley de las cosas mismas» (Stein, 2007: 292).

A pesar de las múltiples discusiones con el maestro, los jóvenes fenomenólogos no fueron convencidos por él y también muchos colegas de Gotinga no pudieron seguirlo a la que ellos consideraban ser la vía del idealismo trascendental.

La cuestión idealismo-realismo fue una temática muy discutida también por H. Conrad-Martius (cf. Ales Bello, 1992). Ella, como gran parte de los discípulos de Husserl, estaba convencida de que el maestro no hubiera jamás negado la realidad del mundo de la naturaleza y tampoco la de una realidad sobrenatural (cf. Conrad-Martius, 1965: 396). El problema era entender cuál era el sentido de la realidad y si el mundo noemático, captado por la conciencia, fuera *verdaderamente* real. A H. Conrad-Martius le interesaba por un lado la realidad como estado noemático y, por otro, como realidad trascendente. Tal momento era considerado por la filósofa *wirkliche Wirklichkeit*, la realidad auténtica que no puede pertenecer a un estado noemático, porque posee en sí misma el fundamento de ser, mientras que para Husserl un ser o un ente independiente de la conciencia era un *non sense* (ib.: 397). El filósofo, según la fenomenóloga, se olvidaba completamente de la cuestión acerca de si al ser noemático le correspondía un ser de hecho. Con la reducción, además, este último se volvió un *fenómeno mundo*, y no importaba si tuviera un correspondiente en el mundo real. El interés de Conrad-Martius se dirige hacia una posición más realista, por lo cual no podía aceptar una coincidencia entre noema y realidad, que acarrearía consigo un ulterior problema, a saber, dónde colocar al mundo si este no era otra cosa que un momento de la conciencia.

Muy cercana a la posición de Conrad-Martius es la de Roman Ingarden (*cf.* Di Pinto y Rodriquez, 1999; Pezzella, 2002), quien discutió a fondo esta cuestión. En las primeras páginas de *Der Streit um die Existenz der Welt (Controversia sobre la existencia del mundo)* se pone un problema similar al de Conrad-Martius, esto es, si y en qué sentido es posible hablar de un mundo real independiente de una conciencia pura (*cf.* Ingarden, 1964/56: 65). En una carta dirigida a Husserl, en 1918, el filósofo polaco discute acerca de la cuestión del idealismo. Con este término él entiende la identidad entre ser y conciencia pura. En este sentido la posición husserliana presente en las *Ideas*, según el filósofo polaco, no era de ninguna manera idealista. Sin embargo, desde su punto de vista, esta, por el camino, se había ido modificando, en cuanto

[...] por un lado la realidad [...] es concebida sólo como algo sobreentendido, y fuera de eso una nada, por el otro, la esencia de la conciencia es extendida al noema. En efecto [...] la cosa [...] en cuanto correlato de una infinita multiplicidad de percepciones, en el fondo no es más que un sentido noemático (y fuera de eso una nada). [Ingarden, 2000: 141]

El problema para Ingarden se volvió aún más fuerte cuando se pasa a la constitución en la que, desde su punto de vista, la cosa se vuelve una conciencia-noema de tipo particular. Esto es evidente en algún punto de las *Ideas*, en donde el maestro afirma que:

La existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, ya que ella misma consiste en un correlato de conciencia y existe sólo en cuanto se constituye en determinadas conexiones de conciencia sometidas a reglas. [Husserl, 2002: 112]

La cosa, por lo tanto, no es un absoluto, sino que se conecta a una realidad absoluta, la de la conciencia. Ingarden no considera que el maestro, en las *Ideas* hable de la cosa como algo trascendente (*cf.* Husserl, 2002: 90), sino que esta de cualquier manera está siempre reducida a una captación de la conciencia. Además, para el filósofo polaco, las *Ideas*:

[...] no niegan ciertamente de manera explícita a la trascendencia, sino que la reinterpretan de tal manera que se llega en realidad a esta negación. En efecto, «trascendencia» significa entonces o una determinada estructura del noema perceptivo, es decir, una determinada relación entre el sentido

captado en la percepción y algunos componentes intuitivos del noema que funcionan como soporte, o bien una determinada relación entre los sentidos noemáticos, que pertenecen a distintos estratos de la objetivación. [Ingarden, 2000: 143]

Según el filósofo, esto no puede ser definido verdaderamente como trascendencia, en cuanto esta es sólo el resultado de sentidos noemáticos.

De este modo, para Ingarden, se debilita el supuesto inicial, esto es, el de la heterogeneidad esencial entre conciencia y cosa, por lo cual no podía absolutamente estar de acuerdo con esta forma de idealismo.

El mayor problema, para los jóvenes fenomenólogos, era el de la constitución, en cuanto los objetos y las esencias ocupan una posición trascendente, absoluta, respecto de la conciencia, porque poseen una estructura propia que los sujetos logran captar. Es lo que afirma Edith Stein en *Introducción a la filosofía*, de la que hablaremos en las siguientes páginas. La realidad posee una configuración propia que el sujeto toma a través de sus estructuras cognitivas. Ella ocupa una posición trascendente no constituida de la cual se puede indagar su estructura y modo de ser (cf. Lomido-Heulot, 2001)².

§ 2. La cuestión del idealismo husserliano en la reflexión de Edith Stein

En los años de Gotinga, Edith Stein participa en las discusiones que nacen al interior de la escuela y con la reelaboración del segundo volumen de las *Ideas* inicia a reflexionar acerca de la *constitución de la objetividad de la conciencia*, cuyos problemas, según Husserl,

[...] se refieren a la manera en la cual [...] las noesis, animando al elemento material y entrelazándose en síntesis y en continuidad en que se unifica lo múltiple, dan cuenta de la conciencia de algo de tal manera que en tal conciencia de la objetualidad pueda *anunciarse* de manera concordante, dejarse *legitimar* y determinar *racionalmente* la unidad objetiva. [Husserl, 2002: 194]

² Es necesario subrayar que Husserl no entiende a la constitución como la modalidad a través de la cual el yo produce al mundo, sino el modo en el cual unidades objetivas son consabidas, presentes a la conciencia.

Las cuestiones conectadas a la constitución son fundamentales para comprender la relación existente entre sujeto y mundo, porque de acuerdo con el peso que se le da a uno y otro se llega, como hemos ya mencionado, o a una visión idealista o a una realista. Si dicha cuestión, además, es transferida al plano religioso el primer punto de vista conduce a una visión egocéntrica que entra en conflicto con la visión creatural de la fe. Si, en cambio, se la da mayor peso al aspecto realista, se pone en acto un redimensionamiento del sujeto que resulta, y por lo tanto en mayor sintonía con la visión religiosa. Tales cuestiones empiezan a nacer en Edith Stein durante el periodo de Gotinga y de Friburgo, aunque no las profundiza inmediatamente. En efecto, en 1917, después de un paseo en Haslach con el maestro, con quien discute sobre filosofía, le cuenta a su amigo Ingarden haber tenido una *intuición repentina* y haber finalmente entendido

[...] qué es la constitución, pero en ruptura con el idealismo. Las premisas para que se constituya una naturaleza evidente me parecen, por un lado, una naturaleza física absolutamente existente y, por el otro, una subjetividad dotada de estructuras propias. [2001: 34]

No obstante haber escuchado y participado en las muchas discusiones sobre el posible desemboque idealista de la filosofía de Husserl, Edith Stein madura una posición extremadamente autónoma tanto respecto de Reinach como del mismo Ingarden. Además, no conoce, en la época del citado paseo, que se remonta a febrero de 1917, la posición de Hedwig Conrad-Martius, porque los primeros apuntes los leerá en abril de ese mismo año y aun cuando los analizará considerará errada la interpretación de su futura madrina.

Para llegar al corazón del problema, hay que partir del párrafo 49 de las *Ideas I*, en donde emerge de manera evidente el papel que Husserl le asigna a la conciencia.

En cuanto al sentido, entre conciencia y realidad —escribe— se abre un abismo. Aquí un ser que se escorza y por principio solamente con horizontes presuntos, que no se da nunca absolutamente, que es meramente accidental y relativo a la conciencia; allá un ser necesario y absoluto, que por principio no se da por escorzos y apariciones [...] la conciencia considerada en su *pureza* debe ser considerada como una *conexión de ser cerrada en sí misma*, una conexión de absoluto ser, en que nada puede penetrar y del que nada puede escapar; [...]. Por otra parte, todo el mundo espacio-temporal, al cual el ser humano y el yo humano pertenecen como singulares realidades subordinadas, *es según*

su sentido un ser puramente intencional, por lo tanto, tal que tiene el sentido, meramente secundario y relativo, de un ser para una conciencia. (Es un ser, que la conciencia pone en sus experiencias), que puede por principio ser intuido y determinado solamente como aquello que permanece idéntico en la multiplicidad de las manifestaciones motivadas, pero *fuera de esta identidad* es una nada. [2002: 108-109]

Lo que Stein no comparte con el maestro es el peso excesivo que el sujeto representa en el acto cognoscitivo, pero, no obstante, la *repentina intuición*, en este primer periodo la filósofa no logra aún elaborar bajo el perfil teórico lo que había confesado a su amigo Ingarden. Hablará de ello al maestro, pero no se encontrará en condiciones de justificar su punto de vista sobre el idealismo, por lo que la respuesta del maestro no podía más que ser la de que cambiaría acerca de esta cuestión en el momento en que ella se lo mostrara como algo necesario.

En *Psicología y ciencias del espíritu* no enfrenta tal temática, debido a que la intención del trabajo era la de profundizar sobre «la esencia de la realidad psíquica y del espíritu». Habría querido analizar más a fondo a la persona y reflexionar sobre las difíciles cuestiones relativas a ella, pero en este texto se mueve sobre todo en la delineación de la causalidad y de la motivación que cooperan en un sujeto psíquico en cuanto sensible espiritual.

Para la elaboración teórica del problema habrá que esperar hasta 1929, cuando Edith Stein hace frente a la traducción del *De Veritate* de Tomás de Aquino. En ese mismo año prueba suerte con un nuevo tema: *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás* escrito en ocasión del septuagésimo cumpleaños de Husserl. En este ensayo hay un párrafo titulado «Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica» que es interesante porque la filósofa retoma la cuestión después de años de silencio y parte de la constitución. Ella identifica que el problema de la filosofía husserliana es entender cómo se constituye el mundo para una conciencia: el mundo interno y externo, el natural y espiritual, el mundo de los valores y de los bienes y, por último, también el mundo divino, dominado por el sentido religioso. Husserl, según la filósofa, perfecciona a través de los años tal cuestión mostrando cómo la actividad espiritual del sujeto constituye su mundo en múltiples actos y grupos de actos, actuando en cooperación con el puro material empírico. Aquello que continúa sin convencerla, sin embargo, es el hecho de que la fenomenología trascendental ponga al sujeto como

punto de partida de la investigación filosófica, por lo que todo se refiere necesariamente a él.

Por esta vía —subraya Stein— no se sale de la esfera de la inmanencia [...] para reconquistar esa objetividad, desde la cual él había partido y que era necesario salvaguardar: una verdad y una realidad libre de todo relativismo subjetivo. A causa de la distinta interpretación resultante de la investigación trascendental que confundía la existencia con el mostrarse a una conciencia, el intelecto que indaga la verdad no encontrará jamás un punto fijo. Y tal investigación —antes que nada porque relativiza a Dios mismo— está en contraposición con el creer. Este es el más agudo contraste entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica: la orientación *teocéntrica* de esta última y la *egocéntrica* de la otra. [Stein, 1993: 75]

Tal cuestión será examinada con mayor rigor teórico a partir de los años treinta, luego de que la fenomenología asimiló la tradición cristiana por lo que se encuentra en condiciones de llegar a una revisión global de su punto de vista. Importantes para tal propósito son *Introducción a la filosofía*, el encuentro de Juvisy de 1932 y *Potencia y Acto*. Considero que la posición en estos tres trabajos es muy similar.

En *Introducción a la filosofía*³, en el capítulo «El conocimiento de la naturaleza como problema filosófico», aunque el objetivo polémico es Kant, no puede no tocar también la cuestión del idealismo husserliano y por lo tanto la relación existente entre el sujeto y la realidad. El sujeto tiene ante sí un mundo al cual puede dirigir su mirada: tiene la posibilidad de reflexionar sobre sí mismo, pero también sobre el conocimiento que tiene de los objetos. A este punto, sin embargo, la cuestión es entender: «[...] *cómo es posible que la conciencia se dirija hacia objetos, hacia objetos exteriores a ella que tienen un ser propio separado del suyo o, como se dice con frecuencia, un ser trascendente*» (Stein, 1998: 40). La solución es compleja, aunque la que ofrece la fenomenóloga es clara y se alinea con lo que ella ya sostenía en 1917, es decir, que las relaciones existentes entre conciencia y realidad, entre sujeto y mundo, hacen suponer que la relación entre una crítica de la razón y la ontología es estrechísima. En efecto, escribe que:

³ En una carta que nos envió el 25/11/1997, sor Amata Neyer afirma: «Der Band *Einführung in die Philosophie* ist eine schwierige Sache» (El volumen *Introducción a la filosofía* es una cuestión difícil). El p. Klaus Mass, en el prefacio a *Einführung in die Philosophie*, (2004) vol. VIII, afirma que el texto se remonta a principios de los años veinte.

A esencias distintas de los objetos corresponden esencias distintas en la estructura de la conciencia, por lo que no se puede analizar a la conciencia sin examinar los objetos a los cuales se dirige, las diferencias ontológicas; profundizar sobre las distintas estructuras de los objetos ofrecen el hilo conductor para el descubrimiento de las correspondientes estructuras de la conciencia. [ib.: 41]

Por lo tanto, un análisis esencial de la conciencia es posible sólo si se procede al mismo tiempo con un análisis del mundo de los objetos, a una diferencia esencial de los objetos corresponde una diferencia esencial en la estructura de la conciencia, por lo que indagar sobre lo uno significa indagar también sobre lo otro. Esta es, a mi juicio, la tercera vía steiniana.

Husserl enraíza sus reflexiones en el sujeto cognoscente, de los dos polos privilegia el subjetivo, sin haber negado nunca la existencia de la realidad. El suyo no es un idealismo a la manera de Berkeley, por mucho que la realidad material sea considerada siempre únicamente en relación con el sujeto cognoscente. También para Stein el problema es la constitución, es decir, entender cómo sea posible decir que exista una realidad natural y qué le pertenezca. De la relación conciencia-mundo, para la fenomenóloga, no es posible prescindir en cuanto a todo momento *noético* le corresponde un aspecto *óntico-noemático*, como afirmará en *Potencia y acto*.

En Juvisy, durante la Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista, el 12 de septiembre de 1932, ella defiende la posición husserliana, sosteniendo que el maestro insistió en el contraste entre actividad y pasividad de la conciencia; que en la percepción de las cosas exteriores las intenciones se apuntan siempre sobre un cambiante material hilético, cuya valoración es fundamental para la cuestión del idealismo; y que tal vez fueron justamente las objeciones de sus discípulos las que lo llevaron a concentrar sus esfuerzos sobre el idealismo y hacer de él una cuestión fundamental. Y sin embargo las últimas consideraciones marcan una vez más, de manera clara, la distancia del maestro. Efectivamente, Stein considera que el idealismo no da razón del origen del material exterior, ajeno al sujeto. Es considerado irracional, esto es, que el sujeto no posee las condiciones que justifiquen su existencia; además manifiesta una plenitud de esencia y de existencia que invaden al sujeto y que son un excedente respecto de las posibilidades de control de la conciencia. Por tal motivo, las conclusiones de Stein son las siguientes: «Así, me parece que el análisis fiel de la dación

de la realidad conduce a un abandono de la reducción trascendental y a un retorno a una actitud de aceptación creyente (confiada) del mundo» (Stein, 1993: 114).

El último capítulo de *Potencia y Acto*, Edith Stein lo dedica a un *Excursus sobre el idealismo trascendental*. En este texto ella corta de tajo con Husserl, sobre todo en un punto: sobre el carácter absoluto de las mónadas. El maestro en las *Meditaciones cartesianas* muestra como único ser absoluto a las mónadas.

[...] todo yo ha dado a su experiencia (trascendental), como primera esfera originaria, su propia vida subjetiva, por lo tanto, los datos trascendentes-inmanentes y el mundo 'trascendente' que se le constituye como mundo 'suyo'. [2003: 354]

Stein no acusa de solipsismo a la filosofía de Husserl, como lo habían hecho muchos estudiosos, porque sabe muy bien que se trata de un falso problema. Para ella la cuestión espinosa es otra y se mueve en la misma línea de las reflexiones precedentes. La cosa aparece al sujeto en una multiplicidad de orientaciones, por lo que es necesario entender si tiene una consistencia propia o bien si no es otra cosa que una regla para el curso de actos sintéticos que superando lo singular afectan a la comunidad. El mundo objetivo, en efecto, es un mundo intersubjetivo, en el que se encuentran formas objetuales como la cultura que son un producto de la comunidad. Por lo que la cosa, aquello que es trascendente-objetivo, no tendría sentido alguno sin o el de estar constituida intersubjetivamente por parte de una comunidad de mónadas. Stein nutre fuertes dudas respecto de tal posición por lo que critica a Husserl. ¿Por qué —se pregunta— el maestro adscribe al ser absoluto a las mónadas y no a las cosas materiales? ¿Qué significa este *ab-solutus*, este ser suelto? ¿Acaso que el yo trascendental es un incondicionado y que las cosas en cambio están condicionadas por el mismo yo? La filósofa no considera atribuir a las mónadas un ser incondicionado en cuanto que el yo está arrojado en la existencia, y la existencia es un dato de hecho. El yo puede determinar su propia vida presente y futura, pero la suya es una libertad condicionada por aquello que le es pre-dado y por las leyes que vinculan su actividad. No es absoluto, por lo que remite a un carácter absoluto que no le pertenece. Él se trasciende hacia algo que se encuentra como fundamento de su ser: una trascendencia muy distinta, incluso opuesta a la del idealismo trascendental.

El yo se sobrepasa a sí mismo en este mundo, se dirige hacia un afuera, mira al mundo de manera activa y pasiva. En este hay otras mónadas absolutas como él. Lo que les da a ellas una prioridad respecto de las cosas del mundo es el hecho de que sean análogos a él, por lo que este cree que la existencia de los otros es absoluta, así como lo es la propia, si bien tal facticidad no sea tan absoluta como la personal, porque podría ponerse en duda como las cosas materiales: frente a mí podría haber un maniquí o un autómatas muy bien hecho. Al respecto escribe:

Si ahora es considerada razonable mantener la creencia en una existencia de los otros sujetos, independiente de la mía, no obstante esta posibilidad de engaño, y si esta creencia o aprehensión de otros sujetos está motivada a través de la dación de su cuerpo análogo al mío que cae bajo mi mirada, ¿qué es lo que me impide, entonces, adscribir igualmente a este cuerpo y a todas las demás cosas que caen bajo mis sentidos una existencia independiente de la mía, así como lo hace la creencia perceptiva y experiencial? [ib.: 356]

Si bien es cierto que la cosa requiere de un sujeto espiritual para poder demostrar su propia existencia, pero Stein se pregunta, «¿Esta imposibilidad de demostrarse implica una imposibilidad de existir?» (ib. 357). En este punto es necesario hacer una indagación ulterior. Algo cae bajo nuestros sentidos. ¿Qué significa esto? Todos los actos que constituyen la cosa, esto es, actos que me permiten decir que hay una cosa frente a mí, necesitan material sensible. Y sin embargo sucede frecuentemente que algo se presenta ante mí, atraviesa mi campo visual y me impele a seguirlo. Tal vez no tengo la posibilidad de entender qué es, a veces permanece en mi mirada: es una flor que el viento ha transportado hasta mí. Esto para Stein quiere decir que el cuerpo está enlazado de manera inseparable a la vida sensible, y

[...] por medio de este lazo, es una cosa singular, pero al mismo tiempo una cosa igual a las demás cosas del mundo externo, entretejida en sus nexos y que me involucra dentro de ellos. El aparecer de los datos sensibles como datos de conciencia trascendentes inmanentes, que en la reflexión puramente inmanente permanece como un hecho completamente irracional, se vuelve, como dato psico-físico y sobre el fundamento de la apercepción del sujeto, manifestación de una «afección» de la *Physis*, de la corporeidad y del mundo externo. [ib.: 358]

Es necesario otorgar fe a la aprehensión de los sujetos que está incluida en la apercepción de cuerpos ajenos, así como es razonable atenerse a la fe perceptiva y a la fe de la experiencia que adscribe al mundo externo una independencia propia respecto de la experiencia que se hace de él. Es importante para Stein el continuo análisis de los datos de la sensación, a medio camino entre trascendencia e inmanencia, porque la vida subjetiva se forma a través de las experiencias de las cosas externas. Cada intuición sensible no es meramente sensible, sino que es *species sensibilis-intelligibilis*. «El material sensible —escribe Stein— aparece como relleno de una estructura formal, es decir, de una forma cosal a la cual corresponden ciertas formas de actos.» (*ib.*: 359). Ciertamente el sujeto puede prescindir con su actividad intelectual del material sensible y poner en evidencia sólo su forma. Él posee una capacidad abstractiva que puede ser tanto sensible como intelectual, por cuanto la primera no sea posible sin la segunda que es forma intelectual formal. Esto para decir que Stein no reniega para nada de la vida intelectual, al contrario, pero pone límites precisos a la reflexión husserliana en cuanto que el mundo está dotado de una independencia propia, más allá del hecho que se pueda o no conocerlo.

En *Ser finito y Ser eterno* la filósofa retoma la cuestión de la relación entre sujeto cognoscente y mundo en un párrafo titulado «Sentido y posibilidad de una filosofía cristiana». Aquí ella considera que a todo objeto pertenece una esfera de estado de cosas., estados al interior de los cuales se articulan la estructura del objeto mismo, pero también la relación respecto de otros entes. Al estado de cosas pertenece un conjunto de proposiciones. Estas

[...] ya por su articulación, están en relación con el conocimiento posible por parte de espíritus, que proceden a adquirirla por grados. Esto no debe entenderse, sin embargo, en el sentido que son *generados* por el espíritu cognoscente: al contrario, ellos le prescriben la regla de su proceder. En los estados de cosas están ya fundadas también las proposiciones como posibilidad de expresión y de este modo ellas *existen* antes de ser pensadas por un espíritu humano y moldeadas en la *materia* de un lenguaje humano, en sonidos y signos gráficos. [1988: 54]

Nos parece casi escuchar las afirmaciones de Husserl relativas a la ciencia (*cf.* Husserl, 1961: 31 y ss.) presentes en las *Investigaciones lógicas* y en *Ser finito y Ser eterno*, la fenomenóloga habla justamente de esto, en efecto sostiene que:

La ciencia no quiere y no puede ser el campo de un juego arquitectónico. La sistematicidad propia de la ciencia, naturalmente de la ciencia verdadera y auténtica, no es una invención nuestra, sino que reside en las cosas, y nosotros no hacemos otra cosa que descubrirla y llevarla a la luz. [Husserl, 1961: 34]

Ella se pone este problema porque está discutiendo sobre la posibilidad de la filosofía cristiana y sobre la diferencia operada por Jacques Maritain entre naturaleza y estado de la filosofía. Las cuestiones que Stein plantea son tres: 1) qué se entiende por naturaleza de la filosofía; 2) si la filosofía se especifica en función del objeto, es decir el objeto hacia el cual se dirige determina su naturaleza; 3) si la filosofía puede considerarse ciencia. Lo que le importa resolver inmediatamente es la tercera de las cuestiones a la que da solución retomando algunas reflexiones de Husserl presentes en las *Investigaciones lógicas*:

La ciencia se dirige al saber [...] sólo en la forma de las obras escritas ella tiene una existencia autónoma, aun en la riqueza de sus referencias al hombre y a sus actividades intelectuales: de esta forma se reproduce a través de los milenios y sobrevive a los individuos. [...] Ella representa por lo tanto una suma de instituciones externas que, apenas formadas a partir de los actos cognoscitivos de muchos individuos singulares, pueden traspasar en los actos cognoscitivos de innumerables otros individuos, de manera fácilmente comprensible, pero que requiere, para describirlo exactamente, análisis minuciosos. [*Ib.*: 31-32]

La ciencia es una idea porque no existe en el estado de perfección y cumplimiento pleno, es un ideal que será alcanzado sólo *ad infinitum*. Existen muchas ciencias porque hay una infinidad de estados de cosas. Y el papel de la filosofía es el de estar, husserlianamente, en la base de todas las ciencias en cuanto que esclarece sus fundamentos. Pero la filosofía no puede llegar a la verdad absoluta, también esta es expresión de un espíritu finito; hay cuestiones que por sí sola no está en condición de resolver, por lo que debe ser apoyada por la fe. Ciertamente no será ya filosofía pura y autónoma, pero tampoco se volverá teología, será una *filosofía cristiana* que es expresión de la finitud humana y su pensamiento. Existe un sujeto y una realidad. El sujeto es creatura y no puede considerarse absoluto y punto cero de orientación para el conocimiento. Su conocimiento es finito, limitado, por lo que necesita de una ayuda

proveniente de la Revelación, que, de cualquier manera, presenta límites en cuanto ella también se encuentra sujeta a la historicidad.

Stein llega a una visión del conocimiento ya no pura y autónoma, pero a la filósofa no le interesa ya un pensamiento que no pueda comprender a la persona en su globalidad, que no tenga presente la certeza de la fe que da sentido y medida al pensamiento mismo.

§ 3. A manera de conclusión

A pesar de que Stein no aceptó la posición de Husserl considerada por ella demasiado egocentrada, fue siempre consciente de la complejidad de la cuestión tratada por el maestro que no podía liquidarse en pocas palabras porque tocaba un problema cognoscitivo importante: la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Y si bien la posición de Stein es más realista respecto a la de Husserl, la constante, el residuo fenomenológico, que se encuentra desde el principio hasta el fin de su reflexión, es el considerar al yo, a la persona humana como inviolable, libre e impenetrable.

Al analizar el acto empático esto emerge de manera muy clara. Cuando se capta la vivencia del otro, lo que es presentificado no es una realidad viva y originaria, porque presente y originario es el acto a través del cual nos percatamos de la vivencia ajena. Y si bien está la posibilidad de llegar a las proximidades del otro, no se alcanzará jamás a captar plenamente lo que está viviendo y tal imposibilidad de identificación es el límite más allá del cual no es posible ir en cuanto que el otro es inatrapable en su intimidad más profunda. Tal visión permanece inalterada también en su última obra *Scientia Crucis*, en donde afirma que:

El derecho de autodeterminación es una propiedad inalienable del alma. Constituye el gran misterio de la libertad personal, ante la cual Dios mismo se detiene. [...] Él no quiere tomar posesión de ella sin que dé su asentimiento. [1982: 182-183]

En conclusión, el yo, la persona, es sagrada e intangible. Es este el sentido último de la lección fenomenológica que Edith Stein ha injertado con gran equilibrio en el fértil terreno de la tradición cristiana.

Bibliografía

- Ales Bello, A. (1992), *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*. Roma, Città Nuova Editrice.
- Conrad-Martius, H. (1965), «Die Transzendente und die ontologische Phänomenologie», en *Schriften zur Philosophie*, vol. 3, a cura di Avé-Lallemant E. Monaco, Kösel-Verlag KG.
- Di Pinto, L. e I. Rodriguez (1999), *Il respiro della filosofia in E. Stein*. Bari: Giuseppe Laterza.
- Husserl, E. (2009), *La cosa e lo spazio*. Catanzaro, Rubbettino.
- Husserl, E. (2002), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Torino, Biblioteca Einaudi Editore.
- Husserl, E. (1992), *L'idea di fenomenologia*. Roma/Bari, Biblioteca Filosofica, Laterza.
- Husserl, E. (1961), *Ricerche logiche*. Milano, il Saggiatore.
- Ingarden, R. (1964/65), *Der Streit um die Existenz der Welt*. Monaco, M. Niemeyer.
- Ingarden R. (2000), «Lettera a Husserl sulla "Sesta ricerca" e l'idealismo», en *Realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*. Macerata, Quodlibet.
- Lomido-Heulot, P. (1995), *R. Ingarden, Husserl, la controversa Idéalisme-Réalisme*. Paris, Vrin.
- Pezzella, A. M. (2015), «Il fiore e il vento. Riflessione di antropologia fenomenologica: Edith Stein e Edmund Husserl», en A. Ales Bello y F. Alfieri (eds.), *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo*. Brescia, Morcelliana, 191-213.
- Pezzella, A. M. (1995), *Edith Stein fenomenologa*. Tesi di Dottorato in Filosofia. Roma, Pontificia Università Lateranense.
- Pezzella, A. M. (2002), «Empatia ed amicizia: glosse all'epistolario E. Stein-Roman Ingarden», en *Aquinas*, 3. 133-140.
- Stein, E. (2007), *Dalla vita di una famiglia ebrea*. Roma, Città Nuova-Edizioni OCD.
- Stein, E. (2003), *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*. Roma, Città Nuova.
- Stein, E. (2001), *Lettere a Roman Ingarden. 1917-1938*. Città del Vaticano, LEV.
- Stein, E. (2000), *La struttura della persona umana*. Roma, Città Nuova Editrice.
- Stein, E. (1998), *Introduzione alla filosofia*. Roma, Città Nuova.
- Stein, E. (1993), «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di Tommaso d'Aquino», en E. Stein, *La ricerca della verità*. Roma, Città Nuova Editrice.
- Stein, E. (1988), *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*. Roma, Città Nuova.
- Stein, E. (1982), *Scientia Crucis. Studio su san Giovanni della Croce*. Roma, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi.

