

# El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein. Entre Husserl y santo Tomás

**Dr. Monika Adamczyk-Enriquez.** Edith-Stein-Archiv (Köln, Alemania)

[adamczyk-enriquez@posteo.de](mailto:adamczyk-enriquez@posteo.de)

Recibido 26/04/2022

## Resumen

La filosofía cristiana de Stein surgió en el campo de tensión marcado por la fenomenología de Edmund Husserl y la enseñanza de Tomás de Aquino. El primero la fascinó por su ética de pensamiento riguroso y honesto, y el segundo por su clara concepción del campo de trabajo común para la razón y la fe. De este modo, Stein, a su vez, ideó la confrontación entre Husserl y Tomás, con la esperanza de que la filosofía se acercara así a su ideal. Pues la filosofía siempre ha querido ser una teoría del ser cerrada y posiblemente coherente, cuyos enunciados estén definitivamente demostrados. Sin embargo, según Stein, sólo puede ser una teoría de este tipo si tiene en cuenta lo que dice la teología sobre el ser y, más concretamente, sobre su causa. En la filosofía de Stein en el estado cristiano, se pueden ver constantemente influencias tanto de Husserl como de Tomás. Al mismo tiempo, Stein propone su propia concepción de la filosofía y, por tanto, estas influencias se elevan muy por encima de ella. El artículo pretende describir el camino intelectual de Stein hacia esta filosofía, las influencias de Husserl y Tomás en su enfoque teórico de la filosofía cristiana, así como en sus investigaciones prácticas en el marco de la filosofía cristiana, y especialmente la peculiaridad de la filosofía de Stein.

**Palabras clave:** filosofía cristiana, Edmund Husserl, Tomás de Aquino, razón, fe.

## Abstract

### Edith Stein's Concept of Christian Philosophy. Between Husserl and Saint Thomas

Stein's Christian philosophy emerged in the field of tension marked by Edmund Husserl's phenomenology and Thomas Aquinas' teaching. The former fascinated her with his ethos of rigorous and honest thought and the latter with his clear concept of the common working field for reason and faith. In this way, Stein in turn came up with the idea of the confrontation between Husserl and Thomas, with the hope that philosophy would thereby come closer to its ideal. For philosophy since always wants to be a closed and possible coherent theory of being, whose propositions are definitively proved. However, according to Stein, it can be such a theory only if it takes into account what theology says about being and, more precisely, about its cause. In Stein's philosophy in the Christian state, one can constantly see influences of both Husserl and Thomas. At the same time, Stein proposes her own design of philosophy and thus these influences rise far above. The article aims to describe Stein's intellectual path to this philosophy, the influences of Husserl and Thomas on her theoretical approach to Christian philosophy as well as on her practical investigations within the framework of Christian philosophy and especially the peculiarity of Stein's philosophy.

**Key words:** Christian philosophy, Edmund Husserl, Saint Thomas, Reason, Faith.



# El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein. Entre Husserl y Santo Tomás

**Dr. Monika Adamczyk-Enriquez.** Edith-Stein-Archiv (Köln, Alemania)

adamczyk-enriquez@posteo.de

Recibido 26/04/2022

## § 1. Introducción

La vida de Edith Stein siempre estuvo marcada por la búsqueda de la verdad. Durante muchos años estuvo influenciada por el pensamiento de Husserl, con su objetividad, honestidad, rigor y orientación absoluta hacia los problemas y las cosas mismas. En referencia a esta búsqueda, ya en 1917 Stein expresó en una carta a R. Ingarden que no se podía filosofar seriamente sin abordar los «problemas religiosos» (Stein, 2002: 574). En la misma carta afirma: «Estas son las cuestiones que me interesan» (p. 547). Así anunció sus nuevas investigaciones científicas, aunque nada más las continuó años después de este anuncio bajo la influencia de Tomás de Aquino, gracias a quien reanudó el trabajo científico tras una larga interrupción. Pues ya poco antes de su conversión, Stein se distanció no sólo de la fenomenología, sino de la filosofía en general, ya que estaba convencida, como escribió en su carta a C. Kopf en 1928, de que el sentido de la vida religiosa era dedicarse absolutamente a las cosas divinas y desprenderse por completo de lo mundano, a lo que Stein también añadía el trabajo intelectual. Tomás, en cambio, la convenció: «Que sea posible cultivar la ciencia como culto divino [...]» (Stein, 2002: 809). La mente de Stein no era, por supuesto, una «*tabula rasa*» (Stein, 2007: 604) en ese momento, debido a su anterior dedicación a la fenomenología. Más bien, su formación fenomenológica actuó como un filtro que aplicó a la enseñanza de Tomás, lo que a su vez causó que Stein no ofreciera una reconstrucción literal de su pensamiento desde una perspectiva filosófico-histórica. Por lo tanto, se podría decir que Stein procesó el material de origen de forma selectiva, pero al mismo tiempo de una forma puramente orientada a los problemas y profundamente fenomenológica. Un material de origen que ya tenía una vida propia y que consistía en un conjunto de problemas y argumentos que siempre serían de

actualidad en una discusión filosófica llevada a cabo a lo largo del tiempo. De este modo, Stein concibió a su vez la idea de la «confrontación» (*auseinandersetzen*) (Stein, 2007: 604) entre la filosofía moderna, por la que entendía sobre todo la fenomenología, y la escolástica, cuyo punto culminante para ella era la filosofía de Tomás (Stein, 2007). Su objetivo era acercar la filosofía lo más posible a su ideal, que veía en la filosofía cristiana (*ib.*). La investigación de Stein forma parte de la famosa disputa filosófica al inicio del siglo veinte sobre la posibilidad de la filosofía cristiana (Juvisy, 1932). Stein adoptó su propia posición concluida e independiente, precisamente porque quería basar su pensamiento en el de Husserl y Tomás.

El objetivo de este ensayo es presentar las influencias de Husserl y Tomás en la obra de Stein. Para ello, primeramente, se expone el interés de Stein por ambos filósofos y su primer intento de relacionar y confrontar a Husserl con Tomás. A continuación, se tematiza el esquema de la filosofía cristiana de Stein, surgido de la confrontación entre los dos filósofos, y se muestran las influencias de Tomás y Husserl en su pensamiento mediante ejemplos concretos, destacando, naturalmente, la peculiaridad del pensamiento de Stein.

## § 2. La búsqueda de la verdad de Stein: entre Husserl y Tomás

La trayectoria intelectual de Edith Stein estuvo marcada por muchos pensadores. Entre sus inspiraciones se cuentan Platón, Aristóteles, Agustín, Duns Escoto y sus maestros españoles, es decir, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. En sus obras también mantuvo numerosas discusiones intelectuales con sus colegas del círculo fenomenológico, como Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Martin Heidegger o con otros filósofos contemporáneos, como Erich Przywara. Sin embargo, sólo dos filósofos dejaron huellas excepcionalmente profundas en las reflexiones de Stein. El desarrollo de su pensamiento únicamente tenía una relación dinámica y continua con dos filósofos que, por supuesto, son Edmund Husserl y Tomás de Aquino. ¿Qué fue lo que atrajo a Stein hacia ambos, para que se dejara influenciar tan fuertemente por ellos?

Para Stein, tanto Husserl como Tomás buscaban la verdad honestamente. Husserl la fascinó sobre todo por su *ethos* de pensamiento riguroso y honesto, que trataba las cosas con seriedad científica y justificaba sus juicios sólo a través de la visión directa e

inmediata de la esencia de las cosas. Fue precisamente esta forma de pensar con la cual Husserl, en opinión de Stein, desarrolló con la máxima pureza la idea de la verdad absoluta y del conocimiento objetivo, superando así todos los relativismos de su tiempo, como el psicologismo, el historicismo y el naturalismo. Husserl afirmó que en la mente se encuentra la verdad y no la inventa en el sentido de producirla, ya que la verdad se revela al sujeto cognoscente por sí misma en la visión eidética. Además, sostenía que la verdad es eterna, necesaria e independiente, tanto del ser psíquico humano como del espíritu de la época (*Zeitgeist*), que puede influenciar fuertemente y cambiar el pensamiento humano, pero, afirma Stein: «podrán cambiar las opiniones de los hombres, pero la verdad no cambia» (Stein, 2007: 154). Tanto esta posición como el «giro al objeto» (*ib.*: 548) de Husserl, es decir, «hacia las cosas mismas» (p. 547), acercan claramente su pensamiento al pensamiento escolástico, en opinión de Stein (Stein, 2007). También consideraba a Husserl como un filósofo que filosofaba en el espíritu de la *philosophia perennis*. Para ambos esta filosofía no representa un sistema hermético de verdades sino la actitud de pensar del filósofo. Es el filósofo el que busca la verdad arduamente y sin cesar. Husserl adoptó este espíritu de su maestro Franz Brentano, quien a su vez estaba fuertemente influenciado por la escolástica. Stein da cuenta de ello en su conversación ficticia entre Tomás y Husserl:

La manera de pensar y de enseñar de Brentano le mostraron que la filosofía podía ser algo muy distinto de un hablar ingenioso; que la filosofía, cultivada debidamente, puede satisfacer las más altas exigencias del rigor científico, esas exigencias que usted —como matemático— suele requerir. Ahora bien, ¿de dónde procedía en Brentano aquel rigor inexorable en su manera de pensar, que a usted, en el campo filosófico, le pareció cosa tan nueva y que llegó a cautivarle? ¿De dónde procedía aquella claridad cristalina de la formación de los conceptos? ¿Qué eran sino herencia escolástica? Porque, aunque aquel hombre anduviera sus propios caminos, sin embargo se crio en nuestra escuela, formó su espíritu con arreglo a nuestra manera de pensar, su espíritu y también el de usted. [Stein, 2007: 167-168]

Por lo tanto, Stein también asumió que, por esta cercanía natural, absolutamente no intencionada, entre la reflexión de Husserl y la escolástica, Husserl contribuyó de gran manera al diálogo entre la filosofía moderna y el catolicismo como nadie lo había hecho en el siglo XX (Stein, 2007). A pesar de algunas diferencias metodológicas entre su concepción de la fenomenología y la de Husserl, ella admiraba a su maestro por esta

razón y estaba convencida de que su obra filosófica había iniciado una nueva época filosófica (cf. Ales Bello, 2015: 15). Así, escribió sobre la obra de Husserl ya en 1924:

Y esta obra posee aun hoy día una importancia difícil todavía de medir. El penetrar en el espíritu de Husserl requiere un estudio continuado durante años. Pero el que, con sentido verdaderamente filosófico, lea a fondo tan solo una de las *Investigaciones lógicas* o un capítulo de las *Ideas*, ese tal no podrá sustraerse a la impresión de que tiene en sus manos una de aquellas obras clásicas maestras con las que comienza una nueva época en la historia de la filosofía. [Stein, 2007: 157].

La periodización de la obra de Stein, ya bastante habitual en el pensamiento de los investigadores, en forma de una fase fenomenológica, tomista y mística no está (cf. ESGA 8; Wernach, 1951; Fromherz, 1969; Lembeck, 1991), por lo tanto, totalmente exenta de errores. Pues esta periodización parece sugerir más o menos que Stein se habría distanciado de la fenomenología de Husserl primero por su estudio de Tomás y más tarde del misticismo, renunciando por completo a la investigación y a los métodos fenomenológicos. Quizá por eso algunos filósofos (Stallmach, 1991; Lembeck, 1991; Schwemmer, 2004; Szanto, 2020) y sobre todo fenomenólogos (cf. Spiegelberg, 1960; Schuhmann, 1989; Söding/Held, 2009) reconocen a Stein como teóloga o tomista y no como una fenomenóloga pura. Sin embargo, Stein no renunció a la fenomenología ni marginó su importancia para sus investigaciones posteriores. Aunque sus obras «post-fenomenológicas» (después de 1929) están dedicadas sobre todo a cuestiones teológicas y espirituales-místicas, Stein aplicaba un método de trabajo estricto y puramente filosófico tanto con elementos e hipótesis fenomenológicas (por ejemplo, la reducción eidética y trascendental) como el vocabulario fenomenológico (cf. Beckmann-Zöllner, 2017: 101-102). Esto no sólo se aplica a *Acto y potencia. Estudios sobre una filosofía del ser o Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, el cual, como Stein expresó, quería explorar e interpretar las enseñanzas de Tomás de manera fenomenológica (Stein, 2007). También se aplica a sus escritos antropológicos, pedagógicos e incluso místicos<sup>1</sup>. Sin embargo, Stein estaba convencida de ser una

<sup>1</sup> En este contexto, es notable que Stein sigue tratando problemas puramente filosóficos con sus escritos místicos. En *El castillo interior*, por ejemplo, quiso exponer la peculiaridad de la existencia humana con respecto a la estructura gradual del ser (Stein, 2005: 80). En su ensayo sobre Dionisios Areopagita, volvió a tratar problemas puramente epistemológicos, especialmente la posibilidad de conocer a Dios. Aunque en el subtítulo de esta obra subraya que se trata de la «teología simbólica» de Dionisios, al mismo tiempo

fenomenóloga y sólo empleaba su propia «versión» de la fenomenología, como afirma en una carta a la hermana Adelgundis Jägerschmied en 1931 (Stein, 2002: 932). En su carta a H. Reiner, en la que le aconseja que utilice el pensamiento de Tomás de Aquino en su investigación, también parece que quería seguir trabajando de forma puramente fenomenológica:

Pero si sigue trabajando en el mismo campo y aún no ha concluido sus estudios en esta dirección, le recomendaría encarecidamente que se ocupe detenidamente de la doctrina de la voluntad de santo Tomás. Incluso si queremos seguir trabajando como fenomenólogos<sup>2</sup>, no nos queda más remedio que vernos confrontados, respecto al tratamiento ontológico, metafísico y teológico, con nuevos problemas. [Stein, 2002: 844]

Como ya se ha señalado, Stein se interesó por Husserl por razones metodológicas. Hay que subrayar que ella se interesó por santo Tomás por las mismas razones, es decir, por razones metodológicas, y lo apreció predominantemente como filósofo y científico. Ya en la obra *De Veritate* de Tomás, le llamó la atención la dimensión profunda y filosófica de su pensamiento y, por ello, comentó en sus notas sobre la traducción: «Creo que es mucho más filosófico de lo que me parecía antes» (ESGA 27: 292). En este sentido, la razón por la que Stein se interesó por Tomás no era, que en ese momento ocupaba un papel destacado en la teología católica, que el Papa León XIII le confirió con la encíclica *Aeterni Patris* en 1879. Por lo tanto, el motivo de su relación con Tomás no puede limitarse exclusivamente a su conversión al catolicismo, aunque existe una relación entre su interés por el santo y su conversión, de la que ella misma da cuenta en la introducción de *Ser finito y ser eterno*. Tras entrar a formar parte de la Iglesia católica, quiso conocer la forma de pensar católica, para lo que Tomás le parecía muy adecuado. Stein escribió:

---

afirma que está elaborando su «presuposición objetivos», lo que a su vez exige investigaciones sistemáticas y filosóficas (Stein, 2005: 123). Además, en esta obra encontramos vocabulario típicamente fenomenológico como, «realización» (*Erfüllung*) o «epoché intencional». Lo mismo ocurre con *Ciencia de la Cruz* (por ejemplo, el «yo natural», «la intencionalidad de los actos», la «epoché»), donde Stein analizó, entre otras cosas, fenómenos como el alma, el yo y la libertad de forma puramente fenomenológica (cf. Beckmann-Zöllner, 2017: 101).

<sup>2</sup> Cabe destacar que Stein aquí utiliza palabras puramente fenomenológicas («*rein phänomenologisch*») en alemán. De este modo, subraya que, aunque se ocupa con el pensamiento de Tomás, quiere mantener la pureza de las investigaciones fenomenológicas. (Cf. Stein, 2002: 844).

Este libro ha sido escrito por una principiante para principiantes. La autora, a una edad en que los demás podrían pretender el título de maestro, estaba obligada a volver a comenzar su camino. Formada en la escuela de Edmund Husserl, había escrito una serie de trabajos según el método fenomenológico. Estos tratados aparecieron en el *Anuario* de Husserl, y así fue conocido su nombre en una época en que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino a Cristo y a su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus consecuencias prácticas. Como maestra en el instituto de formación de muchachas de las dominicas de Espira, tuvo la posibilidad de aclimatarse pronto en el auténtico mundo católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios conceptuales de este mundo. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* permitió a la autora volver a sus trabajos filosóficos. [Stein, 2007: 604]

Hay que reconocer que no fue hasta seis años después de su conversión y bajo la influencia de Erich Przywara cuando Stein se dedicó a las obras de Tomás. Inicialmente Przywara sólo quería encargarle la traducción de las cartas de John H. Newman. Pero, como Stein entendía el trabajo de traducción igual que él, le propuso también la traducción de la obra *De Veritate* de Tomás, o, más exactamente, que lo «trasladara» al alemán moderno, para que la filosofía moderna pudiera familiarizarse con la enseñanza de Tomás (Przywara, 1983). Al traducir el *De Veritate* de Tomás, Stein desde el principio volvió a enfocar la metodología del santo. Por eso también se refirió, directamente en la introducción de su traducción, a las marcadas diferencias entre la metodología de Tomás y la de Husserl:

Viniendo de la epistemología moderna, es extraordinariamente difícil llegar incluso a una simple comprensión, y mucho menos a una apreciación crítica de la epistemología tomista. Las preguntas que son centrales para el epistemólogo moderno —como la fenomenológica «¿Qué es conocimiento en su esencia?» o la kantiana «¿Cómo es posible el conocimiento?»— no se plantean ex professo en absoluto; con esfuerzo uno debe recopilar una respuesta a partir de comentarios dispersos — si es que una respuesta es posible. [ESGA 23: 3].

Para Stein, la forma de trabajar de Tomás también carecía de un análisis sistemático de los problemas, de los que la fenomenología se ocupa. «A todo esto —escribió— se añade el carácter aparentemente asistemático de *Quaestiones*, que pronto retoma una y luego otra pregunta, que a primera vista parecen alejadas, y las discute en todas las direcciones» (p. 3). También en la obra *Acto y potencia*, Stein se interesó principalmente

por los problemas metodológicos y sólo secundariamente por el conocimiento de la enseñanza de Tomás (Stein, 2007). Al mismo tiempo fue relevante para ella desarrollar e interpretar los fundamentos de su filosofía desde el punto de vista fenomenológico. En *Ser finito y ser eterno* quiso de nuevo plantear la cuestión del ser, pero fundada en una investigación fáctica, fenomenológica-tomista (Stein, 2007). El hecho que Stein se interesara por la metodología de Tomás no es imprevisible, considerando la constatación de Stein de que un filósofo no puede llegar a una comprensión profunda del ser sin tratar los problemas religiosos. Con esta premisa la fenomenología de Husserl como método epistemológico a Stein le parecía demasiado hermética y cerrada de antemano a tales problemas. Esta convicción personal la expresó unos años más tarde con las palabras concisas de que en la fenomenología de Husserl «no hay espacio alguno para Dios» (Stein, 2007: 553) y que su fenomenología era «egocéntrica» (*ib.*: 179). Tomás, especialmente con su *Summa contra gentiles*, propuso a su vez un campo de trabajo común para la razón natural y la fe. Tomás, en la *Summa filosófica*, probó en concreto, de forma puramente racional, la veracidad de la fe católica, notablemente sacando la filosofía de la sombra de la doctrina de la fe de la Edad Media y liberándola para trabajar metodológicamente en su propio campo. Stein escribió:

[...] no cabe duda de que la filosofía de los grandes doctores de la Iglesia de la Edad Media se desarrolló «a la sombra» de la doctrina de la fe. En la verdad revelada vio la medida de toda la verdad; se esforzó asiduamente por resolver las tareas que le imponían las doctrinas de la fe; tenía confianza en esta fe como en una fuerza que da al intelecto humano una mayor seguridad en su trabajo natural. En todos estos 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 el hecho de su relación con Aristóteles y los árabes prueba que creía en una filosofía basada en la sola razón natural, sin apoyarse en la verdad revelada. Esto se desprende también claramente de su «*Summa contra gentiles*», a la que comúnmente se conoce como «*Summa filosófica*». [...] Existen dos caminos que conducen a la verdad, y si bien la razón natural no puede llegar hasta la verdad suprema y más elevada, sí puede, sin embargo, alcanzar un grado desde el que le es posible excluir ciertos errores y demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe. [Stein, 2007: 622-623]

De este modo, según Stein, Tomás preparó el camino para que la filosofía se convirtiera en una ciencia independiente que también pudiera practicarse de forma rigurosa; la forma de trabajar que ella ya conocía muy bien por la metodología de

Husserl. La familiarización con las obras de Tomás no le resultó fácil a Stein y, como sugiere Andreas Speer, su primer encuentro con el *De Veritate* de Tomás fue incluso una «experiencia de sumo grado irritante» (Speer, 2008: 112) debido a la forma de pensar fenomenológica de Stein. Ni la recepción crítica de su transmisión de Tomás por parte de algunos tomistas conservadores, como Laurentius Maria Siemer, ni la frialdad de algunos fenomenólogos hacia su nueva ocupación filosófica (p. ej. Ingarden) le facilitaron su trabajo con Tomás. Pero una vez familiarizada con el modo de trabajo de Tomás, manejó su pensamiento con una tremenda facilidad filosófica. Andreas Speer escribe:

Debería haber quedado claro hasta qué punto la extrañeza inicial con que Edith Stein afrontó el pensamiento de Tomás de Aquino ha dado paso, en el curso de sus propios estudios sobre Tomás, a un empleo familiar, a veces virtuoso, de su pensamiento [...]. En resumen, debería haber quedado claro hasta qué punto el pensamiento tomista se convirtió en su «filosofía de vida» en el curso de su trabajo de traducción del *De Veritate*. [ib. 124]

El pensamiento de Stein creció entre dos grandes maestros: Husserl y santo Tomás. Husserl le enseñó el método de pensar con rigor y honestidad sobre los problemas, y Tomás le preparó el camino metódico para pensar sobre los problemas religiosos. De este modo, se le ocurrió a su vez la idea de poner a los dos en un intercambio mutuo. No en forma de simple yuxtaposición, sino intentando de construir puentes intelectuales entre ellos. De modo que «si solo hay un núcleo de verdad aquí y allá, también debe haber un puente» (ESGA 23: 4) que los una.

### § 3. Entre la fe y la razón: el intento de Edith Stein de enfrentar a santo Tomás con Husserl

Se considera que el primer intento de Stein de enfrentar la fenomenología con el tomismo fue su contribución a la publicación conmemorativa para el 70.º cumpleaños de Husserl en 1929, en el que ella, como directora de escena, escenificó una conversación ficticia entre Husserl y santo Tomás sobre la naturaleza de la filosofía (Stein reeditó posteriormente el ensayo en forma prosaica a petición de Martin Heidegger, el editor de la publicación conmemorativa). El diálogo esencialmente

muestra tanto las graves y evidentes diferencias como las evidentes similitudes entre Husserl y Tomás. Cabe destacar que tanto las opiniones de Husserl como las de Tomás presentadas en este ensayo ya estaban filtradas por el pensamiento de Stein. Así, Stein expresa en parte sus propias ideas e interpretaciones de los problemas a través de los dos, pero también presenta los pensamientos de Husserl y Tomás sin comentarios.

Centrándose tanto en las diferencias entre Tomás y Husserl como en las similitudes, Stein presentó en este ensayo algunos aspectos básicos de la reflexión de Husserl y Tomás que los separan o los acercan. Estos aspectos incluyen:

1) Tanto Husserl como Tomás estaban convencidos de que la filosofía como una ciencia rigurosa era posible. Pues para ambos la filosofía no era una cuestión de sentimiento subjetivo u opinión particular, sino un trabajo de la razón que busca honestamente la verdad y que desea llegar al Logos que reina en todo el mundo. Tomás le dijo a Husserl:

Entendemos únicamente que la filosofía no es cuestión de sentimiento y de imaginación, de una fantasía de altos vuelos, sino que es cuestión de la razón que indaga seria y sobriamente. Los dos estamos convencidos de que hay un *λόγος* que impera en todo cuanto existe, y de que a nuestro conocimiento le es posible ir descubriendo progresivamente y de manera incesante algo de ese *λόγος*, cuando el conocimiento procede según el principio de la más estricta honradez intelectual. [Stein, 2007: 169]

En este sentido, según Stein, tanto Tomás como Husserl filosofaron en el espíritu de la *philosophia perennis*.

2) Tanto Husserl como Tomás creían en el poder de la *ratio*. Sin embargo, Husserl identificó la *ratio* sólo con la razón natural y Tomás con la razón natural y sobrenatural. Para Tomás, la razón natural, cuya capacidad de percibir la verdad es *nota bene* bastante limitada, era sólo uno de los posibles accesos a la verdad. Si se examina más de cerca la razón empírica —y no, como hizo Husserl, sólo «la razón como tal»— el defecto ontológico de la capacidad de aprehensión de la razón natural es evidente. De nuevo, Husserl no parecía ser consciente de esta limitación innata de la razón. Aunque suponía que el proceso cognitivo humano es en sí mismo infinito, no veía ninguna limitación ontológica con respecto a la razón que se esfuerza por la verdad (Stein,

2007). Tomás, en cambio, estaba firmemente convencido de que existen muchas verdades que son intrínsecamente inaccesibles a la razón natural:

Pero no todo lo que es inaccesible para él, es inaccesible en general para nuestro espíritu, según la estructura original de la misma. Nuestro espíritu se halla ahora en peregrinación por esta vida, y alguna vez llegará a la meta, a la patria celestial. Una vez que llegue a la meta, captará todo lo que sea captable para ella [...]; y, por cierto, todo eso lo contemplará en una sola intuición. Algo de lo que sea necesario para ella a fin de no errar el camino hacia la meta — se le comunicará por medio de revelación; el espíritu capta en la fe, que durante la peregrinación terrena es un segundo camino, junto al del conocimiento natural, para conseguir saber. [*Ib.*: 170-171]

De esto resulta a su vez para Stein: si la filosofía quiere alcanzar las razones últimas del ser, lo que desde el principio declaró como el objetivo principal de su existencia no debe renunciar a las verdades de la fe. De lo contrario, se negaría a sí misma en su búsqueda de la verdad última y traicionaría su propio Logos. En otras palabras, los filósofos deben percibir conscientemente que la fe permite acceder a la concepción integral de la realidad, por lo que no deben ignorar las verdades de la fe, sino que deben necesariamente incluirlas en sus investigaciones. Stein comentó:

La filosofía quiere alcanzar la verdad en la extensión más amplia posible y con la mayor certeza posible. Si la fe desvela verdades a las que no se puede llegar por otro camino, entonces la filosofía no puede renunciar a esas verdades de la fe, sin abandonar en primer lugar su pretensión de verdad universal y, además, sin exponerse al peligro de que en el conjunto de conocimientos que le quedan, se deslice la falsedad, porque, en la conexión orgánica de toda verdad, aquel conjunto parcial puede situarse a una falsa luz, si se corta la conexión con la totalidad. [*Ib.*: 172-173]

Por lo tanto, en opinión de Stein, para Tomás la filosofía se halla en dependencia material de la fe. Además, en el pensamiento de Tomás, la filosofía, en opinión de Stein, también depende formalmente de la fe. Porque la filosofía, por su propia naturaleza, siempre se esfuerza por alcanzar la certeza suprema. Al mismo tiempo, las verdades de la fe se caracterizan por su propia y máxima certeza, ya que Dios mismo garantiza y atestigua su validez. En consecuencia, si la filosofía desea realmente alcanzar la certeza máxima en sus enseñanzas, debe en última instancia medir sus verdades con las verdades de la fe y reconocer la autoridad de la fe (Stein, 2007). Cabe destacar aquí que la interpretación de Stein en este punto va mucho más allá de la

enseñanza de Tomás y representa más bien su propia convicción filosófica. De ahí que Andreas Speer dijera en este contexto: «En cuanto a la dependencia material y formal de la filosofía respecto a la fe [...] amplía la exigencia filosófica del conocimiento en una dirección que el propio Tomás ya no asignaría a la filosofía sino a la teología» (Speer, 2008: 120).

3) Según Stein, la orientación del pensamiento de Tomás y Husserl difiere debido a los diferentes objetivos y diferentes concepciones del fundamento de la certeza. Tomás se preguntaba sobre el «qué» de las cosas, ya que su objetivo era la recopilación y el escrutinio del estado del conocimiento de su tiempo. Para él, la cuestión del «cómo» y, en relación con ello, de un proceso crítico de conocimiento era bastante secundaria. Husserl, sin embargo, calificaría esta forma de filosofar como dogmática, ya que primero quería llegar al punto de partida absoluto y final de toda investigación posible, a partir del cual pudiera reconocer el «qué» de las cosas con claridad y evidencia. Este punto de partida lo encontró a su vez en la conciencia, como campo absoluto de la apariencia de las cosas, y en el yo trascendental, como sujeto ideal del conocimiento. Así, para Husserl, según Stein, el primer axioma de su pensamiento era la conciencia y su ego, mientras que para Tomás era Dios mismo. Por lo tanto, para Stein, el pensamiento de Husserl tenía una orientación en última instancia egocéntrico, mientras que el de Tomás era «teocéntrico» (Stein, 2007: 179). Cabe destacar aquí que Stein, en su interpretación, va de nuevo más allá de Tomás y expresa más bien su propia posición respecto a este primer axioma del pensamiento filosófico. Otra vez citamos a Speer:

En dos aspectos, sin embargo, Edith Stein va más allá de Tomás: ni Dios como primera verdad es para Tomás el primer axioma filosófico, ni la filosofía para Tomás tiene a Dios como objeto [...]. Al vincular la exigencia de conocimiento de la sabiduría filosófica a las posibilidades finitas de la razón humana, Tomás establece al mismo tiempo la exigencia científica de una sabiduría teológica independiente de la filosofía, que tiene a Dios, en la medida en que se ha revelado, como su objeto peculiar [Speer, 2008: 120]

4) Tanto Husserl como Tomás pensaban que el conocimiento intuitivo era posible y que así el intelecto penetra en el objeto de modo que puede leer, en lenguaje medieval, «en el interior de las cosas» (lat.: *intus legere*). También acordaron en el carácter activo

y pasivo de la intuición. En la medida en que el sujeto que razona quiere penetrar en la esencia de las cosas, su intelecto es activo (lat.: *intellectus agens*). Sin embargo, su percepción (*intus legere*), según ambos filósofos, tiene ya un carácter receptivo. Según Stein, ambos coincidían en algunos aspectos fundamentales del proceso de conocer. Por un lado, tanto Tomás como Husserl pensaban que la percepción sensual de las cosas era el punto de partida del conocimiento. Husserl, sin embargo, enfatizó mucho más claramente que Tomás que no tiene que ser necesariamente la percepción actual y externa de la cosa, sino cualquier tipo de percepción vívida, como la memoria o la imaginación. Por otra parte, ambos pensaban que el conocimiento natural surge a través de la elaboración intelectual del material sensible. El núcleo del procesamiento no es ningún tipo de inducción o deducción, sino una clara separación entre los constituyentes esenciales y los accidentales de una cosa (para Tomás la separación se basa en la abstracción y para Husserl en la reducción eidética)<sup>3</sup>. La única diferencia entre la concepción del proceso del conocimiento de Husserl y de Tomás es que, para Tomás, la inmediatez del conocimiento, que caracteriza la visión de la esencia (*Wesensschau*) de Husserl, sólo es realizable mediante la visión beatífica de Dios (*visio beatifica*). Aunque también Tomás conocía el fenómeno del discernimiento directo de los principios lógico-formales o del bien como un *a priori* inmediato del conocimiento práctico, no vio otra posibilidad de discernimiento directo de las cosas por parte del hombre que en la visión beatífica de Dios (Stein, 2007).

Aparte de estas claras diferencias entre Husserl y Tomás, había también muchas similitudes. Ambos sirvieron a Stein como punto de partida para concebir su propia visión de la filosofía, su vocación y su estructura interior, que básicamente maduró con la tensión entre el pensamiento de Husserl y Tomás, pero que también desarrolló su propio carácter. De este modo, la idea de la filosofía cristiana creció en la reflexión de Stein. A través de la impronta de Tomás y Husserl, adquirió una forma independiente y novedosa entre los conceptos de filosofía cristiana que se discutían a principios del siglo XX.

---

<sup>3</sup> Husserl y Tomás distinguen claramente entre las propiedades esenciales y accidentales de la cosa, aunque por diferentes razones. Con esta distinción, Husserl se proponía construir una ontología formal que se convirtiera en la base universal de todas las consideraciones científico-positivas y, como tal, fuera independiente del empirismo. A Tomás, en cambio, le permite alcanzar «una imagen lo más abarcante posible de este mundo» a través de la metafísica (Stein, 2007).

#### § 4. La filosofía cristiana de Stein se atreve a ser una ciencia rigurosa a pesar de la perspectiva de la fe

Stein situó sus investigaciones sobre la posibilidad de la filosofía cristiana directamente en el contexto de la conferencia de Juvisy en 1932, que puede considerarse como la culminación de la disputa sobre la posibilidad de la filosofía cristiana en el siglo XX. El punto de partida de sus investigaciones es, por un lado, los posibles significados del término *filosofía cristiana* elaborados por J. Sertillanges<sup>4</sup>. Sin embargo, hay que subrayar de inmediato que Stein no adoptó ninguno de estos significados debido a la separación poco clara entre filosofía y teología. Por otra parte, ya al principio de sus investigaciones abordó la diferenciación de J. Maritain entre la naturaleza y el estado de la filosofía, estando totalmente de acuerdo con esta diferenciación. Aunque la filosofía es por naturaleza completamente independiente de la fe, puede ser marcada por la fe debido a su estado, que no consiste en otra cosa que, en la impronta de la mente humana, por ejemplo, por la cultura, la historia o la ideología. Así, Stein, ya en los primeros párrafos sobre la posibilidad de la filosofía cristiana, anunció la posible dirección de su pensamiento. De este modo, por un lado, con Maritain, la filosofía cristiana era ciertamente posible como un estado de la filosofía (Stein, 2007). Por otra parte, al presuponer, también con Maritain, que la filosofía es por naturaleza independiente de la fe, escapó al mismo tiempo de los tres significados de la filosofía cristiana elaborados durante la conferencia de Juvisy (véase anotación 48). Su concepto de la filosofía cristiana no redujo la filosofía a la teología. Entonces, ¿qué significa la filosofía cristiana para Stein?

Según Stein, la comprensión del significado de la filosofía cristiana depende en primer lugar de la comprensión del significado de la filosofía en general. Para Stein, al igual que para Husserl, «la tarea de la filosofía consiste en esclarecer los fundamentos

<sup>4</sup> Se puede hablar de filosofía cristiana en el sentido de los Padres de la Iglesia. Estos calificaron al cristianismo como filosofía porque cumplía con los postulados de la filosofía griega. Por ello, los Padres de la Iglesia (por ejemplo, Agustín) también consideraron la filosofía griega como precursora del cristianismo. En segundo lugar, el concepto de filosofía cristiana puede entenderse como una ciencia pura, para la que, sin embargo, la fe es una fuente de conocimiento incluyéndola en su contenido (Tomismo). En tercer lugar, el término *filosofía cristiana* puede aplicarse a la filosofía medieval, que se desarrolló bajo la influencia del cristianismo (cf. Stein, 2007). Aquí hay que subrayar que Sertillanges designó varios significados posibles de la filosofía cristiana, pero Stein formuló sus fuentes de una manera completamente nueva.

de todas las ciencias» (Stein, 2007: 630). Debe investigar y examinar detalladamente todo lo que las ciencias asumen ingenuamente como completamente conocido y autoevidente, que son por ejemplo sus conceptos básicos o sus métodos. La razón por la que la filosofía debe dedicarse precisamente a esta tarea es, de nuevo, que por su propia naturaleza nunca se satisface con esclarecimiento provisional de las cosas, sino que siempre persigue los últimos fundamentos y, por tanto, la claridad última del ser. Por ello, subrayó Stein, también mereció el título «*perfectum opus rationis*» (el logro perfecto de la razón)<sup>5</sup> en la enseñanza de su segundo maestro, Santo Tomás. La filosofía es, pues, enteramente obra de la razón natural, que se esfuerza ininterrumpidamente por alcanzar la verdad del ser, en consecuencia, como lo habría expresado Husserl, justificando lo que descubre en su visión intelectual (cf. Husserl, 2013: 128). La filosofía realiza esta meta, a su vez, según Stein, aspirando al ideal de ser auténtica ciencia. En qué consiste realmente este ideal de la ciencia lo muestra la naturaleza de la ciencia o, mejor aún, la idea de la ciencia («ciencia como idea»). La ciencia, en efecto, debería naturalmente constituir una teoría cerrada y absolutamente coherente en la que todas las tesis estuvieran plenamente justificadas y fundamentadas con proposiciones verdaderas. Stein escribió: «Por “ciencia como idea” que subyace a toda ciencia humana, es necesario entender como la “pura” [...] expresión de todos los estados de cosas en los que el ente se despliega según su propio orden» (Stein, 2007: 628).

Hay que enfocar el hecho de que se trata de una ciencia general, que abarca todos estados de las cosas y todas ciencias individuales, lo cual también es el objetivo de la metafísica fenomenológica de Husserl<sup>6</sup>. Por supuesto, hay que distinguir claramente

<sup>5</sup> Aquí, sólo hay que destacar de pasada que, en la *Summa contra gentiles*, a la que Stein se refirió en este punto, Tomás utilizó la palabra *uso* en su definición de filosofía. Así, no se refiere a ella como «el perfecto desempeño de la razón», sino como el «perfecto uso de la razón» (*perfectum usum rationis*) (cf. Speer, 2021: 93).

<sup>6</sup> Este es el concepto de metafísica de Husserl, es decir, la «segunda filosofía», que quiso fundamentar en la fenomenología como «primera filosofía». Aquí, Husserl no enfatizó una mayor importancia de su fenomenología como «filosofía primera» sobre la metafísica, sino su creencia de que era necesaria una reforma profunda y radical de la metafísica, que sólo podía tener lugar con la ayuda de su fenomenología como propedéutica. La fenomenología sólo ejerce un papel metodológico para la metafísica, que a su vez tiene como objetivo el conocimiento de las llamadas *Urtatsachen* y necesidades últimas (Hua XV: 385), que para Husserl incluían la mundanidad, la intersubjetividad, la historicidad y la divinidad. La metafísica sería una ciencia cuyo telos absoluto e infinitamente lejano es unificar el conocimiento de las ciencias individuales.

el estado de la ciencia de este ideal. El estado de la ciencia es, de hecho, su actualidad, consistiendo tanto en la precipitación de todo lo que la humanidad ha aportado hasta ahora a la investigación de la verdad, como en todos los errores y desvíos anteriores en la búsqueda de la verdad (Husserl también diagnosticó este estado de la ciencia) (Stein, 2007). Por supuesto, la idea de la ciencia es para la humanidad un *telos* lejano aún no ha alcanzado y, para Stein, francamente, nunca lo alcanzará: «Según la experiencia que tenemos de la hechura o formación histórica, tal ciencia no existirá jamás: es el modelo al que tratamos de acercarnos por medio de todas nuestras investigaciones y esfuerzos» (*ib.*: 626). En este sentido, la idea de la ciencia, para Stein, señala a las ciencias como un poste direccional en qué dirección deben desarrollarse; constituye la meta ideal que las ciencias deben perseguir y a la que deben acercarse en tanto es posible. Si la filosofía se aproxima realmente a este ideal de la ciencia, como una teoría del ser lo más extensa posible, cerrada y coherente, en opinión de Stein, necesariamente incluye la revelación en sus consideraciones. Porque es imposible alcanzar la explicación última del ser sin comprender su causa primera. La razón natural, sin embargo, no puede comprender la causa primera del ser a partir de su propia capacidad, ya que la concepción de esta causa trasciende su capacidad. Por lo tanto, según Stein, la filosofía debe «extender» su contemplación puramente intelectual, complementándola con la revelación. Así, debido a la inspiración de Tomás, Stein sigue destacando la dependencia material de la filosofía con respecto a la revelación, sin embargo, no encontrándola en los escritos de Tomás. Stein escribe sobre esta dependencia material en *Ser finito y eterno*:

El filósofo que no quiere llegar a ser infiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas, se ve obligado por su fe a extender sus reflexiones más allá de lo que le es accesible naturalmente. Existe un ente, que es inaccesible a la experiencia natural y a la razón, pero que nos es conocido por la revelación, y que pone tareas nuevas al espíritu, que lo acepta. [...] Lo que la razón natural consigue como el «primer ente», la fe y la teología dan informaciones, a las que, la razón sola no llegaría jamás, y de la misma manera sobre la relación en que se halla todo ente con el primer ente. La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer solo en las cosas que ella puede descubrir por su propia luz y cerrara los ojos ante una luz superior que le hace ver. [*Ib.*: 632-633]

En otras palabras, si el filósofo quiere ser fiel al *Logos* filosófico, debe retirarse de la razón para dar lugar a la fe. Su razón natural debe renunciar a la búsqueda independiente de la verdad y de cierta forma limitarse. Por supuesto, esto no es fácil. Pues el estado cristiano de la filosofía, creado por la complementación de la fe a la razón, es para la razón un «escándalo», como ya subrayaron J. Maritain y G. Marcel en sus reflexiones sobre la filosofía cristiana (Stein, 2007).

Es estado cristiano de la filosofía es un «escándalo» para la razón natural porque no puede en absoluto verificar la validez de las verdades de fe de las que ahora depende porque la verificación esta más allá de lo que se puede tener experiencia. Para que la razón conozca completamente el ser, debe, en consecuencia, reconocer humildemente que ella misma sólo puede obtener a un conocimiento parcial. Además, la razón debe renunciar por completo a validar las verdades de la fe mediante el conocimiento de la cosa misma y, por así decirlo, aceptarlas a pesar de sí misma. En otras palabras, debe apoyarse completamente en la fe y sus verdades. A esto se añade la tarea de la filosofía en el estado cristiano, que al principio puede parecer a la razón natural como una negación total. Pues la tarea de la filosofía es armonizar completamente los resultados de sus investigaciones anteriores con los descubrimientos de la teología y la revelación. Esta armonización significa que la filosofía debe aceptar la revelación como su medida y revisar los resultados de sus investigaciones que estén en contradicción con las verdades reveladas hasta que sus resultados estén completamente en acuerdo con las verdades reveladas. Stein escribió:

El filósofo, así como debe procurar una visión intelectual clara como garantía suprema de su propio método, así también debe desear por amor a la verdad —dada la posibilidad innegable de error en todo conocimiento humano— la verificación por una autoridad suprema esclarecida sobrenaturalmente y que no está sujeta al error. Ciertamente, solo podrá someterse a ella en la medida en que sea creyente. Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente debe someterse a ella no solamente como creyente sino también como filósofo. [Stein, 2007: 633-634]

Así, Stein también mantuvo su opinión sobre la dependencia formal de la filosofía con respecto a la fe. Sin embargo, la fe puede revelar a la razón natural muchas cosas que la filosofía pasaría por alto por lo que Stein subraya que la filosofía, a pesar de esta dependencia formal y material de la teología, es enriquecida cuando complementa su

contemplación puramente intelectual del asunto con las verdades de la revelación. De hecho, la fe históricamente ya había impulsado a la filosofía. Por ejemplo, la doctrina de la Trinidad y la Encarnación condujo a la distinción entre naturaleza y persona. La yuxtaposición de Dios y su creación condujo a la distinción entre esencia y existencia. Asimismo, la filosofía precisó y elaboró conceptos como *sustancia* y *accidente* por la doctrina de la Eucaristía. De este modo, la fe puede inspirar la filosofía y las verdades de la fe pueden llegar a ser un nuevo campo de actividad filosófica. En efecto, la razón natural puede examinar detalladamente cómo las verdades de la fe repercuten en la realidad creada. Además, la fe puede dinamizar y animar la filosofía, estimulándola a una continua, extensiva y completamente independiente búsqueda del conocimiento del ser. Aunque la filosofía depende de la teología en su búsqueda de la verdad sobre el ser, nunca debe abstenerse de buscar la verdad por sí misma. En opinión de Stein, debería incluso, en lo posible, llevar a cabo su investigación de forma independiente, con métodos y herramientas filosóficas. Sólo cuando la filosofía enfrenta los límites de la razón natural y no puede avanzar en sus investigaciones, puede recurrir a la ayuda de la teología. De este modo, Stein prohibió a la filosofía incluir «en su contenido» (Stein, 2007: 634) desde el principio las verdades reveladas y considerarlas como verdades filosóficas, usándolas en cualquier momento. La misma prohibición se aplica también a los conceptos o métodos teológicos. Pues la filosofía debe permanecer necesariamente en su propio campo de investigación considerando la fe simplemente como una «fuente de conocimiento» adicional y como una ayuda, que sólo puede acceder bajo ciertas condiciones. Aunque la filosofía cristiana implícitamente no es una ciencia absolutamente «pura» ni «autónoma» (ib.) sigue conservando una identidad propia. Su identidad como filosofía y ciencia basada en la razón natural. Así, de nuevo, Stein no reduce la filosofía en su estado cristiano a la teología ni la sustituye por esta. Escribió:

Cuando en una obra histórica sobre la vida intelectual del siglo XX se habla de la transformación de la física moderna por la influencia de la teoría de la relatividad de Einstein, el historiador está obligado a consultar al especialista de ciencias naturales; sin embargo, por el hecho de englobar en su obra la aportación adquirida de las ciencias físicas, su obra no será de ninguna manera una obra de ciencias naturales. Lo decisivo es la intención de fondo. La relación entre la filosofía y la teología no es exactamente la misma, ya que el historiador no se preocupa de la veracidad o de la falsedad

de la teoría de Einstein, sino solamente de su influencia histórica. El filósofo, al contrario, cuando hace una adquisición de la teología, se ocupa de la verdad revelada en cuanto *verdad*. He aquí el factor común: en los dos casos una ciencia se ayuda de la otra para progresar en su propia esfera y, apoyándose sobre este medio auxiliar, continúa trabajando en su propio campo. [*Ib.*: 634-635]

La filosofía y la teología no se fusionan ni se superponen ni siquiera en el estado cristiano de la filosofía. En efecto, según Stein, quien aquí cita a Erich Przywara, «la filosofía se completa “por medio de la teología, pero no como teología”» (*ib.*: 635). La filosofía en el estado cristiano no sólo debe parecer ser filosofía, a lo que alguien podría llamar maliciosamente una «criptoteología». Debe ser una ciencia verdadera y auténtica, claramente separada de la teología. Además, es una ciencia, lo más posible rigurosa, ya que se construye y desarrolla predominantemente basándose en procedimientos intelectuales. Para el concepto de filosofía cristiana así concebido, Stein se inspiró tanto en Husserl, de quien tomó la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, como en Tomás, de quien adoptó la posibilidad de un campo de actividad común para la filosofía y la teología. Tomás demostró este campo de actividad común claramente en su *Summa contra gentiles* donde, según Stein, dio testimonio de que la filosofía a pesar de la actividad común puede ser un «*perfectum opus rationis*». Aquí es importante subrayar la opinión de Stein de que, en el fondo, sólo la filosofía cristiana es capaz de ser la «obra de la razón» (*Vernunftslitung*) más perfecta, ya que aspira verdaderamente al ideal de la filosofía como ciencia. La filosofía cristiana de Stein, en efecto, pretendía ser una teoría exhaustiva del ser, que abarcaba todo lo que es accesible tanto a la razón natural como a la revelación, y la concebía como una unidad coherente. Stein escribió:

Así, a nuestro parecer, la «filosofía cristiana» no es solamente el nombre para designar una actitud espiritual del filósofo cristiano ni solo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa además el ideal de un «*perfectum opus rationis*» que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación. [*Ib.*: 636]

Según Stein, la filosofía cristiana debería ser semejante a las *sumas* medievales, que se dirigían a la investigación de la realidad en su totalidad (Stein, 2007). Aquí no debemos olvidar que la filosofía cristiana, que, en opinión de Stein, es la que más cercana al ideal de la filosofía como ciencia está, es un ideal lejano al que la filosofía

sólo puede acercarse. Pues el conocimiento del ser y de la realidad en toda su plenitud y esplendor, al que aspira como filosofía cristiana, es el conocimiento que sólo Dios puede poseer. Stein escribió:

Sin embargo, la realización de este ideal —en el sentido de que estuviera comprendido todo ente en su unidad y en su plenitud— se aparta por principio de toda ciencia humana; ya la realidad finita es algo que conceptualmente es inagotable, con mucha mayor razón lo es el ser infinito de Dios. La filosofía pura en cuanto ciencia del ente y del ser en sus últimos fundamentos, cualquiera que sea el alcance de la razón natural del hombre, es esencialmente algo incompleto incluso en la perfección más completa que se pueda imaginar. En primer lugar, está abierta a la teología y por ello puede ser completada. Pero tampoco la teología es un sistema cerrado y tampoco puede quedar concluido. Se desarrolla históricamente como una progresiva asimilación y penetración del patrimonio de la revelación transmitido. [*Ib.*: 636-637]

Además, hay que subrayar que la fe es fundamentalmente una «luz oscura» para el conocimiento humano. La fe permite al hombre comprender algo, pero al mismo tiempo le señala directamente lo que le sigue siendo incomprensible. En este sentido, la fe sólo aporta al hombre cierta claridad, pero no la luz de la comprensión. Dado que las verdades de la fe no pueden explicarse tan fácilmente como los hechos físicos o las verdades de la razón, enfrenta al hombre con profundos misterios. Stein escribió:

Ya que el fondo último de todo ente es insondable, por eso 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 recibe un trasfondo incomprensible. El R. P. Przywara ha llamado a esto «*reductio ad mysterium*». [*Ib.*: 635]

Porque la fe revela y al mismo tiempo encubre. Por eso Juan de la Cruz, a quien Stein citó en este lugar, decía que cuando la razón avanza en su búsqueda de la verdad con la ayuda de la fe, al mismo tiempo se va oscureciendo (Stein, 2007). Esta oscuridad no tiene nada que ver con la irracionalidad, sino con el hecho de que la razón natural se enfrenta con la verdad de una manera diferente a la acostumbrada. Aquí hay que subrayar que la fe no sólo proporciona a la filosofía cristiana una «prestación», sino que la filosofía cristiana también proporciona a la fe una «contraprestación». Pues la filosofía cristiana alumbra la oscuridad de la fe con conocimiento e infunde la esperanza de comprender el ser. Stein comentó lo siguiente:

Por eso la fe está más cerca de la sabiduría divina que toda ciencia filosófica o aun teológica. Pero puesto que el caminar en oscuridad se nos hace difícil, por eso todo rayo de luz que cae en nuestra noche como un precursor de la claridad futura es un socorro inestimable para no perdemos, y aun la pequeña luz de la razón natural puede darnos servicios valiosos. Una «filosofía cristiana» considerará como su más noble tarea preparar el camino de la fe. [Ib.: 639]

Por tanto, el concepto de filosofía cristiana de Stein no sólo se dirige a los creyentes, sino sobre todo a los no creyentes, a los que les permite adquirir la fe de forma satisfactoria. Dado que funciona predominantemente sobre la base de procedimientos naturales, no hay razones objetivas para que los incrédulos desconfíen de los resultados de la filosofía cristiana. Pueden examinar estos resultados de forma crítica y detallada, rechazando todo de lo que duden. En cuanto a las verdades de la fe en las que se basa la filosofía cristiana, estas pueden ser aceptadas primero como hipótesis. Estas deben ser examinadas y después se decide si en la interacción entra la razón natural y las aportaciones de la revelación son concluyentes.

El concepto de filosofía cristiana de Stein presupone que la filosofía en su estado cristiano no es pura ni autónoma. Para que la filosofía alcance su ideal de ser una teoría completa del ser necesita el conocimiento de la causa primera y sólo la teología y la revelación pueden darle este conocimiento. Sin embargo, en opinión de Stein, sólo son una ayuda para el conocer de la filosofía, a las que esta sólo puede acceder bajo condiciones estrictas y claramente definidas. Así, la filosofía de Stein debe permanecer en su propio campo de investigación y utilizar sus propios métodos y conceptos. Ni siquiera se le permite incluir las verdades de la fe en su propio contenido, para no tratarlas luego descuidadamente como propias, es decir, como las verdades que ella misma establece y demuestra sobre la base de procedimientos naturales. La filosofía de Stein es, pues, una ciencia estricta que, sin embargo, por su objetivo superior (el conocimiento integral del ser), se atreve a acceder a la revelación. Esto sucede cuando ya no puede avanzar en su búsqueda de la verdad con la ayuda de la razón natural. En este contexto cabe destacar que el concepto de filosofía cristiana de Stein, como contribución a la discusión sobre la filosofía cristiana a principios del siglo XX, no ejerció mucha influencia. La razón fue probablemente porque *Ser finito y ser eterno*, que presenta e intenta realizar este concepto, no pudo ser publicado durante su vida debido a su ascendencia judía. El libro se publicó sólo algunos años después de la

guerra. La discusión hacía tiempo que había tomado otro rumbo, desgraciadamente en detrimento de Stein.

## § 5. Concretizando las huellas de Tomás y Husserl en la filosofía cristiana de Stein

Las reflexiones de Edith Stein sobre la posibilidad de una filosofía cristiana dieron como resultado un borrador de una filosofía cristiana, que intentó realizar en *Ser finito y eterno* (este intento, por supuesto, ya había dejado huellas en *Acto y potencia*). Así, trató de adherirse a los principios que ella misma determinó para esta filosofía. Al hacerlo, estuvo constantemente acompañada por Husserl y Tomás, que siguieron inspirándola. De este modo, Stein concibió finalmente una metafísica objetiva, aristotélico-tomista, con su filosofía cristiana, sobre cuya base desarrolló una filosofía del sujeto en el espíritu de Husserl.

En la filosofía cristiana de Stein, Tomás y Husserl iban de la mano. Describir cómo estos dos se encuentran una y otra vez en el pensamiento de Stein, cómo era la metafísica de Stein y la filosofía del sujeto construida sobre ella, podría llenar un libro entero. Aquí se presentan sólo algunos aspectos importantes:

1) En *Ser finito y ser eterno* y en *Acto y potencia* Stein recurrió a una actitud dogmática y, por tanto, compartió la actitud investigadora con Tomás. Por un lado, tenía las mismas razones que Tomás. Stein, al contrario que Husserl, nunca canceló la tesis sobre la existencia del mundo en su investigación y, por tanto, «usó» la tesis de la existencia en sus investigaciones. Por otro lado, cayó en una actitud dogmática, ya que asumió una dependencia material y formal de la filosofía con respecto a la revelación y, por tanto, permitió que su investigación utilizara conocimientos teológicos (como ya se ha mencionado, Tomás no dio este paso). Ciertamente pensaba que la filosofía sólo debía acceder a las verdades de la fe cuando la razón natural llegara al límite de sus capacidades, no pudiendo progresar ella sola en el conocimiento del ser. Así, se preocupó de separar la forma metodológica y la forma objetiva de la filosofía de la teología. Sin embargo, esta actitud se desvía claramente de la metodología de Husserl, ya que para él el conocimiento se limita a aceptar nada más lo que ha reconocido en la visión apodíctica de la cosa misma.

2) Stein asumió de Tomás el entendimiento del ser, cuestión de la que no se había ocupado anteriormente. Las investigaciones fenomenológicas «excluían» la cuestión del ser casi enteramente, ya que fue sustituida por el fenómeno de las cosas. Stein primeramente planteó como objetivo de sus investigaciones sobre el ser la descripción de la estructura óptica del ser, elaborando así el sentido que es similar al ser finito. Por lo tanto, estudió en detalle el ser esencial, real y mental. Además, con Tomás, utilizó la potencia y el acto como elementos fundamentales de la estructura del Ser. Pues, como escribió en *Ser finito y eterno*, «[...] con este par de términos se debe abarcar toda la circunferencia del ser»<sup>7</sup>. A partir de la teoría del «acto y la potencia» y de la diferenciación entre esencia y ser, derivó a su vez la tesis sobre los estados del ser que determinan el paso de un ser posible a un ser real. La *analogia entis* desempeñó un papel fundamental en las investigaciones de Stein sobre el ser. La adoptó de Tomás y es un método de investigación fáctica que al mismo tiempo es la ley fundamental que rige todo el ser; el método que enfoca la similitud de lo que es fundamentalmente diferente. Con la ayuda de este método, Stein estableció la unidad real del ser. Además, allanó el camino para el acceso puramente intelectual a lo Absoluto, basado en la representación del sentido que el ser finito y eterno tienen en común. En su caracterización general del ser, Stein, también influenciada por Tomás, introdujo los trascendentales (*ens, unum, aliquid*, lo verdadero y lo bueno, a los que añadió también lo bello) que, en su opinión, son necesarios para un pensamiento eficaz y sin regresión.

3) En cuanto a la influencia de Husserl, hay que constatar que para Stein el punto de partida universal de toda posible investigación consiste en la evidencia de la existencia del propio ser (el origen es la tradición agustina-cartesiana). No existe otro hecho que se le dé al hombre de forma tan inmediata y, por tanto, indispensable, como el hecho de su propia existencia. Por lo tanto, este hecho debe constituir el punto de partida absolutamente cierto, seguro e indudable de toda búsqueda de la verdad. Stein escribió:

---

<sup>7</sup> Aquí se ha usado una traducción propia porque en este párrafo la traducción *Obras completas III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)* parece transmite un sentido bastante diferente del texto alemán: «[...] mit diesem Begriffspaar der ganze Umfang des Seienden zu umspannen ist» (ESGA 11/12: 37).

Al que no está familiarizado con el pensamiento medieval, los diversos objetos presentados por santo Tomás en su investigación sobre el ser le pueden parecer lejanos y fuera de su alcance: Dios y los ángeles [...]. Pero hay algo que nos es cercano de otra manera y tan cercano que no se nos puede escapar. Cada vez que el espíritu humano, en su búsqueda de la verdad, ha partido de un punto indudable, se ha encontrado con este hecho inevitablemente cercano: *el hecho del propio ser*. [...] Porque donde quiera —en la «vida» de Agustín, en el «yo pienso» de Descartes, en el «ser consciente» o en el «vivenciar» de Husserl—, donde quiera se encuentra un «yo soy». [Stein, 2007: 645-646]

Por eso, para Stein, la certeza del propio ser es un conocimiento más originario, no sólo en un sentido temporal. Pues el hombre, en la actitud natural en la que siempre se encuentra como sujeto pensante, se dirige principalmente hacia el mundo exterior y sólo secundariamente a sí mismo. Este conocimiento es más originario en «el sentido de lo que me está más cerca, es inseparable de mí y constituye un punto de partida detrás del cual es imposible ir más atrás» (*ib.*: 646). Por supuesto, Stein ya no habla del yo trascendental de Husserl, sino del yo empírico con una existencia temporal y finita que sólo tiene una duración puntual entre un «ahora», un «ya no» y un «todavía no». Las investigaciones de H. Conrad-Martius y Martin Heidegger inspiraron a Stein en esta concepción del ego que hubiera sido comprensible también para Tomás. Aquí, según Tommasi, hay que destacar que Husserl también presentó la categoría del yo empírico. Por lo tanto, no se puede simplemente afirmar que Stein sólo fue influenciada por Conrad-Martius y Tomás respecto a la concepción del ego (*cf.* Tommasi, 2015: 131). Allandando el camino a la verdad relacionado con el sujeto, Stein también planteó la conciencia como el espacio definitivo del ser dado. Stein escribió en *Potencia y acto*: «lo inmanente para nosotros es lo primero, por medio del cual debemos llegar a todo lo demás» (Stein, 2007: 258). Aunque en sus últimos escritos se dedicó a la cuestión del ser, en realidad quería descubrir el sentido de la aparición del ser en la conciencia.

4) Tanto en *Acto y potencia* como en *Ser finito y eterno* Stein continuó siguiendo a Husserl metodológicamente y, de hecho, con mayor determinación que los representantes de la fenomenología realista, a los que se le agregó demasiado pronto (*cf.* Tommasi, 2015: 116; Gadacz, 2012: 219-220; Dennebaum, 2018: 125). En efecto, Stein fue demasiado rápidamente clasificada como fenomenóloga realista, cuando en realidad aplicó no sólo la reducción eidética, que los representantes de la fenomenología realista también reconocieron como una herramienta metodológica

fundamental, sino también reducción trascendental (cf. Stein, 2005: 79-80; Stein, 2007: 493; Stein, 2007: cap. II; Ales Bello, 2015: 37; Gadacz, 2012: 219). Por eso pudo seguir la teoría de la constitución de Husserl mucho más allá de los fenomenólogos realistas. Sin embargo, la aplicó con algunas modificaciones, en su opinión, necesarias. En este contexto, hay que mencionar que Stein se unió a Husserl ya después de su giro trascendental, lo que sólo puede ser una señal de que efectivamente hay algunos puntos de contacto entre ambos. Por lo tanto, no es sorprendente que Stein defina la fenomenología, por ejemplo, «como ciencia de la conciencia pura» (Stein, 2005b: 779). También en su disertación elogia la reducción trascendental por abrir un campo infinito de investigación. Así, escribió: «De esta manera, todo el mundo que nos circunda [...] ¿Qué puede quedar todavía cuando todo está cancelado, el mundo entero y el mismo sujeto que lo vivencia? En verdad queda todavía un campo infinito de investigación pura [...].» (Stein, 2005: 79-80). Aún en su discurso en la conferencia en Juvisy (1932) afirmó que no había ninguna ruptura entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* de Husserl. También pensó que la reducción trascendental parecía metodológicamente justificada para descubrir la esfera de los actos constitutivos (Stein, 2007). Además, en su carta a Roman Ingarden del 3 de febrero de 1917, escribió con referencia a la doctrina de constitución (*Konstitutionslehre*) de Husserl:

164

Además, en relación con esto, de repente se ha producido en mi un cambio, a raíz del cual creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece indispensable contar, por una parte con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido a comunicar al Maestro esta herejía. [Stein, 2002: 567]

Aunque Stein postuló en esta carta que estaba dispuesta de despedirse del idealismo, le declaró a Ingarden un año más tarde: «yo misma me he convertido al idealismo, y creo que hasta tal punto es comprensible, que incluso metafísicamente satisface» (Stein, 2002: 626)<sup>8</sup>. Aquí Stein propuso ciertos cambios al idealismo de Husserl porque no quería cancelar la tesis sobre la existencia del mundo. Stein, de

<sup>8</sup> En este contexto, cabe señalar que Stein escribió en su ensayo *Qué es la fenomenología*, ya en 1924, en relación al idealismo de Husserl: «El idealismo, según mi concepción, es una convicción fundamental de carácter personal y metafísico; no es el resultado indiscutible de una investigación fenomenológica» (Stein, 2007: 156; cf. Dennebaum, 2018: 125; Ales Bello, 2015: 17).

hecho, opinaba que Husserl relativizaba el ser del mundo al ser de la conciencia y al proceso de constitución que tiene lugar en ella, acercándose así cada vez más a Kant. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el ser en sí (*quoad in se*), que en su modo de ser es absolutamente autónomo e independiente del sujeto, y el ser para nosotros (*quoad nos*), que ya es captado y reconocido por nosotros en su existencia. En este contexto, para Stein existe la posibilidad de que el mundo dependa del sujeto que lo constituye, pero sólo en el sentido de que no puede probar su existencia por sí mismo, sino necesitando un sujeto que lo conciba como objetivamente existente. Por ello, en su «Excursus sobre el idealismo trascendental», Stein definió el idealismo de la siguiente manera:

Naturalmente el idealismo trascendental no defiende una dependencia del mundo cósmico de un determinado sujeto individual (como el solipsismo), sino solo la relatividad de un mundo así modelado en individuos de una cierta estructura, a través de cuya vida intencional puede ser constituida. Por cierto, tampoco puedo poner el otro sujeto, como existente con certeza indudable, pero *suponiéndolo*, no necesita de ningún otro sujeto para demostrar su existencia. Una cosa material o lo que pueda ser, lo es sin ser consciente de sí mismo, no puede demostrar su existencia por sí mismo, sino que para ello necesita de otro, de un sujeto espiritual [...] ¿Esta imposibilidad de identificarse significa una imposibilidad de existir? Ciertamente es un absurdo hablar, en principio, de un ser inexperimentable. Pero no por el hecho de que el ser no significa otra cosa que ser experimentado o por lo menos poder ser experimentado, sino porque un no-espiritual no puede ser por sí mismo (como las investigaciones anteriores han demostrado) sino solo como criatura; pero lo personal-espiritual, mientras lo es, es consciente de sí mismo y, mientras hace algo diferente a sí mismo, es consciente también de esto otro. Por eso es ciertamente correcto decir que el mundo, como se nos aparece, para identificarse en tal secuencia de apariciones depende de sujetos de nuestro tipo. Pero no es absurdo decir que su ser no sea equivalente a la aparición hecha de tal manera, que sea pensable otro modo para saberlo y una existencia del mundo material ante Dios antes que se diesen criaturas vivas bajo cuyos sentidos pudiera caer el mundo. Y ser-creado significa: ser puesto por Dios y tener otro ser, diferente del espíritu de Dios. [Stein, 2007: 503]

De este modo Stein es representante del idealismo epistemológico rechazando sistemáticamente el idealismo metafísico. Sin embargo, Husserl de la misma manera diferenció entre el ser en sí (*quoad in se*) y el Ser para nosotros (*quoad nos*), como Ales Bello lo describe con detalle en su ensayo *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo* (refiriéndose, entre otras cosas, a su análisis de *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*

y *Meditaciones cartesianas*), pero ocupándose predominantemente del *quoad nos*. La razón de ello era, de nuevo, su convicción de que el sujeto sólo tiene acceso al objeto a través de su sentido. Por ello, Husserl también quiso explicar la génesis del sentido a partir de su fuente, es decir, a partir del yo trascendental. Sin embargo, consideraba que la conciencia era meramente el campo de la aparición del sentido y no el «lugar» donde el sentido es creado. ¿Por qué? ¿Qué significa que una cosa esté constituida? Significa que su sentido y su ser se han hecho comprensibles para el sujeto y, por tanto, existen desde este momento para el sujeto. Pero el *noema* al que apuntan las experiencias no se agota en el lado subjetivo de esta experiencia, porque la conciencia se dirige intencionalmente hacia algo más allá del *ego cogito*. El proceso de constitución explicó Iso Kern, es sólo en cierto sentido una especie de «producción» del objeto por parte de la subjetividad trascendental. Kern escribió:

La constitución genética de un ser-en-sí ajeno significa producción, pero solo en la medida en que este ser-en-sí es el ser-para-mí; por tanto, significa producción del ser-para-mí. En la medida en que un ser-en-sí es también un ser-para-sí, no puede ser mi «creación» o «producto», sino que es absoluto en relación con mi conciencia. [Kern, 1964: 279]

166

Así, Husserl desarrolló su método trascendental en un nivel más profundo de la decisión sobre la existencia o inexistencia del mundo y su idealismo, como también expresó Ales Bello, no era para él una cuestión metafísica sino gnoseológica. Por lo tanto, Husserl adopta, igualmente como Stein, la posición de un idealismo epistemológico y no de un idealismo metafísico<sup>9</sup>. También hay que destacar en este contexto que Stein critica al idealismo de Husserl basada en la convicción de que este hacía depender el sentido de las cosas del acuerdo intersubjetivo de las mónadas. Según Stein, Husserl identificaba la comunidad de las mónadas y la conciencia del humano con el ser absoluto. El sentido de las cosas, en opinión de Stein, sólo depende de su Creador, el único Ser absoluto (Stein, 2007). Pero Husserl pensaba de la misma manera. Ales Bello destaca:

<sup>9</sup> Por eso, Ales Bello nota que el juicio de Stein al respecto del idealismo de Husserl no fue enteramente objetivo (cf. Ales Bello, 2015: 36).

Se puede observar que, en realidad, Husserl nunca pretendió decir, en primer lugar, que el valor de algo depende sólo del acuerdo intersubjetivo, cayendo así en una especie de convencionalismo, y, en segundo lugar, tampoco que la conciencia subjetiva y la conciencia en sentido intersubjetivo son el «ser absoluto». [Ales Bello, 2015: 32]

Por un lado, encontramos la tesis que Husserl repetidamente expresó de que Dios es la fuente primordial (*Urfungierender*) del mundo. Dios preconstituye el mundo en su infinitud espacio-temporal como una unidad teleológicamente ordenada para las mónadas, por lo que ellas reciben el mundo como una identidad cerrada y teológicamente conformada. Iso Kern comenta lo siguiente:

La subjetividad trascendental no es el fundamento suficiente para el ser del mundo. Según Husserl, la constitución del mundo no es, pues, obra propia de la subjetividad trascendental, sino que es para ella algo radicalmente dado, como dice Husserl, un milagro. La subjetividad trascendental «produce» el mundo trascendental en tanto que no posee este «producir» como una posibilidad propia, sino que lo recibe continuamente. [Kern, 1964: 298]

Por otra parte, Husserl atribuyó el carácter absoluto a la conciencia sólo en un sentido epistemológico y nunca en un sentido ontológico (cf. Ales Bello, 2015: 32-34; Gadacz, 2012: 230). Para Husserl pues el Ser divino es ontológicamente absoluto. De aquello nos informa el famoso párrafo § 58 de *Ideas I*, «La trascendencia de Dios, desconectada», que a menudo se asume erróneamente como la confesión de Husserl de un «ateísmo metodológico» (cf. Benoist, 1994: 190) o hasta un ateísmo ontológico. Pues hay que subrayar que este párrafo no afirma que Dios absolutamente no pueda ser el sujeto de la fenomenología ni que la exclusión de su trascendencia sea idéntica a que la tesis de su existencia se convierte en la tesis de su inexistencia. El sentido de la exclusión fenomenológica de la trascendencia del objeto investigado no es negar este objeto ni epistemológica ni ontológicamente. El significado es que el sujeto no utilice la tesis sobre su existencia (si el significado de la exclusión consistiera en algún tipo de negación, el fenomenólogo ya no tendría un objeto de investigación después de este paso metodológico). ¿Y qué dice Husserl en este párrafo sobre la relación entre la conciencia y Dios? Pues en este párrafo Husserl escribió sobre el Ser divino: sería entonces «un "absoluto" en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como

por otra parte sería algo *trascendente en un sentido totalmente distinto* frente a lo trascendente en el sentido del mundo.» (Husserl, 2013: 210-211).

Para Husserl, pues, Dios no es ni como Ser absoluto lo mismo que nuestra conciencia ni un Dios mundano; no pertenece ni a la esfera de la *noesis* ni a la del *noema* (cf. Ales Bello, 2010: 28-35; Strasser, 1978: 366-367; Housset, 2010: 75-76; Gadacz, 2012: 230). Como señala Ales Bello, Stein, como muchos otros estudiosos de Husserl, lamentablemente omitió este pasaje de las *Ideas I* siendo así injustos con Husserl, el cual básicamente veía su fenomenología como camino hacia Dios<sup>10</sup>.

Las huellas que tanto Husserl como Tomás dejaron en el pensamiento de Stein son difíciles de ignorar. Una y otra vez, Stein vuelve a las fuentes históricas de su pensamiento y afirma así la presencia de ambos en sus escritos. Es importante recordar que la filosofía de Stein no se limitaba a conciliar de forma simplista el pensamiento de ambos (cf. Conrad-Martius, 1960: 59-65; Beckmann-Zöllner, 2017: 100). Más bien fue un intento de crear su propia filosofía, que en esta forma no tuvo precedentes históricos hasta ese momento ni lo tiene tampoco hasta hoy.

---

<sup>10</sup> Cf. Ales Bello, 2015: 35. El concepto de la fenomenología de Husserl como «camino hacia Dios» (Hua XLII: 259) ha permanecido casi desconocido hasta hoy. La razón es que Husserl nunca se ocupó de «las preguntas “supremas y últimas”» (Husserl, 1994: 205) o de los «problemas metafísicos» (Hua Dok III/9: 83), el verdadero objetivo de su fenomenología (cf. Hua Dok III/3: 417-418), durante un periodo extenso. Perfeccionó constantemente su fenomenología como método epistemológico para tratar estos problemas (Hua Dok III/3: 418). Sin embargo, desde el principio de su empeño filosófico quería construir la fenomenología como un camino racional hacia Dios. En una carta de 1919, escribió: «Todavía no tenía ojos para las realidades prácticas y culturales, ni conocimiento de los pueblos y las naciones, y vivía con una voluntad de trabajo casi exclusivamente teórica, aunque los impulsos decisivos (que me habían empujado de las matemáticas a la filosofía como profesión) radicarán en experiencias religiosas sobrecogedoras y en reversiones completas. Pues el poderoso efecto del N<uevo> T<estamento> en el joven de 23 años fue, sin embargo, el impulso de encontrar el camino hacia Dios y hacia una vida verdadera por medio de una estricta ciencia filosófica» (Hua Dok III/4: 408). La fenomenología no sería una alternativa a la revelación, sino un camino paralelo para las personas que ya no tienen fe. Por tanto, este camino debe ser independiente de la teología y sus métodos, es decir, «ateológica» (Hua Dok III/7: 237), «atea» (no se presupone la existencia de Dios) (Hua Dok III/9: 79). Esto último sólo en el sentido de que el camino no se basa en una denominación específica (cf. Hua XLII: 259). En este contexto, hay que subrayar que Husserl nunca construyó este camino filosófico hacia Dios como una ciencia. Sin embargo, lo construyó en forma de la fenomenología como un método de vida interior que incluye numerosos ejercicios meditativos-especulativos y existenciales-espirituales, que a su vez conducen a la transformación completa del hombre y a su unión con Dios (cf. Jägerschmied, 1987: 219; Ebbighausen, 2010: 400-401; Ales Bello, 2010: 25; Avé-Lallemant, 1994: 103). Se puede encontrar más información sobre este tema en mi libro (cf. Adamczyk-Enriquez, 2022).

Las obras de Tomás y Husserl son hitos en la vida intelectual de Stein que marcan el inicio de su propia filosofía, una filosofía que quiere ser completamente rigurosa y racional. Se trata de una filosofía que nunca sale de su campo de investigación y que trabaja principalmente en base a sus propios métodos. Al mismo tiempo, la filosofía también se atreve a recurrir a la fe cuando la razón natural, que se esfuerza por alcanzar la verdad, se ve impotente. Porque debe ser una filosofía que verdaderamente lucha por conocer el ser y, por lo tanto, es capaz de humillarse ante la fe cuando no puede seguir adelante en sus investigaciones. A Stein le preocupaba una filosofía que, siendo obra de la razón, fuera consciente de sus propios límites.

## Bibliografía

- Adamczyk-Enríquez, M. (2022), *Phänomenologie als Methode des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikation in Husserls Denken*. Würzburg, Echter Verlag.
- Alles Bello, A. (2015), «Idealismo e realismo in Edmund Husserl e Edith Stein», en A. Alles Bello y F. Alfieri (eds.), *Edmund Husserl e Edith Stein. Due filosofi in dialogo*. Broscia, Morcelliana, 13-39.
- Alles Bello, A. (2010), *The Divine in Husserl and other Explorations*. Dordrecht, Springer.
- Avé-Lallemant, E. (1994), «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», en H.-M Gerlach y H. R. Sepp (eds.), *Husserl in Halle*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 85-108.
- Beckmann-Zöllner, B. (2017), «Edith Steins Projekt zur Vermittlung von thomasischer und phänomenologischen Philosophie und die Spannung zwischen Philosophie und Theologie», en *Edith Stein Jahrbuch*, 23. 99-133.
- Benoist, J. (1994), *Autour Husserl. L'ego et la rasion*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Conrad-Martius, H. (1960), «Edith Stein», en *Edith Stein. Briefe an Hedwig Conrad-Martius*. München, Kösel-Verlag.
- Dennebaum, T. (2018), *Freiheit, Glaube, Gemeinschaft. Theologische Leitlinien der Christlichen Philosophie Edith Steins*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Ebbighausen, R. (2010), *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friederich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- ESGA 27: E. Stein (2013), *Miscellanea thomistica Übersetzungen – Abbreviationen – Exzerpte aus Werken des Thomas von Aquin und der Forschungsliteratur*. Freiburg i. Br., Herder.
- ESGA 23: *Übersetzungen III: E. Stein (2008), Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit - Quaestiones disputatae de veritate 1*. Freiburg i. Br., Herder.
- ESGA 11/12: E. Stein (2005), *Endliches und ewiges Sein – Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Freiburg i. Br., Herder.
- ESGA 8: E. Stein (2010), *Einführung in die Philosophie*. Freiburg i. Br., Herder.

- Fromherz, U. (1969), «Edith Stein – Jüdin, Philosophin, Karmelitin», en *Reformatio – Evangelische Zeitschrift für Kultur und Politik* XVIII, 2. 76-90.
- Gadacz, T. (2012), «Dachte Edith Stein thomistisch oder augustinisch», en *Archive of the history of philosophy and social thought*, 57. 217-233.
- Housset, E. (2010), *Husserl et l'idée de Dieu*. Paris, Cer.
- Hua XLII: E. Husserl (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlas (1908-1937)*. Dordrecht, Springer.
- Hua XV: E. Husserl (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil (1929-1935)*. Den Haag, Springer.
- Hua Dok III/9: E. Husserl (1994), *Briefwechsel. Familienbriefe*. Dordrecht, Springer.
- Hua Dok III/7: E. Husserl (1994), *Briefwechsel. Wissenschaftlerkorrespondenz*. Dordrecht, Springer.
- Hua Dok III/4: E. Husserl (1994), *Briefwechsel. Die Freiburger Schule*. Dordrecht, Springer.
- Hua Dok III/3: E. Husserl (1994), *Briefwechsel. Die Göttinger Schule*. Dordrecht, Springer.
- Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. México DF., UNAM/Instituto de Investigaciones Filosóficas/Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1994), *Meditaciones cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Jägerschmied, A. (1987), «Gespräche mit Edmund Husserl (1931-1936)», en W. Herbstrith (ed.), *Stein Edith, Weg zur inneren Stille*. Aschaffenburg, Kaffke, 203-239.
- Kern, I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag, Nijhof.
- Lembeck, K.-H. (1991), «Glauben im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Stein», en W. Herbstrith (ed.), *Denken im Dialog*. Tübingen, Attempto Verlag Tübingen, 156-175
- Przywara, E. (1983), «Die Frage Edith Stein», en W. Herbstrith (ed.), *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*. Freiburg, Herder.
- Schuhmann, K. y B. Smith (1989), «Adolf Reinach (1883-1917)», en *Reinach II*. München, Philosophia-Verlag.
- Schwemmer, O. (2004), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart, Metzler Verlag.
- Söding, T. y K. Held (2009), *Phänomenologie und Theologie*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Speer, A. (2021), «Perfectum opus rationis – Edith Steins Thomas Lektüren und die Möglichkeit einer christlichen Philosophie», en H. Klüeting y E. Klüeting (eds.), *Edith Steins intellektueller Weg Phänomenologie, Christliche Philosophie und karmelitische Spiritualität*. Münster, Aschendorff, 87-104
- Speer, A. (2008), «Edith Stein und Thomas von Aquin: <meeting of the minds>», en *Edith Stein Jahrbuch*, 14. 111-125.
- Spiegelberg, H. (1960), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Nijhoff, The Hague.
- Stallmach, J. (1991), «Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben», en H. Waltraud (ed.), *Denken im Dialog*. Tübingen, Attempto Verlag, 142-155.
- Stein, E. (2007), *Obras completas, III. Escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.

- Stein, E. (2005), *Obras completas, II. Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.
- Stein, E. (2002), *Obras completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.
- Strasser, S. (1978), «Der Gott des Monadenalls», en *Perspektiven der Philosophie*, 4. 361-377.
- Szanto Thomas (2020), «Edith Stein», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/stein/>> [18/11/2021].
- Tommasi, F. V. (2015). «“... verschiedene Sprachen redeten...”. Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlichen Scholastik im Werk Edith Stein», en B. Beckmann-Zöller y H.-B. Gerl-Falkovitz (eds.), *Edith Stein. Themen – Kontexte – Materialien*. Dresden, Text & Dialog, 115-140.
- Wernach, W. (1951), «Von Husserl zur Karmel», en *Wort und Wahrheit*, 6. 557-559.

