

Edith Stein

La pasión por la verdad

Introducción, traducción y notas
del Dr. Andrés Bejas



24 Bejas, Andrés
BE La pasión por la verdad. 2ª ed. - Buenos Aires :
Bonum, 2003.
200 p. ; 18x11 cm . Nueva Espiritualidad

ISBN 950-507-398-4

I. Título 1. Teología Práctica Cristiana

Copyright por Editorial Bonum
Av. Corrientes 6687 - C1427BPE Bs. As.
República Argentina
Telefax: (011) 4554-1414
ventas@editorialbonum.com.ar
www.editorialbonum.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Todos los derechos reservados.

Respete nuestro trabajo editorial,
no haga fotocopias.

Impreso en Argentina
Es industria argentina

ISBN: 950-507-398-4

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3167

EDITH STEIN

LA PASIÓN
POR LA VERDAD

*Introducción, traducción y notas
del Dr. Andrés Bejas*



INTRODUCCIÓN

OBRAS FILOSÓFICAS

Cuando se habla de «filosofía» o se dice de alguien que es un «filósofo» se asocia involuntariamente a ello una serie de complejos argumentales por demás complicados y hasta ininteligibles. Las personas, hombres y mujeres, que los representan, parecen provenir de un mundo de teorías y principios abstractos, que poco tiene que ver con los acontecimientos de la vida cotidiana. Los verdaderos filósofos y la filosofía misma tienen, sin embargo, muy poco que ver con esa opinión lamentablemente demasiado extendida. Sin duda alguna, la filosofía es una «ciencia» y como tal no es inmediatamente accesible al que se interesa por ella; por otra parte, sin embargo, la filosofía es una «pasión» que asume a la persona no sólo en su intelectualidad, sino también en su corazón y la lanza constantemente a la búsqueda de la Verdad. Precisamente aquí se encuentra el centro de toda filosofía y de cada filósofo o filósofa: en la búsqueda insaciable de la Verdad. En este sentido podemos decir que Edith Stein era una gran filósofa. La búsqueda incansable de la Verdad acuñó toda su vida y la entrega incondicional

a esa Verdad le dio su sentido y contenido propios.

En el devenir de la historia cada persona vive su propia historia y la de Edith Stein se desarrolló desde su juventud en íntima comunicación con la filosofía, interpretada ésta como ciencia y como pasión. Sus primeros intentos científicos en el ámbito de la germanística, de la historia y la psicología en la Universidad de Breslau concluyeron, después de apenas dos años, para dar lugar a una dedicación casi exclusiva a los temas filosóficos. Profundamente decepcionada por la «psicología sin alma» descubrió en las «Investigaciones lógicas»¹ de Edmund Husserl la precisión de pensamiento que había buscado desde el comienzo de sus estudios. Edmund Husserl fue el fundador de un nuevo método de investigación filosófica de principios de este siglo llamado «fenomenología» y con la obra citada abrió rumbos de pensamiento que aún hoy siguen siendo fructíferos en el quehacer filosófico. Edith Stein fue su fiel discípula y penetró de tal manera en el método de su «Maestro», que toda su obra posterior mantuvo la impronta fenomenológica recibida en sus años de formación.

La filosofía académica de los comienzos de nuestro siglo estaba preñada de una suerte de neo-

¹ Husserl, Edmund: «Logische Untersuchungen». Tomo I.: «Prolegomena zur reinen Logik». Husserliana Bd. XVIII. Den Haag, 1975. Tomo II: «Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis». Husserliana Bd. XIX, 1; Segunda Parte: Husserliana Bd. XIX, 2.

kantianismo que se desarrollaba cada vez más radicalmente hacia una visión filosófica eminentemente subjetiva. El «Yo» (sujeto) constituía las categorías de la realidad y pasaba a ser de esa manera su fundamento y medida. Según esto, la realidad perdía su carácter objetivo y no podía ser considerada en independencia de un sujeto. Husserl se opuso fervientemente con su método fenomenológico a esa forma de neokantianismo, intentando dar un paso revolucionario y conservador a la vez, a saber, proporcionar a la realidad una nueva autonomía, considerándola en cuanto tal y en independencia de un sujeto. Su lema era: «Volver a las cosas». Resultaba imperioso rechazar todos los prejuicios filosóficos y científicos para que la filosofía se dirigiera directamente a la realidad, tal como ella es y como se nos muestra: como fenómeno (de ahí el nombre «fenomenología»). Esa visión inocente («naiv») y desprejuiciada de los fenómenos implicaba un reconocimiento absoluto de la independencia que la realidad exterior tiene respecto de la conciencia. Con ello estaba replanteando no sólo temas concernientes a la filosofía, sino también numerosas cuestiones de carácter teológico. De esa manera, por ejemplo, Dios deja de ser un mero postulado para convertirse en la posibilidad objetiva de la trascendencia. En consecuencia, se abre la posibilidad de la aceptación de la fe como fenómeno extra-subjetivo que no puede ser conceptualizado categorialmente por la conciencia. Esa apertura frente a la fe era una de las características de la fenomenología y Husserl bromeaba

muchas veces diciendo que debería ser canonizado por la Iglesia Católica en razón de que tantos de sus discípulos habían encontrado el camino de la fe a través del método fenomenológico.

Edith Stein se convirtió en una verdadera especialista del método fenomenológico y lo manejaba con capacidad admirable. Su tesis doctoral «Sobre el problema de la empatía»² es una prueba evidente del dominio que tenía del método ideado por Husserl. En ese trabajo investiga la esencia de los actos empáticos y la constitución interior del individuo sicofísico. La filosofía intenta explicitar con el término empatía el esfuerzo de la persona humana. A ese proceso pertenecen esencialmente el 'Yo' (sujeto) y el 'Tú' exterior (objeto) y ambos se comunican en una suerte de unidad de vivencia. El núcleo de su investigación se centra en el análisis del fenómeno de la existencia de esos sujetos ajenos a la propia persona y en el acto fundante que posibilita la percepción de una existencia personal distinta a la propia. La empatía se define, según esto, como la «participación afectiva y por lo común emotiva de un sujeto humano en una realidad ajena al mismo sujeto»³. Después del tratamiento exhaustivo de este tema Edith Stein se abocó a la aplicación del método fenomenológico a cuestiones

² Stein, Edith: «Zum Problem der Einfühlung» (Dissertationsarbeit) Halle 1917. Nachdruck mit einer Hinführung von Johannes B. Lotz. München 1980.

³ Cfr. Ferrater Mora, José: Diccionario de filosofía - «Empatía», Madrid 1982. Pág. 928.

de psicología y filosofía social colaborando activamente con el «Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas»⁴. En este órgano de expresión de la escuela filosófica fundada por Husserl publicó tres trabajos muy importantes de carácter también estrictamente fenomenológico. Dos de ellos son «Aportes a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu»⁵: ‘Causalidad psíquica’⁶ e ‘Individuo y Comunidad’⁷. En ellos intenta una interpretación fenomenológica de los conceptos mencionados y la investigación de las condiciones de posibilidad de la apertura del sujeto individual-personal a la vida en comunidad. El tercer trabajo publicado en el Anuario, «Una investigación sobre el estado»⁸ tiene carácter filosófico-social e intenta sentar las bases sobre las cuales ha de apoyarse la constitución de una comunidad estatal. Esta obra es la resolución socio-política de la distinción hecha anteriormente entre el carácter individual y social que le corresponde a toda persona humana.

⁴ «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung».

⁵ Stein, Edith: «Beiträge zur Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften». Publicados por primera vez en el «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung» Band V, 1922 y Band VII, 1925.

⁶ Stein, Edith: «Psychische Kausalität» en: «Jahrbuch...» Band V, 1922. Pág. 2-116.

⁷ Stein Edith: «Individuum und Gemeinschaft» en: «Jahrbuch...» Band V, 1922. Pág. 116-283.

⁸ Stein, Edith: «Eine Untersuchung über den Staat» en: «Jahrbuch...» Band VII, 1925. Pág. 1-123.

Después de haberse separado de su maestro Husserl y ante la necesidad interior de seguir ejerciendo la docencia, que le era negada en la universidad, fue a vivir, sin hacerse religiosa, en el convento de las dominicas de Espira donde permaneció casi diez años. Su permanencia en ese convento estuvo signada por una serie casi ininterrumpida de conferencias y publicaciones, cuyos temas principales fueron: la mujer (Fundamentos de la educación de la mujer - «Grundlagen der Frauenbildung»; El «ethos» de la profesión femenina - «Das Ethos der Frauenberufe»), la educación (sobre la idea de la educación - «Zur Idee der Bildung»); y la pedagogía (Los tipos de la sicología y su importancia para la pedagogía).⁹

Paralelamente, sin embargo, conoció y comenzó a interesarse por la obra y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. El primer resultado de estos estudios fue un análisis comparativo y de los puntos de convergencia y divergencia entre «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino»¹⁰ Pocos años después, presentó al mundo filosófico alemán una traducción de las «Quaestiones Disputatae de Veritate» de S.

⁹ Todos estos trabajos, publicados originalmente en diversas revistas y periódicos, han sido reunidos en el tomo V de sus obras completas. Edith Steins Werke: «Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade». Nauwelaerts Louvain/Herder Freiburg, 1959.

¹⁰ Stein, Edith: «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin» en: «Jahrbuch. . .» Ergänzungsband 1929. Husserls Festschrift. Pág. 318-338.

Tomás¹¹, obra única en su género, que da a conocer la doctrina del Doctor Angélico con un lenguaje y desde un punto de vista fenomenológicos. La obra principal de este período –y de todo su quehacer filosófico– es un trabajo concebido originalmente como tesis de habilitación docente: «El ser finito y eterno. Ensayo de acceso al sentido del ser»¹², que se publicó recién en 1950, ocho años después de su muerte. En el prólogo de esta obra escribe, hablando de sí misma, que la autora se vio obligada a comenzar un camino totalmente nuevo a la edad en que otros empiezan a llamarse maestros (en esa época ella tenía casi 40 años) y agrega que después de una actividad filosófica muy fructífera junto al gran maestro Husserl se encontraba actualmente ocupada en llevar hasta sus últimas consecuencias el hecho de haber encontrado el camino de la fe en Cristo.

La senda filosófica de Edith Stein no habría de concluir, sin embargo, en las fronteras de la fenomenología. Estaba absolutamente convencida de que la búsqueda de la verdad, en la que se constituye toda filosofía, no puede ni debe ser constreñida por los límites argumentales de un sistema filosófico particular. La filosofía auténtica es «la

¹¹ Stein, Edith: «Des Hl. Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit». Band 1-2 con un prólogo de Martin Grabmann. Breslau (Otto Borgmeyer) 1932. Dazu ein Lateinisch-Deutsches Wörterverzeichnis. Breslau 1934.

¹² Stein Edith: «Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins». Nauwelaerts Louvain/Herder Freiburg, 1950. (EES).

búsqueda siempre inquieta del espíritu humano del ser verdadero»¹³. Esa filosofía que no está atada a épocas o contextos geográficos la llama Edith Stein, en una nueva interpretación del concepto, «philosophia perennis». Esta «philosophia», dice ella en su artículo sobre Sto. Tomás y Husserl, quiere significar «...el espíritu del auténtico filósofo, que vive en cada filósofo verdadero, es decir, en cada uno de aquellos que sienten la irresistible necesidad interior de rastrear el 'logos' o la 'ratio' (según la traducción de Sto. Tomás) de este mundo. El filósofo nato trae consigo ese espíritu al mundo a modo de potencia, para decirlo en lenguaje tomista. Esa potencia se actualiza cuando el espíritu se encuentra con un filósofo maduro, con un 'Maestro'. Y de esa manera se toman de la mano todos los filósofos auténticos por encima de las fronteras del espacio y del tiempo. Así fueron Platón, Aristóteles y S. Agustín los maestros de Sto. Tomás y a él no le fue posible filosofar de otra manera que no fuera en constante referencia y confrontación con ellos».¹⁴

La principal obra filosófica steiniana nació precisamente de la necesidad de reunir a estos grandes filósofos por encima del abismo de los siglos. Edith Stein había nacido a la filosofía con Husserl y su lenguaje filosófico «materno» era la fenomenología. Cuando en los años treinta descubrió, sin embargo, la filosofía medieval, especialmente a

¹³ EES. pág. 484.

¹⁴ Cfr. en el presente libro pág. 105.

Sto. Tomás, empezó a transitar nuevos caminos. «La filosofía medieval que está renaciendo y la nueva filosofía nacida en el siglo XX ¿pueden encontrarse en el mismo cauce de la ‘philosophia perennis’? Todavía hablan lenguas diferentes y es necesario encontrar el lenguaje en el que puedan comprenderse». ¹⁵ Edith Stein intenta mostrar en «El ser finito y eterno» que el fundamento de la filosofía, a saber, la cuestión del ser, no puede ser agotada en su sentido último sólo por la filosofía. La pregunta por el ser se desarrolla, según ella, en la tensión existente entre la ciencia y la fe. La respuesta de la fe y la respuesta de la filosofía son esencialmente diversas y se complementan de tal manera, que no se puede excluir ninguna, si se pretende acceder con éxito a la cuestión del «sentido del ser».

Esta comunicación íntima entre el pensar y el creer tuvo para Edith Stein no sólo un carácter teórico, sino también existencial. Con su filosofar y su vida nos muestra que es posible acceder por el pensamiento a la fe y que hay personas en las que la filosofía y la vida personal en la fe no se contradicen. Edith Stein alcanzó la cumbre de la conjunción entre la fe y la ciencia en la mística. En su última obra teológico-mística «La ciencia de la cruz» ¹⁶ se sigue reconociendo con toda claridad a la filósofa, o más precisamente, a la fenomenóloga, aun cuando su

¹⁵ EES. pág. 7.

¹⁶ Stein, Edith: «Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes a Cruce». Nauwelaerts Louvain/Herder Freiburg, 1950.

concepto de ciencia se ha modificado esencialmente. La ciencia moderna —y hasta quizás la misma teología— no puede reflejarse en esa ciencia, que dejó de ser ciencia en el sentido de una teoría pura. La nueva «ciencia de la cruz» va también en busca de la verdad, pero de una Verdad personal que sale al encuentro del hombre existencialmente. La filosofía se convierte así en una opción existencial que se realiza en la aceptación de una verdad viviente y ésta es una perfección concedida a muy pocos pensadores.

CATÁLOGO Y DESCRIPCIÓN
DE LOS ARCHIVOS QUE GUARDAN
Y PUBLICAN LAS OBRAS
DE EDITH STEIN

*El «Archivum Carmelitanum Edith Stein»
de Bruselas*

El 31 de diciembre de 1938, día en que Edith Stein tuvo que huir a Holanda a causa de la persecución antijudía del Nacional socialismo, llevó consigo desde el Carmelo de Colonia una serie de libros, manuscritos y trabajos inconclusos con la intención de continuar allí, en la medida de lo posible, con sus estudios e investigaciones. En Colonia habría de quedar casi toda su biblioteca y algunos manuscritos que no la ocupaban en ese momento. A los manuscritos que Edith Stein había llevado a Echt habría de sumarse todo lo que ella alcanzó a escribir hasta el día mismo de su deportación a Auschwitz. El 6 de enero de 1945, dos años y medio después de su muerte, las hermanas carmelitas de Echt se vieron obligadas a trasladarse a un pequeño convento en Herkenbosch donde algunos días más tarde pudieron trasladar parte de sus posesiones y, en dos grandes sacos, los escritos de Edith Stein. Poco tiempo después tuvieron que continuar su huida y los manuscritos de Edith

Stein quedaron abandonados en el sótano del convento. La empresa de rescate de esos manuscritos se realizó gracias a la iniciativa y a la valiente acción del entonces prior de los carmelitas descalzos de Geelen, P. Avertanus y del director del «Husserls-Archiv» de la Universidad de Lovaina P. Hermann van Breda OFM. En marzo de 1945 se hicieron a la búsqueda de los manuscritos y viajaron a Herkenbosch para rescatar de entre los escombros del convento cientos de hojas manuscritas de Edith Stein, salvándolas así de la total destrucción. El P. Avertanus encomendó luego al P. Romaeus Leuven OCD dedicarse al estudio del pensamiento steiniano y a la reconstitución de sus obras.

El primer destino de los manuscritos de Edith Stein fue el «Husserls-Archiv» anexo al «Institut Supérieur de Philosophie» de la Universidad de Lovaina. Allí se realizaron, gracias a la labor de la doctora Lucy Gelber, los primeros trabajos de recopilación, reconstrucción, orden y catalogación de los manuscritos steinianos. Una vez realizado este trabajo el P. Romaeus Leuven fue llamado a Roma y nombrado «Censor» de los escritos steinianos y se le encomendó la publicación de sus obras. A partir de ese momento el «Archivum Carmelitanum Edith Stein» comenzó a funcionar como una entidad independiente con sede definitiva primero en Lovaina y luego en Bruselas. La labor principal del mencionado archivo consiste en la administración general de los manuscritos steinianos allí depositados y en su cuidada publicación.

La sede del archivo se encuentra en: Bd. Saint Lazare 11, 1210-Bruselas, Bélgica.

El «Edith-Stein-Archiv» de las Carmelitas de Colonia

En una carta fechada el 3 de enero de 1939, cuenta Edith Stein que en su huida a Holanda tuvo la dicha y la gracia de contemplar con sus propios ojos la Iglesia «María Reina de la Paz» adonde habría de trasladarse la comunidad carmelita y donde ella tomó el hábito e hizo profesión. En ese convento se encuentran actualmente las carmelitas de Colonia y el «Edith-SteinArchiv», que guarda otra parte de los valiosos manuscritos de la filósofa y mística carmelita.

Edith Stein ingresó en la comunidad de Colonia el 14 de octubre de 1933 llevando consigo una cuantiosa biblioteca y una serie de trabajos que tenía en preparación. Entre ellos los borradores de su principal obra filosófica «Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins» («El ser finito y eterno. Ensayo de acceso al sentido del ser»). Llegado el momento de su partida a Echt, Holanda, se planteó el problema del destino que habrían de tener sus libros y escritos y el de la selección de los que podría llevar consigo y los que habrían de quedar en el Carmelo. No sabemos con exactitud cómo se realizó esa distribución y qué es lo que puede haberse perdido durante la guerra, lo cierto es que una serie de manuscritos quedaron en

la biblioteca del convento además de otros que ella había obsequiado fraternalmente a sus hermanas.

Después que la Madre Teresa Renata del Espíritu Santo escribió la primera biografía de Edith Stein, aparecieron otros escritos dispersos y en Colonia se fue conformando lentamente un archivo con todo el material recopilado. Actualmente es el archivo más completo donde se pueden encontrar todas las obras de Edith Stein, sus manuscritos, ya en forma original, ya fotocopiados y también todas las obras, revistas y artículos que tienen que ver con la vida y los escritos steinianos.

El archivo conventual de las Dominicas de Sta. Magdalena en Espira

Hacia la Pascua de 1923 recibió Edith Stein un puesto fijo de profesora de alemán en el Liceo de las hermanas dominicas de Santa Magdalena en Espira. Los casi diez años que ella vivió en ese convento le proporcionaron una gran confianza y una relación muy íntima con diversas hermanas de la citada comunidad. En el transcurso de esos años Edith Stein se dedicó a dictar numerosas conferencias sobre la mujer y sobre temas pedagógicos. Como documento de esas actividades y de su trabajo en el Liceo quedaron en el convento numerosos manuscritos y originales mecanografiados que todavía se conservan en el archivo conventual. Los trabajos de mayor envergadura que quedaron en manos de las dominicas son el manuscrito original

de la traducción alemana de las cuestiones disputadas sobre «De Veritate» de Santo Tomás de Aquino y una reflexión sobre «El misterio de la Nochebuena». El archivo está compuesto, además de este valioso documento, de numerosas dedicatorias, breves traducciones de himnos y textos litúrgicos, y de una cantidad considerable de cartas que Edith Stein escribió a las hermanas de Santa Magdalena.

*El archivo del convento carmelita de Echt,
Holanda*

En el testamento que Edith Stein escribió en junio de 1939 podemos leer: «Los libros que traje conmigo, en tanto que no sean puramente científicos y de poca utilidad para las hermanas, prefiero dejarlos naturalmente al convento. Los libros de carácter científico serán recibidos seguramente con mucho aprecio por nuestros padres carmelitas, los trapenses o los jesuitas. Ruego también que se revisen mis manuscritos y según un criterio recto sean destruidos, integrados a la biblioteca o regalados como recuerdo. La historia de mi familia ruego que no sea publicada mientras viva todavía alguno de mis hermanos y pido también encarecidamente que no les sea entregada a ellos. Solamente Rosa podría tener acceso a ella y, después de la muerte de mis otros hermanos, sus hijos. Sobre su publicación puede decidir directamente la Orden. Tengo también dos manuscritos de unos amigos extranjeros. Si no los han recogido antes de mi muerte rogaría que les fueran entregados a sus

respectivos dueños, juntamente con algún pequeño recuerdo de mis propios manuscritos... Si mi libro sobre 'El ser finito y eterno' no hubiere sido publicado antes de mi muerte, pido a nuestro reverendo P. Provincial se ocupe generosamente del término de la impresión y de su publicación».

Con toda precisión detalló Edith Stein el destino de sus «posesiones» en el Carmelo de Echt. Casi todo ese material se encuentra actualmente en el «Archivum Carmelitanum Edith Stein». En poder del Carmelo de Echt, que fue cerrado en el año 1986, quedaron unos pocos fragmentos, las últimas cartas y esquelas de Edith Stein y un número reducido de traducciones. Un documento importante es quizás el testamento de Edith Stein que se encuentra allí y que he citado parcialmente en este apartado.

Aparte de las numerosas cartas (aproximadamente 500) de Edith Stein que se conocen y que se encuentran distribuidas por diversos archivos o en posesión de privados, hay manuscritos suyos en los archivos de las universidades de Munich, Friburgo de Brisgovia y Lovaina. En este último caso se trata de los comentarios y las transcripciones de las obras de Husserl, que, como es sabido, acostumbraba a escribir en estenografía.

LAS OBRAS CONTENIDAS EN ESTE VOLUMEN

Los criterios para agrupar las obras de Edith Stein en distintos volúmenes podrían haber sido diversos, en tanto su vida y sus obras ofrecen distintos puntos de acceso para su estudio y profundización. Hemos dejado de lado, en primer lugar, el criterio seguido en Alemania para la publicación de las obras completas, que en realidad no tiene un orden definido, sino que responde simplemente a las necesidades y posibilidades editoriales. Es así que se comenzó por una obra mística («Kreuzeswissenschaft» —cronológicamente la última) para continuar con su obra filosófica capital. A éstas le siguieron las traducciones de Sto. Tomás, el tomo sobre la mujer, la recopilación de algunas obras filosóficas breves, su autobiografía, dos tomos de cartas, una continuación de su autobiografía (de la cual Edith Stein no es autora, sino el ya fallecido editor de sus obras, P. Romaeus Leuven OCD) y finalmente la recopilación de algunos de sus escritos espirituales. Todavía quedan, además, muchas obras inéditas cuyo contenido es desconocido. Hemos dejado también de lado el criterio cronológico, pues éste implicaría priorizar algunas

obras cuya originalidad y trascendencia no fue de tanta importancia como la de obras posteriores. Es así que nos decidimos por una agrupación temática, que responda a una unidad de contenido, y que permita al lector tener en la mano una unidad de sentido, que penetre en algunos de los ámbitos de investigación y trabajo que ocuparon a Edith Stein a lo largo de su vida.

En este libro han sido agrupadas obras de carácter filosófico que, comenzando por una exposición sencilla de lo que es la fenomenología, se van adentrando en el «proceso de conversión» que hizo Edith Stein en la búsqueda de los cauces comunes entre la filosofía de Husserl y el renacimiento que se vivía en su momento de la filosofía medieval. Seguidamente se ofrecen sus intervenciones en un congreso de la «Société Thomiste» y algunas recensiones de obras que captaron su atención. El cierre está dado por unos fragmentos finales de su obra sobre «El ser finito y eterno» donde profundiza sobre la recta comprensión de la interioridad del alma.

1. ¿Qué es fenomenología?

Este artículo fue publicado por primera y única vez en el suplemento educativo de un diario del Palatinado¹. En él intenta salir al encuentro de opi-

¹ Stein, Edith: «¿Was ist Phänomenologie?» in: Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfälzischen Landeszeitung Wissenschaft / Volksbildung, 5. 15 Mai 1924.

niones bastante desacertadas acerca de la fenomenología haciendo una pequeña reseña histórica de la escuela fundada por su maestro, ubicándola en el contexto de las corrientes filosóficas contemporáneas. En un segundo apartado se aboca a la determinación de la peculiaridad de su método consciente de los límites que le presenta la brevedad de un artículo de diario. Los puntos en los que se basa su exposición son tres: la objetividad de la conciencia, la intuición y el idealismo. Edith Stein es plenamente consciente del carácter sencillo y hasta quizás fragmentario de esta exposición, por lo que remite al lector interesado a una profundización mayor de la fenomenología en las obras capitales del maestro: «Investigaciones lógicas» e «Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica».

2. La significación de la fenomenología como concepción del mundo

Esta obra fue encontrada a la hora de ordenar y catalogar los manuscritos steinianos, algunos años después de su muerte. Su origen es desconocido y tampoco se conocen las circunstancias inmediatas que llevaron a Edith Stein a escribirla. Los estudios grafológicos y del papel usado hacen suponer que este manuscrito proviene de la época en que trabajaba en el «Instituto Alemán de Pedagogía Científica» en Münster, alrededor del año 1932. Dos afirmaciones del texto apoyan firmemente esta

teoría: por un lado, la referencia a la «edad» de la fenomenología «...quien habla hoy de fenomenología se refiere a una importante escuela filosófica de nuestro tiempo, que nació aproximadamente hace 30 años. Hace 10 ó 15 años hubiera dicho sin pensarlo dos veces: fundada por Husserl con la publicación de sus 'Investigaciones lógicas' cuya primera edición se remonta a los años 1900-1901». Por otro lado, en una de sus referencias a Scheler tiene una expresión póstuma de agradecimiento por haber abierto a muchos el camino hacia una auténtica fe católica.

Scheler había muerto en el año 1928. Fue publicada por primera vez en lengua alemana en el tomo sexto de sus obras completas.²

En este escrito Edith Stein se ocupa primeramente de hacer algunas precisiones terminológicas respecto de la fenomenología. ¿Qué se entiende por «Weltanschauung» (concepción del mundo)? ¿Qué se entiende por filosofía? ¿Cuál es la significación de la fenomenología como concepción del mundo? El intento de respuesta a estas problemáticas comienza con algunas apreciaciones históricas sobre la fenomenología y una exposición resumida del método fenomenológico propuesto por Husserl. Seguidamente se centra en los paralelismos y/o divergencias existentes entre Husserl y Scheler y entre

² «Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie», in: Edith Steins Werke, Band VI. «Welt und Person - Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben». Nauwelaerts Leuven/Herder Freiburg, 1962. S. 1-17.

Husserl y Heidegger. En el segundo capítulo apunta a determinar la significación material y formal que tiene la fenomenología para una concepción del mundo, atendiendo nuevamente a las propuestas filosóficas tanto de Husserl como de Scheler y Heidegger. El trabajo concluye con una breve reflexión sobre la concepción católica y la concepción moderna del mundo.

3. Dos estudios sobre Edmund Husserl

A. LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE HUSSERL³

El «Archivum Carmelitanum Edith Stein» en Bruselas posee las cinco páginas manuscritas y firmadas por Edith Stein con este texto, que sin duda alguna es una recensión. Los editores de la obra steiniana no encontraron todavía la revista donde este texto habría sido publicado. Por tratarse de una recensión de obras de los años 1930 y 1931 no es improbable datar el texto en el año 1932, la época en que Edith Stein trabajaba en Muenster.

Aquí se constata ya claramente la evolución idealista de Husserl, que se había plasmado por primera vez de modo explícito en sus «Ideas». Las «Meditaciones cartesianas» representaban un paso adelante en esa línea y eran complementadas por la obra también citada al comienzo del texto de Eugen Fink.

³ «Husserls transzendente Phänomenologie», in: Edith Steins Werke, Band VI. S. 33-35.

Resulta interesante el cuestionamiento final sobre la posibilidad y necesidad de confrontación de esta nueva orientación de la fenomenología trascendental con la filosofía tomista. La pregunta queda abierta y será tratada por Edith Stein en obras posteriores.

B. EDMUND HUSSERL: LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

La obra de Husserl pensada como una «Introducción a la filosofía fenomenológica» había sido publicada en el tomo primero de la revista «Philosophia» de Belgrado en el año 1936 (Pág. 77-176). La «Revue Thomiste» había pedido a Edith Stein una reseña de esta obra que ella redactó originalmente en alemán. La dirección de la revista se encargó de su traducción y fue publicada en el número de Julio-Septiembre del año 1937.

Existe una carta de la dirección de la revista fechada el 26 de mayo de 1937 con la cual le remiten la traducción francesa para que sea revisada y corregida por ella (de lo que se deduce que entendía muy bien el francés). Al final de esta carta se hace una referencia, también muy interesante, al «nombre» de Edith Stein, que para esa época ya se encontraba en el Carmelo. Ella quería firmar la reseña con su nombre de religión: Teresa Benedicta de la Cruz y los directores de la revista le piden: «Je vous sarais encore bien reconnaissant si vous consentiez a signer ces recensions du nom d'Edith Stein, qui est déjà connu et qui sera moins depaysant que votre nom de

religion pour des lecteurs profanes». Finalmente se decidió a firmar con ambos nombres. La primera publicación del texto original alemán se hizo en su colección de obras completas recién en el año 1962.⁴ La traducción de estas dos reseñas fue hecha por el prof. Pablo Echeberre.

4. La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino

Cuando se acercaba la celebración del 70 cumpleaños de Edmund Husserl sus discípulos se abocaron a la tarea de publicar algunos trabajos en homenaje al gran Maestro. Entre los temas propuestos, Edith Stein asumió el de la confrontación entre la fenomenología de Husserl y la filosofía del insigne maestro medieval Sto. Tomás de Aquino. El resultado de este trabajo es el artículo que aquí presentamos y que se publicó por vez primera en un tomo complementario del «Anuario de filosofía e investigación fenomenológica».⁵ Edith Stein es consciente del carácter fragmentario que tiene un intento de ese tipo, pues una verdadera confrontación

⁴ «Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie», in: Edith Steins Werke. Band VI. S. 35-38.

⁵ Stein, Edith: «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin» in: «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Ergänzungsband. Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag, 1929. S. 315-338.

entre ambos filósofos exigiría conocimientos muy profundos de los sistemas de ambos pensadores y una extensión mucho más amplia que la que le proporcionaba esa publicación de homenaje. Ella misma no se considera capaz de realizar, en ese momento, un estudio definitivo del tema, por no contar con todos los elementos necesarios para la realización de tan magna tarea. De todas maneras se decide a mostrar algunas líneas esenciales de confluencia y divergencia entre ambos filósofos. Su trabajo terminó siendo muy valioso a la hora de evaluar el alcance de la posibilidad de diálogo entre la fenomenología y la filosofía de Sto. Tomás.

Después de una introducción sobre «la filosofía como ciencia estricta», Edith Stein desarrolla cinco pautas de comparación entre ambos filósofos: -La distinción entre razón natural y sobrenatural (ciencia y fe); -Entre filosofía crítica y dogmática; -Entre una filosofía teocéntrica y otra egocéntrica; -La distinción fenomenológica entre ontología y metafísica y, finalmente la distinción entre la «intuición fenomenológica y el método escolástico».

5. *Intervenciones en las «Journées d'Etudes de la Societé Thomiste»*

En este apartado se reproducen las intervenciones que tuvo Edith Stein en las «Journées d'Etudes de la Societé Thomiste». Estas se realizaron en Juvisy, el 12 de septiembre de 1932. El tema de estas jornadas de estudios fue «La Fenomenología» y

Edith Stein participó de ellas como representante alemana, especialista en el tema propuesto. En el mismo año, «Les Editions du Cerf» publicaron algunas de las ponencias y parte de la discusión seguida a éstas. Las intervenciones de Edith Stein (hechas originalmente en alemán) fueron traducidas al francés y publicadas junto con el texto alemán en un apéndice. En esta traducción sus intervenciones han sido introducidas por una breve explicación del tema y de la pregunta que las precedió. En todos los casos se nota el conocimiento profundo que Edith Stein tiene de los temas relativos a la fenomenología y la capacidad de expresar concisa y claramente las precisiones necesarias. El texto completo de las ponencias e intervenciones se puede encontrar en: «La Phenomenologie», «Journées d'Etudes de la Societé Thomiste». Juvisy, 12 de septiembre 1932. París (Les Editions du Cerf), 1932. La traducción de estas intervenciones fue hecha por el Prof. Pablo Echeberre, a partir del texto alemán original.

6. *La estructura óptica de la persona y su problemática gnoseológica*⁶

Todavía no ha podido ser aclarado definitivamente el origen de este manuscrito y la ocasión pa-

⁶ «Die ontische Struktur der Person und Ihre erkenntnistheoretische Problematik», in: Edith Steins Werke. Band VI. S. 138-197.

ra la cual fue escrito. Lo cierto es que, hasta el año 1951, estuvo en manos del Dr. Hermann Schweitzer que lo había recibido personalmente de la autora. El motivo y la fecha de esta entrega son desconocidos. Lo único que se puede constatar es que sucedió antes de 1938. El Dr. Schweitzer y su esposa, que en un comienzo pensaban en una publicación privada en conjunto con el Carmelo de Colonia, pusieron a disposición del «Archivum Carmelitanum Edith Stein» en el año 1950 este manuscrito y una copia mecanografiada. Por muchos años se pensó que se trataba de un fragmento de las clases que Edith Stein dictó en Muenster en los años 1932-1933, y así lo atestiguaban Hedwig Conrad-Martius en el libro que publicó con las cartas de Edith Stein dirigidas a ella, y la primera biógrafa de la beata, la Madre Teresa Renata del Espíritu Santo. Pero esto no parece ser un dato auténtico, pues el «Archivum» (al que lamentablemente sólo tiene acceso su administradora) parece poseer el manuscrito completo de esas clases y ambos no se corresponden. Más bien parece tener relación con algunos complejos argumentales de «El ser finito y eterno» y con la obra que preparó a ésta y que todavía no ha sido publicada: «Acto y potencia». Años más tarde se encontraron en el archivo algunas hojas sueltas donde Edith Stein había hecho una especie de índice analítico de esta obra. Lamentablemente este descubrimiento no arrojó ninguna luz sobre el origen y motivo del manuscrito.

7. *La doctrina de la abstracción en Sto. Tomás de Aquino*

A lo largo de toda su labor intelectual Edith Stein nunca dejó de seguir muy de cerca la evolución del pensamiento filosófico en sus más diversas orientaciones. Es así como no cesaba de procurarse bibliografía actualizada para profundizar en los temas que trataban. Muchas veces, como en este caso, resumía sus apreciaciones en breves reseñas que, sin dejar de ser objetivas, manifestaban en ella un espíritu profundamente crítico y conocedor de las temáticas investigadas. Esta breve reseña de una tesis doctoral del mismo título fue publicada por primera y única vez en lengua alemana en el «Anuario de Filosofía de la Sociedad Goerres». ⁷

8. *Metafísica de la comunidad*

En los comienzos de su labor intelectual Edith Stein había incursionado por los campos de investigación de la filosofía social, pero muy pronto descubrió que no tenía la preparación necesaria ni aptitudes para ello. Otros fenomenólogos asumieron esos ámbitos partiendo fundamentalmente de la

⁷ Stein, Edith: «Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin». Von Dr. L. M. Habermehl. Speyer a. Rh., 1933. Recensión en: «Philosophisches Jahrbuch der Goerres-Gesellschaft», 46. Fulda 1933. S. 502-503.

ética. La relación entre estos discípulos de Husserl fue siempre muy estrecha y en la medida de sus posibilidades cotejaban los resultados de sus trabajos de investigación. La relación más íntima la desarrolló Edith Stein con su amiga personal y madrina de bautismo Edwig Conrad Martius. No obstante ello, mantuvo una relación muy fluida con otros fenomenólogos como Adolf Reinach (hasta su muerte prematura en 1914), Theodor Lipps, Roman Ingarden, Hoffmann y otros. Entre los más descolantes se encontraba también Dietrich von Hildebrand, cuya obra sobre «La metafísica de la comunidad» comenta aquí detalladamente. Esta obra había sido publicada en Augsburgo en 1930 y dos años más tarde aparece esta reseña de Edith Stein en la revista de la «Sociedad de maestras católicas alemanas» y de la «Asociación católica de filólogas alemanas».⁸

El análisis de Edith Stein caracteriza a esta obra como un intento de bosquejar un compendio ontológico de la filosofía con la proposición de toda una disciplina filosófica. Sigue paso a paso la evolución del libro de von Hildebrand y, sin dejar de ser cordialmente crítica, resalta los valores que este nuevo intento puede tener para el desarrollo del pensar filosófico. Esta reseña no ha sido reeditada

⁸ Stein, Edith: «Metaphysik der Gemeinschaft» in: «Mädchenbildung auf christlicher Grundlage» –Organ der Abteilung für höheres Mädchenbildung des Vereins kath. deutscher Lehrerinnen und des Verbandes kath. deutscher Philologinnen. 24. Heft, 28 Jahrgang. Dezember 1932. S. 689-695.

en alemán y se presenta, como todas las obras de este libro, por primera vez en lengua castellana.

9. *Experiencia de la naturaleza y conciencia de la realidad*

Edith Stein colaboró durante un tiempo con recensiones en los «Kantstudien» («Estudios kantianos»). Una de esas recensiones es el texto que aquí presentamos y que comenta la tesis doctoral de Gertrud Kuznitzky publicada en Breslau en el año 1919.⁹ Los muchos tonos intermedios hacen pensar que Edith Stein no estaba muy de acuerdo con la propuesta de la autora. Apenas tres años después de su propio doctorado, se refiere a la nueva doctora como «una principiante que quiere abrirse camino en la filosofía». La descripción de los contenidos es bastante objetiva, la crítica, sin embargo, a veces demoledora. Esta situación es digna de resaltar, pues Edith Stein, en la medida en que iba alcanzando una mayor madurez intelectual y personal, fue asumiendo actitudes más tolerantes y comprensivas, aunque no menos críticas.

⁹ Stein, Edith: «Kutzniczky, Gertrud - Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewusstsein». Breslau 1919. Recension en: «Kantstudien» 24/4, 1920. S. 402-405.

10. Sobre la interioridad del alma

Hemos querido concluir este volumen con unos fragmentos sobre la interioridad del alma. La decisión fue difícil, pues la intención era presentar textos completos y de carácter estrictamente filosófico. Este capítulo es sólo parcialmente una excepción, pues tiene en sí mismo una coherencia propia y plantea una temática que para Edith Stein es precisamente el punto culminante de la filosofía. De hecho estos textos están contenidos al final de su obra filosófica capital sobre «El ser finito y eterno» y representa una suerte de síntesis de toda ella.¹⁰ La traducción es del Prof. Emilio Komar.

DR. ANDRÉS BEJAS

¹⁰ Stein, Edith: «Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins». Nauwelaerts Louvain/Herder Freiburg, 1950. Pág. 400-408.

I

¿QUÉ ES FENOMENOLOGÍA?

¿Qué es Fenomenología?

En las columnas de este diario se han publicado diversos artículos sobre la fenomenología y los fenomenólogos y yo deseo agregar también unos pensamientos sobre el tema. Hace poco leí, por ejemplo, que Husserl era caracterizado como un neokantiano en la línea de Rickert, con el cual no tiene más en común que el hecho de ser su sucesor en la cátedra de filosofía de Freiburg (lo que ya significó en la vida filosófica de esta universidad, una verdadera revolución). Me parece que es necesario hacer algunos aportes aclaratorios.

I

Comencemos por los orígenes de la escuela fenomenológica. Su fundador fue Edmund Husserl. Esta es una verdad ineludible aun cuando muy pronto se desmembraron de la fenomenología ideas paralelas que, si bien estaban fuertemente influenciadas por Husserl, respondían a intereses y fuer-

zas motoras diversas. Max Scheler, por ejemplo, reunió a su alrededor un grupo propio que obtuvo más reconocimiento y difusión que la obra del científico estricto, que era Husserl.

Querer encuadrar a Husserl en los esquemas de las escuelas filosóficas tradicionales es un esfuerzo vano. La filosofía de nuestro tiempo se divide en dos grandes grupos: por un lado encontramos la filosofía católica que continúa con la tradición escolástica y sobre todo con Sto. Tomás; y la filosofía que insistentemente se autodenomina «moderna», que nace en el renacimiento, alcanza su punto culminante en Kant y que hoy se encuentra dispersa en una serie de interpretaciones y prolongaciones de la doctrina kantiana. Hasta hace pocos años esos dos grupos no se ocuparon el uno del otro. Los no católicos acostumbraban no estudiar la filosofía escolástica y los católicos no conocían a Kant. Recién en los últimos años se abrió camino la conciencia de que una doble conducción de las cuestiones filosóficas no tiene futuro. En los círculos no católicos no hubo nadie que haya aportado más para la preparación de esta nueva conciencia —sin habersele propuesto como objetivo— que Husserl.

Él mismo no creció en ninguna de las tendencias. Husserl era matemático, trabajaba como asistente de Weierstass en Berlín y, como fiel discípulo de la más estricta de las ciencias, participaba de una suerte de menosprecio por la filosofía, que no le parecía ser propiamente ciencia. Esto cambió radicalmente cuando, después de su promoción, asistió a las clases de Franz Brentano en Viena. Allí

percibió el espíritu de la actividad científica estricta y se sintió movido a estrechar sus vínculos con la filosofía. Se hizo discípulo de Brentano y aunque éste andaba por sus propios caminos no se puede negar que su pensamiento estaba signado por el espíritu de la escolástica. Aquí se muestran algunas líneas comunicantes entre la «philosophia perennis» y la rama más moderna y, según parece, totalmente original de la filosofía. Sin duda alguna, sin embargo, con esto se hace referencia sólo al espíritu de filosofar pues Husserl no tomó de la escolástica ninguna doctrina determinada. Cuando comenzó a filosofar en forma independiente no se dejó conducir por ningún escrito precedente, sino por las cuestiones mismas. Al comienzo le interesaron los conceptos fundamentales de la ciencia con la cual se había ocupado hasta ese momento, esto es, clarificación filosófica de las matemáticas: su primera obra fue «La filosofía de la aritmética». Desde allí continuó su camino, según la contextualización objetiva de los problemas, hacia los fundamentos de la lógica. Y así surgió en la década siguiente la gran obra que dio a Husserl fama internacional: las «Investigaciones lógicas» («Logische Untersuchungen». Halle, 1901). Aquí aplicó intencionalmente un método propio y totalmente nuevo que caracterizó como «fenomenológico». La exposición sistemática de este método se realizó mucho más tarde en su obra: «Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica» («Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». Halle, 1913). En

el tiempo que medió entre la aparición de ambas obras, Husserl se trasladó de Halle, donde él había vivido hasta ese momento como docente privado, a Gotinga. Allí se reunió en torno suyo un círculo de discípulos del cual muy pronto surgió una serie de valiosos colaboradores. Para la publicación de los aportes de esa escuela y de los investigadores allegados (junto a Scheler sobre todo los filósofos de Munich A. Pfander y M. Geiger), se fundó en Friburgo el «Anuario de filosofía e investigaciones filosóficas» («Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» Niemeyer, Halle) del cual ya aparecieron seis tomos. En 1916 Husserl se trasladó a Friburgo de Brisgovia donde desde el final de la guerra realizó una intensiva labor docente.

II

Hasta aquí la historia de la fenomenología. Veamos ahora algo sobre la peculiaridad de su método. Antes, sin embargo, una breve acotación sobre el nombre «fenomenología». De por sí es ya causa de muchos problemas pues parece conducir casi necesariamente a un malentendido. A los fenomenólogos no les interesan los «fenómenos» en sentido vulgar, esto es, las meras manifestaciones, sino que buscan lo último fundante, las esencias objetivas. Ese nombre, sin embargo, hizo historia en los últimos veinte años y no puede dejar de ser tenido en cuenta.

En cuanto al método fenomenológico es imposible dar una visión introductoria completa en el

marco reducido de que aquí disponemos. Quien desee una mayor profundización tiene que buscarla por el estudio de las obras fundamentales de la fenomenología. Ahora quiero subrayar solamente algunos puntos característicos que permitan clarificar la relación de la fenomenología con las dos corrientes principales de la filosofía que mencioné anteriormente —la escolástica tradicional y la kantiana—.

1. La objetividad de la conciencia

El mérito histórico de las «Investigaciones lógicas» de Husserl (un mérito que reconocieron incluso aquellos que no pudieron congraciarse con su método) consiste en haber elaborado con toda pureza una idea absoluta de verdad y de la correspondiente conciencia objetiva, refutando así en sus fundamentos todos los relativismos de la filosofía moderna (el naturalismo, el sicologismo, el historicismo, etc.). El espíritu encuentra la verdad y no la produce. Esta, a su vez, es eterna, pues aun cuando la naturaleza humana, el organismo, el espíritu de los tiempos y las mismas opiniones de las personas se modifiquen, la verdad permanece siempre inmutable. Este principio significaba un retorno a las grandes corrientes filosóficas tradicionales y por eso sonaba desde el bando de los adversarios el grito: ¡Eso es platonismo! ¡Eso es aristotelismo! ¡Eso es una nueva escolástica! Lo cual, en esos círculos, significaba automáticamente una refutación.

Los filósofos serios, sin embargo, saben apreciar la idea de una conciencia objetiva. Incluso los kantianos intentan mostrar que esa objetividad les pertenece y un sicologista no quiere otra cosa que aplicarla a sí mismo.

2. La intuición

Este nuevo método tiene una peculiaridad que no le permite ser catalogado con el nombre de alguna de las grandes corrientes filosóficas del pasado, aun cuando ese método haya sido practicado por todos los grandes filósofos desde que existe la filosofía en el mundo. La peculiaridad del método fenomenológico es su carácter intuitivo. ¿Qué significa esto? La filosofía, según la opinión de los fenomenólogos, no es una ciencia deductiva; ella no deriva (como en las matemáticas) sus proposiciones de un núcleo determinado de axiomas o primeros principios indemostrables en una cadena probativa completa y según las leyes de la lógica. Las verdades filosóficas son infinitas y, en principio, pueden encontrarse siempre nuevas sin haberlas deducido necesariamente y por un proceso lógico de las verdades ya conocidas. Podríamos inclinarnos, por el contrario, a buscar el modelo probativo en el método de las ciencias naturales que por vía indirecta (por el proceso inductivo a partir de la experiencia sensible) accede a las verdades más generales. Pero tampoco se trata de esto, la filosofía no es una ciencia inductiva. Inducción y deducción

pueden ayudarle a conseguir el material necesario para la investigación o a formular sus resultados, pero su instrumento específico es un proceso «sui generis»; un conocimiento intuitivo de las verdades filosóficas, que son en sí mismas evidentes y no se derivan necesariamente de otras. Esa intuición o «contemplación intelectual» no tiene que ser confundida con la intuición mística. La intuición filosófica no es una iluminación sobrenatural sino un medio natural de conocimiento como lo son también las percepciones sensoriales. La intuición es el medio específico de conocimiento de las verdades ideales así como la percepción sensorial es el medio específico de conocimiento de los objetos del mundo material. La intuición filosófica no se identifica con la intuición mística, pero tiene un cierto parentesco con ésta. Es, por decirlo así, el reflejo de aquella en el ámbito del conocimiento natural.

3. El idealismo

¿Cómo es posible que, a pesar de la diferencia radical entre la filosofía kantiana y la filosofía fenomenológica, se encuentren siempre nuevos puntos de contacto? Esto tiene su razón de ser en el idealismo husserliano, exceptuando, claro está, los caracteres comunes que se encuentran en toda filosofía en cuanto que es tal. (El término filosófico «Idealismo» viene a significar que el mundo depende de alguna manera de la conciencia que lo

conoce.) Ya en su obra «Ideas» se encuentra esa frase ominosa: «si borramos la conciencia, borramos también el mundo». Esa convicción idealista fundamental ha ido adquiriendo en el Husserl de los últimos años una importancia cada vez más central. Aquí se puede constatar, en efecto, un acercamiento a Kant y una diferencia radical respecto de la filosofía católica, para la cual la independencia entitativa del mundo es incuestionable. Los primeros adversarios de esta concepción idealista salieron de las filas de los discípulos de Husserl en Gotinga, también se le opusieron Scheler y los así llamados «investigadores de Munich». El mismo Husserl había afirmado y acentuado siempre que «la fenomenología ni es ni tiene que caer en un idealismo». Si todavía lo afirma no lo puedo decir, pues hace años que no tengo la oportunidad de hablar con él. Según mi opinión el idealismo es una convicción metafísica personal y de ninguna manera el resultado de una investigación fenomenológica. Quien quiera convencerse de que con los instrumentos del método fenomenológico es posible desarrollar una filosofía con la más estricta objetividad y con una tendencia fundamental realista puede leer los trabajos de los discípulos más sobresalientes de Husserl: Adolf Reinach y Edwig Konrad-Martius. Respecto de las obras del mismo Husserl, hay que recalcar que esa convicción metafísica idealista aparece muy esporádicamente y no toca los aspectos esenciales de su obra. Sus escritos además poseen una importancia que no puede ser aún determinada. Penetrar en su espíritu exige una

dedicación de años, pero quien investigue con espíritu auténticamente filosófico una sola de las «investigaciones lógicas» o un capítulo de las «Ideas» no podrá evitar la impresión de que tiene en sus manos una obra maestra, con la cual comienza una nueva época en la historia de la filosofía.

II

LA SIGNIFICACIÓN DE LA
FENOMENOLOGÍA COMO
CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Introducción: «Weltanschauung» y filosofía

El tema que ahora abordamos presupone que la fenomenología no es simplemente una concepción del mundo («Weltanschauung»), o por lo menos cuestiona esta afirmación; supone, sin embargo, que la fenomenología ejerce una influencia real sobre la concepción del mundo del fenomenólogo y quizás también de otras personas. Para estudiar la relación entre la fenomenología y la concepción del mundo es necesario poner en claro la significación de cada uno de estos términos. En lo que concierne a la fenomenología no puede hacerse en pocas palabras, más bien se puede intentar esta tarea en lo que respecta a la concepción del mundo.

Por «concepción del mundo» se puede entender una concepción «global» del mundo: una vista panorámica de todo lo que es, del orden y las relaciones sobre las que todo se sustenta y, sobre todo, del puesto del hombre en el mundo, de su origen y su meta. Cada ser humano intelectualmente motivado experimenta la necesidad de una concepción del

mundo, pero no todos la alcanzan y es más, no todos se preocupan seriamente por alcanzarla.

El católico se encuentra relativamente favorecido, pues la doctrina de la fe le proporciona una concepción del mundo acabada. Pero incluso esa herencia tiene que ser adquirida e internalizada personalmente, para poder entrar recién en posesión de ella. De quien realiza este proceso y estructura su propia concepción del mundo sobre los fundamentos de la fe se puede decir que tiene una «concepción religiosa del mundo». Serias dificultades tiene quien se encuentra fuera de la Iglesia o quien creció en ella, pero rechazó la posibilidad de apropiarse de su concepción del mundo y no tiene idea de lo que le ha sido dado como depósito de fe, pues, desde el principio, tiene que procurarse las fuentes de las cuales pueda hacer brotar su propia concepción del mundo.

En las últimas décadas, en realidad ya desde la época del Iluminismo, la ambición más grande de los círculos de los llamados «intelectuales» era la de poseer una «concepción científica del mundo». Los que adherían a ella nunca pusieron del todo claro lo que significa, pues de otra manera se les habría presentado la cuestión de la posibilidad de la existencia de un algo semejante. Si una concepción del mundo quiere reivindicar justamente para sí el carácter de la cientificidad, tiene que convertirse ella misma en ciencia; provenir de una ciencia o reunir en sí a todas las ciencias. Pero no existe «una» (ciencia), junto a otras, que tenga como cometido investigar la totalidad del universo.

Más bien, es esencial a la ciencia en cuanto tal que se diversifique en ciencias particulares para la investigación de objetos determinados y que sea más ciencia cuanto más específico sea su objeto. De esto se deduce que ninguna ciencia particular puede dar una visión completa del mundo y que la «concepción científica del mundo» no puede ser una ciencia, ni tomar de ella su visión del mundo. Si la concepción científica del mundo, por lo tanto, pretende dar una visión acabada del mundo tendrá que acudir a todas las ciencias para reunir el material necesario.

Efectivamente, la concepción del mundo fue entendida, en general, de esa manera. O bien construyeron los individuos su propia imagen del mundo con el material que les proporcionaba el trabajo de investigación personal o la divulgación popular de los más diversos ámbitos científicos, o bien se confió a la filosofía la tarea de reunir los resultados de las ciencias particulares y construir desde allí una visión del mundo. Hay que decir, sin embargo, que ni de una ni de otra manera se pudo constituir una concepción del mundo científica. Si el especialista en ciencias naturales quiere trasponer los límites de los ámbitos de investigación que abarca y domina realmente para construirse una concepción del mundo «naturalista», intenta con ello construir un edificio imaginario sin un fundamento que lo sustente debidamente. Y aun si se pudieran reunir todos los resultados que ofrece cada ciencia —y esto en todos los ámbitos de la investigación— el producto sería fragmentario y ese todo, en tanto

que no sea ensamblado según un esquema preestablecido, no es otra cosa que un mosaico de partes dispares. Por eso la filosofía, que reivindicaba para sí el derecho de ser reconocida como ciencia, rechazó enérgicamente esa tarea. La filosofía secularizada y desacoplada de la fe, como se desarrolló de hecho desde el Renacimiento al margen de la Iglesia, tuvo que considerar su tarea en un campo radicalmente diverso (tan pronto como pudo ejercitar la autocrítica, esto es, tomar conciencia de sus límites y de su cometido propio —después de Kant—), a saber, en la evaluación de los presupuestos de las ciencias particulares, para colocarlas así sobre un fundamento firme, proporcionándole de esa manera el carácter de ciencia y no en la mera reunión de los resultados científicos. La filosofía crítica rechazó por eso decididamente la idea de suministrar una «concepción del mundo» y bajo su dominio cayó este término efectivamente en descrédito. Según este análisis filosofía y concepción del mundo no tendrían nada en común, y no se podría esperar nada de la fenomenología, si quiere constituirse en filosofía científica, a favor de una concepción del mundo. Pero ésta sería una conclusión apresurada.

En principio, sería posible que la filosofía elaborara según sus propios métodos un esquema en el cual pudieran integrarse los resultados de las ciencias particulares.

Además debemos considerar todavía una segunda significación de la «concepción del mundo». No todos los seres humanos tienen una concepción

acabada del mundo, pero cada uno tiene un modo propio de contemplar el mundo, el campesino lo ve de manera distinta que el habitante de la gran ciudad, el pragmático de modo diverso que el teórico, el filósofo desde un punto de vista distinto que el científico positivo. La interpretación que una persona realice de su mundo depende principalmente del modo y del momento en el que ella pone en actividad sus aptitudes intelectuales y espirituales. Es por eso que la orientación filosófica a la que una persona adhiere, no carece totalmente de importancia para su concepción del mundo. El filósofo medieval, para quien filosofía y teología estaban íntimamente ligadas, y cuyos ámbitos respectivos de investigación incluían los objetos de la fe, veía constantemente en el mundo acontecimientos que daban testimonio de las relaciones entre las creaturas y el creador, entre lo condicionado y lo incondicionado. El materialista, que está convencido de que no existe ninguna realidad espiritual, permanece en su concepción del mundo, atado a las cosas y a los procesos materiales. El filósofo crítico, que busca resolver la cuestión de si es posible el conocimiento en sí o el conocimiento en uno u otro campo del saber, se ve fácilmente engegucido frente a los hechos que no puede justificar plenamente. Esta influencia del estilo propio del pensar filosófico sobre una determinada postura frente al mundo no es importante sólo para el filósofo, sino que la filosofía dominante de un momento llega a determinar el «espíritu de una época»; esto es, la manera de pensar y de obrar de aquellos

que no son filósofos y que no tienen acceso a las obras de los filósofos creadores de ese espíritu, sino que son alcanzados por él a través de una repetida mediación de sus efectos.

Vamos a proponer la cuestión de la significación de la fenomenología como una concepción del mundo en dos direcciones:

1. ¿Puede la fenomenología proporcionar una imagen global del mundo o ayudar a la elaboración de una imagen tal?

2. ¿De qué manera puede influenciar la fenomenología la concepción global del mundo y hasta qué punto ha influenciado el espíritu de nuestra época?

I. ¿Qué es fenomenología?

A. APRECIACIONES HISTÓRICAS

Antes que nada hay que poner en claro qué es lo que se entiende por fenomenología. De ninguna manera podemos abocarnos a todos los significados que fueron atribuidos al término fenomenología en los sistemas filosóficos del pasado. Quien habla hoy de fenomenología se refiere a una importante corriente filosófica de nuestro tiempo que nació aproximadamente hace 30 años. Hace 10 ó 15 años hubiera dicho sin pensarlo dos veces: fundada por Edmund Husserl con la publicación de sus «Investigaciones lógicas», cuya primera edición se re-

monta a los años 1900-1901. En aquel momento me habría bastado con caracterizar la fenomenología de Husserl. En la actualidad, sin embargo, la situación ha variado notablemente. El nombre de Husserl apareció muchas veces en círculos bastante amplios de personas interesadas por la filosofía pospuesto al de Max Scheler y Martin Heidegger. Estos últimos se presentaron siempre ante los círculos mencionados y ante los filósofos especializados de una manera mucho más fascinante de lo que podía esperarse del investigador sobrio y riguroso que era Husserl.

Si nos atenemos a los hechos puramente históricos, el nombre «fenomenología» fue elegido por Husserl para el método filosófico que él mismo había elaborado en un arduo y prolongado trabajo y que fue presentado al público por primera vez de manera ampliamente eficaz con la publicación de sus «Investigaciones lógicas». Durante los años en los que trabajó en esa obra (los doce años que vivió y trabajó como docente privado en Halle) tuvo contacto asiduo con Max Scheler, que por aquel entonces vivía en Jena. Scheler insistió siempre en que no era discípulo de Husserl, sino que descubrió por sí mismo el método fenomenológico y que el encuentro con Husserl se había dado recién en los resultados. No cabe duda de que Scheler estaba honestamente convencido de ello, pero quien conoce a ambos apenas si puede dudar sobre quien recae la prioridad. Husserl, de tal manera recogido en sus pensamientos, que no podía liberarse de ellos y apenas si podía ocuparse de hablar de otros temas

y menos aún de asimilar ideas de otros autores; y Scheler, cuyo trabajo era en realidad impresionista, que recibía las «impresiones» más fuertes y las motivaciones más fecundas y las elaboraba de tal manera que ni siquiera se daba cuenta, ni él mismo sabía de dónde le venían esos pensamientos.

El grupo de discípulos que se reunió en torno a Husserl en Gotinga siendo Husserl profesor en dicha universidad, recibió también una fuerte influencia de Scheler. Husserl atribuyó en parte a esta influencia el hecho de que sus discípulos de Gotinga no le siguieran en el desarrollo posterior de su filosofía. En Friburgo (1918) se le acercó Heidegger, que había sido formado en otra escuela; fue introducido por el mismo Husserl en el método fenomenológico y en la actualidad lo domina magistralmente; pero Heidegger se apartó luego de Husserl en cuestiones que para ambos tienen importancia capital. En los últimos años Heidegger ganó mucho en influencia, no sólo entre los círculos especializados en filosofía, sino, en general, en los ambientes de espíritus abiertos y receptivos, lo mismo que sucedió con Scheler durante la guerra y la postguerra.

Si se quiere hablar hoy de fenomenología y de su significación como concepción del mundo no es posible ignorar a estos dos hombres, aun cuando se tome la decisión de dejar de lado a otros importantes investigadores de la corriente fenomenológica. De esa manera me encuentro ante la irrealizable tarea de caracterizar las tres direcciones diversas que se asocian al nombre de fenomenología. Voy a

intentar una salida bosquejando algunas líneas fundamentales de la fenomenología de Husserl indicando luego en qué puntos se diferencia de los otros dos autores.

B. LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Muchas veces he hablado del «método» fenomenológico. Esto significa que Husserl nunca intentó, como la gran mayoría de sus antecesores, elaborar un sistema filosófico, es decir, una estructura argumental que pudiera dar respuesta a cada cuestión filosófica. Su carrera científica no la comenzó como filósofo sino como matemático, pero, como filósofo nato que era, no podía trabajar como un matemático «normal» con los conceptos y métodos de esta ciencia, sino que muy pronto se encontró con numerosas dificultades y ambigüedades. La necesidad interior de confrontarse con esas dificultades hizo de él un filósofo y así comenzó su carrera filosófica con la obra «Filosofía de la matemática». Ocupado con esas investigaciones descubrió que existen relaciones muy estrechas entre la matemática formal y la lógica formal, lo que, a su vez, lo condujo al tratamiento de cuestiones lógicas. Experimentó gran sorpresa al descubrir que ese ámbito de la ciencia era todavía muy discutido y difuso en su totalidad y que escondía aún una multitud de problemas no solucionados, aun cuando, después de los admirables trabajos de Aristóteles, era considerado casi como acabado.

En el primer tomo de sus «Investigaciones lógicas» ajustó las cuentas con la concepción sicolo-

gista de la lógica, en esa época la interpretación dominante, y caracterizó a la lógica de manera convincente como un ámbito objetivo de verdades existentes que, a su vez, representa la estructura formal de toda verdad objetiva y de la ciencia. En el tomo segundo se inclinó más al tratamiento de algunos problemas singulares fundamentales. El método para el tratamiento de esos problemas fue elaborado por él en el transcurso de esas investigaciones. Allí descubrió que ese método era apto no sólo para el tratamiento de problemas lógicos, sino que podía aplicarse a todas las cuestiones filosóficas; paulatinamente se fue cristalizando su convencimiento de que este método era el único que podía conducir a un tratamiento científico de la filosofía. Este convencimiento fue expresado por primera vez en su artículo de «Logos», 'La filosofía como ciencia estricta' (1911). Con él accedió hasta las alturas más sublimes de la problemática filosófica universal. La exposición sistemática y detallada de su método la ofreció en su obra: «Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica» (1913). Las «Meditaciones cartesianas» (1929-1931) representan una continuación de algunos puntos importantes.

Ya he subrayado un aspecto importante para la caracterización de la fenomenología: según la opinión de Husserl la fenomenología no se distingue esencialmente de la filosofía, pues ofrece la posibilidad de abordar todas las cuestiones filosóficas. En el ámbito de la investigación científica estricta, en el que no tiene cabida ningún tipo de arbitrarie-

dad, representa, como toda otra ciencia, un campo infinito de estudio, de tal modo que un investigador tiene que tender la mano a otro o una generación a la siguiente, si el progreso de la labor acometida así lo exige. La tarea de la fenomenología consiste en colocar sobre una base firme todos los procedimientos científicos (tal como se ejercitan en las ciencias positivas) y las experiencias precientíficas en las que estos se fundan; en suma toda actividad del espíritu que reivindica para sí el carácter de racional. La experiencia precientífica y las ciencias positivas trabajan, sin embargo, con algunos principios y axiomas que se dan por supuestos. La filosofía, por su parte, tiene que convertir en objeto de su investigación todo aquello que en otros ámbitos se supone como evidente.

Las «Investigaciones lógicas» iniciaron ese trabajo respecto de algunas nociones fundamentales de la lógica. La «Investigación» trata acerca de la «expresión y la significación», un problema que es de importancia central para la lógica, la filosofía del lenguaje y muchos otros campos de la ciencia. De un modo que es característico al método fenomenológico, parte del «sentido de la palabra», distingue agudamente las diversas significaciones que le corresponden a esa palabra en su uso normal y por la puesta en evidencia de una significación determinada avanza progresivamente hasta la realidad misma. Este es un proceso absolutamente necesario, pues sólo podremos definir con precisión la significación de un término en tanto que alcancemos una clara visión de la realidad que se signi-

fica con él. «Las cosas mismas», sin embargo, a las cuales nos tiene que conducir la significación de las palabras, no son las realidades singulares percibidas en la experiencia, sino, como las mismas expresiones verbales, algo universal: la «idea» o la «esencia de la cosa». Según esto, la «visión» por la que accedemos a estas «cosas» no es una percepción sensible o una experiencia, sino un acto específico de carácter intelectual que Husserl llamó «intuición» o «contemplación de la esencia».

Es evidente que el proceso analógico que se usó aquí para un problema lógico puede ser también aplicado a la investigación de los primeros principios de todas las ciencias como a los acontecimientos de la vida cotidiana. La física trabaja con conceptos como: «materia», «fuerza», «espacio», «tiempo», pero no se ocupa de estudiar el sentido propio de esos términos. La historia trata de «personas», «pueblos», «estados», y «convenios», presupone, sin embargo, lo que sea una persona, un estado o un pueblo. Estas realidades son tema de una ardua y complicada investigación filosófica y a este respecto el método fenomenológico ha probado ya su fecundidad ejerciendo una influencia notable en el desarrollo de las diversas ciencias, pues, si las esencias de los objetos de las diversas ciencias son debidamente clarificadas, se puede verificar la correspondencia del método a sus objetos y probar si es realmente capaz de desglosar lo esencial de ese ámbito científico. Hay que notar que, especialmente la psicología y las ciencias del espíritu, experimentaron en las últimas décadas una transforma-

ción profunda bajo la influencia de la fenomenología. Ahora bien, las ciencias antes mencionadas son precisamente las que se ocupan de los acontecimientos de la vida cotidiana, de las realidades de la vida práctica y por ello son también interesantes e importantes para quienes no se dedican profesionalmente a ellas. En tanto que la fenomenología ha abierto un camino para descubrir la esencia de esas cosas, atrajo con mucha más fuerza que las corrientes filosóficas que la precedieron a los círculos no especializados. Por este motivo tuvo una influencia significativa en el espíritu de la época.

La fenomenología se distinguió, además, de las distintas variantes de «neokantismo» o «criticismo» pues no se orientó a los métodos de las ciencias particulares, sino a las cosas mismas (para verificar luego en ellas la validez del método): la transformación provocada por ella fue denominada por esto «retorno al objeto». Frente al empirismo, que pretende apoyarse en la mera experiencia sensible, se presentó como una «ciencia de la esencia» en la apariencia de querer significar con ello un retorno a las tradiciones filosóficas más antiguas: Platón, Aristóteles, la escolástica. La neoescolástica tropezó, sin embargo, con la «intuición de las esencias», cuya validez no quiso reconocer. Scheler y el círculo de fenomenólogos de Gotinga estaban totalmente de acuerdo con Husserl en los puntos anteriormente mencionados (retorno al objeto e investigación de la esencia). Si queremos comprender dónde se bifurcan los caminos, tenemos que analizar el desarrollo posterior de Husserl.

C. EL CONTRASTE ENTRE HUSSERL Y SCHELER

Anteriormente dije de Husserl que su trabajo sobre problemas lógicos particulares le permitió reconocer la trascendencia del método aplicado, por encima del ámbito que le ocupaba en ese momento. Esto implicaba casi la obligación de elaborar ese método y colocarlo sobre una base sólida. La fenomenología habría de convertirse así en una «ciencia fundamental». Si a ella le compete verificar los presupuestos de todas las otras ciencias y aun de la experiencia precientífica, no puede asumir conclusiones de las ciencias positivas como presupuestos establecidos, ni tampoco puede hacer uso directo de la experiencia.

Para encontrar un punto de partida absolutamente cierto Husserl recurrió a una especie de «duda» tal como lo habían hecho antes que él San Agustín y Descartes: lo que pienso no tiene que ser necesariamente verdadero, lo que percibo no tiene por qué existir realmente; todo puede revelarse como un error, un sueño o un engaño. Pero no puedo dudar de que pienso, percibo, etc. y tampoco puedo dudar de que yo, el que piensa, percibe y duda, existo. Aquí tengo «indudablemente» un hecho absolutamente cierto. La novedad decisiva de Husserl consiste en que no se queda en el hecho concreto de un «cogito» singular, sino que descubre todo el ámbito de la conciencia como un ámbito de certeza indudable y lo convierte en el campo de investigación de la fenomenología. Y en tanto que a cada «yo pienso», «yo percibo», «yo quiero», etc.,

le corresponde un pensado, percibido y querido y en tanto que el «fenómeno» del árbol percibido es tan indudable como la percepción misma, aun cuando el árbol percibido no exista más, todo el mundo de los objetos con los que el yo se ve confrontado en sus actos pertenecen al ámbito de investigación de la fenomenología. Con esto se demuestra que se puede investigar la totalidad de la vida del yo consciente en un nivel de generalidad esencial y se muestra además, que hay leyes estables según las cuales unos actos se ordenan a otros con carácter de necesidad y que en esta constelación de actos se constituye un mundo objetivo para el yo que vive en ellos y los sustenta.

Esta construcción del mundo para el yo que vive en sus actos y que puede estudiarlos reflectivamente es lo que Husserl llama «Constitución». Husserl considera que la tarea de la «fenomenología trascendental», la ciencia fundamental de la fenomenología, consiste en investigar lo que él llama la «conciencia trascendental», es decir, aquella esfera indudable del ser que nos descubrió la aplicación radical de la duda. Pues, en tanto que para el yo puro el mundo objetivo se constituye en sus actos, sólo el análisis de los actos constitutivos puede clarificar la construcción de ese mundo objetivo y sólo él puede descubrir el verdadero sentido del conocimiento, la experiencia, la razón, etc.

El descubrimiento de la esfera de la conciencia y del problema de la constitución es, sin duda alguna, uno de los grandes aportes de Husserl, que todavía no han sido debidamente reconocidos. Lo

que causó mayor escándalo en el círculo de sus amigos y discípulos fue una consecuencia (según mi opinión, de ninguna manera necesaria) que se derivaba del hecho de la constitución, a saber: si determinados procesos de la conciencia regulados de una manera determinada conducen a que un mundo objetivo devenga dato objetivo para el sujeto, entonces el «ser objetivo», por ejemplo la existencia del mundo exterior percibida por los sentidos, no es otra cosa que un dato para una conciencia estructurada de esta u otra manera, más precisamente, para una pluralidad de sujetos que tienen entre ellos una relación de reciprocidad y de intercambio de experiencias. (La significación de la comprensión recíproca intersubjetiva para la constitución del mundo de la experiencia fue explicitada por Husserl recién en sus últimos escritos.) Esa interpretación de la constitución fue llamada «Idealismo trascendental». Ella parecía representar un retorno a la filosofía kantiana y un abandono del «retorno al objeto», que hasta ese momento era considerado el gran aporte de Husserl, y de la «ontología», esto es, del análisis de la estructura esencial del mundo de los objetos, en el cual veían Scheler y los discípulos de Husserl en Gotinga la tarea propia de la fenomenología, y a lo que había dedicado con éxito buena parte de sus energías. En ese punto se separaron de Husserl, aun cuando él siguió reconociendo su manera de trabajar y supondarles, desde su punto de vista, un lugar.

El gran mérito de Scheler se encuentra en los ámbitos de la «ética», «filosofía de la religión» y

«sociología filosófica». A este respecto llevó a cabo investigaciones fundamentales desde un punto de vista puramente objetivo y lo hizo totalmente confiado en la fuerza de la intuición de las esencias; no se ocupó, sin embargo, de someter a ésta a un análisis crítico. De entre los fenomenólogos fue él quien se opuso más decididamente a una actitud crítica como disposición fundamental del espíritu. Esto estaba, a su vez, emparentado con su convicción religiosa que exigía, aun de los filósofos, una mirada ingenua e infantil-receptiva del mundo de las realidades divinas. Pero tiene también que ver con el hecho de que Scheler no participaba, como Husserl, de una naturaleza científica sobria y estricta y que rechazaba abiertamente la concepción husserliana de la «filosofía como ciencia estricta». De aquí que sea comprensible que Scheler rechace no sólo el idealismo trascendental sino también la problemática de la constitución en su totalidad.

D. EL CONTRASTE ENTRE HUSSERL Y HEIDEGGER

Para ver con claridad dónde se separan los caminos de Husserl y Heidegger tenemos que completar todavía en un punto la exposición de la fenomenología de Husserl. Con la aplicación radical de la duda se excluye como incierto no sólo el mundo exterior, sino que, incluso aquello que conozco de mí mismo, no puede en muchos casos superar este examen; lo que otros y lo que yo mismo pienso de mis cualidades y capacidades puede resultar erró-

neo y aquello de lo que tengo memoria no ser otra cosa que un engaño. Así permanece para Husserl como absolutamente cierto sólo lo que el llama el «yo puro»; el sujeto puro de los actos sin las propiedades humanas. La persona misma con sus capacidades y sus circunstancias existenciales pertenece, lo mismo que las otras personas, al mundo que se constituye en los actos determinados del yo puro.

Para Heidegger es característico, lo mismo que para Scheler, que su actividad filosófica se orienta más acentuadamente a la comprensión de la existencia y del puesto del hombre en la vida. Se distingue de Scheler y se acerca más a Husserl en tanto no intenta investigar las esencias en una entrega pura a los objetos olvidándose de sí mismo, sino que considera como «principio filosófico fundamental» el estudio del ser (*Dasein* = ser ahí) esto es, en un lenguaje más usual: en el estudio del yo o del sujeto, que se distingue de todo lo otro que es, en tanto que «es ahí para sí mismo». Al *Dasein* compete irrenunciablemente «ser en el mundo». Sólo a partir del estudio del *Dasein* se puede revelar el sentido del «ser» y el sentido del «mundo» y desde aquí se pueden formular adecuadamente las cuestiones filosóficas fundamentales. Lo que aquí se entiende por «*Dasein*» no es lo mismo que el yo puro de Husserl. El yo puro, se podría decir, es el ser humano, tal como se encuentra en la existencia (*Dasein*). Por «ser humano» no se ha de entender, sin embargo, la especie que se investiga en la antropología empírica, sino más bien lo «arrojado a la

existencia», o lo que encontramos arrojado en ella. Se encuentra situado en la duración temporal, viene de un pasado oscuro y se orienta hacia un futuro que hasta cierto punto puede y tiene que elaborar él mismo, pero que en última instancia, permanece también oscuro. Es por eso que para Heidegger el «Dasein», que procede de lo oscuro y se dirige a lo oscuro, está inexorablemente marcado por la «preocupación».

Estas no son más que unas pocas alusiones a la filosofía del ser de Heidegger que fueron dadas a conocer a un gran público a través de su obra «Ser y Tiempo». Van a ser todavía completadas cuando hablemos de la concepción del mundo que acompaña a esta filosofía.

II. La significación de la fenomenología como concepción del mundo

1. Significación material

Antes que nada proponemos la cuestión: ¿Proporciona la fenomenología en esas tres formas (la fenomenología trascendental de Husserl, la ontología real de Scheler y la ontología fundamental de Heidegger) una imagen del mundo o aporta por lo menos materialmente a la construcción de una imagen del mundo?

A. LA IMAGEN DEL MUNDO DE LOS TRES FILÓSOFOS

Si adoptamos provisoriamente el punto de vista de los tres filósofos tenemos que decir sin lugar a dudas que Husserl alcanzó realmente a través de su método y sin habérselo propuesto como objetivo una imagen coherente del mundo. Reconoce un ser absoluto, al cual puede remitirse toda realidad y desde el cual se pueden comprender todas las realidades: una multitud de humanos, esto es, de sujetos que construyen su propio mundo en sus propios actos, pero que se encuentran en una relación de comprensión recíproca y en el intercambio constante de sus experiencias, construyen un mundo intersubjetivo. Todo lo que está fuera de esas mónadas se constituye por sus actos y en relación a ellos. Husserl asegura que desde su punto de partida se puede acceder a las cuestiones más elevadas de la ética y de la filosofía de la religión. Hemos de decir, sin embargo, que la absolutización de las mónadas no deja lugar para Dios, por lo menos en el sentido propio de nuestra idea de Dios que le atribuye un ser absoluto o, más aún, que lo considera el ser absoluto.

En Scheler es más difícil constatar una imagen coherente del mundo, ya que la evolución de su pensamiento está caracterizada por grandes oscilaciones y modificaciones. Si nos atenemos a las obras a través de las cuales tuvo mayor influencia (su «Ética material de los valores», «Lo eterno en el hombre» y la compilación de artículos y colaboraciones) constatamos que se nos presenta un

«mundo de Dios», una imagen del mundo elaborada en una consciente proximidad a la imagen agustiniana, pero que, a la vez, tiene mayor parentesco con la imagen escolástico-tomista que él mismo y sus adversarios de la línea neoescolástica quisieron concederle. Se trata de una estructura jerárquica de valores que conducen hasta el ser supremo y hasta el bien supremo, en suma, hasta Dios. De entre los valores terrenos corresponde a la persona el ser supremo y el valor supremo y el ser de la persona se consume en su relación con Dios. Es por eso que de entre los distintos tipos de personas finitas el más elevado es aquel que participa más profundamente de los valores cualitativos divinos: el santo. Lo trágico de la vida de Scheler era que carecía del sentido por la exactitud y rigurosidad científica. Todas sus obras presentaban lagunas, imprecisiones y contradicciones que hacían imposible una fundamentación firme de toda su estructura; escondían los aspectos valiosos que estas obras tenían para aquellos con los que Scheler podría haber trabajado y finalmente conducían a que él mismo renunciara a aspectos esenciales de su filosofía.

En el caso de Heidegger me parece prematuro querer caracterizar ahora su imagen del mundo. La posición central del «Dasein», la acentuación de la «preocupación» como un componente esencial suyo, de la muerte y de la nada, así como algunas otras formulaciones extremas, inducen a una «ausencia de Dios», a una imagen nihilista del mundo. Pero se encuentran también expresiones opuestas

que permiten pensar en la posibilidad de la afirmación contraria, a saber, de que el Dasein, en sí mismo «nádico» (*nichtig*) encuentra su sustento en un fundamento óptico absoluto.

B. LA INFLUENCIA SOBRE LA IMAGEN DEL MUNDO DE LA ÉPOCA

Hay que distinguir aquí entre la imagen del mundo que tuvieron estos filósofos, y la imagen del mundo que adquirieron aquellos que fueron influenciados por ellos. Además, no se puede negar que cada uno de ellos ha centrado su atención en regiones hasta ese momento desconocidas o inexploradas. Husserl lo hizo en el ámbito de lo esencial y lo necesario, que el redescubrió por oposición a lo irrepentible y contingente, que es, además, donde permanece anclada la experiencia cotidiana y la ciencia experimental. Si pensamos en las grandes tradiciones de la filosofía antigua y medieval, no se trata de algo absolutamente nuevo, pero sí es una novedad frente a las concepciones modernas del mundo, especialmente frente a la concepción materialista y empirista dominante en el siglo XIX. A esto se le agrega el descubrimiento de los dominios de la conciencia pura, que hasta ese momento nadie había reconocido como un ámbito tan amplio, metódicamente estricto e incalculablemente fértil para la investigación científica. Tampoco hubo quien hubiera realizado esta tarea.

El mérito de Scheler será siempre la referencia al mundo material de los valores (lo agradable para los sentidos, lo útil, lo bello, lo verdadero, lo moralmente bueno, lo santo) y la importancia que les asignó para la constitución de la personalidad. Además, abrió los ojos de muchos, principalmente frente a los valores de la esfera religiosa y específicamente desde una perspectiva católica. Ideas como virtud, arrepentimiento, humildad, que prácticamente habían desaparecido de los círculos intelectuales e incrédulos modernos, fueron rescatadas por Scheler y hechas accesibles a los intelectuales y también adversarios en su sentido más originario. Como expresión póstuma de agradecimiento hay que destacar que a muchos les abrió el camino hacia una auténtica fe católica.

Aquello para lo que Heidegger abrió la mirada es lo que él llamó «el-ser-en-el-mundo» del yo. Parece ser un hecho banal, pero la importancia central que tiene ese hecho no había sido elaborada hasta ese momento con tanta precisión. El realismo ingenuo toma las cosas tal como se presentan a los ojos de las personas y las absolutiza sin percatarse de cuánto de aquello que se presenta ante sus ojos está condicionado por la relación recíproca entre la persona y su mundo: ella se olvida de sí misma como factor constitutivo del mundo. El idealista está tan fascinado por descubrir la parte que le corresponde al sujeto en la constitución del mundo, que absolutiza también ese hecho y pierde la visión de las dependencias en las que él mismo se encuentra. Hacer referencia explícita al «Dasein» como

«ser-en-el-mundo» y transformarlo en objeto de estudio era una tarea específica, hasta ese momento todavía no asumida. De esa manera aportaron los tres filósofos de manera decisiva a la configuración de la imagen del mundo de nuestra época.

2. Significación formal

Sólo nos resta mostrar de qué manera estos filósofos tuvieron influencia sobre la «concepción del mundo en sentido formal», esto es, en el modo de contemplar el mundo. De Husserl hay que decir que su modo de centrar la atención en las cosas lo educó a fijar la vista en ellas con toda agudeza y a describirlas sobria, fiel y conscientemente; a liberarlas de arbitrariedades y vanidades gnoseológicas y lo condujo a una «actitud cognoscitiva humilde, simple y sumisa al objeto». Esa actitud lo llevó también a la «liberación de muchos prejuicios» y a la disposición serena para aceptar nuevos puntos de vista. Este modo de contemplar la realidad para el que nos educó conscientemente, fue el que liberó a muchos de sus discípulos de innumerables prejuicios frente a la verdad católica, de modo que un gran número de ellos le han de estar agradecidos por haber encontrado el camino que conduce a la Iglesia y que Husserl mismo no llegó a descubrir.

A Scheler le interesaba más reemplazar la mirada crítica y evaluadora («parpadeante» como él acostumbraba a decir) por una mirada directa,

abierta y llena de confianza, especialmente para el mundo de los valores. Esta actitud tuvo para muchos un efecto realmente liberador y beneficioso, pero como ya he dicho anteriormente y no hay por qué ocultar en este momento, a muchos de los que se encontraban bajo su influencia y al mismo Scheler le habría sido muy saludable una actitud un poco más crítica respecto de su propio método y de las influencias recibidas desde afuera.

Hoy por hoy no me atrevo a emitir un juicio sobre el modo como Heidegger pesó formalmente sobre la concepción del mundo de nuestra época. Un hecho indudable es que desde hace algunos años ejerce una influencia fascinante sobre estudiantes jóvenes y sobre intelectuales maduros. No cabe, por ello, la menor duda de que esto se hará sentir en la conducta general de nuestra época frente a la concepción del mundo. Pero sinceramente no puedo decir de qué modo se realiza esa influencia. Puede conducir a una profunda «seriedad vital» en tanto que colocó en el centro de interés las cuestiones existenciales decisivas. Me imagino, sin embargo, que del modo como sucedió hasta ahora con la acentuación unilateral de la precariedad del «Dasein», de la oscuridad que le precede y la preocupación que le sigue, se promueve una concepción pesimista y nihilista del mundo y se ahoga la orientación hacia el ser absoluto, con la cual se constituye o desaparece nuestra fe católica.

Conclusión: concepción católica y concepción moderna del mundo

Por todo lo dicho anteriormente quiero concluir estas breves consideraciones sobre los movimientos intelectuales más profundos de nuestra época con las palabras del apóstol Pablo: «¡Examinadlo todo y quedaos con lo bueno!» Pero un examen sólo puede hacerlo quien tiene un criterio. Nosotros tenemos el criterio de nuestra fe y la valiosa herencia de los grandes pensadores católicos: los padres y doctores de la Iglesia. Quien se haya apropiado completamente de la imagen y la concepción del mundo de nuestra dogmática y de nuestra filosofía clásica podrá abocarse al estudio de los métodos y resultados de la investigación de los pensadores modernos y, sin ningún temor, podrá aprender mucho de ellos. Sin la debida preparación, el tratamiento de estos autores no está totalmente exento de peligros.

III

DOS ESTUDIOS SOBRE
EDMUND HUSSERL

A. LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL
DE HUSSERL

B. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS
Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

A. *La fenomenología trascendental de Husserl**

Cuando aparecieron por primera vez las «Investigaciones Lógicas» de Husserl (1ª edición 1900/01, 2da. edición 1914), daba la impresión de que se realizaba aquí un regreso de la mentalidad crítica de la filosofía moderna a las grandes tradiciones de la «philosophia perennis». Así se saldaban las cuentas con el escepticismo en sus diferentes manifestaciones (psicologismo, historicismo) y se esbozaba la idea de una ontología formal. Los argumentos concretos del tomo segundo podrían servir como modelos de investigaciones material y formalmente ontológicas. Y la «Escuela Husserliana de Gotinga», que adhirió a este «standard work», descubrió su tarea propia en las investigaciones ontológicas.

* *Cfr.*: Edmund Husserl *Meditations Cartésiennes*. París 1921, y Eugen Fink: *Aportes para una análisis fenomenológico de los fenómenos psíquicos, considerados bajo el confuso título «Figurarse que», «Representarse algo solamente», «Fantasear»*. Tesis doctoral. Friburgo. 1930.

En esa obra, sin embargo, se vislumbraba ya una nueva orientación de la investigación, en cuyo desarrollo encontró Husserl la tarea de toda su vida. Este nuevo ámbito de la investigación se manifestó definitivamente en sus «Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica» (1913) y fue expuesto de forma más concreta, superando en algunos ámbitos incluso el punto de partida de las «Ideas», en las «Meditations Cartesiennes». (Esta obra es recopilación de las conferencias que Husserl había dictado en París en 1929; hasta ahora se publicaron sólo en francés, pero está en preparación una edición alemana más extensa.)

En la búsqueda de un punto de partida absoluto para una filosofía y una ciencia firmemente fundada, «Husserl» se encontró con «Descartes»; ambos descubrieron este punto de partida en el «cogito», acto reflexivo del yo, que en su propio acto adquiere conciencia de sí mismo y de su ser de manera indudable. Pero mientras Descartes, según dice Husserl, coloca al «ego cogito» como axioma para una ciencia deductiva a partir de un prejuicio matemático y como «substantia cogitans» en función de un prejuicio metafísico; distingue él entre el yo «psíquico», que «está en el mundo», y el yo «trascendental» para el cual el mundo se constituye como un todo de unidades de sentido, de modo que ese yo es un presupuesto del mundo. El cogito en el sentido más amplio del yo-vida, se revela como un ámbito infinito de descripciones inmanen-

tes, estas descripciones son la tarea de una ciencia propia: de la «fenomenología trascendental» que ha de ser considerada ciencia fundamental, «prima philosophia» y al mismo tiempo «philosophia universalis», pues en ella y «sólo» en ella se formulan y se solucionan todos los problemas filosóficos. A ella le compete mostrar, cómo los «cogita» –los objetos en tanto que unidades de sentido para la conciencia– se constituyen en «cogitaciones», y cómo debe constituirse necesariamente un mundo en la prolongación del yo-vida, que es una génesis; un mundo que, tal como se presenta al sujeto aislado, es un grado inferior de la naturaleza y el propio yo como una realidad psicofísica; así también los otros sujetos y, en comunicación de intercambio intersubjetivamente con ellos, el mundo como «objetivo»; en actos de grado superior las objetividades (teorías, ciencias) el mundo como mundo de bienes y valores.

Las ontologías tienen su lugar dentro de esta filosofía trascendental; a ellas les compete poner en relieve las estructuras eidéticas de las objetividades de los diferentes grados. También las últimas y más profundas cuestiones de la metafísica, de la ética y de la filosofía de la religión tienen que ser tratadas desde este punto de partida.

Husserl esbozó en las *Meditaciones Cartesianas* la idea de una ciencia absoluta y universal, y trazó las líneas fundamentales de esa ciencia. Sus argumentos son aclarados y completados en algunos aspectos por la tesis doctoral citada al comienzo, es-

crita por su actual asistente Eugen Fink: en la más estrecha conexión con los pensamientos propios de Husserl, tal como estos se manifestaban en las clases y en las conversaciones privadas. Fink hace un examen de la problemática de la constitución de la misma conciencia pura, en la problemática de la interrelación entre el yo trascendental y el yo humano. Especialmente valioso es el desarrollo de los análisis individuales concretos, cuya importancia para las cuestiones más decisivas es debidamente mostrada.

La pretensión universal de la fenomenología trascendental exige la confrontación con la filosofía tomista: por una parte los análisis realizados muestran que aquí se abre efectivamente un amplio campo de investigación. Por otra parte el establecimiento del «cogito» como «ens primum et absolutum» (tal vez no es posible, llamarlo «ente», pues la vida que se constituye y los objetos constituidos pueden ser denominados «ente» no de modo unívoco, sino a lo sumo análogamente), parece ser algo inconciliable con el núcleo del tomismo. ¿Es posible hacer propia la problemática de la constitución fenomenológica —partiendo de la «philosophia perennis»— sin adoptar al mismo tiempo lo que se dio en llamar el idealismo trascendental de la fenomenología?

*B. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**

Arthur «Liebert», anterior editor de la revista «Kantstudien» («Estudios kantianos»), trasladó su domicilio de Berlín a Belgrado y edita actualmente la revista «Philosophia» como sucesora de «Kantstudien». El primer tomo contiene una contribución de Edmund «Husserl», a la cual han de seguir otras. Husserl elabora aquí pensamientos que había desarrollado en una serie de conferencias en Praga, en noviembre de 1935. El fundador de la fenomenología vive actualmente retirado en Friburgo de Brisgovia. Hace poco cumplió 78 años y a su edad ha soportado muchos dolores y amarguras, pero, a pesar de ello, se dedica con esfuerzo incansable y admirable energía a la conclusión de lo que él considera la vocación de su vida. Lo que Husserl publicó fue siempre el resultado de muchos años de investigación, la escasa y resumida expresión de investigaciones polifacéticas, en las cuales muchos aspectos quedaron sin formular, ya que permanecieron como bosquejos manuscritos o fueron transmitidos en el diálogo verbal. Este hecho dificulta al extraño a la fenomenología, penetrar en el contexto de esa obra maestra. Husserl nunca se dejó convencer de publicar esos antiguos proyectos. Ellos significan para él etapas superadas y lo que ahora

* Una introducción a la filosofía fenomenológica (aparecida en el primer tomo de la revista «Philosophia», Belgrado 1936, p. 77-179).

le interesa es conducir las a las alturas en las que sabe se encuentran actualmente. De allí que su última obra, como otras anteriores, tenga el carácter de una introducción.

Su punto de partida es la crisis actual de la ciencia. De hecho hay que hablar de una crisis general de la ciencia, a pesar de sus resultados brillantes y de sus éxitos. Actualmente se ha perdido incluso la confianza que aún se le tenía en la segunda mitad del siglo XIX. Esta ciencia, además, ha fracasado ante las necesidades de la vida. El ideal moderno (tomado de la antigüedad) de una filosofía que reúna en un sistema racional todos los entes y que configure toda vida por medio de la razón ha fracasado. Este ideal ha crecido en conexión con las ciencias exactas modernas determinadas por la matemática; la innovación decisiva frente al modelo de ciencia de la antigüedad es el ideal del método matemático. Este tiene que ser investigado hasta sus orígenes y evaluado en su significación, pues el desconocimiento de esta significación y de la ampliación del campo de aplicación determinado por ésta es el responsable del fracaso de la filosofía moderna.

Galileo fue colocado en el centro como su pionero más destacado y su modo de proceder fue profundamente investigado. Lo que él encontró como herencia de la antigüedad, fue la geometría como sistema axiomático y su aplicabilidad al mundo de los cuerpos espaciales, cuyas formas son aproximaciones a modelos ideales geométricos que admiten

no sólo medición sino también cálculo. Galileo desarrolló luego, en continuidad con esto, el método inductivo que se basa en la hipótesis de que toda la naturaleza —no sólo las formas sino también las cualidades sensibles— está subordinada a la legalidad matemática y aunque sea de modo mediato, es medible y calculable. Se llegó incluso a considerar la legalidad matemática como el verdadero ser de la naturaleza, como lo «objetivo», y el mundo de significados como «subjetivo».

Con esto se desconocía enteramente la relación de ambas instancias y el sentido de su modo propio de proceder. Así se desarrolló el concepto moderno de «naturaleza» como mero mundo físico, cerrado en sí mismo. Todo lo animado es dejado de lado y considerado como una segunda naturaleza separada que ha de ser investigada, al igual que el mundo físico, según el método de las ciencias naturales.

«Descartes» asume esta concepción y adhiere también al ideal de una filosofía absolutamente completa y racional, pero busca como punto de partida para esta filosofía un fundamento indiscutible por medio de la reflexión al yo pensante, el cual es, sin duda alguna, naturalistamente mal interpretado.

Los «empiristas ingleses», más radicales que Descartes, se montan hacia la subjetividad y diluyen el mundo físico en un haz de ideas. Finalmente se encuentra en Hume el problema radical (que hay que distinguir de su teoría escéptica): «el enig-

ma de un mundo, cuyo ser es ser desde una potencia subjetiva, y esto en la evidencia de que ningún otro puede ser pensable».

«Kant» no va tan lejos; él construye una «filosofía trascendental», en tanto que interpreta el mundo de la experiencia y la ciencia de la naturaleza como un resultado de la intuición pura y del pensar puro. Pero más allá cree poder mostrar aún caminos hacia un «mundo en sí».

En la consecución radical de la «fenomenología trascendental», lo trascendental (esto es, lo puro, la conciencia que constituye el mundo) es conducido hasta «la experiencia directa» como campo de labranza de una «labor filosófica metódica» y ciertamente en la evidencia, de que desde esta base son formulados y resueltos todos los problemas filosóficos concebibles del pasado.

Esta perspectiva histórica preparatoria tiende a mostrar la necesidad de una filosofía trascendental radicalmente realizada. Recién los tratados siguientes nos descubrirán ese «campo de labranza» prometido. La seriedad profunda con la que uno de sus espíritus conductores reconoce el fracaso de la filosofía moderna y la penetrante agudeza con la que Husserl busca revelar la causa de este hecho son lo más apropiado para obligar a los afectados a una sincera autoevaluación. La investigación del origen del concepto moderno de la naturaleza y la comprobación de su imposibilidad objetiva son dignas de una gran atención cuando nos vemos en la necesidad de buscar los fundamentos de la cri-

sis actual y sus vías de superación en una dirección completamente distinta.

El pensador cristiano tiene que percatarse inmediatamente de que ese examen de conciencia de la filosofía moderna se refiere a la continuidad del filosofar moderno respecto de los contenidos del pensar de la antigüedad; todo aquello, sin embargo, que está en medio queda completamente oculto en un manto de silencio. Parece como si toda la aspiración a la verdad de los siglos cristianos no hubiera existido o que no hubiera dejado ninguna huella en los esfuerzos espirituales de los últimos siglos. Esta falta de atención es, en sí misma, una característica de la filosofía moderna y es también propio de ella que esta apreciación se le haya escapado incluso respecto de sus propios esfuerzos y autoconocimiento.

Es así que el mencionado examen de conciencia exige una complementación que debería verificar hasta qué punto los caminos errados de la filosofía moderna están fundados en el distanciamiento de la mentalidad del medioevo, además, hasta dónde el concepto moderno de naturaleza está condicionado por este distanciamiento. Este examen habrá de disponerse también a analizar con mirada penetrante la filosofía trascendental radical anteriormente propuesta. La referencia a su concepto de ser permite ya reconocer que la confrontación con la doctrina del ser de la «Philosophia perennis» es urgentemente necesaria.

IV
LA FENOMENOLOGÍA

TEXTOS DE LAS INTERVENCIONES DE EDITH STEIN EN
LAS «JOURNÉES D'ÉTUDES DE LA SOCIÉTÉ THOMISTE»
JUVISY, 12 DE SEPTIEMBRE DE 1932

Primera sesión

1. «Monseñor Noel ha formulado la pregunta de si la fenomenología no debería ser considerada ante todo como un método, y además, si en tanto método admite o no el uso de la deducción»; a ello responde Edith Stein:

«El método fenomenológico no corresponde a una deducción en sentido tradicional. Su modo propio de operar es el de una reflexión reveladora, ante todo, un «análisis regresivo» que parte del mundo tal como se nos presenta de modo natural; luego describe los actos y la asociación de actos en los cuales se constituye para la conciencia el mundo de las cosas y finalmente, la duración original en la que los actos mismos se constituyen como unidades de duración. A esto se puede acoplar una descripción de la constitución que procede a la inversa, es decir, partiendo desde el último probable; partiendo de la vida actual del yo trascendental, expone «progresivamente» cómo en esta vida actual se constituyen los actos y los correlatos objeti-

vos de los diferentes grados, hasta llegar al mundo de las cosas y eventualmente hasta objetividades de grado superior».

2. «Luego de esta intervención, se inicia, introducida por J. Maritain, la discusión sobre el significado de la constitución y sobre la cuestión de si el intelecto es pasivo en la constitución del objeto».

«La intención original de Husserl no estaba orientada hacia una metafísica, sino hacia una filosofía de las ciencias. Siendo originalmente matemático buscó, en un primer momento, los fundamentos de la matemática (*Filosofía de la Aritmética*), allí descubrió la unión íntima entre la matemática y la lógica formal. El primer tomo de las *Investigaciones Lógicas* fue memorable como ruptura radical con todas las formas del relativismo escéptico (psicologismo, historicismo, etc.) y como una nueva orientación de la idea de verdad objetiva. La reflexión sobre la idea de la lógica llevó a Husserl al convencimiento de que la lógica no se nos presenta como una ciencia cerrada, sino que formula una multiplicidad de problemas aún no solucionados y cuyo tratamiento requiere estudios particulares de gran amplitud. Algunos de estos estudios fueron llevados a la práctica en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*. Para ello desarrolló un método propio de investigación, un método de análisis objetivo de la esencia; por consiguiente, la reducción eidética aparece históricamente en primera instancia y después de ella

la reducción trascendental. Inversamente a como fue considerada por P. Feuling en su exposición. Esta orientación hacia las esencias objetivas dio la impresión a sus contemporáneos de que se estaba realizando un retorno a la tendencia escolástica. Este método fue el que marcó la primera escuela de Husserl (la escuela de Gotinga) y se mostró fructífero no sólo para la solución de los problemas lógicos, sino también para la aclaración de los conceptos fundamentales de todos los campos de la ciencia: para la fundamentación eidética de la psicología, de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. (Cfr. en los trabajos que aparecieron desde 1913 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl.)

«La influencia de la fenomenología ha llevado en los últimos decenios a una reforma esencial del modo de proceder en las ciencias positivas, particularmente en la psicología y en las ciencias del espíritu.

«El mismo Husserl, durante sus trabajos en las *Investigaciones Lógicas*, estaba convencido de que en el método desarrollado había encontrado *el* método universal para la construcción de una filosofía como ciencia estricta. La tarea de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* consistió en exponer esa filosofía como ciencia estricta en su significación universal y en fundamentarla definitivamente. La búsqueda de un punto de partida absoluto y seguro para el filosofar lo llevó a una suerte de nueva duda cartesiana; a una reducción trascendental y al descubrimiento

de la conciencia trascendental, como un ámbito de investigaciones totalizantes.

«En las *Ideas* se manifestó por vez primera el giro idealista. Este hecho sorprendió en gran medida a los discípulos de Husserl y se convirtió rápidamente en el objeto de discusiones que continúan hasta hoy. Tal vez precisamente la oposición que partió del círculo de sus alumnos, obligó a Husserl a concentrar cada vez más sus esfuerzos en una fundamentación consecuente del idealismo y a considerar esta cuestión como el centro de su filosofía; lo cual originalmente no era así. Por otra parte, puede que el incremento de las preocupaciones metafísicas de los últimos años haya contribuido también a esta reorientación.

«En lo que respecta a las relaciones de Scheler y Heidegger con Husserl, hay que considerar que ambos recibieron una considerable influencia de Husserl, pero no fueron discípulos suyos y ambos, desde un principio, fueron determinados mucho más fuertemente que él por la formulación de cuestiones metafísicas.

«En la interpretación de la fenomenología del Dr. Fink hay que considerar que él ha recibido influencia de Husserl recién en los últimos años, después que el problema del idealismo se había convertido en una cuestión central; además, que ha pasado por la escuela de Heidegger y que fue influenciado por las ideas de Fichte y Hegel, que están muy lejos de la intención original de Husserl».

3. La siguiente intervención es un comentario al tratamiento de la posibilidad de la existencia de una continuidad entre las «Investigaciones Lógicas» y las «Ideas», o si más bien no se debe hablar de planos diferentes: uno el del método fenomenológico y otro el de su aplicación a los objetos dados. Según Dom Feuling, se podría hablar de una cierta discontinuidad en la evolución del pensamiento husserliano, hecho este condicionado por la influencia de Natorp. Edith Stein responde a este cuestionamiento de la siguiente manera:

«Las influencias entre Husserl y Natorp fueron, sin duda, recíprocas: Pero más en lo que concierne a la formulación del problema que al método. La diferencia esencial radica en que el Neokantismo parte del hecho de las ciencias y *deduce* de allí sus condiciones trascendentales, mientras que Husserl excluye a las ciencias como hechos y retrocede hasta los datos precientíficos y no deduce su constitución (en consecuencia tampoco la de la ciencia como correlato de grado superior), sino que las *revela* por el análisis reflexivo.

«A la pregunta de si hay una ruptura absoluta entre las *Investigaciones Lógicas* y las *Ideas*, me parece que tal ruptura no existe. Las *Investigaciones lógicas*, en especial el capítulo V y VI contienen los motivos que debieron conducir a las preguntas de la constitución trascendental. Creo que Husserl hubiera podido conseguir esto sin pasar por la duda cartesiana».

4. «Edith Stein aclara también la diferencia entre las filosofías de Husserl y Heidegger».

«La fenomenología de Husserl es una filosofía de esencias, mientras que la de Heidegger es una filosofía de la existencia. El yo que filosofa, que es el punto de partida para hacer accesible el sentido del ser, es en Husserl el *yo puro*, en Heidegger, en cambio, la persona humana concreta. Tal vez se entienda el giro de la filosofía de la existencia justamente como reacción a la exclusión que Husserl hace de la existencia y de la personalidad concreta».

Segunda sesión

En la segunda sesión de las jornadas de estudios de la sociedad tomista se trató el tema de la fenomenología comparada con el tomismo. La exposición inicial estuvo a cargo de R. P. René Kremer C.S.S.R., y consistió, como el mismo autor lo afirma, en las «glosas de un tomista a la fenomenología».

A ello siguió la discusión correspondiente. Edith Stein tomó la palabra tratando de aclarar cuál puede ser el principal punto de contacto entre tomismo y fenomenología:

«Me parece que la comunión más estrecha entre fenomenología y tomismo radica en el análisis objetivo de las esencias. Considerado de un punto de vista tomista, creo que el modo de obrar de la reducción eidética, que prescinde de la existencia

fáctica y de todo lo accidental para hacer patente la esencia, es justificado por la distinción de esencia y existencia en toda creatura. La pregunta de si el método del análisis esencial es el mismo en Sto. Tomás y en la fenomenología, puede responderse solamente sobre el fundamento de un análisis completo de la abstracción y de la intuición. La intuición fenomenológica no es simplemente una visión de esencias *uno intuitu*. Ello implica una puesta en relieve de la esencialidad a través de la operación cognoscitiva del *intellectus agens*. Abstracción en el sentido de la no consideración de lo contingente y la acentuación positiva de la esencialidad. La meta de este trabajo es, sin duda, una contemplación serena. Pero también Sto. Tomás conoce este *intus legere* y dice que el intelecto humano se toca en la cumbre de su operación con el modo de conocer de los espíritus puros. Sin embargo, parece que quiere limitar esta capacidad superior a la consideración de los principios. El problema siguiente sería, qué se entiende por principios y cuán grande es, en Husserl y Sto. Tomás, la amplitud accesible al conocimiento intuitivo.

«La búsqueda de un punto de partida para el filosofar absoluto y cierto me parece estar motivado psicológicamente y objetivamente fundado en el hecho del error y de la ilusión. Me parece que desde el punto de partida de Sto. Tomás (*De Veritate* q.10) es posible conceder al mundo de la inmanencia un carácter más inmediato que al mundo exterior. De todos modos, la tendencia natural, tanto en Husserl como en Sto. Tomás, está dirigida original-

mente al mundo exterior y sólo la reflexión conduce al conocimiento del acto. Pero en este conocimiento reflexivo, conocimiento y objeto son en cierto modo *uno*, asemejándose así más al conocimiento divino que al conocimiento de los objetos exteriores.

«La deducción trascendental me parece justificada metodológicamente para hacer ostensible la esfera de acto constitutivo. Pero precisamente aquí se plantea la cuestión de si el fenómeno de la realidad admite la exclusión de la existencia, si no obliga más bien a una supresión de la reducción. (Para la fundamentación de una filosofía realista desde el camino de la fenomenología son muy importantes los trabajos de Hedwig Conrad-Martius: *Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt/Hacia una ontología y una doctrina de la manifestación del mundo exterior real*, Husserl Jahrbuch, Bd. 3; *Realontologie/Ontología real*, ibid Bd. 6; ensayo sobre *Die Zeit/El tiempo en Philosophischer Anzeiger*; y su obra sobre *Die Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische Methaphysik/La importancia de un concepto entitativo substancial para una metafísica teista*, Catholica, I. Heft 1932). La descripción fiel de lo que, en último término, alcanza el análisis reflexivo muestra no sólo la actividad del yo, sino al yo, a su acto y a algo que no es él mismo y que no ha sido creado por su capricho. Husserl mismo ha puesto claramente en relieve el contraste de la actividad y de la pasividad en toda la vida de la conciencia y especialmente en la percepción de las cosas exterior-

res. La percepción de la cosa es una variedad de actos que se compenetran y ordenan entre ellos, los que dejan aparecer frente a nosotros la única y misma cosa en perspectivas siempre nuevas. Las intenciones, que se dirigen hacia la cosa, descansan sobre una *materia* cambiante, los datos sensibles, que son requeridos para la percepción, motivan su curso y la intención que las domina. La comprensión de esta materia me parece de un gran significado para la cuestión del idealismo. Un idealismo trascendental de tipo kantiano, que entiende la construcción del mundo exterior como una información del material sensible a través de las categorías, aparece, en el mejor de los casos, como una posible interpretación de la consistencia (existencia) fenomenológica, sin poder dar una prueba de la relatividad de la existencia del mundo exterior. Resta aún por contestar la pregunta sobre el origen de la materia perteneciente o extraña al yo. Este idealismo conserva un residuo irracional. Finalmente hay que decir que no hace justicia a los fenómenos: la plenitud de esencia y de existencia que invade en toda experiencia verdadera al sujeto de la experiencia y que sobrepasa toda posibilidad de aprehensión consciente, contradice la retrospectión de una simple constitución semántica del sujeto.

«Por eso me parece que precisamente el análisis fiel del dato real conduce a una supresión de la reducción trascendental y a un retorno a la actitud confiada de la aceptación del mundo.»

V

LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL
Y LA FILOSOFÍA DE
STO. TOMÁS DE AQUINO

Un intento de confrontación

Ya el título expresa claramente que se trata sólo de un primer intento. Esto está condicionado, además, por el espacio tan limitado con el que aquí contamos. Una verdadera confrontación exigiría, por una parte, la exposición exhaustiva de la fenomenología, de sus distintos niveles de desarrollo y según sus diversos ámbitos particulares, y por otra un tratamiento igualmente profundo de la filosofía de Sto. Tomás (evito intencionalmente decir «tomismo», pues no pretendo tomar como fundamento de esta investigación comparativa un sistema tradicional de tipo escolástico, sino una visión de conjunto extraída de las mismas fuentes).

Este no es el lugar indicado para ello y yo misma no estoy aún debidamente preparada para acometer una empresa tal. Sin duda alguna, sin embargo, puedo intentar mostrar en algunos lineamientos esenciales el espíritu del filosofar tal como se me ha manifestado en los estudios de Sto. Tomás que he podido realizar hasta ahora.

1. La filosofía como ciencia estricta

No es tarea fácil, cuando se viene del mundo especulativo de Edmund Husserl, encontrar un camino que lleve al de Sto. Tomás. En su contacto con Franz Brentano se puede descubrir quizás una cierta correlación. Husserl mismo cuenta en sus «Recuerdos de Brentano» cómo fue ganado para la filosofía por el modo propio que tenía Brentano para tratar las cuestiones filosóficas. El estilo de pensar y de enseñar de Brentano le mostraba que la filosofía podía ser algo distinto a una palabrería erudita y que ella, debidamente «ejercida», podía satisfacer las más altas exigencias de rigurosidad científica, a la cual él estaba habituado como matemático.

Pero, ¿de dónde recibió Brentano esa agudeza implacable en el proceder especulativo y que atrapó firmemente a Husserl, pareciéndole tan innovadora en el ámbito filosófico? ¿De dónde esa claridad cristalina en la formación de los conceptos? ¿No era ésta una herencia escolástica?

Brentano había crecido en la escuela rigurosa de la filosofía católica tradicional, el estilo propio de pensar que tenía esa escuela había acuñado su espíritu y allí podemos encontrar cierto parentesco con el procedimiento especulativo-exacto de Husserl, con la precisión de sus expresiones. No se trata, por supuesto, de ninguna manera, de que en esa correlación existan transmisiones de contenidos doctrinales. Cuando se habla normalmente de «*philosophia perennis*» se piensa, por lo general,

en un sistema doctrinal cerrado y esto es, en cuanto tal, muy lejano y contrapuesto al modo propio del filosofar fenomenológico. Pero la «*philosophia perennis*» tiene también otro significado y con ello me refiero a que define el espíritu del auténtico filosofar que vive en cada filósofo verdadero, es decir, en cada uno de aquellos que sienten la irresistible necesidad interior de rastrear el «logos» o la «ratio» (según la traducción de Sto. Tomás) de este mundo. El filósofo nato trae consigo ese espíritu al mundo a modo de «potencia» (para decirlo en lenguaje tomista), que se actualiza cuando el espíritu se encuentra con un filósofo maduro, con un «Maestro». De esa manera se toman de la mano todos los filósofos auténticos por encima de las fronteras del espacio y del tiempo. Platón, Aristóteles y San Agustín fueron de ese modo maestros de Sto. Tomás (aquí cabe remarcar que no sólo Aristóteles, sino *también* Platón y San Agustín) y el mismo Sto. Tomás no pudo filosofar de otra manera que no fuera en constante referencia y confrontación con ellos.

En ese sentido también Husserl tuvo sus maestros, aun considerando la originalidad de su proceder filosófico. Algunos de estos fueron indicados por el mismo Husserl: él formó su método, por ejemplo, en consciente confrontación con Descartes y Hume; otros influyeron en él a través de canales escondidos, sin que Husserl llegara nunca a tomar plena conciencia de ello. Entre estos últimos podemos contar también a Sto. Tomás.

Así podemos constatar, por lo menos en un punto, absoluta coincidencia: en el ejercicio de la «fi-

losofía como ciencia estricta», según la expresión usada por Husserl. Habría que tener un cierto temor al usar esta expresión pues lamentablemente sucedió, de la misma manera que con otros términos propios de la fenomenología, que se puso de moda y que muchas veces tanto atacantes como defensores de la fenomenología, cada uno a su modo, la interpretaron erróneamente. No hay que pensar en este caso en una analogía con alguna otra ciencia. Esa expresión significa solamente que la filosofía no es una cuestión del sentimiento o de la fantasía, que no se trata de un fanatismo exaltado ni de una visión puramente personal, por decirlo de alguna manera, de una cuestión de gusto; muy por el contrario, es una actividad de la razón que investiga seria y sobriamente.

Tanto Husserl como Sto. Tomás están convencidos de que en todo lo que existe subyace un «logos» y de que nuestro conocimiento tiene la posibilidad de ir descubriendo paulatinamente algo más de ese «logos», si es que procede según el principio de la más estricta honestidad intelectual. A propósito de los límites que circunscriben ese procedimiento de descubrimiento del «logos», podemos decir que es allí donde indudablemente se separan las concepciones de ambos.

2. La razón natural y sobrenatural: Creer y Saber

Ni Husserl ni Sto. Tomás dudaron nunca del poder de la razón. Se elogia como la gran empresa de

Husserl el haber rastreado y descubierto el escepticismo en todos sus disfraces modernos y haberlo combatido enérgicamente. Pero la «ratio» no significó para él nunca otra cosa que la «razón natural», mientras que para Sto. Tomás se introduce allí la distinción entre «razón natural» y «sobrenatural». Husserl objetaría en ese caso que lo que él entiende por razón está más allá de la contraposición «natural-sobrenatural».

Estas serían diferencias empíricas. Husserl por su parte no hablaría ni de la razón de un hombre, ni de la de una esencia sobrehumana, sino de la razón en tanto tal; de aquello que, dejando de lado todas las distinciones empíricas, tendría que realizarse, si se quiere que el discurso sobre la razón tenga sentido.

En efecto, la crítica trascendental en el sentido de Husserl no era un objetivo perseguido por Sto. Tomás. El se ocupó siempre de la realidad «ingenuamente» (*naiv*), como suele decir Husserl. Si supusiéramos, sin embargo, que vive hoy entre nosotros y que se coloca en esa perspectiva (lo cual es, sin duda alguna, pensable), afirmaríase seguramente que es posible decir algo sobre la esencia de la razón en cuanto tal —«la ratio» de la «ratio»— lo que, a su vez no estaría afectado por las diferencias de las diversas esencias cognoscitivas.

Esto, sin embargo, no es todavía suficiente para trazar los límites de nuestro conocimiento. A fin de cuentas, siempre tenemos que trabajar con «nuestros» instrumentos de conocimiento. Tenemos tantas posibilidades de liberarnos de ellos, como de

saltar sobre nuestra propia sombra. Si bien se nos concede echar una mirada en la estructura de los espíritus superiores, no por esto deviene accesible para nosotros aquello que es accesible a ellos. Sto. Tomás tuvo siempre en cuenta este hecho.

La fenomenología por su parte procede como si, en principio, no hubiese ningún límite para nuestra razón. Ciertamente, se puede conceder que la tarea de la fenomenología es infinita y que el conocimiento es un proceso infinito, pero ella se orienta directamente hacia su objetivo, esto es, la verdad pura, que, como idea regulativa, prescribe la dirección del camino a seguir. Desde el punto de vista de esta filosofía no se concibe otro camino que pueda llevar a ese objetivo. Sto. Tomás piensa también que este es el camino de la razón «natural»: su proceso es infinito, lo cual significa que nunca alcanzará su objetivo final, sino que se le irá acercando progresivamente. De allí se deriva el carácter necesariamente fragmentario de toda filosofía humana.

Y, surge el gran «pero» de Sto. Tomás: él no aceptaría nunca que ese sea el «único» camino del conocimiento; que la verdad no sea otra cosa que una idea, que deba realizarse en un proceso infinito, es decir, nunca completo. Efectivamente, para él existe (*ist*) una verdad plena y existe un conocimiento que la comprende en su totalidad, que no es un proceso infinito, sino perfección infinita; y este es conocimiento divino. El puede hacer partícipes de su perfección a los otros espíritus, y de hecho se participa de ellos, en cada uno según la medida de su capacidad de comprensión. Esa par-

ticipación puede darse de diversas maneras. El conocimiento natural es sólo una vida a la que, a su vez, le han sido trazadas determinadas fronteras. Pero no todo lo que es inaccesible a nuestro espíritu, le es absolutamente inaccesible según su estructura originaria. Por el momento se encuentra lanzado a la peregrinación por esta vida, pero un día alcanzará la meta en la patria celestial. Allí abarcará todo lo que le es accesible (no las profundidades de la verdad divina, que sólo Dios puede comprender en su totalidad) y de tal modo, que ese conocimiento será producto de una única intuición.

Parte de aquello que será objeto de su contemplación, le será participado ya durante su existencia terrena en la revelación, a saber, tanto como le sea necesario para no equivocarse en el camino que le lleva a la meta. El espíritu percibe esto a través de la fe, que es la segunda vía junto a la del conocimiento natural para alcanzar la sabiduría durante la peregrinación terrenal. Tanto aquello que nosotros conocemos «in via», como aquello en lo que, también «in via» creemos, lo aprehenderemos de una manera distinta cuando hayamos alcanzado la meta. La medida posible de nuestro conocimiento durante la peregrinación terrenal nos viene ya determinada y nosotros no podemos remover esos límites. De igual manera está determinado aquello que es alcanzable a través de la razón o a través de la fe. En general, se puede decir que es cuestión de fe todo aquello que está vedado a nuestro conocimiento terreno, sin embargo, existen algunas ver-

dades reveladas que son accesibles a las vías del conocimiento, pero que sólo podrían ser alcanzadas por muy pocos, con mucha dificultad y sin la suficiente certeza*.

Estos son, sin embargo, complejos argumentales que, en cuanto tales, están muy lejos de toda la especulación filosófica moderna. A Husserl jamás se le ocurrió negar el derecho de la fe. Según su concepción, la fe (juntamente con otros actos religiosos que también podrían ser considerados, pues siempre dejó abierta la posibilidad de una contemplación «visionaria» como fuente de la experiencia religiosa) es la instancia competente en el ámbito religioso, como lo son los sentidos en el ámbito de la experiencia externa. Con esta analogía, sin embargo, se expresa ya implícitamente que la fe es la instancia «que compete a la religión, pero no a la filosofía». La «teoría» de la fe, así como la teoría de la experiencia sensible, no es objeto de los correspondientes actos específicos, sino del conocimiento racional, que puede reflexionar tanto sobre ellos como sobre cualquier otro acto posible. (Para evitar un desentendido terminológico quiero aclarar: por «conocimiento racional» no entiendo aquí un procedimiento especial, como por ejemplo, el lógico-

* N.d.T.: Vgl. Th.v.A. S.Th. I, q.l., a.l.c. «Ad etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret».

deductivo en contraposición al intuitivo, sino en general: el conocimiento racional en cuanto tal, es decir, en función de la diferencia hecha anteriormente, conocimiento racional natural. Con esa multiplicidad semántica de la «ratio» tuvo que luchar el mismo Sto. Tomás.)

Si el filósofo moderno, sin embargo, insiste en que ya la filosofía de la religión ha de ser vista como una cuestión de la razón y no de la fe, menos aún podrá aceptar que la fe tenga algo que decir en las otras disciplinas filosóficas. Y lo que se dijo anteriormente, llevaba claramente a la consecuencia de que la fe tiene un puesto determinante en las cuestiones teórico-gnoseológicas fundamentales. Con esto se toca un punto de divergencia decisivo. De hecho, cuando se trata de una integración de la fe no se trata de una cuestión específicamente filosófica, sino de la mera delimitación de las fronteras de la razón natural y simultáneamente con esto, de una filosofía fundada en la pura razón natural. Que haya que establecer los límites de la razón antes de que ella pueda abocarse a su labor específica es algo que ya había dicho Kant. Pero para él, como para toda la filosofía moderna, estaba perfectamente claro que la labor de establecer sus propios límites es una labor que compete a la misma razón natural «autónoma».

Aquí se podría formular la pregunta, en función de resolver esa cuestión, si no tendría que haber para la razón un punto de Arquímedes fuera de ella misma y cómo podría ella alcanzarlo. Pero no es necesario que nos ocupemos aquí de esto, pues Sto. Tomás nunca trató tal cuestión en sus escritos, ya

que ella estaba solucionada de antemano, sin recurrir al procedimiento crítico antes mencionado.

La exclusión de la fe de ese proceso crítico es perfectamente comprensible si por fe se entiende un mero sentimiento o un algo «irracional». Si la fe hubiera tenido para Sto. Tomás también ese significado, tampoco él habría permitido su intromisión en las cuestiones filosóficas. Pues la filosofía era, en efecto, también para él una cuestión de la razón (y esto en un sentido amplio que abarca tanto la razón natural como la sobrenatural). De lo dicho anteriormente se deduce que la fe no es, de ninguna manera, algo irracional, es decir, algo que no tiene nada que ver con la verdad y la falsedad. Muy por el contrario, la fe es un camino que nos lleva a la verdad. Por un lado, un camino que nos lleva a «verdades» que de otra manera nos serían inaccesibles y por otro, un camino «seguro» hacia la verdad, pues no hay una certeza mayor que la de la fe. Y todavía más, para los hombres «in statu viae» no hay ningún conocimiento que presente una certeza como la que es propia de la fe, aun cuando se trate de una certeza evidente.

Según esto, la fe adquiere para la filosofía un doble significado. La filosofía busca la verdad en su extensión más amplia posible y con la mayor certeza posible. Si la fe, por su parte, descubre verdades que por otras vías son inaccesibles, la filosofía, por la suya, no puede renunciar a esas verdades de fe sin renunciar simultáneamente a su pretensión universal de verdad; y además, sin correr el riesgo de que se infiltre la falsedad en el contenido de conocimiento que le queda, pues, en

el contexto orgánico de todas las verdades, las partes pueden ser vistas desde una perspectiva falsa si se interrumpe su comunicación con el todo. De todo esto se deduce que existe una dependencia material de la filosofía respecto de la fe.

Además, si la certeza más alta que el hombre puede alcanzar es propia de la fe y si la filosofía reclama para sí dar el mayor grado de certeza alcanzable, entonces tiene que apropiarse de la certeza de la fe. Esto sucede, por una parte, en tanto que ella asume las verdades de fe y por otra, en cuanto que mide todas las otras verdades en esta verdad como un criterio último. De aquí se deduce que existe también una dependencia formal de la filosofía respecto de la fe.

Se habrá notado seguramente que en este análisis el término filosofía tiene un doble significado. La filosofía misma se ve afectada por la distinción entre razón natural y sobrenatural. Hasta se podría hablar de una filosofía natural y sobrenatural, de la misma manera que es común dividir a la teología en natural y sobrenatural.

Existe un cúmulo de verdades que son accesibles a la razón natural; ella no se basta a sí misma para determinar sus propios límites, sino que debe agregarse aquí la razón sobrenatural (habría que discutir todavía más profundamente cuál es la relación que existe entre ambas), cuya tarea consiste en regular las verdades particulares que se adquieren a través de la razón natural.

Prescindiendo de esta operación metódica de la razón sobrenatural, cuyo sentido respecto de la ra-

zón natural es el de preservarla del error, le corresponde también a ella completar materialmente las verdades de la razón natural. Una comprensión racional del mundo, esto es, una metafísica, (y ésta es la intención tácita o declarada de toda filosofía) puede constituirse solamente en la conjunción de la razón natural y sobrenatural. (El hecho de que se ha perdido toda comprensión de esta relación explica el carácter abstruso de la metafísica moderna, y en consecuencia, el rechazo que tienen por la metafísica tantos pensadores modernos.)

La evaluación filosófica de las verdades de fe es, por otra parte, tarea de la razón natural, nuevamente bajo la conducción metódica de la sobrenatural. Esa conducción no tiene que ser necesariamente pensada como una medida y comparación constante y explícita. La razón natural iluminada por la fe avanza normalmente por sus propios caminos, que a su vez, son acordes a la verdad sobrenatural, por lo tanto, una verificación efectiva sólo es necesaria en caso de duda.

Aquí tengo que observar que en las obras de Sto. Tomás apenas si se puede encontrar algo de lo que se dijo anteriormente sobre la relación entre la fe y la razón. Todos estos pensamientos representaban para él un punto de partida obvio. Lo que yo me atreví a exponer a ese respecto, se funda en una reflexión posterior sobre su proceder especulativo, tal como ella es necesaria hoy para un acercamiento a los filósofos modernos.

Al filósofo de nuestro tiempo, que tiene una postura «crítica», se le impone aquí una pregunta: ¿Si

la fe es el criterio último de todas las otras verdades, cuál es el criterio para ella misma que me garantiza la autenticidad de la certeza de fe? Según el espíritu de Sto. Tomás se puede responder del modo mejor diciendo que la fe es la garantía de ella misma. También se podría decir que Dios, que nos dio la revelación, es el que garantiza la verdad de ésta. Pero esto no sería más que la otra cara de la misma moneda, pues si se quisiese, se llegaría a la conclusión de que se trata de un círculo vicioso, pues del Dios que nos proporciona la revelación y que se nos presenta personalmente, sólo tenemos certeza de fe. En este caso, tampoco nos ayuda el recurso a las pruebas de la existencia de Dios: en efecto, existen vías accesibles a la razón para demostrar la existencia de Dios a partir de lo creado y también –aun cuando esto sea sólo por vía negativa y analógica– es posible hacerse una suerte de «imagen» de la esencia divina; sin embargo, en tanto que esos «praeambula fidei» se sirven del conocimiento natural, a través de ellos se puede alcanzar solamente la certeza del conocimiento natural y no la certeza propia de la fe.

Aquí se puede hacer notar que para el creyente las verdades de fe poseen una certeza tal, que frente a ella toda otra certeza deviene relativa y que él no puede hacer otra cosa que renunciar a conocimientos supuestamente ciertos, pero que se contradicen con la fe. La certeza específica de la fe es un regalo de la gracia. Le corresponde a la inteligencia y a la voluntad sacar de allí las consecuencias teóricas y prácticas. A las consecuencias teóricas corresponde por ejemplo la constitución de una filosofía desde la fe.

3. *Filosofía crítica y filosofía dogmática*

Es evidente que la actitud fundamental de un filósofo que procede desde ese punto de partida tiene que ser totalmente distinta a la del filósofo moderno que prescinde de la fe y quiere valerse solamente del conocimiento natural. El filósofo que se afirma sobre la base de la fe tiene, desde el principio, la certeza absoluta que se necesita para erigir un edificio estable; los otros están obligados, antes que nada, a buscar un punto de partida tal y por eso es perfectamente comprensible que la crítica del conocimiento se haya convertido en la disciplina fundamental de la filosofía moderna y que los grandes filósofos le hayan dedicado sus mayores esfuerzos. Lo mismo le pasó a Husserl. Partiendo de problemas particulares, se vio obligado a retroceder paso a paso esforzándose por encontrar la seguridad de un método absolutamente confiable. Ese método intentaba dejar de lado todo lo que pudiese ser una fuente de error:

—Los errores de conclusiones falsas, en tanto que dejan de lado los resultados del pensamiento discursivo y quieren hacer solamente uso de hechos inmediatamente evidentes.

—El engaño de los sentidos, en tanto que estos neutralizan la experiencia natural y se presentan como el método de la pura investigación de las esencias.

—Reelaborando la duda metódica de Descartes y

liberando a la crítica de la razón de Kant de sus elementos acrítricos.

Husserl llegó a través de este método a trazar los límites de la esfera de la conciencia trascendental purificada, como el ámbito de investigación de su «prima philosophia». Pero aun llegado a este punto, no podía detenerse. En la misma esfera de la conciencia se mostraban trascendencias y los esfuerzos de sus últimos años estaban dirigidos a circunscribir dentro de ese ámbito los dominios de una inmanencia auténtica, es decir, un conocimiento absolutamente coincidente con su objeto y por ello asegurado contra toda duda. Es claro que desde el punto de vista de Sto. Tomás esa meta no puede ser considerada como alcanzable. El ideal de conocimiento, tal como lo hemos caracterizado anteriormente, se realiza solamente en el conocimiento divino: para él ser y conocer son lo mismo, en nosotros, sin embargo, están separados. No obstante, no hay que pensar que el proceso crítico careciera de valor desde el punto de vista de Sto. Tomás. De ninguna manera. Desde este punto de vista hay que reconocer que, a través de ese procedimiento crítico, se alcanzó una gran distinción y orden de los instrumentos de conocimiento y se posibilita una pureza metódica, si se procede en su aplicación con el rigor radical con el que Husserl mismo lo hizo y como quizás hasta ese momento nunca antes se había conocido. También en la filosofía de Sto. Tomás habría lugar para una teoría del conocimiento en el sentido de una tal captación y

orden de los instrumentos de conocimiento. Para él, sin embargo, era una «cura posterior» y debía permanecer así.

Con la conciencia clara de que se encuentran a nuestra disposición una serie de instrumentos legítimos del conocimiento, pudo hacer uso de ellos sin preocupación alguna, a fin de adquirir el conjunto más amplio posible de conocimientos filosóficos. A Sto. Tomás le interesaba más el «que» (*was*) y no tanto el «como» (*wie*) y eso es llamado por la fenomenología, «proceso dogmático». A su espíritu sintético le era bienvenido cualquier camino, siempre y cuando éste condujera a la verdad. Al orden objetivo de los problemas le correspondía acomodar el problema gnoseológico en su lugar propio de tratamiento. Él debía hacer lo que en su tiempo era necesario. Un cúmulo de saber, hasta ese momento todavía desconocido, le había sido entregado a su época. Los espíritus estaban inquietos ante la pregunta: ¿«Podemos» hacer uso de este saber?... Y si es posible, ¿«de qué» podemos aprovecharnos? Para servir a la causa de la verdad y en función de la paz espiritual de los hombres había un solo camino: reunir y evaluar todo el patrimonio de saber de aquel tiempo. Sto. Tomás no se podría haber detenido en los preludios de sus puntos de vista o en aquello que era innecesario para alcanzar sus objetivos; de haber sido así, no habría podido concluir nunca con su tarea. Él reunía en sus reflexiones la doctrina de la Iglesia, de las Sagradas Escrituras y de los Padres, pero también lo que enseñaban filósofos antiguos y modernos. Él ordenaba, compara-

ba y evaluaba. Para esa verificación aplicaba, además, todos los métodos que fueran idóneos: los principios lógicos y formales, la evidencia intelectual, la confrontación con la verdad de fe. En un examen superficial de sus escritos podría parecernos como si el juicio de autoridades humanas también fuera importante. Pero esto es sólo apariencia. Sin duda alguna que para él tenía mucho peso cuando Aristóteles, «el filósofo» como simplemente solía llamarlo, o San Agustín se mostraban a favor de una tesis determinada. Estaba completamente convencido de que en sus afirmaciones se encontraba siempre un núcleo de verdad. Y así, incluir sus testimonios era para él un argumento significativo que no escatimaba frente a otros. Pero nunca aceptó algo que era accesible a su juicio personal en base a la simple autoridad humana. En ese trabajo de recopilación, selección y sistematización fue creciendo lo que se llama el sistema de Sto. Tomás. Todo el patrimonio de saber de su tiempo se organizaba en su espíritu. El no elaboró ningún «sistema filosófico», y el sistema que sustenta sus trabajos tampoco ha sido escrito hasta el día de hoy. Sin embargo, quien estudia sus obras, encuentra una clara y determinada respuesta a más preguntas que las que quizás él mismo podría formular. Y más aún: el «organon» que Sto. Tomás llevaba consigo y que le posibilitaba concluir una cantidad innumerable de cuestiones con ese reposado y definitivo «respondeo dicendum quod», pasó a los discípulos de ese gran maestro permitiéndoles responder en su espíritu a preguntas que Sto. Tomás no se

había formulado jamás y que posiblemente tampoco se habrían podido formular en su tiempo. Esa es la causa por la cual todavía hoy se puede acudir a sus escritos. El nuestro es un tiempo que no se conforma con consideraciones puramente metódicas. Los hombres se encuentran a la deriva y están a la búsqueda de un sustrato. Quieren verdades tangibles y llenas de contenido, verdades que se realizan en la vida y están a la búsqueda de una «filosofía de la vida». Lo mismo se encuentra en Sto. Tomás. Lo que hoy se conoce con ese nombre está, sin embargo, muy lejos de su filosofía. Inútilmente se buscará en sus obras una cadencia ditirámica. Allí no se encuentra otra cosa que una verdad sobria, adquirida por un proceso conceptual abstracto. En una mirada superficial su filosofía aparece muchas veces como una pura «sutileza» teórica, que en el fondo no sirve para nada. Aun en un estudio profundo no se percibe fácilmente que se ha adquirido algo en el ámbito práctico. Pero quien ha vivido durante un tiempo más prolongado en el mundo de ese espíritu claro y agudo, sereno y armonizante, ése descubrirá cada vez más a menudo que, ante cuestiones teóricas o situaciones prácticas de gran dificultad, frente a las que antes tenía que resignar, ahora puede encontrar más fácil y con mayor seguridad la decisión correcta; y cuando más tarde —él mismo admirado— reflexiona sobre cómo ha sido esto posible, descubre que Sto. Tomás, con alguna de sus «sutilezas», le proporcionó el fundamento para la solución. Naturalmente, si él no hubiera sospechado para qué podría servirle el

tratamiento de tal o cual cuestión, ni se habría ocupado de ellas. Pero él fue siempre fiel a la ley de la verdad, que produce sus frutos por sí misma.

4. Filosofía teocéntrica y egocéntrica

De la diversa determinación de objetivos y de las distintas concepciones acerca de los fundamentos de la certeza tendría que derivarse una orientación totalmente divergente de la filosofía. Ambos, Husserl y Sto. Tomás, parten del principio de que a la idea de verdad le corresponde una existencia objetiva, independientemente del que la conoce o la investiga. Pero cuando se trata de la pregunta por la verdad primera, y con ello por la filosofía primera, se separan sus caminos. La verdad primera, el principio y criterio de toda verdad, es Dios mismo. Este es, si se lo puede llamar así, el primer axioma filosófico de Sto. Tomás. Toda verdad de la cual nosotros podamos apropiarnos, viene de Dios. De allí se deduce la tarea de la filosofía primera, ella tiene que tener a Dios como su objeto. A ella le compete desarrollar la idea de Dios y su modo propio de ser y conocer. En función de esto es necesario determinar la relación que todo lo que existe tiene, según su esencia y existencia, respecto de Dios, y el conocimiento de las otras esencias cognoscitivas, respecto del conocimiento divino. Para responder a estas cuestiones hemos de integrar todo lo que sabemos al respecto; no sólo lo que nos proporciona el conocimiento natural, sino también los datos de la revelación.

En relación con el conocimiento creado es necesario investigar las vías por las cuales las esencias que tienen nuestra estructura anímica pueden llegar al conocimiento de Dios, de sí mismas y de las otras creaturas. Así surge la teoría del conocimiento, que por los modernos es colocada al principio (para justificar todo el resto) como parte de una teoría general del ser. En el fondo todas las cuestiones se reducen a preguntas por el ser (*Seinsfragen*) y todas las disciplinas filosóficas devienen parte de una gran ontología o metafísica. Pues cada esencia es *lo que* es, y su modo de ser, esencia y existencia, le son participados por Dios; además, en correspondencia con su esencia y existencia, la medida y el modo de su conocimiento y voluntad que le son necesarias para alcanzar la verdad y perfección. (La interpretación aquí presentada sigue esencialmente la argumentación de las «*Quaestiones Disputatae de Veritate*»)

Según esto, la lógica, la teoría del conocimiento, la ética están, en cuanto a su contenido material, comprendidas dentro de la ontología, aun cuando de manera distinta —aplicadas normativamente— se las puede organizar como disciplinas independientes. Es fácil de entrever cuál es el lugar que ocupa dentro de ese complejo la «fenomenología trascendental» de Husserl, que es su creación más propia. La «fenomenología trascendental» es esa ontología general con un cambio de signo radical (usando la expresión propia de Husserl), según corresponda a las diversas posiciones. A la consideración trascendental corresponde la pregunta: ¿cómo se construye el mundo para una conciencia susceptible de ser in-

vestigada en la inmanencia: el mundo interior y exterior, natural y espiritual, el mundo neutral y el mundo de los valores, finalmente también el mundo transido de sentido religioso: el mundo de Dios? Husserl perfeccionó en trabajo incansable el método que le permitía a él y a sus discípulos rastrear ese problema «constitutivo» y mostrar cómo la actividad intelectual del sujeto, trabajando sobre un material puramente empírico, construye su «mundo» en una multiplicidad y concatenación de actos. Aquella ontología que asigna a cada esencia intelectual su actividad específica tiene, sin duda alguna, lugar para esa investigación constitutiva, pero no puede aceptar su importancia «fundante».

La vía de la fenomenología trascendental ha conducido a colocar al sujeto como punto de partida y centro de la investigación filosófica. Todo lo otro es visto en relación al sujeto. El mundo que se crea con los actos del sujeto permanece siempre un mundo para ese sujeto. Por ese camino no es posible (como se le objeta al fundador de la fenomenología precisamente desde el círculo de sus discípulos) recuperar, desde la esfera de la inmanencia, aquella objetividad de la que él había partido y que era necesario garantizar: una realidad y una verdad libre de toda relatividad subjetiva. El intelecto que busca la verdad nunca podrá conformarse con la re-interpretación, que era el resultado de la investigación trascendental, y que equipara la existencia con la manifestación en la conciencia. Esta argumentación, además, en tanto que relativiza a Dios, está en contradicción con la fe. Aquí se manifiesta

el contraste más agudo entre la fenomenología trascendental y la filosofía católica. Por un lado una orientación teocéntrica, por el otro, una egocéntrica. De hecho los ataques principales estaban dirigidos en contra del tan mentado «idealismo» de Husserl, sobre todo en los años posteriores a la aparición de las «Ideas», donde él lo expresó por vez primera. Muchas veces se ha tratado precisamente esa cuestión en el círculo de los discípulos más allegados, sin que se llegue, sin embargo, a una conclusión. Las argumentaciones que eran decisivas para Husserl se mostraban en estas discusiones por lo menos como ineficaces para convencer al adversario, y aun cuando alguien se declarara momentáneamente vencido, solía, tarde o temprano, retornar con sus antiguas objeciones o con otras nuevas. De esa manera, en sus últimos años, Husserl se vio obligado a emplear todas sus fuerzas para profundizar y agudizar los análisis que lo conducían a esos resultados; para poder encontrar una forma concluyente de expresión que mostrara a los otros sus complejos argumentales con la claridad luminosa con que el mismo creía percibirlos. En esta cuestión el camino de la fenomenología se fue alejando cada vez más de la línea seguida por la filosofía medieval.

5. *Ontología y Metafísica*

Anteriormente hablábamos de ontología o metafísica. Los fenomenólogos acostumbran a sepa-

rar ambas terminológicamente. Aquello que Husserl denomina ontología formal y material, es decir, aquellas disciplinas que están supuestas en todo proceso científico positivo (la lógica pura, la matemática pura, la ciencia natural pura), pretendía haberlas fundado como ciencias de la esencia, que no tienen necesidad de constatación empírica. La metafísica en sentido tradicional, por el contrario, parece ser esencialmente una ciencia de «este» mundo.

Efectivamente, en Sto. Tomás la distinción entre «esencia» y «factum», entre eidética y empiría, no parece estar hecha metodológicamente con la agudeza que exige la fenomenología. Anteriormente hemos hecho notar que él intenta adquirir el cuadro más amplio posible de «este» mundo («este» mundo significa para Husserl «de facto» existente en contraposición a otros mundos posibles, y no la distinción entre el mundo natural y sobrenatural).

Para el filósofo del medioevo la filosofía nunca fue una cuestión puramente teórica aun cuando él, como en el caso de Sto. Tomás, procediera como un teórico puro, sino que cada uno buscaba una comprensión del mundo como fundamento para una conducta práctica correcta en ese mundo. Este no era el único, ni tampoco el más elevado motivo del filosofar, pero con todo muy importante (este motivo jugó siempre también para Husserl un papel muy importante), pues el derecho de una teoría pura fue siempre totalmente reconocido: en efecto, el intelecto plenifica el sentido de su ser en el conocimiento de la verdad y allí alcanza la felicidad

y la mayor semejanza posible con Dios. Para alcanzar el objetivo de una cosmovisión, en lo posible totalizante, de tipo práctico pero también teórico, era necesario hacer uso del saber empírico y eidético. Lo que la fe aporta a la visión del mundo es principalmente un saber fáctico, aun cuando éste tenga una categoría distinta al de la experiencia sensible. Esa distinción era, además, habitual para el filósofo medieval. Él habla de aquello que pertenece a las cosas «en sí», según su esencia («esencialmente», como dicen los fenomenólogos) y de aquello que les pertenece «accidentalmente», según sea el ámbito en el cual las afectan a través del curso fáctico de los acontecimientos. El filósofo medieval pone el acento en las verdades esenciales. El esqueleto del mundo, por decirlo así, es lo que pertenece a las cosas según su esencia y lo que les adviene accidentalmente está preindicado como potencia en la misma esencia. En ese sentido también Husserl introdujo lo fáctico en su contemplación de las esencias. De esa manera existe una postura común entre las investigaciones fenomenológicas y las escolásticas (muchas veces se queda uno admirado ante la constatación de la profundidad de la convergencia de método en los análisis particulares) y esto hicieron notar con mucha razón los adversarios de la fenomenología cuando caracterizaban el método de análisis de la esencia, tal como se realizaba en las «Investigaciones lógicas», como una renovación de la escolástica.

Por otra parte, se da por supuesto que a Sto. Tomás le interesaba remarcar la esencia de «este» mundo, de tal manera que siempre se mantenga la

existencia fáctica (*Daseinthesis*), como Husserl acostumbra a decir. No le interesaba el juego con las posibilidades puras. Cuando habla del conocimiento de los ángeles, del conocimiento del primer hombre, del conocimiento del alma después de la muerte, etc., sus reflexiones no intentan simplemente colocar a tipos de conocimiento «posibles» junto al conocimiento humano fáctico que nos es accesible por la experiencia, sino que, por el contrario, son afirmaciones sobre la realidad. En el círculo de los fenomenólogos se ha concedido esa significación a las investigaciones escolásticas; y en tanto que se preocupaban con preferencia de estos problemas de posibilidades, encontraron aquí un punto de acceso al mundo especulativo medieval, mientras que otras corrientes de la filosofía moderna no encontraban ningún acceso a ella. En estas reflexiones subyace una doble significación y sería posible rastrear cada una de ellas de manera particular para resumir y desarrollar por separado aquello que en los escritos de Sto. Tomás está contenido de «ontología» y de «metafísica». Por otra parte, habría que reunir lo que ya existe en las obras de Husserl y de sus discípulos respecto de la realización de su exigencia de una ontología formal y de una serie de ontologías materiales. En función de esto se resolvería el problema del alcance de la concordancia entre ambos. Mientras se hable sólo en general de «esencia» en contraposición al «factum» y del «en sí» frente a lo accidental, no será posible realizar una confrontación entre ambos, pues cada una de esas expresiones generales no son más

que breves indicaciones de un cúmulo de los más difíciles problemas ontológicos.

6. *La cuestión de la «intuición».*

Método fenomenológico y método escolástico

En el contexto de esta problemática nos encontramos también con la cuestión de la tan mentada «intuición» o «contemplación de las esencias». Quienes se encuentran alejados de estas reflexiones, considerarán quizás que esta cuestión es de las más importantes para una confrontación entre Sto. Tomás y Husserl. Esa fue, sin duda alguna, la mayor piedra de escándalo en la fenomenología tanto para los materialistas y positivistas como para los kantianos y neoescolásticos. Es muy comprensible que desde una visión superficial se tenga la impresión de que el método fenomenológico y el método escolástico sean fundamentalmente diversos. Por un lado, la elaboración lógica y la evaluación de la experiencia sensible (si nos remitimos sólo al ámbito del conocimiento natural), por otro, una supuesta contemplación inmediata de verdades eternas, tal como, según la opinión escolástica, es propia de los espíritus bienaventurados y que tomado en el sentido estricto de la «inmediatez» está reservada sólo para Dios. Hay que decir, sin embargo, que se han tomado muy a la ligera ambos caminos de investigación, si se cree que con esto se ha resuelto la cuestión. En primer lugar se ha tropezado con expresiones como «intuición» o

«contemplación». Ellas están, de hecho, históricamente cargadas de significado y era del todo natural que alguien que había circundado por la literatura mística se imaginara con esto una suerte de visión intelectual, una anticipación de la «visio beatifica»: tales visiones son una predilección de la gracia concedida a almas elegidas, por lo general, a aquellas que están preparadas para esa gracia a través de un elevado grado de santidad y una estricta vida ascética, sin que, sin embargo, el más alto grado de santidad o la más estricta vida ascética den de suyo derecho a una tal gratificación o la produzcan. Ellas son un regalo totalmente gratuito de la «liberalitas Dei». Y aquí parece como si filósofos profanos, sin tener en cuenta su cualidad personal, reclamaran el derecho de poder manipular a gusto y placer tales iluminaciones desde su escritorio.

Esto tenía naturalmente que sorprender y suscitar rechazo. Los filósofos modernos no creyentes, por su parte, para quienes toda experiencia mística no era otra cosa que un estado anímico patológico sin ningún tipo de valor cognoscitivo, no podían sino sonreír burlescamente ante una intuición fenomenológica que se interpretara en ese sentido. Quien interpretare, sin embargo, la intuición de esa manera, no supo aprovecharse de la interpretación vital que subyace en el proceder metódico-práctico de Husserl. Quien lee sus escritos con una verdadera comprensión del contenido y no fundándose en la significación superficial del término; y aun más, quien ha podido a través del diálogo acompañarlo en su camino sabe muy bien que el fenome-

nólogo no se sienta en su escritorio a la espera de una iluminación mística, sino que su investigación consiste en una trabajosa elaboración intelectual de la «evidencia». El método fenomenológico es el proceso del más agudo y profundo análisis del material dado.

Inicialmente se pueden poner en relieve tres puntos entre los cuales, detrás de una aparente contradicción, se descubre una absoluta concordancia entre el método escolástico y el fenomenológico.

1. Todo conocimiento comienza en los sentidos. Este es el principio que Sto. Tomás estableció para el conocimiento humano y es sin duda el más citado en toda la filosofía escolástica. Pareciera que Husserl lo contradice cuando acentúa que para la captación de las esencias no sería necesario el supuesto de la experiencia. Pero esa constatación no ha de entenderse en el sentido de que el fenomenólogo pueda bastarse en su reflexión prescindiendo del material sensible.

Tales afirmaciones significan que el filósofo, cuando filosofa sobre la naturaleza de las realidades materiales, no necesita para su análisis de una experiencia actual de esa realidad material; cuando se sirve de una percepción actual o del recuerdo de una realidad percibida de hecho, no hace uso de la realidad determinada, que subyace en la percepción o en el recuerdo. A él no le interesa «esa» realidad, de hecho existente, sino sólo que es necesario, como punto de partida, la idea (*Anschauung*) clara de alguna realidad material. Una percepción

clara de la fantasía podría prestar eventualmente mejores servicios que una percepción actual vaga. Pero igual cual sea la percepción de la que el filósofo se sirve, todas incluyen material sensible, de modo que el principio no se elimina de ninguna manera. Por otra parte es muy ajeno a Sto. Tomás tomar un modo determinado de percepción sensible (p. ej. la percepción externa actual) como fundamento de todo conocimiento.

2. Sto. Tomás dice que todo conocimiento humano natural es producto de la elaboración intelectual del material sensible. El procedimiento de Husserl tampoco contradice este principio en esa formulación amplia. ¿Existe, sin embargo, un contraste en el modo especial de elaboración? Según la concepción fenomenológica la evidencia filosófica no se adquiere por inducción. No es tarea del filósofo, para permanecer en el ejemplo antes citado, observar una serie de realidades materiales y compararlas, para hacer resaltar luego sus características comunes, si es que realmente quiere determinar la «esencia» de esas realidades. A través de tales comparaciones y abstracciones no se llega a la esencia; por otra parte, tampoco es necesaria una pluralidad, basta eventualmente con una percepción ejemplar única para consumir una «abstracción» de carácter muy distinto y que es de verdad el acceso a la esencia. Esta abstracción es una «prescendencia» de aquello que le adviene a la realidad de modo puramente casual, es decir, de aquello que también podría ser de otra manera sin

dejar de ser material; y dicho de modo positivo, una focalización de la mirada en aquello que compete a la realidad material en cuanto tal, lo que pertenece a la «ratio» (como suele decir Sto. Tomás) o a la idea de esa realidad material. Nunca se le ocurrió al Aquinate negar la posibilidad de un procedimiento tal y él mismo lo puso en ejercicio siempre que se trataba de descubrir «rationes» en el sentido antes determinado. Según el uso del término, ésta es una tarea del «intellectus dividens et componens»; «dividere» es analizar, y ese análisis es la distinción abstractiva de «momentos» esenciales y casuales. No hay que tomar en este caso los términos escolásticos en un sentido demasiado estricto. Tomar el «dividere et componere» estrictamente en la clave de inducción y deducción según el sentido que éstas tienen para las ciencias empíricas y de las formas tradicionales de silogismo, significaría simplificar el método de Sto. Tomás de un modo inadmisibles. Por otra parte, a través de la acentuación husserliana del carácter intuitivo del conocimiento de las esencias no se excluye totalmente todo producto del pensamiento.

No se trata aquí de un simple «observar», sino que con ello se quiere caracterizar la contraposición con el proceso lógico; no se trata de una mera deducción de proposiciones, sino de una penetración en los objetos y en las relaciones entre esos objetos, que pueden llegar a ser el sustrato de proposiciones. Si Sto. Tomás caracterizó la tarea propia del intelecto como un «intus legere» —leer en el interior de las cosas—, el fenomenólogo puede

aceptar esa definición como una descripción válida de aquello que él entiende por intuición. Según esto, ambos estarían de acuerdo en que la captación de la esencia no se opone al pensamiento, si es que el «pensamiento» se entiende con la necesaria amplitud y la captación de la esencia es interpretada como una operación del intelecto, tomando a su vez al intelecto en su sentido correcto y no la caricatura que hizo de él el racionalismo o sus adversarios.

3. Según esto pienso que, como tercer punto, se puede constatar una coincidencia en la cuestión del carácter activo o pasivo de la intuición. Si Sto. Tomás en su proceso analítico, que busca llegar a la esencia a partir de un material inicial, reconoce en la actividad del intelecto agente una auténtica actividad del intelecto, y esta captación implica también una auténtica «actividad» del intelecto, el «intus legere», la evidencia intelectual, a la cual se orienta en última instancia todo movimiento del intelecto, tiene también el carácter de una recepción.

La fenomenología ha recalcado especialmente ese elemento pasivo, pues él caracteriza la contraposición de su método de investigación que se deja conducir por una «ratio» objetiva, respecto de otras corrientes filosóficas para las que el pensamiento representa un «construir» y el conocimiento una «creación» del intelecto que investiga. La fenomenología y la escolástica se encuentran nuevamente en el rechazo por toda arbitrariedad subjetiva, lo mismo que en el convencimiento de que esa visión, que se resuelve en una recepción pasi-

va, es la operación más propia del intelecto y todas sus actividades previas son sólo una preparación para este momento último. Con esta primera determinación del sentido de la intuición en función de la cual se pueden encontrar algunas coincidencias, no se decide, sin embargo, todavía si Sto. Tomás podría aceptar aquello que la fenomenología entiende por intuición como una forma alcanzable de conocimiento del intelecto humano «in statu viae». Para alcanzar mayor claridad en este punto podemos considerar ahora la cuestión de la inmediatez de la visión. Se puede hablar de inmediatez en sentidos muy diversos. La inmediatez puede significar, por ejemplo, que la visión se alcanza directamente, que no necesita preparación alguna y que no es necesario acercarse a ella paulatinamente. Esa inmediatez es para Sto. Tomás la propia del «intellectus principiorum», la intelección de las verdades fundamentales, que él considera como el equipamiento natural de todo espíritu humano. Esas verdades no se derivan de ninguna otra, sino que son aquellas de las cuales todas las otras se derivan y en las cuales se miden todas las verdades derivadas. Si bien él las caracteriza como «innatas», no quiere decir con ello que el hombre las conozca actualmente desde el inicio de su existencia, pero posee ese conocimiento («habitual», como suele llamar la terminología escolástica a ese modo de presencia), y tan pronto como el entendimiento entra en acción, realiza todos sus actos gracias a la certeza de esas verdades, y tiene siempre la posibilidad de dirigir allí su mirada y percibir las de modo actual.

En contraposición con esta visión inmediata, se encuentra la visión mediata de las verdades derivadas, que también son «vistas» (y no conocidas ciegamente), como cuando las deducimos de la claridad de las premisas en la realización dinámica del proceso de conclusión.

La ventaja del conocimiento inmediato consiste en que está libre de errores y no se puede perder; en el caso de la deducción es posible el tropiezo y con él, también el error. La inmediatez de los principios no significa que estos sean los primeros en ser conocidos cronológicamente. Si se quisiera afirmar este principio estaríamos en conflicto con el otro principio del inicio del conocimiento en los sentidos. Pero, si bien la experiencia sensible precede temporalmente al conocimiento de los principios, éste no se justifica de ninguna manera a partir de la experiencia sensible. En la realidad los principios son la verdad primera. Eso significa que son lo «primero»* que es accesible al conocimiento humano de manera natural. Tomado absolutamente la primera verdad es Dios mismo. Los principios y la luz del intelecto, esto es, la potencia de conocimiento que nos ha sido dada para poder ir más allá de los primeros principios, es aquello que la Verdad primera nos ha participado de sí misma, la «imagen» de la Verdad eterna que llevamos en nosotros.

En el modo como Husserl caracteriza lo que él llama «verdades esenciales» reivindica para ellas aquella inteligibilidad inmediata que Sto. Tomás

* N. del T.: en el orden real.

concede a los principios. Pues, según la concepción de la fenomenología esas verdades tienen que ser vistas directamente y no deducidas de otras. La fenomenología les atribuye el carácter de la imprescindibilidad, en todo caso imprescindibilidad por la experiencia y por eso las llama «a priori». Habría que analizar, sin embargo, si todo lo que del lado fenomenológico se considera como verdad esencial tiene realmente el carácter de un principio.

Tradicionalmente se entendía por principio sólo los pocos principios lógico-formales transmitidos. Para el fenomenólogo esta es una visión demasiado estrecha. Para la deducción de determinadas verdades son necesarios no sólo principios «según» los cuales, sino también principios «desde» los que se derivan las otras verdades: junto a los principios lógicos, entonces, los de contenido (en un sentido determinado). La diferencia se presenta de modo más claro en el ámbito matemático, donde, junto a los principios de deducción se encuentran los axiomas, a partir de los cuales se derivan los teoremas. Esta es, sin duda, una cuestión muy discutida que, por otra parte, no podemos desarrollar aquí: si los axiomas matemáticos son proposiciones evidentes y si se distinguen de los teoremas para, por decirlo así, ser predestinados a ser axiomas, de tal manera que se excluya toda posibilidad de un cambio de orden en la concatenación deductiva.

Habría que investigar, además, hasta qué punto otros ámbitos de objetos permiten una axiomatización. De todas maneras, la opinión de la fenomenología es que en la filosofía tenemos que proceder

con una pluralidad abierta de «axiomas», de modo que nunca se puede constituir en una axiomática. Indiscutible parece que:

1. Hay una diferencia entre verdades inmediatamente evidentes y las verdades derivadas.

2. La evidencia de las proposiciones determinadas de contenido es una evidencia intelectual y no una evidencia sensible. Eso significa que su contenido no puede ser deducido, por lo menos en su totalidad, de la experiencia sensible.

Desde el punto de vista de Sto. Tomás, lo primero puede ser aceptado sin mayor dificultad. A lo segundo habría que acotar que hay verdades de contenido con carácter evidente —aquellas que explicitan lo que pertenece a la «quiddidad» (*Washeit*) de una cosa, en ellas piensa el fenomenólogo principalmente cuando habla de verdades esenciales—, pero éstas no son «inmediatamente» evidentes en el sentido antes mencionado; esto significa que no son accesibles sin más al conocimiento humano «in statu viae», sino que tienen que ser elaboradas. El hecho de que esa elaboración no tiene que ser necesariamente interpretada como una inducción ha sido ya concedido y con ello, implícitamente, que las verdades elaboradas no deben su legitimidad a la experiencia, de modo que, en ese sentido, se las puede llamar «a priori». Sto. Tomás concedió al espíritu humano la misma inmediatez que la del «intellectus principiorum» sólo en un punto: él considera que el conocimiento universal del bien (en contraposición con aquello que es bueno y deseable en los casos singulares) es una dotación natural de nuestro espíritu, a

la vez infalible e imperdible, como un «a priori» del conocimiento práctico, de la misma manera que los principios lógicos lo son para el conocimiento teórico.

La experiencia de la propia existencia tenía para Sto. Tomás también el valor de la inmediatez, pero sin estar dotada del carácter de la necesidad evidente como en el caso de los principios. A esa existencia la poseemos «sin más», sin tener que derivarla o elaborarla desde otro; sin embargo, hemos de decir, lo mismo que para los principios, que su conocimiento no es temporalmente lo primero que se actualiza; la dirección originaria del acto de conocimiento está dirigida a los objetos exteriores y sólo de modo reflectivo podemos adquirir conocimiento de los mismos actos y de nuestra propia existencia.

Esa experiencia de la propia existencia posee inmediatez todavía en otro sentido. Conocer «inmediatamente» puede significar conocer sin «medios», lo cual no significa sin una labor cognoscitiva previa, sino sin un intermediario que esté funcionando en el conocimiento actual. Estos medios pueden ser considerados de tres maneras:

1. La luz del entendimiento, en virtud de la cual conocemos.

2. Las formas o especies a través de las cuales el intelecto conoce las cosas (esto es, sólo las «cosas» materiales, sino la «res», las realidades en general).

3. Los objetos empíricos a través de los cuales conocemos otros objetos empíricos, como por ejemplo, las imágenes de un espejo y los efectos reales de cualquier tipo que nos conducen al descubrimiento de sus causas.

El primero de los medios es necesario para todo conocimiento humano, pero los medios del segundo y tercer tipo no son necesarios para el conocimiento de la propia existencia; esto significa que yo no conozco mi propia existencia a través de especies, a pesar de que en algún sentido se presupone la existencia de las especies, porque —como ya se ha dicho— la propia existencia no es lo primero que yo conozco y porque, temporalmente, el primer conocimiento que tenemos es el de las cosas exteriores y este es un conocimiento que se realiza a través de especies. El conocimiento de «lo que» es el alma, es decir, del alma en sí misma, según su propia naturaleza, no es un conocimiento «a través» (*durch*) de especies, pero sí un conocimiento «a partir» (*aus*) de especies, esto es, a partir de la naturaleza de las especies que entran en función en la experiencia de las cosas exteriores: el espíritu humano conoce así su propia naturaleza en tanto que las transforma reflectivamente en su objeto. Este conocimiento es, por tanto reflexivo y mediato. Reflexivo y mediato, si bien de una manera distinta, es también el conocimiento de las propiedades individuales de la propia alma.

Un conocimiento mediato en el sentido de un conocimiento a través de especies es, como lo mencionamos anteriormente, el conocimiento del mundo exterior. En este caso hay que distinguir entre la experiencia sensible, que conoce lo sensible «desde fuera» a través de especies sensibles, de una imagen y según sus accidentes, y el conocimiento intelectual que penetra en el interior de la realidad, en su misma esencia. La tarea del intelecto

agente consiste en elaborar, a partir del material sensible, la forma intelectual o especie inteligible a través de la cual se posibilita el «*intus legere*». (Si nuestra intención fuese arribar a la correlación entre la estructura de la percepción sensible y el conocimiento racional de la naturaleza tendríamos que examinar más de cerca lo que se entiende por especie sensible y por especie inteligible. Por ahora, sin embargo, sólo nos interesa determinar los diversos sentidos de la mediatez y la inmediatez.) El conocimiento de la esencia de las cosas reales es, por lo tanto, «mediato» en el sentido de la mediación de las especies. El conocimiento de las especies no es, sin embargo, un conocimiento «a través» de las especies. Es mediato en el primer sentido (de elaboración); el espíritu humano «*in statu viae*» no se encuentra originariamente en posesión de las especies, como en el caso de los ángeles. (Para ellos, lo mismo que para Dios y todos los espíritus bienaventurados no existe esta mediatez Primera; ellos no necesitan de la elaboración progresiva del conocimiento, sino que todo les es accesible inmediateamente.)

En el segundo sentido, sin embargo, también el conocimiento de los ángeles y los bienaventurados es mediato, es decir, un conocimiento a través de la luz que les ha sido dada y de alguna manera, también a través de formas. (La inmediatez en todo sentido es solamente propia del conocimiento divino). El conocimiento de las especies, por su parte, es un conocimiento reflexivo.

Como tercer ámbito del conocimiento humano, junto al conocimiento del mundo exterior e interior,

se puede considerar el conocimiento que el hombre tiene de Dios, de su existencia y de su esencia. Si nos limitamos al conocimiento natural, el conocimiento de Dios no sólo es mediato en el sentido de la elaboración y en el sentido del conocimiento por especies, sino que se transmite, además, a través del conocimiento de otras realidades, de las creaturas. El hombre conoce la existencia de Dios sólo a través de sus efectos. Un conocimiento realmente «positivo» de la «esencia» de Dios no es de ninguna manera posible por el conocimiento humano natural. Sólo «negativamente» es posible determinar los atributos esenciales de Dios, y esto, a su vez, por el camino de la mediación de las creaturas. El conocimiento positivo de la esencia divina, tal como Dios mismo lo concede en la «visio beatifica» es absolutamente inmediato en contraposición a este conocimiento mediato, como también a aquél que se funda en la mediatez de la elaboración. En algún sentido se contrapone también al conocimiento por las especies, pues la esencia divina no es conocida como las creaturas, a través de determinadas especies; ella misma es objeto y forma de la «visio beatifica». Sin embargo, esta visión no es tan inmediata como la que Dios tiene de sí mismo. Dios «es» la luz y participa de esa luz a los bienaventurados y en su luz contemplan ellos la Luz, pero en un grado y medida diferentes, según la medida del participado. Sólo Dios «es» aquel conocimiento en el que coinciden absolutamente conocimiento y objeto.

Medido según este criterio todo conocimiento humano es efectivamente mediato, ya en uno, ya en

otro sentido de la palabra. Pero también con la inmediatez que es propia del conocimiento de los bienaventurados (que no alcanzan o están en posesión de su objeto a través de una actividad progresiva) toca el conocimiento humano sólo con los principios. A la gran mayoría de las nociones esenciales no le corresponde esta inmediatez. Y hay aún otro punto en el que permanece detrás de la visión de los bienaventurados. Los conocimientos humanos no son una contemplación «cara a cara». Los bienaventurados conocen la esencia de las cosas, en tanto que contemplan las ideas en Dios, su modelo originario. No cabe la menor duda de que esas ideas contempladas son las ideas de las cosas reales. En nosotros existe una discrepancia entre las especies de las cosas que elabora el intelecto agente y la esencia de la cosa, tal cual es ella en sí misma. En el juicio que pone a una especie como la especie de «esa» cosa puede estar contenido un error. (La fenomenología evita este error posible del intelecto judicativo en tanto que renuncia a la aplicación de verdades eidéticas a la realidad y limita las afirmaciones de la esencia al ámbito de las especies, esto es, las considera sólo en sentido noemático y no ontológico.) La visión de los bienaventurados, por su parte, comprende la totalidad de la esencia en una intuición simple, «uno intuito». En el conocimiento humano se distinguen la «intuición» y la «enunciación» o juicio de la esencia. La intuición, si bien está orientada a la «totalidad» de la esencia, responde en su «intención» a una plenitud sólo parcial. Las enunciaciones de la esencia

distinguen a su vez lo que está contenido en las intuiciones simples y ponen de relieve explícitamente ya ésta, ya aquella característica esencial; así se logra un mayor grado de claridad para las partes singulares y con ello también para el todo. Con esto, sin embargo, se introduce en lugar de la simple intuición un proceso analítico y nunca se abarca el todo presente en una intuición totalizante. De esa manera sólo queda como sentido de la inmediatez que le corresponde a las verdades esenciales:

1. La contraposición a aquella mediatez que está presente en el conocimiento de las realidades a través de sus efectos;

2. la «intuicionabilidad» o inteligibilidad inmediata frente a un pensar o a un saber «vacíos».

He tratado este tema de la inmediatez de una manera relativamente detallada en comparación con los otros puntos porque ella es particularmente discutida. Con lo dicho tampoco se ha concluido esta discusión. Sin embargo, tendría que haber quedado claro que la cuestión de la relación entre el método escolástico y fenomenológico no puede agotarse con un par de fórmulas. No hay que esquivar el esfuerzo de ambas partes de rastrear los análisis particulares más «sutiles» para alcanzar aquí y allá un nivel real de comprensión que es, en efecto, la primera condición para el reconocimiento de las relaciones mutuas entre ambos métodos. Como ya decía al principio, a mí me interesaba solamente hacer resaltar algunos puntos de importancia capital que permitan una visión inicial en el espíritu del filosofar del pensador medieval y del moderno.

Resumiendo, lo que quiero decir es que: ambos filósofos consideran que la tarea de la filosofía consiste en elaborar una visión del mundo que sea lo más universal y firmemente fundada posible. El punto de partida «absoluto» lo busca Husserl en la inmanencia de la conciencia; Sto. Tomás, por su parte, en la fe. La fenomenología quiere establecerse como una ciencia de la esencia y pretende mostrar cómo se puede constituir en la conciencia, gracias a sus funciones noéticas, uno o eventualmente varios mundos posibles; «nuestro» mundo se podría comprender en ese contexto como una de esas posibilidades. La fenomenología deja la investigación de su constitución fáctica a las ciencias positivas, cuyos presupuestos objetivos y metódicos son discutidos en las investigaciones críticas de la filosofía. Para Sto. Tomás no se trata de mundos posibles, sino de una imagen lo más completa posible de este mundo. El fundamento de la relación entre ambos debe pasar por la integración de aquella investigación de las esencias, al igual que la de los hechos que nos presentan la experiencia natural y la fe. El punto de partida unificante, desde el cual se deriva toda la problemática filosófica y al cual remite siempre de nuevo, es para Husserl la conciencia trascendental pura y para Sto. Tomás Dios y su relación con las creaturas.

VI

METAFÍSICA DE LA COMUNIDAD

Esta obra* de Dietrich von Hildebrand es una empresa grande y ambiciosa: quiere bosquejar una suerte de compendio ontológico de la sociología y propone toda una disciplina filosófica. De aquí se explica que la multitud de problemas expuestos no puedan ser investigados hasta sus últimas raíces y desarrollados hasta sus últimas consecuencias. Para poder valorarla debidamente hay que contemplarla en el contexto de los escritos que la han preparado: estos son, sobre todo, las esmeradas y profundas investigaciones del autor en el campo de la ética: «La idea del obrar moral» y «La moralidad y el conocimiento ético de los valores», así como sus escritos sobre «La pureza y la virginidad» o sobre «El matrimonio». Además, hay que hacer referencia a los escritos fundamentales de Max Scheler, especialmente a su obra «El formalismo en la ética y la ética material de los valores», a la obra de A. Pfander «Sicología de los sentimientos» y fi-

* Recensión del libro de Dietrich von Hildebrand: «Metaphysik der Gemeinschaft». Lit. Institut Haas und Grabherr, Augsburg 1930. 496 p.

nalmente a mis «Aportes para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu» (I. «Causalidad síquica», II. «Individuo y comunidad») y mi «Investigación sobre el estado».*

Hildebrand no menciona la literatura usada, pero en la introducción anuncia la confrontación con ella en publicaciones posteriores.

La primera parte del libro trata de las conductas y actos personales que hacen posible una comunidad; la segunda, analiza la esencia y las estructuras fundamentales de una comunidad; la tercera, trata de la superposición de las comunidades y la cuarta acerca del valor de la comunidad en cuanto tal y de los distintos tipos de comunidad.

1. La comunidad se funda ópticamente en las personas singulares. Por eso hay que mostrar inicialmente que es lo que, en la estructura de la persona, hace posible una comunidad. La persona es substancia, esto es, conformada en sí misma de modo completo y distinta de su exterior (no es parte de un continuo). La persona, sin embargo, no posee sólo la substancialidad de las realidades puramente materiales o la individualidad propia de los vivientes, sino una esencia consciente, poseedora de un yo, acabada en sí misma y autónoma. No es, de ninguna manera, concebible como parte de un continuo «espíritu». Según esto, la persona alcanza la

* N. del T.: Todas las obras mencionadas excepto la de Scheler fueron publicadas en el «Anuario de filosofía e investigaciones fenomenológicas».

plenitud de su determinación esencial recién en la comunidad. A través de los actos en los que se trasciende a sí misma y se relaciona con otros, alcanza una compenetración mucho más profunda que la que es inherente a la unidad de las partes en el todo.

A este respecto se distinguen diversos grados de comunicación espiritual, partiendo de la mera dirección intencional hacia otras personas por la vía del conocimiento, hasta el contacto real en el que se internalizan los actos del otro («actos sociales» como un cuestionamiento, una orden, posiciones y conductas expresas o bien amor u odio proclamados) según un orden jerárquico, para acceder así al punto culminante de la comunicación espiritual, donde la actitud personal del otro es percibida, aceptada y retribuida, ya en la compenetración del amor, ya en la del odio.

Mientras que el odio se orienta a la disolución de la relación que existe entre las personas, las actitudes de amor (de manera eminente el amor mismo) se orientan a la constitución de un nuevo tipo de relación: la unificación. Esta puede realizarse en la relación yo tú en la cual la persona del otro es objeto, o en la unificación del nosotros que se manifiesta prioritariamente en la realización conjunta de determinados actos. El grado más alto de unificación se da en la unidad personal que sólo es posible por el amor. El análisis del amor que sigue a estas reflexiones es, sin duda alguna, el punto central de la obra. (Considero esta parte especialmente valiosa y la recomiendo a aquellos que no tienen

el tiempo necesario para el estudio de toda la obra: en sus aspectos teóricos, porque esta parte ofrece los fundamentos argumentativos esenciales para un análisis crítico de las interpretaciones sensualistas equivocadas de todas las relaciones humanas que han penetrado en círculos intelectuales muy amplios a través del psicoanálisis; en el orden práctico, porque conduce a una comprensión más profunda de los procesos anímicos y vitales y nos puede liberar de las más diversas dificultades.) El amor es, según su esencia, la respuesta a un valor que asume la totalidad del ser humano en su personalidad e individualidad. El amor consiste en buscar el bien del otro; esta es la materia prima, el bien difusivo que se traduce en actos de amor concretos. El amor es, además, «intentio unitiva», ansias de unificación que se expresa en la entrega de la propia persona, pero que se logra sólo con la retribución amorosa del otro y en una compenetración objetiva de ambos, sin la disolución de la individualidad personal de cada uno. Después de este análisis continúa la distinción y explicación de las categorías del amor (el amor parental, filial y fraternal, el amor universal, el amor amical y conyugal, el amor santo, que se constituye en una temática específica —emparentado con el amor conyugal pero fundado en y por Cristo con exclusión de la esfera sensual—, el amor al prójimo y el amor por lo semejante). La unión de las personas está en relación directa con el mundo de los valores. Los ámbitos de «valor» en las que ellas se «encuentran» reciben por esa unión una nueva actualiza-

ción y las personas son incorporadas a ese mundo de valores también de manera nueva. Todos los valores positivos poseen una «vis unitiva», una fuerza unificante y cualquier experiencia profunda de los valores desborda el caparazón del orgullo y del egocentrismo, abre la interioridad de la persona y le revela su pertenencia a una humanidad que existe objetivamente.

2. Una comunidad en sentido amplio tenemos siempre que exista una compenetración objetiva y supraactual entre dos o más personas; «comunidad» en sentido estricto es una estructura substancial (familia, estado, etc.), mientras que la mera relación, como por ejemplo la amistad, es sólo accidental. Las comunidades pueden ser bipersonales o pluripersonales. La comunidad en sí es una suerte de nuevo «individuo» y de ningún modo una mera unidad circunstancial fundada en una característica común («todas las personas de cabello rubio») ni una unidad genérica («todos los pinos»), pero tampoco es un organismo que existe antes que sus partes. En este caso las partes preexisten al todo, permanecen en él, lo mantienen y sustentan. La comunidad puede ser denominada como una unidad orgánica sólo en tanto que se constituye naturalmente y no de modo mecánico artificial. La comunidad no es una persona, aun cuando está conformada por personas; tampoco tiene una interioridad, como la persona, pero sí tiene aspectos propios que permiten observarla desde fuera (como espectador) o desde dentro (como miembro). El «Corpus Christi Mysticum» se

distingue a su vez de todas las otras comunidades, pues este se asemeja efectivamente a un organismo.

Los principios de unidad que pueden conducir a la constitución de una comunidad son:

a. Una actitud material determinada a la que sigue una identificación formal de la vida personal ajena con la propia, la correlación yo-tú y el nosotros que se constituye vitalmente.

b. Actos sociales que engendran una nueva corporación por ejemplo un club.

c. Una circunstancia externa (por ejemplo, geográfica) que engendra condiciones de vida objetivamente comunes y que dejan germinar por ello un ámbito vital común.

d. La fuerza unitiva de los valores: el universo de los valores (incorporados en Dios) actúa constantemente de modo actual y constituye objetivamente la comunidad humana. Los ámbitos particulares de los valores tienen que ser actualizados de modo especial para que puedan constituirse las comunidades (así, por ejemplo, la actualización de la esfera del derecho puede introducirse en el círculo vital de una comunidad y conducirla a la constitución de un estado).

En algunos casos, como por ejemplo, en el matrimonio, actúan todos los principios citados de modo conjunto. Cada comunidad plena está informada por un contenido que proviene de las actitudes personales y del ámbito de los valores. Por eso falta este carácter de comunidad plena en aquellas que se constituyen sólo formalmente (un club) o

aquellas que se fundan sólo en las circunstancias externas (una región).

Todas las estructuras comunitarias se desarrollan en un ámbito espiritual e interpersonal que ellas informan y que existe entre las diversas comunidades y las personas que las constituyen. Sobre cada persona se extiende «la bóveda del cielo» y cada una vive «in conspectu dei», en una interpersonalidad metafísica. En ese contexto se constituyen, sin embargo, ámbitos particulares: ámbitos bipersonales, íntimos y que no tienen accesos por los que se pueden entrometer terceros (p. ej. el matrimonio) y ámbitos pluripersonales, también íntimos, al cual pueden integrarse nuevas personas y en los cuales los unos se interesan por los otros y están abiertos a un contacto íntimo con ellos (p. ej. la familia o el círculo de amigos).

Junto a estos ámbitos comunitarios más íntimos existen otros que se constituyen en la vida pública de las personas que tienen directo contacto con otras. Este es un ámbito no limitado definitivamente hacia afuera, la esfera en la cual se constituye el derecho y el estado (la constitución del estado es la que trae consigo la delimitación y la conformación determinada). Más allá nos encontramos con el «rostro» social (fama, respeto, apellido) y con la sociedad misma. La diversidad de estos ámbitos internos y externos se funda en el hecho de que la persona misma posee una esfera interna y otra externa y bajo «esfera externa» no se entiende el aspecto externo de los ámbitos interiores de una persona, sino una realidad que se constituye recién cuando la persona

se delimita frente a sus semejantes. Esto no es posible en la «interpersonalidad metafísica» pues allí se revela lo más íntimo. Hildebrand afirma que una delimitación tan sólo es posible donde hay por lo menos tres personas. (Personalmente, pienso que ésa no es una conclusión con carácter de necesidad.)

Las comunidades se pueden distinguir además según la cantidad de sus miembros en bipersonales —es decir, que no pueden comprender más que dos miembros (matrimonios); pluripersonales que necesitan por lo menos de tres miembros—; y aquellas que se constituyen ya con dos miembros, pero que tienen la posibilidad de multiplicarse (humanidad, iglesia, etc...).

Otra posibilidad de distinción es la de las comunidades que se fundan en individuos (matrimonio, amistad) y aquellas que permiten un cambio de algunos de sus miembros (familia, amigos) o de todos (estado o club). Más allá, se puede distinguir aun entre las comunidades constituidas en base a experiencias particulares (actos sociales o relaciones interpersonales) y otras que están fundadas objetivamente (pueblo, estado). En algunas, como la familia, actúan conjuntamente ambos factores. Además, encontramos comunidades formales (constituidas por actos sociales y con prioridad de aspectos externos) y comunidades materiales (con prioridad de aspectos internos); existen asociaciones de ambos tipos con una estructura anorgánica paralela (una asociación eclesial) y otras con unidad orgánica propia, pero distintas entre sí (matrimonio e Iglesia). Hay comunidades con una estructura de auto-

ridad jerárquica y que tienen órganos operativos que se distinguen de los miembros (estado, Iglesia), comunidades con autoridad jerárquica, donde no existen tales órganos (la familia) y las comunidades sin una estructura jerárquica basada en la autoridad (un círculo de amigos o la humanidad). Finalmente se puede distinguir entre las comunidades primarias y las comunidades secundarias.

Los modelos clásicos de comunidad son caracterizados por su sentido propio: el carácter fundante de la humanidad es la situación metafísica del ser humano y su orientación al mundo de los valores y a Dios; el matrimonio, la familia, el círculo de amigos son comunidades de vida y de amor, el carácter comunitario se realiza en ellos mismos y se funda en la individualidad y en el valor de las personas en cuanto tales —el matrimonio es la forma más perfecta de este tipo de comunidad—; la «nación» encuentra su sentido en una determinada atmósfera cultural e interpersonal, en la fisonomía propia de un tipo cultural, en el desarrollo de un «ethos» y de un sentimiento vital determinado, en una especificidad espiritual individual y en la correspondiente orientación a la esfera de los valores. El poder, la gloria, el orgullo le son tan ajenos a la nación como a la familia; el ámbito de actualización del estado, finalmente, son las circunstancias de carácter público y su nervio vital es la realización del derecho, de la seguridad social y pública.

3. Hildebrand constata, al referirse a la relación de los tipos de comunidad entre sí, que éstas no se

estructuran según una jerarquía simple, como muchas veces se supone. Hay comunidades que son excluyentes, o bien porque sólo puede haber un ejemplar en esa especie (la Iglesia), o bien porque es posible la existencia de varias de modo paralelo, pero que asumen de tal modo a sus miembros que, como comunidades, no pueden intercomunicarse (el matrimonio), o bien porque el contexto semántico de los contenidos comunitarios de los miembros se contradice con el de los otros (partidos políticos).

Por otra parte, hay comunidades que se entrecruzan y que comparten sus miembros sin excluir necesariamente a las otras (estado y familia). El entrecruzamiento de comunidades puede darse de manera diversa: el más amplio es aquel en el que las comunidades más pequeñas no son necesariamente «parte» de las más grandes (así se puede decir que el estado reúne a todas las comunidades formales en cuanto tales). Otras comunidades se constituyen como partes reales de una comunidad más amplia (familia, clan, tribu, pueblo) sin disolverse totalmente en ellas. Una comunidad pequeña puede ser subsu-
mida en otra emparentada con ella (familia, humanidad) o bien asumida totalmente por la mayor como una parte perfecta suya (parroquia, diócesis, Iglesia). Finalmente es posible la compenetración de diversas comunidades (estado y nación, en los casos donde ambos se corresponden; humanidad e Iglesia).

4. Las relaciones interpersonales son en sí mismas valiosas, pues ellas constituyen una nueva rea-

lización del amor por encima del ya existente en los individuos y una nueva manifestación del bien, en cuyo nombre se relacionan las personas. La unidad posee, además, un valor propio a diferencia del caos, de la ruptura y la separación. Al valor en sí se le agrega la significación objetiva que éste tiene para los individuos (que hay que distinguir de la mera satisfacción, que puede ser incluso dañosa). Finalmente, la interrelación personal tiene un valor propio en tanto que representa una situación particularmente favorable para la manifestación de la interioridad de la persona, para su percepción y aceptación por otras y para el crecimiento mutuo.

Todos estos valores de las relaciones interpersonales se ven positivamente potenciados en las comunidades auténticas. Como criterio valorativo para los distintos tipos de comunidad se rechazan la cantidad de los miembros y la duración de la estructura comunitaria. Los criterios valorativos correctos se encuentran en los ámbitos de realización de las comunidades. La comunidad más perfecta es la Iglesia, en función de su carácter sobrenatural. Su significación propia viene dada por el mismo Jesucristo: la gloria de Dios en la comunidad de los santos para la salvación de las almas. Ella posee el mayor grado de unidad pues todos sus miembros son asumidos totalmente y de la manera más íntima; su victoria de amor es la más fuerte, pues su amor es divino y éste plenifica de modo singular; el valor en cuyo nombre sus miembros se relacionan es el más alto (Dios mismo) y la proyección de ese valor es única, pues se realiza personalmente en el

Cristo místico. Los valores que se realizan en la comunidad eclesial (la santidad) y valores propios de ésta (sacrificio eucarístico, administración de los sacramentos, intercesión) superan a todos los otros; el estímulo que experimentan los miembros de la comunidad eclesial y la irradiación de santidad de las personas, así como la importancia que tienen unas para con otras, no se encuentra en ninguna otra comunidad.

No se trata de que unas comunidades sean superiores a otras en función de un criterio determinado. La humanidad realiza objetivamente la victoria del amor (aun cuando los individuos no sean conscientes de ello) en tanto que todos los seres humanos están metafísicamente ordenados al amor a Dios y al prójimo. La unidad producto de esa determinación es mucho más profunda que la de todas las otras comunidades terrenas, a excepción de la comunidad bipersonal fundada en el amor. El factor unificante es el mundo de los valores y Dios, tanto como pueda ser naturalmente conocido. Algunos valores y obras especiales, que se constituyen recién en la comunidad, no son inherentes a la humanidad en sí. La significación positiva que estos tienen para los individuos consiste en que la conciencia de pertenencia que estos valores despiertan conduce a una mayor profundización de la determinación individual, de la contemplación del rostro divino, de la felicidad y la fortaleza para asumir la tarea que le corresponde a cada uno en el contexto de la humanidad. Las comunidades de amor bipersonales, especialmente el matrimonio,

son las más elevadas de entre las comunidades terrenas en función del denominante común que las caracteriza, la unidad en el amor. El triunfo del amor se manifiesta aquí con la mayor fuerza; su «obra» (la gestación de nueva vida) es lo más sublime y este tipo de comunidad significa para sus miembros la felicidad terrena más elevada y la motivación más decidida para el desarrollo de sus capacidades.

En la familia el triunfo del amor y la importancia para sus miembros se pospone al matrimonio mismo, pero supera todas las otras comunidades naturales en función de la atmósfera de amor que se crea en torno a ella y por la referencia de sus miembros, a su situación metafísica, a su responsabilidad frente a Dios, a la convivencia interior y a la posibilidad de expresarse y de recibir unos de otros (está claro que nos referimos aquí al modelo ideal de matrimonio y familia).

El estado tiene por su «denominación» (la realización del derecho y la seguridad) también un gran valor; en la jerarquía de los valores no alcanza, sin embargo, el grado de las comunidades de amor. Uno de los valores más elevados del estado es la unidad y su forma pura una imagen del orden cósmico. En él se puede hablar también de un triunfo del amor en tanto que el respeto por la persona implica amor. Pero también en esto, como en la promoción de las capacidades personales, el estado se encuentra detrás de las comunidades de amor, aun cuando la obediencia y la disposición de entrega que pide de los individuos representan grandes valores morales.

La «denominación» de la nación (el desarrollo de una individualidad suprapersonal) se encuentra en un grado inferior a la del estado, su unidad es menos rígida, pero a la vez, más orgánica. La nación está al servicio directo de la promoción de las personas, como tierra fecunda para el desarrollo de la cultura; el estado, por su parte, realiza valores personales más elevados.

Junto a los criterios valorativos mencionados se aplican, además, algunos criterios secundarios como el «ethos comunitario» en donde se refleja la significación interior de una comunidad; el amor, que es posible y motivado en medio de una comunidad, o que simplemente forma parte esencial de ella; la relación del sentido propio y el valor del individuo con el de la comunidad: las comunidades inferiores no tienen un valor específico propio, otras poseen efectivamente ese valor, pero éste no se adecua totalmente a los valores individuales, en las comunidades superiores se puede constatar la congenialidad. Pero, aquí se encuentran también graduaciones: la familia y las órdenes religiosas ofrecen un ámbito de conflicto entre el desarrollo del individuo y la significación del todo, el «Corpus Christi Mysticum», por su parte, representa la más elevada y perfecta plenificación, tanto de la significación del individuo, como la del todo. Un ascenso en la escala de los valores significa finalmente una unificación del momento formal y material si ese ascenso no es meramente externo, sino constitutivamente orgánico.

El resultado del estudio de los valores es que las comunidades no se dejan reducir a un denomina-

dor común y no pueden ser evaluadas solamente en función de su utilidad para los individuos. En tanto que valores específicos, sin embargo, no se oponen a una jerarquía universal de valores, sino que por el contrario la apoyan (de la misma manera que los distintos ámbitos del ser se encuentran comprendidos dentro de un orden cósmico y cada uno, según su modo propio, da gloria a Dios en un grado inferior o superior y a su vez están relacionados entre sí). La pertenencia a una comunidad puede ser tan íntima como se quiera, esto no exime, sin embargo, al individuo de sus deberes para con los valores superiores y de la preocupación por su salvación. La salud del alma está por encima de todas las comunidades terrenas. Ninguna comunidad y ningún miembro de una comunidad (un político, por ejemplo) está por encima del orden moral y el primado por sobre todas las comunidades terrenas le corresponde a la Iglesia.

Hildebrand acentúa que sus reflexiones se refieren sólo a la «idea de Iglesia» y que éstas se fundan en argumentaciones filosóficas, los presupuestos de esa idea no se encuentran, además, en la fe de la Iglesia católica.

Hasta aquí he intentado reflejar la riqueza de pensamiento de esta obra, tanto como lo permite la brevedad de esta exposición. Como ya mencioné al comienzo, la multitud de problemas tratados no permite elaborar muchos de ellos hasta sus últimas consecuencias. No tendría sentido enumerar aquí las afirmaciones que no me parecen suficientemente fundamentadas o detrás de las cuales colocaría

un signo de interrogación. Sólo quiero mencionar algunos puntos de vista que me parecen esenciales para la evaluación del todo. Hildebrand titula su obra: «Metafísica de la comunidad». Su intención principal parece orientarse, sin embargo, hacia una «ontología de la comunidad», esto es, hacia una disciplina filosófica que concibe a la comunidad como una forma entitativa y que tiene por objeto la investigación de sus fundamentos entitativos. No sé si Hildebrand distingue entre metafísica y ontología. A mí me parece que esa distinción es necesaria y considero que una metafísica, que reivindique para sí una verdad objetiva y que no pretenda ser la mera construcción arbitraria de un filósofo, no es posible sin la integración de la verdad revelada.*

Los fundamentos entitativos a los que Hildebrand remite la comunidad son la persona individual y el mundo de los valores. Una ontología de la comunidad construida y fundada según un método estrictamente científico habría exigido como presupuesto una ontología de la persona desarrollada hasta sus últimas consecuencias, así como una teoría de los valores que satisfaga todas las exigencias de un análisis científico. Ambas cosas son todavía un deseo y Max Scheler proporcionó en su obra filosófica una multitud de elementos a tener en cuenta a la hora del análisis. De todo el contexto de su obra fue la doctrina de los valores la que alcan-

* Cfr. mi artículo sobre «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino» Homenaje a Husserl en el 70° aniversario de su nacimiento, Halle, 1929.

zó la mayor difusión filosófica popular, pedagógica y periodística, pero tampoco ha alcanzado todavía una fundamentación filosófica última. Scheler tampoco pudo proporcionar esa fundamentación. Su gran genialidad no correspondía en grado a su pureza, agudeza y minuciosidad en la actividad científica. Para la solución de esta problemática le faltaba el conocimiento profundo de la filosofía medieval, que había investigado ya esas cuestiones, pero sobre un fundamento y con un método diferentes. La obra de Siegfried Behns, «Filosofía de los valores como ciencia fundamental de la teoría pedagógica de los objetivos» no proporcionó tampoco una solución, pues renunció a la fundamentación última de la teoría de los valores, que supone, a su vez, como fundamento a la metafísica tomista, en función de una acentuación de los aspectos pedagógicos de esta teoría. Para nosotros la metafísica tomista no representa hoy la respuesta inmediata a todas las cuestiones filosóficas, sino que es una tarea.

Pienso que la gran tarea de la filosofía católica contemporánea consiste en hacer accesible al pensar filosófico contemporáneo el acervo filosófico de los grandes sistemas del medioevo (Tomás, Buenaventura, Duns Scoto, etc.) posibilitando así el diálogo entre el pensamiento de los grandes santos doctores con los filósofos modernos.

A la filosofía de los últimos siglos le compete realizar la misma tarea que realizó en su momento Sto. Tomás con Aristóteles: desde el fundamento del pensamiento cristiano apropiarse de los conte-

nidos de verdad de las corrientes filosóficas no cristianas. Sólo en el contexto de esa inmensa labor histórica, crítica y sistemática –una labor de varias generaciones– se puede construir una doctrina de la persona, de los valores y de la comunidad definitivamente asegurada. La obra aquí presentada nos ofrece un aporte esencial para el aspecto sistemático de esta tarea.

VII

LA DOCTRINA DE LA ABSTRACCIÓN DE STO. TOMÁS DE AQUINO

El autor* reúne detalladamente en su tesis doctoral todos los textos donde el Aquinate hace referencia a la doctrina de la abstracción. Presta especial atención a la Suma Teológica, pero sin dejar de lado el resto de sus escritos. El tratamiento del problema de la abstracción se desarrolla, tal como corresponde a la importancia metodológica extraordinaria que tiene, en el contexto tomista de la teoría del conocimiento. Inicialmente se caracterizan las potencias intelectuales que forman parte del proceso de abstracción –*intellectus possibilis et intellectus agens*– y a continuación, el proceso mismo. Como medios de la abstracción se estudian las «*species sensibiles et inteligibiles*», como su objeto inmediato los universales. El autor encuentra dificultades insolubles en la doctrina tomista del conocimiento intelectual de los singulares. (Quien considere el conocimiento sensible y el conocimiento de los universales un poco más críticamente que el autor de esta disertación no va a encon-

* Recensión de la tesis doctoral así titulada del Dr. L. M. Habermehl. Espira 1933. 104 págs.

trarse, precisamente en ese punto, en una situación tan embarazosa). En el resumen final menciona como característica principal de la doctrina de la abstracción «la teoría de las potencias, la pasividad del conocimiento, la teoría de la asimilación, la prioridad del conocimiento de lo general sobre lo particular y el concepto intelectual de verdad». Además, se distancia de una teoría del conocimiento antigua y platonizante y prueba la inclinación cada vez más decidida del Aquinate hacia el aristotelismo.

VIII

LA VIVENCIA* DE LA NATURALEZA
Y CONCIENCIA DE LA REALIDAD

Se trata de la obra de una principiante que quiere abrirse camino en la filosofía. Desde el principio hasta el fin de este trabajo se percibe que habla una persona que no ha conocido, sino que ha vivido los problemas filosóficos y que, movida por una necesidad interior, busca las posibilidades de solución y las formas de expresión más adecuadas para estas cuestiones acuciantes. Si consideramos, además, que la autora manifiesta desde el comienzo una visión panorámica de la problemática filosófica, para centrar luego su atención en los puntos fundamentales, hemos de esperar de ella algo más que este primer libro.

El punto central de este estudio es el problema de la realidad y del conocimiento de la realidad. La autora parte de la descripción de una vivencia determinada: en la contemplación del mundo, tanto de las realidades particulares, como de su totali-

* Recensión de la obra así titulada de Gertrud Kuznitzky, Breslau 1919. 151 pág. Publicada en *Kantstudien* XXIV/4, 1920.) En alemán se distingue claramente entre *Erfahrung* = experiencia y *Erlebnis* = vivencia.

dad, encontramos una instancia espiritual que se expresa en la forma y en la manifestación externa del todo. Lo que se nos manifiesta es el aspecto individual que constituye el ser de las cosas y que, a la vez, está presente y de manera idéntica en todas partes donde se manifiesta. No se trata de un valor o de una característica propia, inherente a las cosas, tampoco es una esencia universal que se deje aprehender conceptualmente, sino la identidad y el ser de la cosa misma, que es percibido en la contemplación y conocido sin una conceptualización. El lenguaje de las cosas que percibimos en la vivencia de la naturaleza no es la expresión de una vivencia personal (como podría ser Dios); la manifestación sensible no expresa una significación distinta a ella misma como en el caso de la palabra o la expresión corporal, sino que se trata aquí de una autorrevelación de las cosas, de la captación de un absoluto en ellas, lo mismo que la percepción de la propia vida interior.

Después del análisis de la vivencia de la naturaleza la autora se aboca al estudio del ser y de la realidad, para retornar luego a la vivencia de la naturaleza como la forma de conocimiento exigida por la esencia de la realidad. Lo real está dado por la experiencia y está determinado por «algo propio» que no se percibe por la experiencia ni viene determinado por otro. Lo que se manifiesta en la experiencia no es el ser, sino lo experimentado como ente. El ente se divide en cosas y personas. La fuente de las cosas dadas es la percepción sensible. Esta nos proporciona sólo instancias indivi-

duales, pero las incluye simultáneamente en una determinación genérica y esto no sucede a través de una proyección de conceptos, sino por la contemplación misma, que es una suerte de comprensión que hace posible la conceptualización. Todos los conceptos que tenemos de la naturaleza se fundan en última instancia en un inconceptuable, en la «materia pura» de la contemplación sensible. Esa materia, sin embargo, nos sale al encuentro con una «forma» determinada. Tales formas constituyen el principio de unidad del objeto, su individualidad (según la autora hay que entender este principio como una función de la conciencia).

Para la autora existen, además, una serie de determinaciones objetivas que conforman la plenitud de la cosa y que no son percibidas en la experiencia, sino que la fundan: estos son los «a priori» materiales de la naturaleza (p. ej. la luz, el color, la forma, etc.). La realidad se divide entonces según estructuras fundamentales apriorísticas. Así se distingue, por ejemplo, entre «cuerpos» y «formas manifestativas» (un haz de luz, un sonido, un perfume, etc.); entre cosas como cuerpos puramente materiales, cuyo ser se agota en su contenido substancial, y cuerpos que se sustentan en un principio espiritual o anímico; finalmente, entre «cosas naturales» y meramente «cosas» que no poseen su unidad en función de su constitución material, sino en una idea que se conforma en un determinado material. Dentro de las realidades naturales se distingue todavía entre las estructuras contenidas en una forma estática (montañas, árboles, etc.) y las estructu-

ras materiales que pueden adquirir una u otra forma, sin que éstas sean esenciales a ellas (ríos, nubes, etc.). Además, se distingue entre fluidos y sólidos, según la relación que tengan estos materiales con la quietud y el movimiento. Lo espacial relativo y lo espacial absoluto (el universo), esto es, aquello que manifiesta una distancia medible, se distingue de lo infinito y del cielo inconmensurable con todo lo que él contiene. Finalmente se distinguen los meros cuerpos de los «fenómenos crecientes»: las plantas, que tienen un exterior y un interior y que manifiestan un desarrollo desde adentro hacia afuera, pero que aun así se distinguen de los animales, pues su principio interior no representa una vida anímica incorpórea.

Todos estos conceptos fundamentales no son proporcionados por la experiencia o dados previos a la experiencia, sino que se manifiestan recién en la plenitud. La realidad es la unidad de la materia experiencial con la forma, de la plenitud con el contenido semántico. La forma, sin embargo, no viene dada desde afuera por la conciencia sino que yace en la realidad misma, consubstanciada con ella. No hay plenitud sin forma, pero tampoco forma sin plenitud, sólo existen ambas compenetradas en la realidad existente y percibida.

La vivencia en la cual la realidad como significación plena se convierte en existencia dada, esto es como unidad de ser y esencia, no es la percepción, ni tampoco el juicio sobre la percepción, sino la experiencia de la naturaleza tal como fue descrita al comienzo. En su vivencia analógica el ser

de la persona se presenta como una unidad de ser (*Sein*) y esencia (*Sosein*). Tenemos una persona allí donde se realiza y se entiende una actualización contextual. Como unidad de la actualización contextual de una vida espiritual posee una individualidad que no es propia de ninguna otra realidad. La existencia (*Gegebenheit*) de una persona es analizada sólo como una autoexistencia y no como existencia de personas ajenas a uno mismo. El «yo» está contenido en cada «cogito», en cada acto, pero no existe en ellos, sino que desaparece. Aun en la propia corriente de vivencias me experimento como una unidad; lo que se conforma en mi vida espiritual y todo aquello que me domina: mis pensamientos, mis actos, mis trabajos y mis pasiones, todos reflejan mi propio yo. Los pensamientos que ocupan mi inteligencia, las tareas que orientan mi obrar, son poderes espirituales reales que se interponen en mi vida y mi vida es aquello por lo cual se construye mi mundo espiritual. Yo me constituyo como una unidad determinada sólo en relación al mundo espiritual supraindividual.

La autora menciona en el prólogo que este trabajo surgió motivado por la influencia de Husserl y Scheler y efectivamente esa influencia se hace notar en cada página. En su posición respecto de los problemas fundamentales de la filosofía, el resto de criticismo remanente en la obra (al cual la autora también hace referencia) aparece más bien como una suerte de inconsecuencia: las categorías materiales son consideradas, en abierta contradicción con Kant, como una esencialidad independiente de

la actividad constituyente del sujeto; las categorías formales, por el contrario, son descriptas como funciones de la conciencia. ¿No debería fundarse, sin embargo, también en la estructura del material sensible la constitución de unidades opuestas, objetos individuales, de la misma manera que, según opinión de la autora depende de la «plenitud» el modo según el cual se constituyen los objetos? La respuesta a esa cuestión (y con ello la discusión entre el criticismo y la fenomenología) no puede ser expuesta en un solo tratado, sino que exige una investigación muy amplia, cuya dirección aquí sólo puede ser insinuada. Por el solo hecho de afirmar una relación entre una materia sensible y una forma categorial no se soluciona el problema de la realidad y las categorías. Es necesario confrontar tanto la realidad como las categorías materiales y formales con el problema de la constitución, es decir, hay que investigar cómo se constituyen para la conciencia tanto la realidad (cosas, personas, etc.) como las categorías. Sólo a través de ese análisis constitutivo se puede alcanzar la claridad última de los problemas del ser y del conocimiento. Sólo a través de este análisis se puede arribar a la decisión definitiva entre «idealismo» y «realismo».*

* N. del T.: Quiero notar que el rechazo de las categorías como formas de la subjetividad y la concesión de una independencia de la conciencia similar a la de la realidad no significa aún haber asumido la opción realista o idealista. Todavía queda por estudiar el sentido de esa independencia para todas las «objetividades».

Un análisis tal —en realidad un análisis fenomenológico— no puede ser realizado suficientemente en este estudio, pues se desarrolla en el ámbito reducido de un problema mucho más amplio. La obra contiene muchas ideas y estudios particulares muy valiosos, pero en casi todos los casos el análisis tiene que ganar en profundidad y claridad para posibilitar de esa manera una solución real de los problemas propuestos. En tanto que el análisis anteriormente mencionado es un presupuesto necesario para una confrontación crítica con los temas particulares desarrollados, tengo que renunciar en el cuadro de esta breve exposición al tratamiento de cada uno de ellos. Quiero mencionar sólo algunos aspectos, cuyo tratamiento me ha interesado de manera especial y cuya profundización posterior sería necesaria: la distinción entre cuerpo y manifestaciones estructurales, entre líquidos y sólidos y el breve tratamiento de la esencia de las plantas. Valor indudable tienen también las breves reflexiones sobre la comprensión de la persona. El camino aquí elegido —desde el sentido de la vida— no es, sin duda, el único que pueda seguirse. El sentido de esta vía podrá ser dilucidado por un análisis ontológico y constitutivo de la persona, llevado hasta sus últimas consecuencias.

Finalmente, hay que constatar que el análisis del que parte todo este estudio no alcanza a describir totalmente la vivencia de la naturaleza. Que sea lo «espiritual» que se objetiviza en la vivencia de la naturaleza no ha sido mostrado con la debida claridad. Se acentúa expresamente que no se trata

del carácter espiritual de una vida personal y más adelante se subraya que la individualidad de la persona es distinta a la que le corresponde a las cosas. ¿Qué es entonces ese espíritu que nos habla en la vivencia de la naturaleza? Cuando el contenido de la vivencia ha sido penetrado totalmente, entonces tiene que mostrarse con toda claridad. Vista como un todo esta obra ofrece un ámbito de trabajo muy fecundo, donde se presenta una amplia problemática filosófica en sus relaciones internas e intenta una solución unitaria. Es normal que no se pueda esperar de esta única obra la respuesta última a todas las cuestiones allí propuestas. En ella se expone sólo el marco que tiene que ser llenado por una serie de estudios particulares más profundos.

IX

LA INTERIORIDAD DEL ALMA

La recta comprensión de la interioridad del alma es asunto de máxima importancia para alcanzar la claridad sobre el carácter peculiar del alma humana. Las potencias cognoscibles cumplen, por decirlo así, el servicio exterior en el castillo del alma; ellas dejan entrar las cosas del mundo exterior adentro, o las traen hasta aquí: los sentidos son la puerta de entrada para las cosas «sensibles»; al entendimiento, en cambio, penetra, en lo que en términos de espacio no está aquí, lo que se encuentra más allá del ámbito sensible, en el «interior» de las cosas, que no cae bajo el alcance de los sentidos pero que se coloca al alcance del entendimiento por medio de los sentidos.

La percepción sensible, igual que el conocimiento intelectual, constituyen una unidad vivencial de menor o mayor duración. Esta unidad pasa y deja lugar a nuevos movimientos vitales. Pero con su silenciarse no se pierde su contenido. Los contenidos sensibles, una vez recibidos, son guardados en la interioridad durante un tiempo más o menos largo, a menudo para siempre. El primer modo de recepción es la *memoria*.

Lo que desaparece de la conciencia, no se pierde para el alma; ella lo conserva y lo trae de vuelta «a la luz del día», cuando se presenta la ocasión; a veces en forma de recuerdo en el cual toda la unidad vivencial anterior se hace de nuevo viviente, otras veces como parte integrante de un tesoro, formado poco a poco, de conocimientos y experiencias, liberados de las circunstancias de su originaria recepción: como por ejemplo, cuando buscamos la regla para una prueba o una norma de vida como ayuda para la decisión repentina.

Según la concepción tomista, la memoria no es considerada como una potencia fundamental (del alma) al lado del entendimiento y la voluntad, sino como sensible y espiritual; está ordenada a la potencia cognoscitiva inferior o superior. En efecto, sin la actuación de la memoria no es posible ningún conocimiento. Por el contrario, encontramos en los escritos de nuestra Santa Madre Teresa y de nuestro Santo Padre Juan de la Cruz la tripartición: Entendimiento, Memoria, Voluntad, como la desarrolló San Agustín.

El tiempo de conservación de una cosa en la memoria depende —no únicamente, pero sí en alto grado—, de cuán profundamente ha penetrado ella originariamente en el alma. Y para esto es decisivo otra vez, en qué nivel de profundidad tuvo lugar la recepción. La actividad intelectual debe admitir modos diversos, provenientes de muchas partes, puesto que puede ser, en sí, algo relativamente superficial. Tal valoración despreciativa aparece frecuentemente como reacción a la era de la *Ilustra-*

ción, a su unilateral sobrevaloración de la inteligencia. Los ilustrados parecían como si sostuvieran que, en efecto, una actuación razonable es posible si deja intactas las profundidades del alma. Pero una semejante superficialidad no está fundada en la esencia del intelecto, sino que, en este caso, su fuerza propia no llega a la plenitud de expresión.

Puede suceder que dos hombres oigan juntos una noticia y capten con razonable claridad su contenido: por ejemplo, la comunicación del regicidio servio en el verano del 1914. El primero no piensa nada más al respecto, sigue tranquilamente adelante y se encuentra después de pocos minutos ya ocupado con los planes de su viaje de verano. El segundo, en cambio, quedó sacudido en lo más íntimo de sí y ahora contempla mentalmente cómo se prepara una gran guerra europea, se ve arrancado del camino de su vida y envuelto en el gran acontecer: no puede con su pensamiento liberarse de esto y vive únicamente en la expectativa tensa y afiebrada de lo que pueda suceder. La noticia lo golpeó en lo hondo de su interioridad.

El entender se realiza yendo de esta profundidad hacia afuera, y puesto que la plena fuerza del espíritu mora allí dentro (lo que allí se entiende) se injerta en los contextos (vivenciales) y en la sucesión natural de acontecimientos. Se trata entonces de un entender, un pensar del cual participa «el hombre total», que se expresa de manera claramente perceptible en su exterioridad, influye sobre los órganos vitales, sobre el pulso y la respiración, sobre el sueño y la digestión. De allí que se dice

que el hombre «piensa con el corazón». El corazón es un verdadero *centro vital*. Designamos con esta palabra el órgano vital, de cuya actividad depende la vida corpórea. Pero solemos entender bajo este nombre el interior del alma, porque el vínculo estrecho entre el cuerpo y el alma no se puede percibir en ningún otro lugar con mayor claridad.

«Santo Tomás considera como distinción de los espíritus superiores en relación con los inferiores, que los primeros abarcan más con una sola mirada, que ellos tienen una mayor potencia de *visión de conjunto* (Ver q. 8,10; 1 q.55,3). Él conduce esto al hecho que ellos tienen *formas cognoscitivas* más universales pero a la fuerza del espíritu le corresponde también penetrar efectivamente hasta todo lo alcanzable.»

Endliches und ewiges Sein, 400-402

«En la interioridad hace eclosión hacia adentro la esencia del alma» (*In Inneren ist das Wesen der Seele nach innen aufgebrochen*). Si el yo vive aquí en el fundamento de su ser, donde está de veras en su casa y su domicilio, entonces experimenta en cierta medida el sentido de su ser y siente su fuerza recogida antes que se reparta entre las potencias particulares del alma. Y si vive desde allí hacia el exterior, vive esta vida *plena* y alcanza la cima de su ser. Lo que es recibido desde el exterior como contenido no queda sólo como una posesión mnemónica, sino que puede pasar a ser «carne y sangre». Así se convierte, en él mismo, en una fuente de energía dispensadora de la vida. Es evidente que es posible también que algo ajeno al ser de uno penetre ahí adentro, que puede corroer la vida del alma y convertirse en peligro mortal, si ella no moviliza sus recursos y la elimina.

Marta von Ebner-Eschenbach ha dicho en cierta oportunidad que la formación es lo que queda, cuando nosotros hemos olvidado todo lo que hemos aprendido. [Evidentemente ella apunta con esto a lo que se ha vuelto «carne y sangre» de uno (*Besin-*

nung), es decir, para buscar el «sentido» (*Sinn*) de lo que está ante ella. Un llamado a su libertad: ya la búsqueda inteligente del sentido es un «actuar libre» (*freies tun*). Además de esto se pide al alma que surja de ella una actitud interior correspondiente al mencionado sentido: quien en medio de su trabajo se entera de que se ha producido un incendio en su casa, tiene que interrumpir su trabajo e irse a apagar el fuego. Sería igualmente no razonable que siguiese trabajando, como que «paralizado» no hiciese nada.]

La elaboración interior de aquello que penetra en la hondura del alma, no se realiza en un instante, sino que exige un tiempo, ya sea largo, ya sea breve —en más de un caso puede extenderse a un lapso muy largo—, con la elaboración está, después, comúnmente unida una «forma de actitud» (*Stellungnehmen*) y tal vez también una cierta actividad respectiva. La noticia que desde el exterior penetra en la interioridad siempre lo encuentra ya ubicado en una determinada contextura, que es experimentada por el alma como una tonalidad afectiva (*Stimmnag*). Lo que penetra puede introducir una modificación en esta contextura. El alma se siente amenazada en su ser y reacciona con espanto y temor. Esta es a la vez una contextura modificada de su interioridad. El alma se hallaba hasta este momento «consigo» en paz y tranquilidad, ahora domina en ella la inquietud y el tumulto, además la forma de posición con respecto al hecho exterior, con respecto a aquello que la amenaza. Esto es en primer lugar todavía un acontecer inter-

no del alma y una «respuesta» no deliberada (espontánea). Pero de aquí puede salir un acto libre y finalmente una acción que repercute en el mundo exterior. Lo que penetra en el interior es siempre un llamado a la *persona*, un llamado a su «razón», (*Vernunft*) como potencia para «hacerse cargo» (*Ver-nehmen*) espiritualmente de algo, es decir, para entender lo que sucede. Y así es también un llamado a la meditación.

La vida personal espiritual está incluida orgánicamente en un gran «conjunto de sentidos» (*Sinnzusammenhang*), que es, a su vez un «conjunto de vigencias» (*Wirkungszusammenhang*): cada sentido comprendido exige una actitud correspondiente y tiene a su vez la fuerza que mueve a actuar en conformidad. Nosotros llamamos «motivación» a este «poner en movimiento» del alma, en que algo colmado de sentido y fuerza nos lleva hacia una conducta a su vez llena de sentido y fuerza. De esta manera se hace de nuevo patente hasta qué punto en la vida espiritual están unidos el sentido y el vigor. Igualmente se hace claro que aquí no se trata de un proceso natural, sino de un *llamado y una respuesta*.

La persona no resulta, por lo que lo penetra en ella, de ninguna manera «costreñida»: bien puede, como primera reacción moverse hacia una forma de posición no deliberada, pero que responde a la cosa que la tocó; pero ella no debe dejarse simplemente «arrastrar», sino que necesita tomar libremente su posición: reprimirse o entregarse a la cosa; ella debe hacer uso de su razón, llegar a ver

clara su situación, desenredar con inteligencia qué actitud tiene que tomar y orientar libremente sus fuerzas en la dirección exigida.

Endliches und ewiges Sein, págs. 402-404

El «yo» personal se encuentra en lo más íntimo del alma de veras cómo en su casa. Si él vive aquí, entonces dispone de todas las fuerzas y las puede emplear libremente. Entonces se encuentra también en la posición más adecuada para captar el sentido de todo el acontecer, de manera más inmediata y más abierta para medir las exigencias que se le aproximan, su significado y sus alcances. Se dan pocos hombres que viven de manera tan «recogida». En la mayoría de los casos, en cambio, el «yo» tiene su lugar de ubicación en la superficie: si bien los «grandes acontecimientos» pueden ocasionalmente sacudirlo y llevarlo a la hondura y hacer después que trate también de responder al acontecimiento con una actitud adecuada dado un lapso mayor o menor de tiempo, el «yo» suele volver a la superficie.

Lo que de afuera se le aproxima es también a menudo de tal índole que de ser en cierto modo atendido adecuadamente desde un lugar de ubicación superficial o por lo menos no profundo. La última profundidad no es tal vez necesaria para entenderlo, ni hace falta responderle reuniendo toda la fuerza. Pero quien vive recogido en la profundi-

dad, ve también las «pequeñas cosas» en un contexto grande; sólo él puede apreciar su importancia, medida con criterios últimos en la justa dirección y regular su actitud conforme a esto. Sólo en él el alma se encuentra en el camino hacia la última perfección y el acabamiento de su ser. Quien sólo ocasionalmente vuelve a la profundidad del alma, para después de nuevo pasar a la superficie, en él la profundidad queda sin formación y hasta puede no desarrollar su fuerza formadora para las nuevas ocasiones que se brindan desde afuera.

Y pueden darse hombres que en general nunca llegan hasta su última profundidad y por eso, no sólo nunca acceden a la perfección de su ser, hacia una formación acabada de su alma en la línea de su determinación esencial, sino que tampoco llegan a una primera posesión preparatoria de sí mismos, la cual es el presupuesto para una posesión plena de su ser. Esa posesión preparatoria se alcanza con sólo permanecer de manera pasajera en la profundidad del alma: lo cual brinda el conocimiento —por lo menos en una intuición oscura— sobre el sentido del propio ser y la fuerza para alcanzar la meta como también sobre las obligaciones respectivas. Un tal saber trae consigo la «iluminación» de la profundidad, como se ve en ocasión de los acontecimientos decisivos de la propia vida. Esto puede darse también mediante una enseñanza que hace *ver*, es decir una enseñanza que muestra las razones de las cosas y de los acontecimientos. Ante todo, eso le compete a la enseñanza religiosa que presenta la vida humana en este enfoque. En los dos casos se trata de un

llamado al alma «para que se quede en sí misma» y emprenda la vida desde lo íntimo de su ser.

Lo íntimo del alma es lo más espiritual en ella. Aunque las impresiones que nos llegan mediante los sentidos penetran hasta aquí adentro y aunque lo que aquí suceda repercute hasta en la conformación del cuerpo, tenemos que hacer, sin embargo, con algo totalmente distinto de la sensibilidad o la corporalidad: nosotros podemos pensar una *vida interior* del alma que quede subsistente a pesar de estar separada del cuerpo y prescindiendo de todas las impresiones sensibles. Así hay que pensar la vida del alma después de la muerte y antes de la resurrección del cuerpo.

Así es su vida —según los testimonios de los místicos— en aquellos estados extáticos, en los que ella se «retiró» dejando los sentidos sin receptividad para las impresiones externas, el cuerpo como muerto, el espíritu, en cambio, en la contemplación alcanza mientras tanto el grado más alto de vitalidad, la plenitud del ser.

En la más profunda interioridad se origina la irradiación del ser propio. Cuanto más recogido ve el hombre en la interioridad profunda del alma, tanto más vigorosa resulta esta irradiación que sale de él y atrae a los demás a su órbita, también tanto más fuerte es el sello propio peculiar y tanto más energicamente queda plasmado su cuerpo por su interioridad y con esto mismo espiritualizado.

Aquí está el verdadero punto central del *ser corporal - anímico - espiritual*.

Endliches und ewiges Sein, 404-405

¿En qué puede consistir la vida del alma, si ella no recibe más impresiones externas, si ella no está más ocupada con lo que ella guarda en sí como recuerdo? Nosotros decíamos que el alma en su interioridad eclosiona para sí misma, que ella percibe aquí lo que es ella misma y en qué estado se encuentra. Esto no debe ser mal entendido, como que el alma en esta vida pudiera darse cuenta ella misma según la luz natural de la razón «como ha sido conocida» (I Cor. 13,12), es decir, cómo la conoce Dios. Se le ha hablado de «percibir» porque se trata sin duda aquí de algo espiritual, y no de un claro conocimiento intelectual que se dejaría comprender en conceptos y expresarse en palabras.

Algo de esto se hace vigente, si el alma no habita en sí misma, sino que está ocupada en el comercio con el mundo exterior: en *la voz de la conciencia*, que la guía hacia el recto obrar y la aleja de lo no recto, pronuncia el juicio sobre sus actos, si los ha llevado a cabo, y sobre las disposiciones en las que estos dejan el alma. La conciencia revela cómo están arraigados los actos en lo hondo del alma y ella ata el yo —a pesar de su libre movilidad— de

vuelta a lo hondo: la voz de la hondura la llama siempre de nuevo allí, donde es su lugar, para que hable y responda sobre su obrar y para que se convenza de lo que ha hecho con esto, puesto que los actos dejan sus huellas impresas en el alma, ella se encuentra después que los cometió en situación distinta de la que precedió su obrar. El alma es algo en sí: lo que Dios estableció que ella sea en el mundo.

Y este «*lo que*» tiene su peculiar cualidad, que queda estampada como un sello inconfundible en toda la vida en la que se realiza y hace que *si dos personas hacen lo mismo, no sea lo mismo*.

«Qué» y «cómo» es ella, lo percibe el alma en su interioridad, en aquel modo oscuro e indecible que le muestra el misterio de su ser *como misterio*, sin revelarlo. Ella lleva además en su «que» la determinación de lo que ella debe *hacerse*, mediante *lo que ella recibe y hace*. Ella se «encuentra» después de cada contacto y comercio con el mundo.

La vida consciente del alma en su fundamento sólo es posible, si ella se despertó a la razón. Ella lleva evidentemente ya el sello de aquello que antes había sucedido en ella y con ella; ella no puede captar nada del comienzo de su existencia, tal como estaba al comienzo de la misma. Además, su vida natural está basada en la mutua relación con el mundo y en su actuación en él. Por eso su movimiento vital consiste en ir hacia afuera, fuera de sí misma, y no quedarse en la interioridad y descansar en «sí». Ella debe ser *atraída* adentro, como sucede mediante *llamados* que se dirigen a ella, o

mediante *la voz de la conciencia*, pero en el nivel natural el impulso hacia afuera será siempre más fuerte, así que el descanso en la interioridad no durará mucho.

Endliches und ewiges Sein, 405-406

Debemos también tener en cuenta que el yo naturalmente no encuentra mucho, si descansa en sí y se libera de todas las relaciones con el mundo externo: es decir, si no sólo cierra las puertas a los sentidos, sino también se abstrae de aquello que su memoria guarda de las impresiones del mundo y de lo que él percibe en sí mismo, si se considera como «hombre de este mundo», el papel que desempeña en el mundo, los talentos y capacidades que tiene. Como objeto de la percepción interior, la experiencia y la observación ofrecen al hombre —y el alma por lo menos tanto como el cuerpo—, un material abundante para estudiar. Y así se puede decir también que para muchos el «yo» propio (en este sentido) es más importante que todo el mundo restante. Pero lo que se capta en semejante percepción interior y observación, son las potencias, capacidades, actuaciones en el mundo y los resultados de ellas: no es la interioridad en sentido propio, sino el sedimento de la vida originaria del alma, la corteza que —incesantemente multiplicándose— rodea la interioridad.

Cuando se es arrastrado fuera de toda la realidad (externa) para volver a la interioridad, eviden-

temente no se halla allí la nada, pero sí un insólito vacío y silencio. El auscultar «el latido del propio corazón», esto es el ser interior del alma misma, no puede calmar el ímpetu de vida y de acción del yo. Y así él no puede detenerse aquí por más tiempo, si no es retenido por algún otro, si la interioridad del alma no se llena y no se mueve por algo distinto del mundo exterior. Esto es, pues, lo que los conocedores de la vida interior han experimentado en todos los tiempos: ellos han sido atraídos en lo más íntimo de su alma mediante algo que atrae más fuerte que todo el mundo exterior; ellos han experimentado allí la eclosión de una nueva, fuerte, más alta vida, de lo sobrenatural, de lo divino. «Si buscas un lugar sublime, alto, un lugar santo, ofrécete dentro como templo de Dios. Porque el templo de Dios es santo, y templo sed vosotros. ¿En el templo quieres orar? Ora en ti mismo. Pero antes debes ser templo de Dios, porque Él escucha en su templo al que ora.» (San Agustín, Jn Joannem 15,25)... «Llárame de vuelta de mis andanzas erradas. Sé mi guía, y yo volveré en mí y en ti» (San Agustín, Soliloquios II 6,9).

La Gracia mística brinda como experiencia lo que la Fe enseña: que Dios habita en el alma. Quien, guiado por la verdad de la Fe, busca a Dios, será llevado en un afán libre precisamente hacia aquel mismo lugar que atrae al místico: se apartará de los sentidos y las «imágenes» de la memoria, se alejará también de la actividad natural de la razón y de la voluntad hacia la soledad vacía de su interior, para allí instalarse en la fe oscura, en una

mirada simple y amorosa del espíritu hacia Dios oculto, que está veladamente presente (mas un tal desprendimiento del mundo y de sí mismo se vuelve lleno de sentido y fecundo sólo bajo la guía de la Gracia y dentro de los límites que ella establece). Aquí el hombre permanecerá en profunda paz —porque se encuentra en el lugar de su quietud— hasta que plazca al Señor, transformándose su fe en visión. Esto es en pocos rasgos un esbozo de la Subida al Monte Carmelo, como la enseñó nuestro santo padre Juan de la Cruz.

Endliches und ewiges Sein, 406-408

EDITH STEIN

- 12-10-1881 Nace en Breslau en el seno de una familia judía. Su padre se llamaba Siegfried Stein y su madre Augusta Courant de Stein.
- 12-10-1887 Se inscribe en la escuela «Victoria» de Breslau.
- 1908-1911 Cursa sus estudios secundarios en el Liceo de la escuela «Victoria» de Breslau.
- 1911 Conclusión de su bachillerato en el Liceo de Breslau.
- 1911-1913 Estudios universitarios en Breslau (Letras germánicas, historia y psicología) y pérdida de la fe.
- 1913-1915 Traslado a la universidad de Gotinga, estudios en la cátedra del filósofo Edmund Husserl y encuentro con la escuela fenomenológica.
- Enero de 1915 Examen de licenciatura *—pro facultate docendi—* en propedéutica filosófica, historia y germanística.
- 1915 Voluntariado en la Cruz Roja alemana en el hospital de enfermedades.

- des infecciosas de Mährisch-Weisskirchen.
- 1915 Breve actividad docente en una escuela de Breslau.
- 1916 Ayudante en la cátedra de Filosofía de Husserl en Friburgo de Brisgovia.
- 1917 Doctorado en filosofía en la universidad de Friburgo con un trabajo «Sobre el problema de la empatía». Publicación de la tesis doctoral calificada con «summa cum laude».
- 1919-1923 Trabajo científico privado e intentos frustrados de habilitación para una cátedra universitaria.
- 1922 Bautismo en la Iglesia católica de Bergzabern, primera comunión y confirmación.
- 1923-1931 Profesora en el Liceo y en la escuela de maestras de las hermanas dominicas de Espira.
- 1928-1932 Giras de conferencias en Alemania y en el extranjero; actividades literarias y de traducción.
- 1932-1933 Actividades docentes en el «Instituto Alemán de Pedagogía Científica» de Münster.
- 1933 Prohibición de su actividad docente de parte del partido nacionalsocialista (NSDAP) a causa de su procedencia judía.
- 14-10-1933 Entrada en el convento de las Carmelitas de Colonia.

- 15-4-1934 Toma de hábito en la Orden de las Carmelitas descalzas con el nombre de «Teresa Benedicta de la Cruz».
- 21-4-1935 Profesión temporal por tres años.
- 21-4-1938 Profesión perpetua de los votos.
- 31-12-1938 Despedida del Carmelo de Colonia y traslado al Carmelo de Echt en Holanda.
- 2-8-1942 Detención y transporte al campo de prisioneros en Westerbork.
- 7-8-1942 Deportación a Auschwitz.
- 9-8-1942 Muerte en las cámaras de gas del campo de concentración de Auschwitz-Birkenau.
- 1962 Incoación del proceso de beatificación.
- 1-5-1987 Beatificación en Colonia por el Papa Juan Pablo II.

CONTENIDO

Introducción	5
— Obras filosóficas.....	7
— Catálogo y descripción de los archivos..	17
• El «Archivum Carmelitanum Edith Stein» de Bruselas.....	17
• El «Edith-Stein-Archiv» de las Carmelitas de Colonia.....	19
• El archivo conventual de las Dominicas de Sta. Magdalena en Espira	20
• El archivo del convento carmelita de Echt Holanda	21
— Las obras contenidas en este volumen ..	23
I. ¿Qué es <i>fenomenología</i> ?	37
II. La significación de la fenomenología como concepción del mundo.....	49
— Introducción: «Weltanschauung» y filosofía	51
— I. ¿Qué es fenomenología?.....	56
a. Apreciaciones históricas	56
b. La fenomenología de Husserl	59

c. El contraste entre Husserl y Scheler.....	64
d. El contraste entre Husserl y Heidegger	67
— La significación de la fenomenología como concepción del mundo.....	69
1. Significación material	69
a. La imagen del mundo de los tres filósofos	70
b. La influencia sobre la imagen del mundo de la época	72
2. Significación formal	74
— Conclusión: Concepción católica y concepción moderna del mundo	76
III. Dos estudios sobre Edmund Husserl.....	77
— A. La fenomenología trascendental de Husserl	79
— B. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.....	83
IV. La fenomenología. Intervenciones en las «Journées d'Etudes de la Société Thomiste»	89
Primera sesión.....	91
Segunda sesión.....	96
V. La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino	101
— Un intento de confrontación.....	103
— 1. La filosofía como ciencia estricta	104

— 2. La razón natural y sobrenatural: Creer y Saber.....	106
— 3. Filosofía crítica y filosofía dogmática..	116
— 4. Filosofía teocéntrica y egocéntrica	121
— 5. Ontología y Metafísica	124
— 6. La cuestión de la «intuición» Método fenomenológico y método escolástico	128
 VI. Metafísica de la comunidad	 145
 VII. La doctrina de la abstracción de Sto. Tomás de Aquino	 165
 VIII. La vivencia de la naturaleza y conciencia de la realidad	 169
 IX. La interioridad del alma	 179
 Edith Stein Datos biográficos.....	 199

OTROS TITULOS DE LA COLECCION

San Agustín, *Confesiones*

Versión para Latinoamérica de la obra más importante de uno de los Padres de la Iglesia, reconocido como el pensador más profundo entre los escritores del mundo antiguo.

Santa Teresita del Niño Jesús, *Historia de un alma*

Autobiografía de la santa adaptada por el licenciado Fernando Onetto, quien ha utilizado un lenguaje actual para acercar las reflexiones de esta carmelita al público de habla hispana.

Edith Stein, *Los caminos del silencio interior*

Esta obra reúne escritos de la filósofa proclamada "santa" por Juan Pablo II en 1998. La introducción, traducción y notas pertenecen a Andrés Bejas y a Sabine Spitzlei.

Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*

A través de un lenguaje simple y cercano al lector actual, se ofrecen las meditaciones que componen el libro cristiano más difundido (luego de la Biblia) desde la Edad Media a la actualidad.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de enero de 2004,
en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda,
Buenos Aires, Argentina.

NOTA FINAL

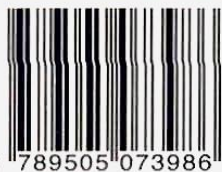
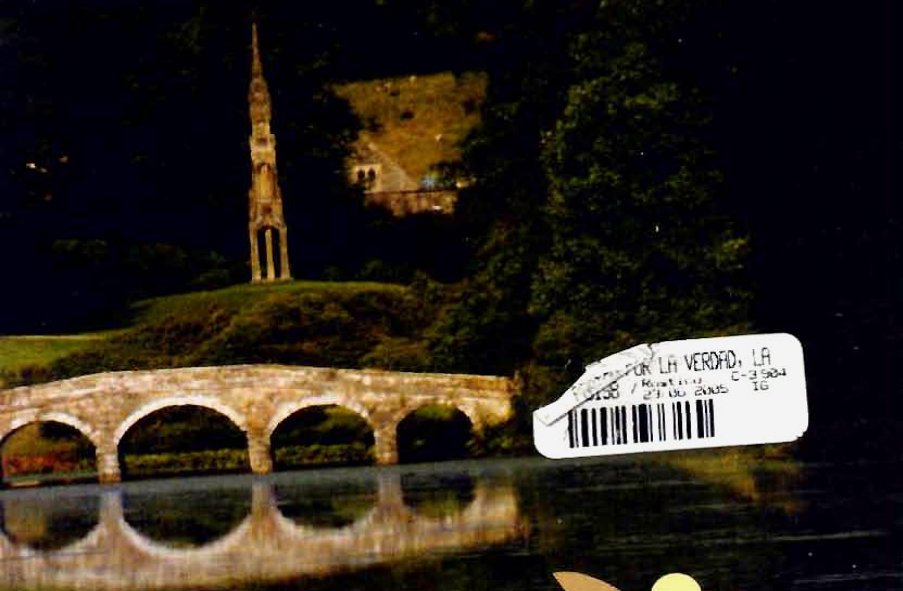
Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3167

La filosofía es una «pasión» que asume a la persona no sólo en su intelectualidad, sino también en su corazón y la lanza constantemente a la búsqueda de la Verdad. Precisamente aquí se encuentra el centro de toda filosofía y de cada filósofo o filósofa: en la búsqueda insaciable de la Verdad. En este sentido podemos decir que Edith Stein era una gran filósofa. La búsqueda incansable de la Verdad acuñó toda su vida y la entrega incondicional a esa Verdad le dio su sentido y contenido propios.



9 789505 073986



Av. Corrientes 6687 - CP 1427 BPE
Buenos Aires - Argentina
Telefax: 4554-1414

e-mail: ventas@editorialbonum.com.ar
www.editorialbonum.com.ar