



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

# STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO UC ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

**VOL. IX / 2024**



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

# STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL. IX / 2024



**Centro UC**  
Estudios Interdisciplinarios  
en Edith Stein

Nº ISSN 0719-8728

Steiniana - Revista de estudios interdisciplinarios Vol IX / 2024

Publicación anual del Centro UC - Estudios interdisciplinarios en Edith Stein.

Facultad de Teología. Av. Vicuña Mackenna 4860. Campus San Joaquín.

CP 7820436, Macul, Santiago, CHILE.

### **Directora Steiniana**

Cristina Bustamante Escobar

### **Equipo Editorial**

Pamela Chávez Aguilar

Cristián Nuñez Durán

Franco Rojas Contreras

### **Comité Científico**

Monika Adamczyk-Enriquez

Antonio Calcagno

Anna Maria Pezzella

Juvenal Savian Filho

Francisco Javier Sancho

Rubén Sánchez Muñoz

### **Colaboran en este número**

Rodrigo Álvarez, Washington Barbosa, María Clara Bingemer, Markus Enders, Julián Andrés Gélvez Hernández, Lucas Oliveira Mendes, Ana María Pezzella, Francisco Javier Sancho Fermín, César Miguel da Silva Costa.

*Las opiniones vertidas en este número son de exclusiva responsabilidad de sus autores*

### **Diseño y diagramación**

Franco Rojas Contreras

### **Diseño Portada**

Edith Ortiz

Contacto: [steiniana@uc.cl](mailto:steiniana@uc.cl)

Facultad de Teología UC

Tel: (56) (2) 2354 1634

Steiniana, © Pontificia Universidad Católica de Chile, 2024

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



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

# INDICE

<b>Editorial</b>	
<i>Cristina Bustamante</i>	2
<b>Artículos</b>	
La espiritualidad como lugar de la libertad <i>Francisco Javier Sancho Fermín</i>	4
Io, comunità, libertà. In dialogo con Edith Stein <i>Ana Maria Pezzella</i>	25
Liberdade humana e graça: um diálogo entre Edith Stein e Karl Rahner <i>Washington Barbosa da Silva y Maria Clara Bingemer</i>	43
Um estudo sobre causalidade psíquica e motivação em Edith Stein como compreensão da liberdade humana na busca do sentido da vida <i>Lucas Oliveira Mendes</i>	64
El ideal de un “perfectum opus rationis”. La comprensión de Edith Stein de la relación entre filosofía y religión (cristiana), entre el conocimiento natural de la razón y el conocimiento sobrenatural de la fe (cristiana) <i>Markus Enders</i>	84
O que busca aquele que busca a Verdade? <i>César Miguel da Silva Costa</i>	107
Edith Stein y la manualística tomista de principios del siglo XX <i>Rodrigo Álvarez</i>	131
<b>Recensión</b>	
Gabriela Triana Cardona (2024). <i>Feminidad y maternidad. Un diálogo entre Edith Stein y Élisabeth Badinter</i> (México D.F.: Editorial Notas Universitarias, 156 págs.). <i>Julián Andrés Gévez Hernández</i>	144

## EDITORIAL

Tenemos el agrado de presentar el vol. 9 de *Steiniana. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, segundo volumen del año 2024 que está dedicado al tema de la libertad y la gracia, siguiendo las huellas del XIV Simposio Internacional del Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein, realizado entre el 9 y 11 de agosto el año 2023 y titulado *Experiencia humana: Libertad y gracia. Diálogos con Edith Stein*.

Los primeros artículos están dedicados a dilucidar las implicancias de la libertad humana y la gracia desde diversas miradas.

En primer lugar, Francisco Javier Sancho desarrolla la temática de la libertad en relación con el concepto de persona de Stein. Considera al ser humano como un sujeto tanto libre como espiritual, que debe transitar hacia el pleno desarrollo de ambas dimensiones y así lograr un mayor grado de libertad, puesto que quien se adentra en su ser más profundo, adquiere la libertad en plenitud. Se trata de un concepto de libertad humanizante, que se inserta en la dinámica del don y la gracia.

Por otro lado, Anna Maria Pezzella nos ofrece un artículo en el que analiza la libertad en el seno de la comunidad, intentando dilucidar las claves personales y relacionales de este tema. Si bien reconoce que el concepto de comunidad ha tenido una transformación en la actualidad, según la autora, la mirada de Stein puede situar la comunidad como el ámbito en el que se ejerce el cuidado del otro como un acto libre y voluntario.

En el tercer artículo, María Clara Bingemer y Washington Barbosa nos plantean el tema de la libertad y la gracia a través del diálogo entre Stein y Rahner. A partir de la primera, se revisa el concepto de persona y la *analogia entis* entre el ser humano y el Ser divino, a fin de pensar estas temáticas a luz de la mirada steiniana. Por su parte, Rahner aporta al diálogo desde su antropología trascendental y su mirada sobre la gracia como autocomunicación de Dios al ser humano. En ambos se destaca la confluencia, sin contraposición, entre libertad y gracia.

Por su parte, Lucas Oliveira Mendes nos invita a pensar la libertad en su relación con la búsqueda del sentido de la vida. Para ello, analiza los conceptos de *causalidad psíquica* y *motivación* en la obra steiniana. Gracias al análisis fenomenológico de la conciencia según Stein, e integrando

algunos elementos de la psicología de Viktor Frankl, este artículo nos proporciona pistas para pensar la libertad y sus implicancias filosóficas y psicológicas.

A continuación, presentamos el resto de los trabajos que se incluyen en este volumen, sobre variados temas.

En primer lugar, Markus Enders pretende indagar en las relaciones entre filosofía y religión cristiana a partir de la distinción entre conocimiento natural de la razón y sobrenatural de la fe. A partir del estudio y análisis de diversas obras de Stein, nuestro autor subraya la idea de complementariedad entre fe y razón, es decir, el ideal de un *perfectum opus rationis*, en términos steinianos. Este artículo no está exento de una mirada crítica al pensamiento de Stein, por lo que ofrece un punto de partida para continuar el debate.

Por su parte, César Miguel da Silva Costa reflexiona en su texto acerca de la noción de verdad en Edith Stein. No se trata, sin embargo, de una cuestión meramente teórica, sino que se plantea desde los aspectos existenciales y vivenciales de la santa carmelita. La pregunta guía de este trabajo es: ¿qué procura quien busca la verdad? Desde las raíces de la etimología de la palabra verdad, en sus acepciones latina y griega, el autor avanza hacia un concepto de verdad más amplio y, culminando con la noción hebraica, la sitúa junto a la noción de confianza para llegar a la noción de Dios como verdad y sede del amor.

El tercer artículo de esta sección pertenece a Rodrigo Álvarez Gutiérrez quien investiga la relación de Stein con la manualística tomista, particularmente el neotomismo alemán, a fin de comprender el alcance del Aquinate en el desarrollo de su pensamiento, especialmente relevante en *Ser finito y ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*.

Finalmente, este volumen culmina con una reseña realizada por Julián Gélvez Hernández, quien nos presenta el texto de Gabriela Triana Cardona titulado *Feminidad y maternidad. Un diálogo entre Edith Stein y Elisabeth Badinter* (México D.F.: Editorial Notas Universitarias, 2024). El libro nos presenta un diálogo entre ambas autoras sobre el significado de ser mujer, el tema de la felicidad y la maternidad. Se trata de dos posturas en conflicto en torno a la identidad femenina, que busca insertarse en las encrucijadas del actual debate sobre las temáticas de género.

*Cristina Bustamante Escobar*  
Directora de la Revista Steiniana

## ARTÍCULO


### La espiritualidad como lugar de la libertad

#### Spirituality as the place of freedom

*Francisco Javier Sancho Fermín*

UNIVERSIDAD DE LA MÍSTICA – CITES, ESPAÑA

[mistica2014@gmail.com](mailto:mistica2014@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-0458-4846>

**Resumen:** La intencionalidad inherente al desarrollo de este tema parte de la definición que Edith Stein nos ofrece sobre la persona humana en su escrito *Estructura de la persona humana*: «el ser espiritual y libre». La comprensión del ser humano como un ser espiritual es una idea transversal en toda la antropología steiniana, donde la libertad emerge en todo su sentido como posibilidad de desarrollo. Un camino que le abre al ser humano la capacidad de descubrir su interioridad, su centro más profundo, donde el yo se encuentra en su casa y alcanza su mayor grado de libertad. De ahí la importancia de cultivar y potenciar el desarrollo espiritual del individuo, para que se realice en plenitud y alcance la meta de su vida: la unión de amor con Dios.

**Palabras clave:** Edith Stein, espiritualidad, interioridad, libertad, persona, unión con Dios.

**Abstract:** The development of this theme is based on Edith Stein's definition of the human person as a 'spiritual and free being' in her work *Structure of the Human Person*. Throughout Stein's anthropology, the idea of the human being as a spiritual being is a recurring theme, with freedom emerging as a fundamental aspect of human development. A path that allows individuals to discover their inner life and deepest centre, where the self is at home and reaches its highest degree of freedom. Therefore, it is important to cultivate and promote the spiritual growth of individuals, enabling them to achieve their full potential and attain the ultimate goal of life: union with God.

**Keywords:** Edith Stein, freedom, inner life, person, spirituality, union with God.

**Recibido:** 3 de marzo de 2024 / **Aceptado:** 31 de julio de 2024



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

## INTRODUCCIÓN

Después de más de 30 años entregado a la lectura, el estudio y la profundización en la vida y pensamiento de Edith Stein<sup>1</sup>, más profundo se hace en mí el convencimiento de lo que pudo significar esa conciencia plena y despierta que emerge en ella en el encuentro con Teresa de Jesús. Ciertamente no a la manera como lo relató su primera biógrafa, la M. Teresa Renata<sup>2</sup>, ni como repiten acríticamente la inmensa mayoría de las biografías<sup>3</sup>. Su punto final en la «larga búsqueda de la verdadera fe», tal como ella define ese momento en su escrito *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*<sup>4</sup>, no es sólo la decisión de entrar en la Iglesia Católica, sino mucho más el hecho de haber llegado a percibir el misterio de una Verdad trascendente capaz de completar el significado de todo lo elaborado hasta entonces en su búsqueda de la verdad del hombre, y que emerge en el misterio del Cristo Encarnado.

Quienes conocen el proceso intelectual y espiritual de Edith Stein saben sobradamente que su búsqueda de la verdad nunca fue un concepto abstracto, sino la necesidad de darle un sentido, valor y comprensión al ser, al existir del ser humano. No cabe duda de que la experiencia mística teresiana incidió de una manera profunda en la antropóloga y filósofa. Hasta qué punto desveló esa verdad, seguramente no lo llegaremos a comprender en su totalidad, pero sí es cierto

---

<sup>1</sup> Citaremos las obras de Edith Stein siguiendo la edición de las *Obras Completas* en español, editadas conjuntamente por Monte Carmelo (Burgos), EDE (Madrid), y El Carmen (Vitoria) en 5 volúmenes. Usaremos la abreviatura OC seguidas de un número romano (número de volumen) y del número de la/s página/s. Edith Stein, *Obras completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y Cartas*, dir. por F. Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Monte Carmelo-EDE-El Carmen, 2002); Edith Stein, *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos, etapa fenomenológica*, dir. por F. Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Monte Carmelo-EDE-El Carmen, 2006); Edith Stein, *Obras completas*, vol. III, *Escritos filosóficos, etapa de pensamiento cristiano*, dir. por F. Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Monte Carmelo-EDE-El Carmen, 2008); Edith Stein, *Obras completas*, vol. IV, *Escritos pedagógicos y antropológicos*, dir. por F. Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Monte Carmelo-EDE-El Carmen, 2003); Edith Stein, *Obras completas*, vol. V, *Escritos de espiritualidad y mística*, dir. por F. Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Monte Carmelo-EDE-El Carmen, 2004).

<sup>2</sup> Cf. Teresa Renata Posselt, *Edith Stein: Das Lebensbild einer Karmelitin und Philosophin* (Nürnberg: 1948). Edición española: *Edith Stein: una gran mujer de nuestro siglo*, ed. corregida y anotada por Francisco Javier Sancho Fermín (Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1998).

<sup>3</sup> La inmensa mayoría de las biografías sobre Edith, siguiendo el relato de la M. Teresa Renata, presuponen como un hecho que su conversión aconteció *milagrosamente* después de leer el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús. Hoy la crítica histórica ha puesto en evidencia que esa afirmación no es precisa y no se corresponde con los hechos vividos por Edith Stein. Cf. por ejemplo: Ulrich Dobhan, «Teresa d'Avila ed Edith Stein», en *Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani*, ed. por J. Sleiman y L. Borriello (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999), 203; Dobhan, «Edith Stein, intérprete de Teresa de Jesús», en *Edith Stein y los místicos españoles*, ed. por Gerardo del Pozo Abejón (Madrid: Facultad de teología "San Dámaso", 2006), 71-99.

<sup>4</sup> En Stein, «Cómo llegué al Carmelo de Colonia», OC I: 500.



que a partir de entonces para Edith hablar del ser humano ya no podría hacerse sin la integración, comprensión y anchura de su condición espiritual y trascendente.

Ya sabemos que el concepto de libertad comienza a hacerse presente en el pensamiento de Edith en el ámbito de la fenomenología, y, de hecho, es un tema que queda sobradamente clarificado y evidente en su primer trabajo sobre la empatía<sup>5</sup>. Aun así, la mística española le abrió horizontes en los que solo intuitivamente y desde su propia experiencia de Dios, podía llegar a dilucidar (por ejemplo, en su escrito *Causalidad Psíquica*, donde con más fuerza se adentra en el tema de la libertad).

El título de este artículo apunta precisamente a ello: a corroborar un proceso vital e intelectual que, necesariamente, en el encuentro con la interioridad del ser humano, alcanza su zenit de comprensión. Cuánto más en este tema tan esencial en la comprensión de la persona humana: la libertad, o el poder de «formarse a sí misma»<sup>6</sup>, tal como ella misma nos deja entrever en múltiples afirmaciones. Una de ellas, que citamos ahora solo como ejemplo, sería: «Qué sacrifica de su libertad y qué conserva de ella, a qué entrega lo sacrificado y qué uso hace de lo conservado: todo eso decide sobre el destino de la persona»<sup>7</sup>. Afirmación categórica que nos hace intuir sobradamente la importancia que tiene el tema de la libertad, no sólo en la comprensión teórica, sino específicamente en la vida del ser humano.

Edith Stein no suele ser una mujer de definiciones simples y fáciles, aunque todo en ella confluye a una comprensión lo más esencial posible. Así, cuando piensa en el ser humano, al menos en dos ocasiones se le escapa una definición. Primero en la *Estructura de la persona humana*, donde la persona se comprende o se vivencia como «ser espiritual libre»<sup>8</sup>; y después en *Ser finito y Ser Eterno*, donde precisando algo más subraya «el yo consciente y libre»<sup>9</sup>. Esta clara interconexión entre ser espiritual y consciente (o consciencia) pone de manifiesto un valor

---

<sup>5</sup> En referencia a su tesis doctoral «Sobre el problema de la empatía», publicada en parte en 1917. La traducción española puede encontrarse en OC II.

<sup>6</sup> «¿Qué quiere decir libertad? Quiere decir lo siguiente: *yo puedo*. En mi calidad de yo despierto y espiritual, mi mirada se adentra en un mundo de cosas, pero este mundo no se me impone: las cosas me invitan a ir en pos de ellas, a contemplarlas desde diversos puntos de vista, a penetrar en ellas. Cuando sigo esa invitación, se me van abriendo más y más. Si no la sigo -y puedo efectivamente negarme a hacerlo- mi imagen del mundo permanece pobre y fragmentaria. Hay algo en las cosas que me atrae e incita, que despierta en mí el deseo de apoderarme de ellas. El animal da seguimiento a esas atracciones siempre que no le retenga un instinto más fuerte. Pero el hombre no está entregado inerte al juego de los estímulos y las respuestas, sino que puede hacerles frente, puede poner un veto a lo que sube dentro de él». Stein, «Estructura de la persona humana», OC IV: 649.

<sup>7</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», OC III: 71.

<sup>8</sup> Stein, «Estructura de la persona humana», OC IV: 699.

<sup>9</sup> Stein, «Ser finito y ser eterno», OC III: 970.

antropológico de máximo relieve que aparece luego especificado en la inclusión reiterativa de la palabra *libertad*. Un ejemplo de todo ello puede ser cuanto nos afirma en *Acto y Potencia*:

“Espíritu” aquí es entendido como espíritu personal, y lo que lo caracteriza son intelectualidad y libertad. Ser intelectual lo hemos caracterizado antes como ser transparente y abierto. Ser transparente significa ser consciente de sí mismo, pero no en una apatía según las sensaciones, sino en libertad y claridad. “Libertad” significa aquí la posibilidad de liberarse de sí mismo en cierto modo, y enfrentarse como a un extraño, a un objeto, y “claridad” significa la posibilidad de “intuirse”, de “conocerse”. “Se”, es decir, el sujeto que vive en sus “actos” y además esta vida. “Ser abierto” significa algo diferente que recibirse a sí mismo, enfrentarse a él, volverse a él “intencionalmente”. Vida espiritual nos era equivalente a intencionalidad, y “actos” al actual volverse a un objeto. Si en el lenguaje acostumbrado se ha impuesto la equivalencia de “espíritu” e “intelecto” y también aparece continuamente en el uso filosófico, entonces debe tener esto un fundamento objetivo. Vemos su fundamento en que éste para sí mismo y los demás ser abierto es la forma más elevada, y con eso al mismo tiempo la más propia del espíritu, a que todo otro ser espiritual remite. Pero *libertad personal* significa: ser señor de sí mismo; en la forma más elevada: *ser por sí mismo*<sup>10</sup>.

Volviendo al objetivo central de estas páginas, sin entrar en un análisis de todas las implicaciones que tiene el tema de la libertad en Edith, voy a orientar la mirada hacia *el lugar* de la libertad. Ciertamente no me refiero a la espiritualidad ni como ciencia, ni como concepto, sino como realidad dinámica inherente al ser humano: un ser espiritual consciente y, por tanto, capaz de forjar su propia vida, aun contando con la limitación propia de su libertad de creatura.

Tampoco entro a definir y/o clarificar el sentido de *espiritual* en Edith Stein. Baste señalar que con ello entendemos (tal como en el texto arriba citado nos da a entender ella misma) su capacidad de posicionarse sobre sí mismo para abrirse a la relación en sus múltiples direcciones (consigo mismo, con Dios, con los otros, con todo lo creado...). Es la prerrogativa esencial del

---

<sup>10</sup> Stein, «Acto y Potencia», OC III: 418. En esta misma obra nos encontramos con otras afirmaciones clarificadoras: «La *libertad* significa en primer lugar la posibilidad de pasar por sí de un modo inferior de ser a otro superior (una posibilidad que se da no para el despertar y también después no bajo todas las circunstancias, sino bajo ciertas condiciones). Además, la posibilidad de pasar de la forma originaria de la conciencia, a la que pertenece momentáneamente el ser de la persona, a otra, a un acto propio de la reflexión, en que la persona se presenta a sí misma y a su acto. Finalmente, la posibilidad de entrar con un más o menos de la propia sustancia en la actualidad cambiante y determinar esta actualidad por una elección entre las posibles especies accidentales mismas. En todo esto está basado el que la formación de la vida aquí pueda ser libre *autoconfiguración*». Ibid., 485. Cf. también: Ibid., OC III: 526-527; Stein, «Ser finito y ser eterno», OC III: 941.

*yo consciente*, capaz de iluminar el sentido y la comprensión y de tomar partida. Y así lo expresa ella con precisión:

Hemos podido trazar un bosquejo de la persona humana: el hombre es un ser corporal-anímico, pero tanto el cuerpo como el alma tienen en él índole personal. Es decir, en el hombre habita un yo consciente de sí mismo y capaz de contemplar el mundo, un yo que es libre y que en virtud de su libertad puede configurar tanto su cuerpo como su alma, que vive desde su alma y que debido a la estructura esencial de ella va sometiendo a una información espiritual, antes de y junto con la autoconfiguración voluntaria, a los actos puntuales de su vida y a su propio ser permanente corporal y anímico<sup>11</sup>.

#### IMPORTANCIA ANTROPOLÓGICA Y TEOLÓGICA

Son muchas las cuestiones emergentes en Edith relacionadas con el tema que nos ocupa, y que en un acercamiento completo deberían ser tenidas en cuenta. Simplemente las menciono porque haré alguna referencia, si bien, para no andar desperdigado en mi presentación centraré la mirada en su visión del centro de la persona como el centro de la libertad.

Entre esas otras cuestiones creo relevantes recordar la importancia que tiene en ella todo lo relacionado con la libertad limitada ligada a la condición de criatura y la dimensión evolutiva del crecimiento en la libertad hasta alcanzar el grado más elevado de libertad posible a su condición propia<sup>12</sup>. Podemos tomar como referencia estas afirmaciones que tienen un profundo trasfondo antropológico y teológico en la comprensión de la libertad y su camino:

La voluntad de las criaturas no tiene capacidad para ser libre autónomamente. Ella está llamada a adecuarse a la voluntad divina. Si se somete libremente a ello, entonces se le concede cooperar libremente en el perfeccionamiento de la Creación. Si la criatura libre rechaza esta adecuación, pierde su libertad. La voluntad del hombre todavía es capaz de elegir, pero se encuentra aún en el ámbito de las criaturas que la arrastran y empujan en direcciones que le apartan del desarrollo de su naturaleza, querido por Dios, y de la meta a la que estaba destinada en su libertad originaria. Junto a la libertad originaria perdió el hombre la seguridad de su decisión. Es inestable e inseguro, es inquietado por dudas y escrúpulos o se estanca en su error. Ante esta situación no hay más

---

<sup>11</sup> Stein, «Estructura de la persona humana», *OC IV*: 663.

<sup>12</sup> Cf. Stein, «Ser finito y ser eterno», *OC III*: 966-967.

curación que el camino del seguimiento de Cristo: del Hijo del Hombre, el cual no sólo obedeció directamente al Padre celestial, sino que se sometió a los hombres que la voluntad del Padre había colocado sobre Él. La obediencia establecida por Dios libera de las ataduras de las criaturas a la voluntad esclavizada y la lleva de nuevo a la libertad. Es por eso, también, el camino que conduce a la pureza del corazón<sup>13</sup>.

Otra de las cuestiones que adquieren un valor preponderante con relación al tema que estamos analizando es su comprensión del reino del espíritu como el reino de la libertad. Un tema que, aunque no llega a desarrollar ampliamente, lo aborda de manera personal y directa en lo que podría ser su primer escrito en el ámbito de la filosofía de la religión (*Naturaleza, libertad y gracia*), y que retomará con fuerza en su último escrito dedicado a presentar la unidad de vida y doctrina en San Juan de la Cruz. Ya el hecho de centrarse en este tema de la libertad desde una perspectiva más filosófica, y hacerlo en 1921, prácticamente un año antes de su entrada en la Iglesia católica, refuerza la importancia que este tema adquiere en su búsqueda antropológica<sup>14</sup>, reforzando la convicción de que una auténtica libertad sólo es posible en el ámbito del desarrollo espiritual de la persona:

Quien busca un emplazamiento fuera de la naturaleza a fin de poder dominarla permanece vuelto a ella. Se busca a sí mismo, pero sólo en el sentido del sí mismo *libre*. Desea un punto de apoyo para su actividad. Cercar su *alma* y refugiarse en ella no es algo que le importe ni lo más mínimo. Por esa misma razón no puede encontrar morada para ella. Porque busca dominio, cae forzosamente en una servidumbre más profunda. El alma sólo puede encontrarse a sí misma y encontrar su paz en un reino cuyo señor no la busque por él mismo, sino por ella misma. Llamamos a ese reino, precisamente a causa de esa plenitud que nada desea, sino que rebosa y se regala, reino de la gracia. Y porque ser acogido en él significa ser elevado, lo llamamos reino de lo alto<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Stein, «Elevación de la cruz», OC V: 661.

<sup>14</sup> En una de sus cartas al filósofo Fritz Kaufmann, datada en Breslau el 16 de septiembre de 1919, ya le hace alusión al problema y la necesidad de contextualizar la libertad en el ámbito de la filosofía de la religión: «No creo haber roto el nudo gordiano al tratar el problema de la libertad de la voluntad. Sólo he puesto de manifiesto lo negativo – lo que evidentemente a mí me parece seguro: que la espontaneidad de la voluntad no se deduce de las fuerzas individuales ni de las disposiciones naturales, con lo cual he abierto la puerta a la filosofía de la religión, en cuyo ámbito ha de proseguir la posterior investigación». Stein, «82. A Fritz Kaufmann», OC I: 678.

<sup>15</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», OC III: 77. Cf. también Stein, «Ciencia de la cruz», OC V: 340 ss.

En ese mismo escrito emerge ya con fuerza otra cuestión inherente al tema que desarrollamos, y que forma parte determinante en la comprensión del problema entre gracia y libertad, entre naturaleza y gracia. La interacción entre gracia y libertad es imprescindible en el camino hacia el centro de la libertad, hacia la posibilidad de alcanzar el grado más alto de libertad, que solo puede dársele como don gratuito, como parte del proceso de interiorización que lleva a la persona a anclarse en su centro, en Dios:

El ser humano que va madurando, que despierta a la libertad espiritual, depende de sí mismo. Gracias a su *libre voluntad* puede él mismo trabajar en su formación, puede ejercer libremente sus fuerzas y de este modo velar por su perfeccionamiento, puede abrirse a los influjos educativos, o cerrarse contra ellos. Así como está condicionado por las fuerzas configuradoras exteriores, así también está unido al material que se le ha asignado, y a la primera fuerza configuradora en él activa: nadie puede hacer de sí algo que esté fuera de la propia naturaleza. Sólo hay *una* fuerza configuradora que, a diferencia de las hasta aquí mencionadas, no está ligada a los límites de la naturaleza, sino que puede transformar desde lo interior la forma misma plasmadora interior: es la *fuerza de la gracia*<sup>16</sup>.

Otra cuestión que adquiere una importancia antropológica y religiosa de primer orden es la interacción entre la voluntad de Dios y la libertad humana. Un análisis profundo de la comprensión de la libertad humana, con relación a su condición individual, puede ser una de las aportaciones importantes de Edith a la solución del problema o del conflicto entre obediencia a Dios y libertad, tema que está en el trasfondo de esta cuestión y que, desgraciadamente, ha sido muy mal comprendido e interpretado. No es este el lugar para sumergirnos en esta cuestión, aunque considero que la comprensión antropológico-espiritual del centro de la libertad que nos ofrece Edith, puede ser el punto de partida para una solución equilibrada. Sugerente y profunda es la siguiente afirmación, que ya nos lleva a intuir esa relación intrínseca:

Al ser voluntad, el espíritu se siente atraído por la bondad (por la bondad pura y por sus imágenes terrenas), y ama y puede unirse a la voluntad divina, para sólo así encontrar la verdadera libertad. Conformar la propia voluntad a la divina: tal es el camino que conduce a la perfección del hombre en la gloria<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Stein, «Fundamentos de la formación de la mujer», OC IV: 199.

<sup>17</sup> Stein, «Estructura de la persona humana», OC IV: 569.

Al fin y al cabo, tal como nos recuerda Edith Stein siguiendo la estela paulina, la libertad es una característica que define al cristiano, es la condición auténtica del hijo de Dios<sup>18</sup>, y por lo tanto no puede haber contradicción: «El entregarse graciosamente y el aceptar la entrega son actos espirituales y libres. Para que el hombre pueda entregarse a Dios, tiene que ser un ser libre y espiritual. La espiritualidad y la libertad se presuponen para la condición de hijos de Dios»<sup>19</sup>. Es otra de las grandes y profundas aportaciones de Edith a la comprensión de una verdadera espiritualidad cristiana y su desarrollo armónico. Una espiritualidad que apunta al desarrollo pleno de la condición humana y donde la interacción entre gracia y naturaleza nunca es de subordinación sino de desarrollo hacia su realización perfecta. Ahí se radicaría, además, el verdadero sentido de la santidad cristiana<sup>20</sup>.

Como puede observarse de estas simples anotaciones, la libertad en Edith Stein adquiere el estatuto de elemento esencial y definitorio de la condición humana y su desarrollo. Un tema que se abre a la comprensión y fundamentación de otras muchas cuestiones que emergen en la perspectiva antropológica y teológica de la libertad. El hecho de presentarlas aquí, aunque no corresponde ahora su análisis, es para contextualizar la importancia de la cuestión que directamente nos ocupa y en la que nos centramos en el siguiente apartado.

---

<sup>18</sup> Podríamos, incluso, calificar la espiritualidad de Edith como una espiritualidad de filiación, de inspiración profundamente evangélica y cristocéntrica. En su escrito *El misterio de la Navidad*, así lo expresa: «Ser hijo de Dios significa: caminar siempre de la mano de Dios, hacer su voluntad y no la propia, poner todas nuestras esperanzas y preocupaciones en las manos de Dios y no preocuparse de sí mismo y de su futuro. Sobre estas bases descansan la libertad y la alegría de los hijos de Dios. ¡Qué pocos, aún de entre los verdaderamente piadosos y dispuestos al sacrificio heroico, poseen este don! Muchos de ellos marchan por la vida encorvados bajo el peso de sus preocupaciones y deberes». Stein, «El misterio de la Navidad», OC V: 486. Cf. también Stein, «Dichosos los pobres en el espíritu», OC V: 612.

<sup>19</sup> Stein, «¿Qué es el hombre?», OC IV: 796.

<sup>20</sup> «Éstas pertenecen a la naturaleza del hombre. De esta manera entendemos que la gracia presuponga a la naturaleza, y también que la filiación divina no pueda alcanzarse sin la cooperación de la libertad humana. Pero es igualmente evidente que el acto humano no basta: *Dios tiene que entregarse graciosamente al hombre*. Esto supone que Dios lo adopta como hijo. La voluntad amorosa y libre de Dios es designada con el nombre de *gratia increata*. Esa voluntad es el principio de todos los efectos de la gracia. Y en este sentido existe solamente *una* gracia. Pero de esta voluntad de amor que se entrega graciosamente, se distingue lo que en virtud de la entrega penetra en el hombre, aquello por lo cual él es *más* que una simple criatura, aquello por lo cual es un hijo de Dios. Y esto se denomina *gratia creata*, y existe siempre que haya hombres que reciban la gracia». Stein, «¿Que es el hombre?», OC IV: 796. Cf. Stein, «Ciencia de la cruz», OC V: 328-329.

## EL CENTRO DEL ALMA: EL CENTRO DE LA LIBERTAD

Hablar del *más profundo centro* en el contexto de la espiritualidad y de la mística cristiana, nos remite enseguida a un personaje que, posiblemente como ningún otro, ha puesto su mirada en cómo conducirnos hacia ese centro interior. Ese nombre es Juan de la Cruz, con quien Edith Stein estuvo sobradamente familiarizada y a quien consagró su último escrito, la *Ciencia de la cruz*.

Hablar del *centro más profundo* es hablar de un camino de interiorización y/o introspección, inherente al camino espiritual. No hablamos de una realidad espacial concreta o física, sino de un *lugar sin lugar* que viene a significar, en cierto modo, la meta del proceso místico, pero también de la persona que aspira alcanzar su plenitud humana. Dicho con otras palabras, o expresiones, es la persona que ha alcanzado el *lugar* de la unión con Dios, la persona *centrada*, consciente, despierta, iluminada, que ha logrado posicionarse en el punto más elevado (o más profundo) de su propia humanidad. Y desde donde ha alcanzado el grado más alto de conocimiento y dominio de sí (con ayuda de la gracia), y donde es ella misma, y por tanto auténticamente libre.

En una perspectiva más contemporánea es visto como el centro donde el yo alcanza su verdadera identidad, donde se ha liberado del *ego*, donde llega a ser *sí mismo* (Jung) o donde alcanza el centro de su libertad (Edith Stein). Edith lo denominaría el *Gemüt*, una palabra difícil de traducir, pero que podríamos entender como el *alma del alma*. Los nombres, conceptualización, comprensión de lo que implica ha recibido diversas designaciones según autores o escuelas. Pero muchos parecen concordar en que verdaderamente existe ese *profundo centro* donde la persona, además de conocerse, es capaz de vivir verdaderamente centrada y posicionada sobre la base de su ser, de su conciencia, de aquello que constituye la suma de su identidad e individualidad<sup>21</sup>.

En este sentido, hablar del *centro más profundo* es acercarnos a un tema de capital importancia en la comprensión de lo que significa verdaderamente la meta de la vida mística y espiritual, y el desarrollo en plenitud de la persona. En el centro confluyen y se resuelven, a pesar del misterio que lo envuelve, la comprensión de porqué los místicos han descubierto este camino

---

<sup>21</sup> Este tema aparece presente en muchos estudios relacionados con la mística o autores místicos concretos. Un ejemplo de la importancia del tema en el pensamiento de San Juan de la Cruz puede consultarse en Francisco Javier Sancho, «En el más profundo centro», en *Llama de amor viva de San Juan de la Cruz. Actas del IV Congreso Mundial Sanjuanista*, dir. por Fco. Javier Sancho y Rómulo Cuartas (Burgos-Monte Carmelo: Grupo Editorial Fonte-Universidad de la Mística-CITeS, 2021), 279-304. Para un acercamiento más general al tema de la interioridad remito a algunos de los mejores estudios contemporáneos de mística: Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual* (Madrid: Ed. Trotta, 2006); Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico* (Madrid: Trotta, 1999).

como el único que conduce a un desarrollo pleno y armónico de toda la persona, dándole al camino espiritual no solo un carácter antropológico, sino colocándolo como esencial al proceso humano. Y de ello está nuestra autora profundamente convencida.

#### EN LA ESCUELA DE LOS MÍSTICOS

Siguiendo la tradición mística teresiano-sanjuanista, Edith, después de un largo proceso de estudio, comprensión y vivencia, no puede no incorporar la sabiduría de los místicos en el camino de comprensión de la propia persona humana, específicamente en su vida interior, en la vida del alma. Esa integración que consigue hacer a lo largo de los años nos presenta una visión antropológica que hace uso simbólico de la espacialidad del alma o de la interioridad. Una simbología recurrente, por ejemplo, en el libro de las *Moradas* de Teresa de Jesús, y también en la obra de san Juan de la Cruz, si bien donde con mayor evidencia aparece la denominación «el más profundo centro» es en la *Llama de amor viva*. Ambos escritos son sobradamente conocidos por Edith. Al primero le dedicará un breve estudio que sirve como apéndice a *Ser finito y ser eterno*, y que retoma el mismo título que la Santa abulense diera a su tratado principal<sup>22</sup>.

La *Llama de Amor viva* será objeto de específica atención en su última obra dedicada a la doctrina de San Juan de la Cruz, *Ciencia de la Cruz*<sup>23</sup>. Precisamente en esta obra, en la que se propone, tal como nos indica en el prólogo de este escrito: «comprender a Juan de la Cruz en la unidad de su esencia, tal como se desprende de su vida y obras, desde un punto de vista que haga posible percibir esta unidad de una sola mirada»<sup>24</sup>, nos sorprende con una inclusión temática que, según sus palabras:

En esta búsqueda de significado prevalece lo que la autora cree haber comprendido de las leyes del ser y de la vida espiritual a lo largo de los esfuerzos realizados durante su vida. Esto sirve, sobre todo, para las disertaciones sobre *Espíritu, fe y contemplación* que han sido introducidas en diversos lugares, especialmente en el apartado “*El alma en el reino del espíritu y de los espíritus*”. Lo que allí se dice sobre el *yo, libertad y persona*, no ha sido tomado de los escritos del Santo Padre Juan; ciertos puntos de apoyo bien pueden encontrarse en él<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Así lo refleja en su escrito Stein, «El castillo interior», OC III: 1113ss.

<sup>23</sup> De todo ello se hace eco Edith Stein en su escrito Stein, «Ciencia de la Cruz», OC V: 201ss.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid., 202.



Es en la primera estrofa del poema *Llama de amor viva* donde aparece la mención explícita al concepto «en el más profundo centro». Hace referencia literal al corazón del alma, y se presenta como el lugar íntimo de la experiencia más profunda y cualificada del amor, del Espíritu tal como leemos en esa primera estrofa: «que tiernamente hieres / de mi alma en el más profundo centro». Es el *lugar* de las experiencias inefables, pero que marcan indeleblemente a la persona.

Se puede afirmar que es el espacio donde se desenvuelve todo el movimiento infinito de la *Llama*, marcado por la «unión con Dios» en un grado sumo de amor que la lleva a vivir tan centrada que siente la amplitud infinita de su más profundo centro. Es la vida en Dios que adquiere la misma anchura y atributos de Dios. Son las «entrañas de espíritu», «la sustancia» (LB pról. 1). Un centro al que, ya desde el inicio, le da un fundamento evangélico y trinitario: «pues Él dijo (Jn 14,23) que en el que le amase vendrían el Padre, Hijo y Espíritu Santo y harían morada en él; lo cual había de ser haciéndole a él vivir y morar en el Padre, Hijo y Espíritu Santo en vida de Dios» (LB pról. 2).

El esfuerzo descriptivo, no ajeno de dificultad (y tal como señala Edith Stein debido en gran parte a que el Santo no disponía del lenguaje antropológico de la modernidad), pero inmerso en el gozo sublime de Dios, pone de manifiesto, posiblemente con mayor nitidez que en sus otros escritos, la fuerza experiencial que se esconde, no solo tras los versos del poema, sino tras la objetiva retórica del comentario.

Pareciera que este centro profundo fuera descriptivamente un lugar estático. Y, sin embargo, es el espacio más amplio y dinámico que envuelve al alma en todo su proceso vital y místico, en que puede calificarse más profundamente y, tal como afirma el Santo en el prólogo a esta obra, «sustanciarse mucho más el amor»<sup>26</sup>.

#### INTERPRETACIÓN DE EDITH STEIN

Este breve acercamiento a la comprensión sanjuanista del *centro más profundo* nos contextualiza en lo que emerge con fuerza en la visión antropológica de Edith, que gracias a los aportes de los místicos se abre a un panorama más completo y profundo de comprensión. O como ella pretende: «consonancia entre las enseñanzas místicas de nuestros santos Padres de la Orden y la

---

<sup>26</sup> Juan de la Cruz, «Llama de amor viva», en *Obras completas* (Burgos: Monte Carmelo, 1997).

concepción, según la cual el centro más profundo del alma es también el centro de la más perfecta libertad»<sup>27</sup>. De hecho, ella está convencida de que ese ha sido siempre el gran proyecto espiritual de Juan de la Cruz: hacer personas libres para que puedan realizar el objetivo de la vida, la unión de amor con Dios:

El alma tiene el derecho de disponer y decidir de sí misma. Es el gran misterio de la libertad personal, frente a la cual se detiene el mismo Dios. Él no quiere ejercer su dominio sobre los espíritus creados sino como un regalo libre de su amor. El conoce los pensamientos del corazón, penetra los más profundos senos y abismos del alma, adonde su propia mirada no podía llegar, de no ser iluminada con luz especial a propósito. Pero no quiere apoderarse de lo que es propiedad del alma, sin que ella misma consienta en ello. No dejará de poner, sin embargo, todo en juego, a fin de conseguir que el alma entregue libremente la propia voluntad a la voluntad divina como una donación que ella le hace en su amor y, de esta suerte, poder conducirla hacia la dichosa unión. Este es Evangelio que tiene que anunciar Juan de la Cruz, y a lo cual sirven todos sus escritos<sup>28</sup>.

Edith es muy consciente de la *novedad* que introduce en su interpretación de la mística sanjuanista, sin embargo, desde su honestidad intelectual también se propone ver cómo confluyen ambas perspectivas: «vamos a examinar y a ver si está en consonancia con sus enseñanzas, y si puede también contribuir a dejarlas más claras»<sup>29</sup>. Para Edith Stein, después de toda una vida dedicada a comprender aquello que configura el ser de la persona humana, concluye que lo más espiritual (o incluso se podría decir que lo más auténticamente humano) del hombre es su centro interior, no en sentido espacial, sino como centro unificador y dinamizador de todas sus fuerzas. Es sumamente clara al concebir ese centro como el verdadero hogar de la persona al que, sin embargo, no podrá llegar si no es elevada a ello, por puro don o gracia:

El alma se encuentra propiamente en su casa cuando está en su parte más íntima, en la sustancia o en lo más profundo de su ser. A través de la actividad de sus potencias, sale de sí misma para encontrarse con el mundo exterior, en una actividad puramente sensual, incluso desciende por debajo de sí misma. Esto, en busca de lo cual sale el alma, la introduce dentro de sí y queda de

---

<sup>27</sup> Stein, «Ciencia de la Cruz», OC V: 344.

<sup>28</sup> Ibid., 342-343.

<sup>29</sup> Ibid., 343.

ello prendada; la determina en su actividad y pasividad, y en cierto sentido limita su libertad. No puede penetrar en su intimidad, pero puede mantenerla alejada de ella. En su subida hacia Dios, el alma se levanta o es levantada sobre sí misma, y es entonces, cuando esto acaece, que consigue propiamente penetrar en su interior. Esto puede parecer una paradoja; sin embargo, responde a la realidad y se funda en la relación que existe entre el reino del espíritu y Dios<sup>30</sup>.

Así, alineándose con lo que ha sido su visión antropológica a lo largo de su etapa fenomenológica y de filósofa cristiana, se reafirma en la idea de que se trata del lugar donde el yo consciente y libre adquiere su grado más elevado de conciencia y libertad. De aquí que ese posicionarse en el centro es un requisito inherente a su propia condición natural y sobrenatural. Sólo ahí es posible el desarrollo completo de su ser, la comprensión del sentido de su propia vida. Conocerlo, protegerlo y desplegarlo formará parte del proyecto existencial del ser humano, llamado a una vida en plenitud. Sus comentarios al respecto forjan una fusión inseparable entre la comprensión antropológica y espiritual del ser humano:

El hombre está llamado a vivir en su interior más profundo y a ser tan dueño de sí mismo como sólo puede serlo desde ahí; sólo desde aquí es posible un trato correcto con el mundo; sólo desde allí puede hallar el sitio que en el mundo le corresponde. Pero, aun siendo esto así, ni él mismo llega nunca a penetrar del todo en ese interior suyo. Es un misterio de Dios, cuyos velos sólo Él puede levantar, en la medida que a Él le plazca. Sin embargo, se le ha encomendado su interioridad; puede disponer de él en perfecta libertad, pero también tiene el deber de conservarlo como un preciado bien que se le ha confiado<sup>31</sup>.

Esta afirmación, además, adquiere una gran relevancia al posicionarnos correctamente en el sentido antropológico que tendría la mística o la experiencia de Dios en la vida del sujeto. Ya que prácticamente todo su universo relacional está ligado a ese centro interior desde donde todo adquiere su verdadero sentido. Y en la medida en que el hombre se acerca más a Dios, más se acerca al sentido de su propio ser.

Se evidencia, además, la importancia que en la construcción de la persona adquiere el llegar a posicionarse aquí, como fruto de esa autoformación responsable y libre que implica la

---

<sup>30</sup> Ibid., 333-334.

<sup>31</sup> Ibid., 341.

existencia consciente y realizada del individuo<sup>32</sup>, pues el *yo* con su posicionamiento tiene la capacidad de configurar la propia alma<sup>33</sup>. Ahí emerge el sentido existencial del proceso, y, además, se subraya la adquisición del mayor grado de libertad que le es posible alcanzar:

Con todo, no es preciso que ella abandone ningún punto situado más adentro de ella misma; como es un ser espiritual y un reino espiritual es su “castillo”, aquí valen unas leyes diversas de las del espacio externo; cuando se halla en lo profundo de este su reino interior, entonces es dueña absoluta de él y es libre de trasladarse desde allí al “lugar” adonde le plazca, sin abandonar “su lugar”, el lugar de su descanso. La posibilidad de “moverse” en sí misma se funda en la “posibilidad de formación del Yo” del alma. El *yo* es en el alma aquello por lo que ella se posee a sí misma y lo que en ella se mueve como en su propio “campo”. El punto más profundo es al mismo tiempo el lugar de su libertad: el lugar, donde puede concentrar todo ser y puede decidir. Decisiones libres de menor importancia podrán, en cierto modo, ser tomadas desde un punto situado “mucho más al exterior”; pero serán decisiones “superficiales”; será pura “casualidad” el que una decisión así sea la adecuada, porque únicamente partiendo desde el centro más profundo se tiene la posibilidad de medir todo con la regla última; y, tampoco ser *finalmente* una decisión libre, porque el que no es dueño absoluto de sí mismo, no puede disponer con verdadera libertad, sino que “se deja determinar”<sup>34</sup>.

*Ser dueño de sí* como proyecto de vida, como objetivo dinámico de la vida espiritual consciente, que a la par que se abre al Misterio que lo habita, se forja en la plenitud de su humanidad<sup>35</sup>. El texto citado anteriormente nos coloca en la relación intrínseca entre la identidad

---

<sup>32</sup> En su escrito *Estructura de la persona humana* ya se hacía eco contundente de ello: «Partíamos de que el hombre puede y debe formarse a sí mismo. Dábamos al pronombre “él” el sentido de la espiritualidad personal. A ella se añade necesariamente el “poder” como libertad. Del poder se deriva la posibilidad del *deber*. El libre yo que se puede decidir a hacer u omitir algo, o a hacer esto o aquello, se siente llamado en su interior a hacer esto y a omitir esto otro. Dado que puede percibir exigencias y darles seguimiento, está en condiciones de ponerse *fin*es y hacerlos realidad con sus actos. *Poder* y *deber*, *querer* y *actuar* están muy estrechamente relacionados entre sí. (Queda por aclarar el sentido del deber en relación con el contenido y el origen de la “llamada”». Stein, «Estructura de la persona humana», *OC IV*: 649-650.

<sup>33</sup> De la importancia que ello adquiere en el proceso evolutivo antropológico deja constancia en este otro texto donde se contraponen una vida que vive desde lo superficial frente a una vida que brota de lo profundo: «¿Cabe decir de este yo que informa esta alma? ¿Cabe decir de esta alma, por otra parte, que es una forma? El yo tiene su lugar propio en el alma, pero puede estar también en otros lugares, y dependerá de su libertad estar aquí o allí. El lugar en el que esté es relevante para la configuración del alma. Quien vive predominante o exclusivamente en la superficie, no puede acceder a los niveles más profundos. Éstos existen, pero no están actualizados, o al menos no lo están del modo en que podrían y deberían estarlo». *Ibid.*, 657.

<sup>34</sup> Stein, «Ciencia de la cruz», *OC V*: 340-341.

<sup>35</sup> No cabe duda de que la insistencia reiterada que muestra nuestra autora en estas cuestiones demuestra su convencimiento de que, si la persona no se adentra en el proceso de ser libre, no sólo perjudica su desarrollo

del sujeto y el posicionamiento o conocimiento de su propia interioridad. Algo que remite a cuestiones que Edith Stein ha venido abordando en sus escritos desde el primer momento, y donde el tema de la individualidad y la libertad han sido constantes en el proceso de dibujar y entender la existencia del sujeto humano. Es interesante, por ejemplo, el discurso que hace Edith Stein con relación a la gran diferencia entre lo que podría ser un camino ascético, voluntarista y perfeccionista, y la significación profunda de una apertura interior al *sí mismo*, al lugar del encuentro con Dios. Dos percepciones aparentemente distintas de la vivencia religiosa y espiritual, pero que no es solo una diferencia, sino que en el fondo constituye un verdadero problema en el desarrollo mismo de la vida del individuo, ya que puede paralizar su proceso de crecimiento y entrega. Estamos frente a una *crítica* fundamentada antropológica y espiritualmente, sobre ciertas prácticas religiosas que no llevan realmente a nada, y por tanto carecerían de sentido:

Es posible que se consuma en una actividad infecunda, por ejemplo, en una entrega activa al cuerpo y a la vida sensual, en el sufrimiento y el disfrute de lo que procede de ella, en la preocupación por ella. En ese caso se consume sin renovarse, porque no dirige su mirada en modo alguno a allí de donde puede venirle ayuda: a los valores espirituales de todo tipo, personales y materiales, y sobre todo a la fuente misma de la luz. La preocupación por el cuerpo puede entonces tener por consecuencia que en un primer momento sus fuerzas permanezcan intactas. Pero no benefician a la vida interior, pues el fallo de la fuente interna de la fuerza

---

humano, sino que es responsable de ello. Por su importancia, pero sobre todo por las serias implicaciones antropológicas que afectan el modo de vivir de la persona, no podemos dejar de hacer presentes algunas de esas afirmaciones y explicaciones que nos da Edith en sus escritos: «En ese caso, la persona no está del todo en sus propias manos y no vive su vida íntegra. No puede recibir de modo adecuado lo que penetra en ella desde fuera: hay cosas que sólo se pueden recibir desde una cierta profundidad, y a las que sólo desde esa profundidad cabe dar una respuesta correcta. En tanto no descienda a los niveles más hondos, esa persona superficial tampoco estará en situación de enfrentarse con lo que se desarrolla en ellos y no aflora en actos concretos. Ahora bien, la libertad puede “buscarse a sí misma”, descender a sus propias profundidades, desde ellas captarse a sí misma como un todo y tomar posesión de sí. Por ello, cuando el alma no logra llegar a la plenitud de su ser y de su desarrollo, es culpa de la persona». Stein, «Estructura de la persona humana», *OC IV*: 657.

También es significativo este otro texto: «en ella se dan la diferencia entre superficie y profundidad, así como una tendencia hacia la unidad desde un punto situado en su más íntima profundidad, que es el lugar propio del yo personal. Debido a que es un alma *personal*, los actos de su vida presentan la forma básica de la intencionalidad, de la dirección del yo hacia objetos, y en ello se distingue de toda vida anímica meramente animal. Su personalidad le confiere asimismo la posibilidad de dirigir su propio desarrollo. Al tener dimensiones, los actos en que se concreta la vida del alma tienen amplitud y profundidad, o bien las cualidades opuestas: cuál sea el caso, depende por un lado de la estructura de cada alma, pues las almas se distinguen según la amplitud y la profundidad de la naturaleza de cada una, pero depende también de su libertad hasta qué punto se amplíe y desde qué profundidad se recapitule a sí misma y reciba en sí lo que sale a su encuentro. El alma posee asimismo una cierta fuerza interna (también distinta en unos y en otros individuos), de cuya magnitud depende el grado de potencia y de vitalidad de su actividad». *Ibid.*, 658.

conduce a la “materialización” de alma y cuerpo. Por otra parte, la voluntad puede echar mano de todas las fuerzas de las que dispone la psique originariamente –tanto de las que vienen del cuerpo como de las que proceden del alma– a fin de, apoyada en ellas, someter el cuerpo a su dominio. Si lo hace sin asegurarse la conexión con las fuentes espirituales de fuerza el resultado del ascetismo será solamente “mortificación”, y nada más. El cuerpo y el alma serán consumidos por ella. La tiranía del cuerpo quedará rota, pero no se habrá ganado nada a cambio. La liberación con base en las propias fuerzas, ya lo vimos antes, conduce al completo vaciamiento. La liberación respecto del cuerpo mediante el ascetismo sólo tiene sentido cuando no es un fin en sí misma, sino que tiene lugar para que la vida del alma llegue a ser independiente. No le está permitido sumirse en la actividad concentrada de la voluntad, sino que tiene que fijar su mirada en las esferas espirituales en las que puede vivir verdaderamente y desde las que se puede renovar. Así, sólo la colaboración de la gracia puede dar al camino del ascetismo la figura de un camino de *salvación*<sup>36</sup>.

Si bien no es el tema que nos ocupa directamente, sí que adquiere una gran importancia, dado el peso que tradicionalmente ha tenido el ascetismo y ciertas prácticas de mortificación en el camino espiritual. Ni lo uno ni lo otro serán prácticas liberadoras, ni llevarán a la persona a cumplir el proyecto, mientras no oriente la mirada hacia ese centro del que puede surgir su fuerza y hacia el cual se dirige, y todo debería ayudarle en ese propósito fundamental. Es un ejemplo de cómo una espiritualidad o mística no alineada con una justa comprensión del ser humano, puede provocar desviaciones, o incluso condicionar el proceso del crecimiento espiritual de la persona.

Otro aspecto importante, ya insinuado, y que evidencia la profunda sintonía entre la fenomenóloga y la mística, es que ese *centro* unifica el proceso de crecimiento del ser humano, donde libertad y unión con Dios van de la mano. Sin duda, la clave para comprender ambas dimensiones de la vida humana en una unidad inseparable, tanto por sus mutuas implicaciones, como porque la una ilumina a la otra. Y donde nuevamente se evidencia la importancia de un camino espiritual sin el cual el ser humano no lograría nunca alcanzar el desarrollo pleno de su ser. Nuevamente este convencimiento le viene a Edith de su acercamiento a los místicos españoles:

---

<sup>36</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», *OC III*: 108-109.

Todo hombre es libre y cada día y en cada momento se halla abocado a decisiones. Pero el más profundo centro del alma es el lugar donde Dios mora “totalmente solo”, en tanto que no está hecha la unión de amor en toda su plenitud, que la santa Madre Teresa llamará la 7ª morada, a la que no tiene acceso el alma sino con el matrimonio espiritual. Pues bien, ¿sólo es posible al alma que ha llegado al último grado de perfección decidir de manera perfectamente libre? Téngase también presente que la libre actuación del alma está aparentemente tanto más disminuida cuanto más se acerca a su centro más profundo. Y cuando ya ha llegado aquí, es Dios quien hace todo en ella, y ella no tiene nada que hacer sino recibir en actitud pasiva o receptiva. Sin embargo, en esta actitud receptiva es donde cabalmente se pone de manifiesto la participación de su libertad, participación que se hace mucho más decisiva, por cuanto, si Dios hace aquí todo, es porque primero el alma se le ha entregado totalmente. Y esta entrega constituye el ejercicio supremo de su libertad. Juan mismo describe el matrimonio espiritual como una entrega libérrima de Dios al alma y del alma a Dios, y atribuye tal poder al alma que se encuentra en este grado de perfección, que no sólo es dueña de sí misma, sino que lo es también de Dios<sup>37</sup>.

Edith Stein, incluso mucho antes de su encuentro con los místicos ya había comenzado a percibir cuán importante es la libertad en el desarrollo humano, tal como hemos afirmado anteriormente. En el proceso de su pretensión de llegar a la esencia de lo humano, y después de barajar otras posibilidades o vías de adquisición de esa libertad liberada, se da cuenta que la libertad del ser humano dejada a sí misma está condicionada por su condición natural, pero también por otra amplia serie de factores determinantes. Solo después de toda una trayectoria de acercamiento a la comprensión de la libertad en el ser humano donde integra la percepción teológica y mística, puede concluir casi de manera categórica: «Sí, podemos afirmar sin titubeos: una decisión *realmente* auténtica no es posible, en definitiva, sino desde lo más profundo del alma». Y la razón de ello, no está ligada exclusivamente a la dimensión ética y moral de la vida, sino «porque ningún hombre está por sí en situación de abarcar con su mirada *todos* los motivos y contramotivos que hacen oír su voz en una decisión. Cada cual sólo es capaz de decidirse como mejor puede, conforme a su saber y conciencia, dentro de lo que se le alcanza»<sup>38</sup>.

Igualmente, significativo es su intento de dejar claro que no es una meta posible solo para algunos pocos, sino que todo ser humano tiene la capacidad, y por tanto la posibilidad de

---

<sup>37</sup> Stein, «Ciencia de la cruz», OC V: 343.

<sup>38</sup> Ibid., 346.

alcanzar ese centro<sup>39</sup>. Algo muy propio y característico de la mística teresiano-sanjuanista, que podríamos definir en este caso como universal y posibilista. Y es que, si eso no fuera posible, que el hombre pudiese alcanzar y desplegar su centro, su identidad, la vida humana quedaría frustrada, dado que por principio no podría nunca llegar a realizar el proyecto de su ser, el proyecto de su vida, lo cual sería un absurdo, y un grave problema en la comprensión de la historia de la Salvación y del proyecto de Dios para la humanidad en Jesucristo.

Por suerte, ya hemos ido viendo cómo Edith insiste en esa posibilidad y potencialidad. También ella está convencida, como Juan y Teresa, de la universalidad de la llamada, ya que la posibilidad de desarrollo está ligado tanto a la naturaleza humana, como a la gracia orientada a posibilitar y hacer efectivo ese desarrollo. Y, por tanto, es algo que afecta integralmente a todo ser humano, por el simple hecho de ser:

Si la unión es el fin para el que han sido creadas y destinadas las almas, por el mismo hecho tienen que darse las circunstancias y condiciones que hagan posible dicha unión. Se comprende, asimismo, que este más profundo centro del alma esté al alcance y libre disposición de la misma, ya que la entrega de amor sólo es posible entre seres libres. Esta entrega de amor, que tiene lugar en el matrimonio místico, ¿será también por parte del alma algo diferente de la entrega incondicional que hace de su voluntad a la voluntad divina? Evidente que sí<sup>40</sup>.

Y llegar, acercarse, entrar en ese *centro* del alma, se convierte en la principal fuente de energía vital de la persona. El posicionamiento interior auténtico no le aísla del mundo o de la realidad, sino que la coloca en una actitud creativa frente a la vida. Es una *libertad que libera*, porque aprende a vivir de la fuerza que fluye del centro interior. Edith Stein también lo percibe como esa fuente de energía necesaria para la vida, que se levanta por encima de las limitaciones psico-corporales inherentes a la condición de la criatura y que tanto tiende a condicionarnos. Es una

---

<sup>39</sup> Esta cuestión es, sin duda, también de gran importancia y relevancia antropológica y soteriológica. Y requeriría una ulterior ampliación. Aquí nos conformamos con dejarlo subrayado, o mejor, dejando que sea la propia Edith quien lo subraye: «Más arriba dijimos que en el alma del animal reside el centro de todo el ser vivo. En ella impacta cuanto le llega de fuera, y de ella parten todas las reacciones instintivas del animal. En el caso del hombre esto mismo no es un mero suceso. En el hombre no sólo tiene lugar un paso de la impresión a la expresión o a la acción, sino que él mismo está como persona libre en el centro y tiene en sus manos los mecanismos de cambio, o, más exactamente, *puede* tenerlos en sus manos. En efecto, depende de su libertad incluso que quiera o no hacer uso de ella». Stein, «Estructura de la persona humana», *OC IV*: 649. Cf. también: Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», *OC III*: 90.

<sup>40</sup> Stein, «Ciencia de la cruz», *OC V*: 359.



muestra de que ese centro se convierte en una fuerza dinámica liberadora, ya que incluso en la cotidianidad de la vida hace de agente dinamizador de la existencia. Edith se pregunta: «¿De dónde tomará la voluntad las fuerzas necesarias para tan enorme tensión y actividad?»<sup>41</sup>, frente a la caducidad y limitación de las fuerzas o energías naturales o físicas. Nuestra Santa está convencida de que «hay una posibilidad de renovar las fuerzas psíquicas cuando fallen a causa del agotamiento corporal, sin modificar nada en el estado del cuerpo»<sup>42</sup>. Fuerzas que brotan de lo profundo de uno mismo, si está abierto y centrado en ese *lugar*: «Desde el mundo espiritual, con el que el *alma* está en contacto, le afluyen directamente fuerzas, y en sí misma ella tiene una fuente originaria que le permite abrirse con independencia de la constitución del cuerpo y de sus cambiantes estados y ser activa espiritualmente y regenerarse *desde* el espíritu»<sup>43</sup>. Curiosamente esta convicción profunda fue una experiencia personal que precedió su propia conversión al cristianismo, cuando descubre en su propio interior una «energía» capaz de revitalizar su voluntad, a pesar de no tener las fuerzas para ello: una energía que le es dada como don, como gracia que brota de lo profundo, o mejor de la Presencia en lo profundo<sup>44</sup>. Y desde ese convencimiento experiencial e intelectual brota esta otra afirmación relevante: «La fuente “originaria” es un don del que está dotada, de modo análogo a la constitución material. No es inagotable, ... Los que sí son inagotables son los aportes que puede recibir»<sup>45</sup>.

## CONCLUSIONES

La principal conclusión que podemos intuir y deducir de lo expuesto es que para Edith Stein sólo el hombre verdaderamente espiritual es el que alcanza el mayor grado de su libertad, o expresado con otras palabras, solo quien se aventura a entrar en lo profundo de su ser, quien asume posicionar su yo en su más profundo centro, esa persona puede ser elevada al lugar donde adquiere la libertad más plena. La gracia le lleva a posicionarse por encima de los condicionantes propios de su condición de criatura limitada, y le abre al dominio de su propio ser, de su propia alma:

---

<sup>41</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», *OC III*: 108.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Cf. Stein, «Causalidad psíquica», *OC II*.

<sup>45</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», *OC III*: 108.

Aquel a quien Dios mismo ha hecho la gracia de introducirlo en lo más profundo de su interior y se ha entregado a Él por entero en la unión de amor, ese tal tiene resuelto el problema de una vez para siempre; ya no debe sino dejarse guiar y llevar por el espíritu de Dios que perceptiblemente le está empujando, y tiene, en todo lugar y momento, la seguridad de hacer lo que debe. En la gran decisión que ha tomado en un acto de suprema libertad van incluidas todas las decisiones posteriores, las cuales se irán produciendo en cada caso “como espontáneamente”. Pero desde el simple buscar una decisión justa en un caso determinado hasta llegar a estas alturas, hay un largo camino que recorrer, si es que en verdad hay algún camino que a ellas conduzca. El que aquí y ahora busca lo justo y decide su caso concreto como mejor cree saberlo cada vez, también ese tal lleva camino de encontrarse con Dios y consigo mismo, por más que él lo ignore. Pero no ha llegado aún a ser tan dueño de sí mismo como solamente llega a serlo quien domina lo profundo de la propia alma; de ahí que no puede disponer de sí plenamente, ni posee ante las “cosas” plena y perfecta libertad. Quien busca *radicalmente* el bien, es decir, el que está dispuesto a hacerlo en todo momento, ha tomado ya su partido y ha depositado su voluntad en la voluntad divina, aun cuando no tenga conciencia clara de que el bien se identifica con lo que Dios quiere. Pero al faltarle esta claridad, le falta todavía el medio seguro de acertar con el bien; y dispone de sí como si ya fuera dueño, a pesar de que no se le han abierto todavía las últimas profundidades de su propio interior. La última libre decisión no será posible sino en el encuentro cara a cara con Dios. Pero si alguien ha avanzado tanto en la vida de fe que ha tomado ya entera y decididamente el partido de Dios, y ya nada quiere sino lo que Dios quiere, ¿puede ser que aún no haya llegado a lo más interior y que le falte algo para alcanzar el grado sumo de unión de amor? Muy difícil es trazar aquí una neta línea divisoria, también muy difícil reconocer la que nos traza san Juan de la Cruz; y, a pesar de todo, me parece necesario, atendida la realidad y la misma mente del Santo, reconocer la existencia de una línea divisoria y hacerla destacar. El que verdaderamente no quiere sino lo que Dios quiere, así con una fe ciega y absoluta, ha conquistado la más alta cima que al hombre le es dado alcanzar con la gracia divina: su voluntad está enteramente purificada y libre de toda atadura a estímulos terrenos; está, en razón de su libre entrega, unido con la voluntad de Dios. Y, con todo, le falta algo más decisivo para el más alto grado de unión de amor, que es el del matrimonio espiritual<sup>46</sup>.

Esta larga cita que nos hemos permitido incluir, nos coloca también frente a las consecuencias antropológicas, donde junto al desarrollo de la libertad se evidencia la cualidad

---

<sup>46</sup> Stein, «Ciencia de la cruz», OC V: 346-347.

humana y ética, así como la apropiación existencial del don de la salvación. Al fin y al cabo, el objetivo de Cristo es la *salud*, la salvación del hombre completo. Y Edith Stein nos hace conscientes de las implicaciones que representa todo ello en lo que sería el proceso del camino espiritual: una libertad de sí y de los otros que sólo es posible si somos atraídos por el Bien Supremo<sup>47</sup>.

Libertad que humaniza, espiritualidad que libera. Y donde todo confluye hacia la dinámica del don y la gratuidad, donde queda expresada la entrega total como *liberación* y como acto supremo del amor.

Y existe una última posibilidad: arrojarse sin reservas en brazos de la gracia. Es el decidido apartamiento del alma de ella misma, el más incondicional desprenderse de sí mismo. Pero a fin de poder desprenderse de ese modo el alma tiene que asirse con tanta fuerza, comprenderse desde su más íntimo centro tan enteramente que ya no pueda perderse. La autoentrega es la más libre obra de la libertad. Quien se entrega a la gracia tan enteramente despreocupado de sí mismo –de su libertad y de su individualidad– se fundirá en ella de ese mismo modo, siendo enteramente libre y enteramente él mismo. Sobre ese trasfondo destaca claramente la imposibilidad de encontrar el camino mientras uno aún se mire a sí mismo. La angustia puede empujar al pecador a los brazos de la gracia. La angustia que empuja desde atrás. Pero al dirigirse por entero hacia ella se librá de la angustia, pues la gracia le quita el pecado y la angustia<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Cf. Stein, «El valor específico de la mujer», *OC IV*: 87.

<sup>48</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», *OC III*: 87.


## ARTÍCULO

### **Io, comunità, libertà. In dialogo con Edith Stein** **Self, community, freedom. In dialogue with Edith Stein**

*Anna Maria Pezzella*

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, ITALIA

[a.pezzella@pul.it](mailto:a.pezzella@pul.it)

 <https://orcid.org/0000-0002-9435-9609>

**Resumen:** La contribución examina la cuestión de la comunidad dentro del pensamiento de Edith Stein. Se aborda la relación entre el individuo y la comunidad y el papel de la libertad personal en esta relación. Se subrayan también las diferencias y las analogías entre la persona y la comunidad y la importancia que ésta ha tenido en la reflexión y en las opciones existenciales de la fenomenóloga.

**Palabras clave:** Yo, comunidad, libertad, responsabilidad, fuerza vital, motivación, fantasía.

**Abstract:** The paper examines the question of community within the thought of Edith Stein. It addresses the relationship between the individual and the community and the role of personal freedom within that relationship. The differences and analogies between the person and the community and the importance that the latter has had in the reflection and existential choices of the phenomenologist are also emphasized.

**Keywords:** I, community, freedom, responsibility, vital force, motivation, fantasy.

**Recibido:** 24 de junio de 2024 / **Aceptado:** 14 de octubre de 2024



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

## 1. A MO' DI INTRODUZIONE

La questione dell'io, dell'intersoggettività e della libertà sono argomenti tipicamente fenomenologici, che sono stati analizzati da Husserl in molte opere e scritti e che hanno interessato anche E. Stein. La studiosa, infatti, già dal periodo di Gottinga, affronta la questione della comunità, dell'io e della libertà. All'inizio è un interesse più sentito che pensato, ma successivamente diviene una questione di ordine teoretico. Nella lettera scritta all'amico Ingarden il 9/2/1917 si comprende quanto le comunità e i popoli le stessero a cuore.

I popoli -scrive - sono persone che hanno una loro vita, una loro nascita, una loro crescita e una loro morte. È una vita che trascende la nostra, sebbene la includa. [...] Noi, però, [...] possiamo prendere coscienza del nostro rapporto col tutto a cui apparteniamo [...] e sottometterci liberamente. Quanto più, in un popolo, questa presa di coscienza diviene viva e forte, tanto più esso prende forma di Stato e questo prender forma è la sua organizzazione<sup>1</sup>.

Per inoltrarci nell'argomento e per comprendere quanto Stein vivesse fortemente la relazione comunitaria è opportuno riportare qualche indicazione biografica in merito al rapporto che la filosofa ha vissuto con il suo popolo, la comunità tedesca. Nella lettera succitata, Stein racconta di quanto fosse stata segnata dalla notizia dello scoppio della prima guerra mondiale e di come, arrivata a casa, dopo un viaggio di ventiquattro ore, si fosse allontanata dalla cerchia dei familiari: «[...] perché non poteva sopportare discorsi futili (cioè su cose personali); allora improvvisamente mi fu chiaro: oggi la mia vita personale è finita e tutto quello che sono appartiene allo Stato; se sopravvivo alla guerra accoglierò la vita come nuovamente donata»<sup>2</sup>.

Questo sentire non rimane lettera morta, ma si trasforma in impegno pratico. Durante la guerra diviene crocerossina, prestando il suo servizio presso l'ospedale militare di Mährish-Weisskirchen, superando le resistenze della madre, la quale le aveva intimato: «Col mio consenso non andrai», e in tutta risposta Stein aveva replicato: «Allora dovrò farlo senza il tuo consenso»<sup>3</sup>. Per la filosofa era un peso insopportabile non far nulla per la Patria.

---

<sup>1</sup> Edith Stein, *Lettere III. Lettere a Roman Ingarden*, tr. it. di M. D'ambra e M. Paolinelli, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli (Roma: Città Nuova - Edizioni OCD, 2022), 21.

<sup>2</sup> Stein, *Lettere III*, 22.

<sup>3</sup> Edith Stein, *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici* (Roma: Città Nuova - Edizioni OCD, 2007), 377.

Successivamente, dopo la guerra, aderisce al Partito Democratico Tedesco e si presenta anche la possibilità di essere eletta nell'esecutivo. La giovane filosofa motiva in questo modo la sua partecipazione:

[...] non appartengo a quel genere di persone che a cuor leggero tirano una linea su tutto il passato. Tuttavia, il crollo del vecchio sistema mi ha persuaso che esso era superato, e chi ama il proprio popolo desidera naturalmente collaborare a creare una nuova forma di vita e non si deve opporre a un'evoluzione necessaria. Oltre alla fondazione del Partito, quello che mi impegna è il lavoro di offrire chiarimenti, necessario per convincere le donne a votare. Entrambe le attività servono innanzitutto per convocare un'assemblea nazionale che adesso per noi è una questione vitale<sup>4</sup>.

Pur abbandonando la vita politica, Stein non cessa di riflettere sulla comunità. Infatti, nel 1919, per i sessant'anni del maestro E. Husserl, scrive i *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*<sup>5</sup>, la cui seconda parte porta il titolo *Individuum und Gemeinschaft*. All'inizio aveva pensato solo alla prima parte, *Psychische Kausalität*, poi successivamente lo amplia perché...

[...] il "meccanismo" del processo psichico non è chiuso in sé. La forza vitale, che lo tiene in movimento, subisce afflussi "dall'esterno" e questo affluire deve essere ripercorso fino alle sue origini, se si vuole raggiungere una comprensione approfondita della psiche individuale. Perciò si debbono seguire due direzioni principali: l'inserimento nella connessione della natura materiale e l'inserimento nella connessione del mondo spirituale<sup>6</sup>.

La sua riflessione sulle associazioni umane termina nel 1925 con il testo *Eine Untersuchung über den Staat*.

La riflessione di Stein sulla comunità non rimane una pura riflessione teorica, perché la filosofa sente e vive la comunità come un aspetto fondamentale della sua vita. Appartiene alla

---

<sup>4</sup> Stein, *Lettere III*, 122.

<sup>5</sup> I *Beiträge* saranno pubblicati poi nello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* nel 1922.

<sup>6</sup> Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A.M. Pezzella (Roma: Città Nuova Editrice, 1996), 159.

comunità filosofica dei fenomenologi; sceglie poi la comunità di Cristo che si concretizza con la conversione al cattolicesimo e successivamente con l'ingresso nel Carmelo: un'altra comunità.

## 2. IL SINGOLO E LA COMUNITÀ

In *Individuum und Gemeinschaft*, E. Stein esamina il rapporto intercorrente tra il singolo e la comunità e il motivo per cui tale relazione sia possibile. La comprensione dell'altro era già stato oggetto della sua tesi, *Das Problem der Einfühlung*, in cui la filosofa aveva esaminato la possibilità di cogliere il vissuto altrui attraverso l'empatia che, se da un lato permette di comprenderne i vissuti, dall'altro non consente di sentire dal di dentro la qualità, l'intensità di tali vissuti. Per quanto ci possa essere una comprensione profonda tra due esseri umani, infatti, non è possibile tra loro alcuna fusione. I due soggetti rimangono distinti e ognuno vivrà, secondo modalità e intensità proprie, sentimenti, emozioni e stati d'animo la cui qualità non può essere sentita dall'altra persona. Nella seconda parte dei *Beiträge*, Stein muove proprio da questa impossibilità, rilevando che:

È veramente meraviglioso come questo io, nonostante la sua singolarità e la sua insopprimibile solitudine, possa entrare in una comunità di vita con altri soggetti, come il soggetto individuale possa diventare parte di un soggetto sovraindividuale e come nella vita attuale di una tale comunità di soggetti o di un soggetto comunitario si possa costituire anche un flusso di vissuto sovraindividuale<sup>7</sup>.

Prima di rispondere a tale questione è necessario fare un'ulteriore differenza, operata dal sociologo F. Tönnies, tra società e comunità, che molti fenomenologi, a partire da Scheler, accettano. Stein scrive:

[...] quando accade che una persona si pone di fronte ad un'altra quale soggetto all'oggetto, la esamina e la tratta secondo un piano stabilito sulla base della conoscenza acquisita e trae da essa azioni mirate, in questo caso entrambi convivono in una società. Quando al contrario un soggetto

---

<sup>7</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 163.

accetta l'altro come soggetto e non gli sta di fronte, ma vive con lui e viene determinato dai suoi moti vitali, in questo caso i due soggetti formano una comunità<sup>8</sup>.

Nella società ci si trova di fronte a monadi senza finestre, ognuna delle quali è ripiegata su sé stessa senza possibilità di relazionarsi con l'esterno; nella comunità, invece, c'è apertura interiore e solidarietà con l'altra persona. Una società senza comunità non sarebbe pensabile perché l'essere umano ha la necessità vitale di instaurare rapporti solidali con l'altra persona. E, laddove questo si verifica, laddove si realizza una relazione profonda con l'altro, accolto quale soggetto e come partecipante e fruitore dello stesso *Umwelt*, lì c'è una comunità che, a differenza della società, non è una macchina ma un organismo che cresce, si sviluppa e si estingue.

Il vivere in comune è un aspetto che appartiene non solo agli esseri umani ma anche agli animali. In natura, infatti, tanti animali vivono organizzati in modo più o meno complesso e, dall'esterno, danno l'impressione di una comunità. Si pensi alle api, alle formiche o ai tanti animali che vivono in branchi; eppure, per questi non si può parlare di comunità, in quanto le relazioni si basano su rapporti di natura psichica e sul ruolo specifico che ogni membro ricopre all'interno del gruppo, gruppo che non può essere abbandonato se non a costo della vita o dell'isolamento, che equivale a una morte sicura. Gli esseri umani, invece, vivono in comunità perché possiedono una struttura particolare, sono esseri spirituali e, in quanto tali, dotati di una doppia *apertura*: sono aperti al mondo, agli altri e a sé stessi. Infatti, per quanto siano gli uni strutturalmente separati dagli altri, perché possiedono un corpo materiale che li individua e li distingue, comprendono, capiscono, sentono quanto l'altro vive; sono liberi di decidere se aprirsi o chiudersi agli altri; hanno la possibilità di guardare sé stessi, gli altri e il mondo stesso e, proprio in virtù di questa apertura, che è indice di spiritualità, è possibile la comunità.

Nelle prime pagine di *Individuum und Gemeinschaft*, la fenomenologa si pone la questione di come si attui il passaggio dal singolo alla comunità, perché comprenderlo significa coglierne le dinamiche di fondo che ne consentono la nascita. Per Stein la comunità esiste in quanto c'è partecipazione interiore di un gruppo di persone che condividono qualcosa: amicizia, affetti, lavoro etc... Ciò, però, non è ancora sufficiente per capire su quale base si saldi, quali siano le articolazioni interne e il ruolo del singolo. Per comprenderlo si rende opportuno fare un esempio. Nella comunità di amici nasce un bambino, per cui tutta la comunità partecipa a questo

---

<sup>8</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 159-160.



lieto evento. Il contenuto-gioia appartiene alla comunità, tutti ne partecipano ma non c'è alcun individuo sovraindividuale che ne gioisca, perché è il singolo, quale membro della comunità, che prova gioia. È nell'io individuale che la gioia viene vissuta come gioia comunitaria: ci si rallegra come membro della comunità e la comunità gioisce in lui. La gioia, sebbene sia vissuta in modo individuale, è un fatto oggettivo, perché la gioia per la nuova vita esiste non solo per il singolo che ha saputo del lieto evento, ma per tutti coloro che appartengono a tale comunità e che partecipano a tale gioia. Questo sentimento, inteso e realizzato nel vissuto di ogni singolo membro, rappresenta la gioia come contenuto vissuto della comunità; siffatto flusso non appartiene unicamente a una coscienza perché alla sua costituzione coopera tutta una serie di flussi di coscienza: vi partecipano tutti i membri. Sia dal lato noetico che da quello noematico, questo flusso si costituisce attraverso i vissuti dei singoli individui che gioiscono. Se nessuno dei membri della comunità vive la gioia o la tristezza che l'occasione richiede allora l'evento non è né compreso né vissuto adeguatamente. Tuttavia, basta che una sola persona senta la gioia in nome della comunità che tale evento sia sentito come comunitario. «In tal modo -scrive Stein - non sono eliminati i vissuti degli altri. Tutti insieme partecipano alla costituzione del vissuto della comunità, ma quello che era inteso in tutti loro è giunto a riempimento nel vissuto di questo singolo»<sup>9</sup>.

Tra la comunità e l'individuo vi è una stretta correlazione, che non si traduce mai in un annientamento del singolo al suo interno perché egli vi partecipa «solo nella misura in cui vive in qualità di membro della comunità [...]»<sup>10</sup>. Infatti, il singolo, pur lasciandosi toccare interiormente dal flusso vitale della comunità, non la subisce passivamente. Scrive Stein: «L'individuo, anche quando partecipa con la sua anima alla vita comunitaria, non deve essere assorbito completamente nella vita della comunità. Gli rimane sempre un vasto ambito di vita personale del tutto indipendente dal fatto che egli sia un membro della comunità»<sup>11</sup>. Questo è il motivo per cui si appartiene a diverse comunità contemporaneamente con la possibilità di riversare in una le energie provenienti da un'altra.

La famiglia da cui provengo- scrive la filosofa- e la comunità di ricerca scientifica nella quale entro a far parte sono due comunità che, in quanto tali, non hanno nulla a che vedere l'una con

---

<sup>9</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 165.

<sup>10</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 279.

<sup>11</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 294.

l'altra, non si conoscono reciprocamente e non esercitano vicendevolmente alcun effetto diretto. Ma con la mia mediazione si può stabilire tra loro un legame causale; infatti, posso apportare la forza che fluisce dall'una all'altra<sup>12</sup>.

L'elemento di connessione è il singolo, il quale può vivere contemporaneamente in diverse comunità che non necessariamente si incontrano o raggiungono l'unità. Tuttavia, egli porterà nell'una le esperienze positive o negative vissute nell'altra e viceversa: una esperienza lavorativa soddisfacente arricchirà anche la vita familiare e, d'altro canto, l'armonia vissuta in famiglia trasparerà anche nell'ambito lavorativo e lo feconderà con energie positive.

La visione di E. Stein supera la contrapposizione creata tra liberals e comunitari<sup>13</sup> che esemplificando molto, si pone nei termini seguenti: da un lato, i diritti personali, inalienabili, sono parte dell'identità personale per cui l'essere umano può di volta in volta orientare e scegliere liberamente indipendentemente da altri soggetti; dall'altro, al di là di ogni qualsivoglia esperienza soggettiva, si hanno responsabilità nei confronti degli altri per cui l'agire del soggetto deve essere orientato al bene comune. Stein non vive questa dicotomia, per quanto la sua posizione potrebbe sembrare più vicina ai comunitari, perché il soggetto può vivere solo all'interno di una comunità in quanto diviene ciò che è solo in relazione con altri esseri umani. Eppure, egli possiede una sua autonomia personale, una propria libertà, da tutelare a tutti i costi, e una differenza individuale che si radica nel nucleo. Certamente la persona non può agire pensando soltanto a sé stessa, ma deve, per Stein, riflettere su ciò che è oggettivamente il meglio e nel fare questo «[...] ci guadagnerà sempre grazie al valore oggettivo di tale decisione, poiché una tale decisione rappresenta per sé stessa un accrescimento dell'essere»<sup>14</sup>. Dunque, è la persona, è l'io che decide quale strada intraprendere, e potrebbe optare anche per quella più difficile ma oggettivamente più valida. La filosofa non si allontana dal punto di vista husserliano il quale nel porsi la questione del *come mi devo comportare* in *Einleitung in die Ethik* risponde:

Quel che conta, quindi, è che il meglio non è scelto e compiuto ingenuamente, accidentalmente, senza una coscienza normativa, ma appunto secondo la miglior scienza e coscienza nel senso più stretto, e che questo “secondo la migliore scienza e coscienza” è emerso da una volontà, che

---

<sup>12</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 227.

<sup>13</sup> Cf. Charles Taylor, *Questioni di senso nell'età secolare* (Milano: Mimesis, 2023).

<sup>14</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 227.

fonda una volta per tutte la vita etica, ed è diventato l'imperativo categorico che guida abitualmente la vita nel suo complesso<sup>15</sup>.

### 3. LA COMUNITÀ E LE SUE PECULIARITÀ

E. Stein esamina a fondo non solo le relazioni tra singolo e comunità, ma anche le analogie e le differenze che esistono tra i due. La differenza principale sta nel fatto che il singolo presenta un flusso di vissuti di cui può divenire cosciente. Per la comunità ciò non è possibile, sebbene presenti un flusso di vissuti, perché la consapevolezza è prerogativa del singolo. Il flusso di vissuti comunitario, però, rispetto a quello individuale, va ben oltre la vita dei singoli. L'odio dei Guelfi contro i Ghibellini o quello dei socialdemocratici contro la società borghese si estende per intere generazioni di individui, i quali, vivendo tali sentimenti di volta in volta, consentono la formazione di una unità duratura di ordine superiore<sup>16</sup>.

Tra gli aspetti che accomunano comunità e singolo, E. Stein evidenzia il carattere, la fantasia, la motivazione, la forza vitale e la responsabilità. Esistono comunità che presentano dei tratti caratteristici comuni. Immediatamente individuiamo tratti che appartengono al modo d'essere di un popolo e che spesso sono legati all'ambiente in cui è vissuto e alla storia che lo ha contraddistinto: una maggiore o una minore responsabilità, una più forte passionalità o un rigore più spiccato.

#### 3.1. LA FANTASIA

I popoli sviluppano anche una propria fantasia. Si pensi alle fiabe tedesche: la Bella Addormentata nel Bosco, Cappuccetto Rosso, Hänsel e Gretel, che sono il frutto della fantasia di quel popolo sebbene oggi siano divenute patrimonio universale.

Nel trattare la questione della fantasia di un popolo, Stein si trova a dover risolvere un'antinomia, vale a dire come sia possibile sostenere che il mondo della fantasia da un lato sia assolutamente individuale e dall'altro sovraindividuale. La fenomenologa dirime la questione operando una distinzione tra intenzione della fantasia e intuizione della fantasia<sup>17</sup>. Quando si

---

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *Introduzione all'etica* (Roma-Bari: Laterza & Figli, 2004), 248.

<sup>16</sup> Cf. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 170.

<sup>17</sup> Cf. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 178.

pensa alla casetta della strega della fiaba di Hänsel e Gretel tutti intendono lo stesso oggetto. Tuttavia, nel momento in cui si visualizza tale oggetto, da un lato, c'è un oggetto intuito e, dall'altro, un soggetto intuente. Nell'intuizione della fantasia non si dà, così come accade per la percezione, l'oggetto inteso, ma lo si presentifica, e nel fare ciò ognuno lo configura a modo suo. In altre parole, tutti sappiamo cos'è una casetta, anche se fatta di pane, con il tetto ricoperto di dolci e le finestre di zucchero, eppure, nel momento in cui andiamo a configurarcela con la fantasia, ognuno lo farà a proprio modo. Quindi, a differenza della percezione, l'oggetto della fantasia si può costruire come meglio si crede. «L'oggetto della percezione – scrive la Stein - si presenta come indipendente da me, che sorge contro la mia volontà, mentre l'oggetto fantasticato vive grazie a me, è in un certo senso nelle mie mani»<sup>18</sup>. Per tale motivo le creazioni popolari, così come lo sono le fiabe, da un lato mantengono il significato oggettivo, che va al di là del singolo e dunque è sovraindividuale, in quanto nato da una pluralità di individui, ma dall'altro, nel momento in cui si attua il riempimento intuitivo del contenuto di senso, si presentano quali intuizioni singole assolutamente individuali.

### 3.2. LA MOTIVAZIONE

La motivazione, che per i fenomenologi è la legge fondamentale dello spirito, è un altro aspetto che unisce persona e comunità. La motivazione per Husserl «[...] è un nesso fondato negli atti stessi, e quando formuliamo un perché, domandiamo il motivo di un certo comportamento personale, vogliamo conoscere questo nesso»<sup>19</sup>. Si agisce in un certo modo per un motivo particolare: nonostante l'enorme stanchezza fisica, sopraggiunta dopo un'intensa giornata di lavoro, decido di andare a far visita a un'amica che non sta bene perché so che ne avrebbe un gran piacere e ciò le consentirebbe di alleviare un po' la sofferenza del momento. Così come il singolo anche una comunità ha le proprie motivazioni. Una comunità può essere interessata alla mera crescita economica, mentre un'altra punta al benessere dei propri membri e un'altra ancora fa della corsa agli armamenti l'unico obiettivo della sua esistenza. Tuttavia, la motivazione ha la sua *origine* nel vivere individuale e, per tale motivo, in alcuni casi il vissuto del singolo non

---

<sup>18</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 178.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, vol. II, a cura di E. Filippini (Milano: Einaudi, 1976), 622.

coincide con quello comunitario, perché i motivi che lo guidano non combaciano con quelli della comunità di appartenenza. Scrive a tal proposito Stein:

[...] posso avere un'inclinazione per le scienze della natura, perché mi spinge un'esigenza puramente conoscitiva, mentre magari in Germania ci si occupa di scienze della natura per far progredire la tecnica. La mia ricerca mi inserisce nell'attività di ricerca comunitaria, ma sono sola dal punto di vista del motivo che mi spinge<sup>20</sup>.

Le motivazioni del singolo, quindi, possono non coincidere con quelle della comunità perché si radicano nella peculiarità della persona che pertanto sceglie liberamente ciò in cui credere e le modalità in cui porre in atto le sue idee.

### 3.3. LA FORZA VITALE

Una comunità, per poter vivere, necessita, così come i singoli individui, di forza vitale. Essa è quella qualità persistente che si presenta nei cambiamenti degli stati vitali dell'io e che può essere sia sensibile che spirituale. Tale forza che ha origine nei singoli, non viene ceduta totalmente alla comunità, sia perché i singoli ne mantengono una parte per sé sia perché questi appartengono a una molteplicità di comunità, tra le quali le ripartiscono. Il tono della forza vitale di una comunità, comunque, dipende sia dalla forza di cui dispongono i singoli membri sia dalla misura in cui la offrono alla comunità. La forza di una comunità può incrementarsi incorporando membri che ne possiedono in gran quantità o utilizzando al meglio quella già posseduta, mentre si indebolisce se i membri diminuiscono o se questi utilizzano le forze fornite dalla comunità per la propria vita individuale sottraendole alla collettività stessa. Il contributo di persone non appartenenti alla comunità può essere importante per la sua crescita. In fondo l'apertura agli altri è nella struttura della comunità, per cui essa si arricchisce con l'ingresso di nuovi membri anche se portatori di valori diversi. Stein porta all'estremo il suo ragionamento, affermando addirittura, che è possibile pensare una comunità di vita anche tra due fazioni nemiche.

La possibilità della formazione di una comunità – scrive - è legata alla comprensione reciproca degli individui. Dove i soggetti entrano in relazione v'è anche il terreno fertile per un'unità di

---

<sup>20</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 197.

vita, per una vita comunitaria che si alimenta a un'unica fonte. Tale comunità di vita entra in vigore quando gli individui si offrono spontaneamente l'uno all'altro; sono aperti gli uni verso gli altri [...] Un tale atteggiamento ingenuo si presenta anche nella lotta tra due fazioni nemiche, dove l'uno accetta immediatamente l'altro come soggetto ed è aperto a tutti gli influssi che da lui provengono. Essi formano un'unità di vita nonostante l'abisso esistente e può anche accadere che l'uno ricolmi l'altro della forza che verrà poi convogliata nell'attacco contro di lui<sup>21</sup>.

Questo passaggio si comprende se si tengono presenti due aspetti. Il primo è che a Stein preoccupa la chiusura tra gli esseri umani che non consente di vedere l'altro, anche se l'altro è un nemico. L'indifferenza non è un aspetto preso in esame in modo esplicito dalla filosofa, ma è sullo sfondo della sua riflessione. Il secondo, si comprende con il cristiano amore per il proprio nemico<sup>22</sup>.

La disponibilità verso l'altro crea relazione e flussi di vissuti che si incontrano e, laddove ciò accade, si verifica il passaggio di vita, di esperienze di sentimenti, che vivificano le comunità, le quali entrano in relazione anche soltanto attraverso uno o pochi membri e, paradossalmente, anche se l'altro è il nemico.

#### 3.4. LA RESPONSABILITÀ

La comunità, come ogni singola persona, ha responsabilità cui deve assolvere: è depositaria di una tradizione storica, culturale, ha una propria memoria che deve essere continuamente trasmessa a quanti nascono e crescono al suo interno e, infine, deve accogliere i soggetti in via di formazione. Ha la responsabilità di prendersi cura dei propri membri, il che vuol dire consentire la piena realizzazione di tutte le loro potenzialità, perché una comunità che lo permette, è sana, forte, cosciente di sé. Se, al contrario, non favorisce lo sviluppo e la realizzazione completa dei singoli, sarà deficitaria, perché tutte le potenzialità insite nei suoi membri non potranno essere utilizzate per la sua crescita e il suo sviluppo. Una comunità deve sostenere i propri membri, sotto tutti i punti di vista, perché è grazie alla loro realizzazione che

---

<sup>21</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 226.

<sup>22</sup> In questo testo Stein afferma che l'amore agisce su colui che ama come una potenza stimolante in grado di alimentare in lui più forze di quanto gli costi il viverlo. Al contrario, l'odio, come contenuto, consuma ancora di più le forze che il vivere l'odio stesso. L'amore, come tutte le prese di posizione positive, è una fonte di forza con cui è possibile nutrire anche gli altri senza per questo impoverirsi.

potrà continuare a vivere e a prosperare. Nel testo *Potenz und Akt*, Stein afferma che se il singolo cerca di realizzare tutte le sue capacità, ma «[...] l'opera fallisce, nonostante lo sforzo interiore, per impedimenti esterni, cioè, allora, è un danno per il mondo spirituale oggettivo al quale sfugge qualcosa per il cui tramite poteva essere arricchito»<sup>23</sup>. Quindi, se una comunità non promuove la crescita e la realizzazione dei propri membri, secondo le inclinazioni e le potenzialità presenti in ognuno, non sarà una comunità in grado di sostenere le sfide che il tempo impone. Il sostegno alla piena realizzazione dei singoli è sinonimo di una comunità che è in grado di crescere e di accogliere il contributo di tutti per il suo mantenimento.

La comunità è anche il luogo in cui si realizza la libertà, perché essa raccoglie solo persone libere oppure «[...] se non ne comprende neppure una che costruisca la comunità con la propria vita personale, essa non è più capace di mirare a uno scopo»<sup>24</sup>. Senza libertà non vi è neppure la responsabilità e «[...] in una comunità in cui nessuno è responsabile non si può più parlare di una responsabilità della comunità. Qui non esiste più alcun libero agire, alcuna libera autorganizzazione, ma soltanto un fare istintivo che non può più essere considerato come portatore di una qualsiasi responsabilità»<sup>25</sup>. Pertanto, una comunità, che sia veramente tale, deve essere responsabile e libera, ma questi due aspetti si radicano nei singoli individui che devono essere in grado di viverli, garantirli e di trasmetterli attraverso una radicale azione educativa.

#### 4. LA LIBERTÀ DELL'IO

L'io<sup>26</sup>, per Stein, riveste un ruolo fondamentale nella vita di una persona umana. Egli tiene insieme il flusso di coscienza, dà unità alla vita personale ed è dietro ogni vissuto. Quando si dice io, si dice tutto se stessi: ciò che sono, ciò che sono stato, come ho vissuto, come vivo e come ho intenzione di vivere. Dietro ogni azione c'è un io che ha scelto liberamente e scientemente di agire in un certo modo anziché in un altro. Dietro ogni atto che compiamo c'è un io che può essere colto nella sua funzionalità.

La sua attività è determinante per la vita di un essere umano. Egli, infatti, ha la possibilità di formare l'anima, perché è grazie a lui che si raggiungono le profondità più intime; può decidere

---

<sup>23</sup> Edith Stein, *Potenza e Atto*, tr. it. di A. Caputo, a cura di A. Ales Bello (Roma: Città Nuova Editrice, 2003), 215.

<sup>24</sup> Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, 292.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Questo aspetto è l'eredità maggiore lasciata da E. Husserl, nonostante i tanti distinguo sull'io puro e in merito alla riduzione trascendentale.

liberamente di controllare sentimenti piacevoli o spiacevoli che potrebbero interferire con una attività importante; è, unitamente alla volontà, il luogo delle libere decisioni. La sede dell'io è l'anima, ma egli può anche essere in altri luoghi, dipende dalla sua libertà. E, per Stein, il luogo in cui l'io si trova di volta in volta ha una notevole rilevanza per la configurazione dell'anima. Infatti, colui che vive in superficie non possiede gli strati più profondi dell'anima. In questo caso, pur essendo presenti, non sono attualizzati così come potrebbero e dovrebbero essere<sup>27</sup>. Inoltre, non si può individuare alcun punto nel corpo in cui l'io avrebbe la sua dimora.

[...] Si è tentato di farlo in passato – scrive Stein – ma quand'anche l'anatomia del cervello potesse indicare una parte determinata del cervello la cui distruzione comportasse un dileguare della “coscienza dell'io” e dell'intera struttura personale-spirituale non potremmo affermare che l'io abbia la propria sede in questo punto. L'io non è una cellula cerebrale, esso ha un senso spirituale che è accessibile solo nell'esperienza di sé stessi<sup>28</sup>.

L'io è una realtà complessa, ricca e multiforme, sebbene finito. Possiede molte possibilità connesse alla sua libertà. Infatti, può scegliere di non abbandonarsi a una pura vita istintiva, di vivere secondo valori, di comportarsi responsabilmente, di scegliere tra il bene e il male. Proprio perché l'io ha tali potenzialità è anche gravato di tante responsabilità, come quella di scegliere il meglio per sé che coincidere con il meglio anche per l'altro. Infatti, scegliere il meglio vuol dire optare per ciò che è oggettivamente il meglio. Solo in questo modo la persona «[...]ci guadagnerà sempre grazie al valore oggettivo di tale decisione, poiché una tale decisione rappresenta per se stessa un accrescimento dell'essere»<sup>29</sup>.

L'io, come ampiamente visto, non vive isolato, ma ha necessità di vivere insieme agli altri. In *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, la filosofa afferma che l'essere umano è responsabile della propria salvezza, che non è raggiungibile senza la sua collaborazione e nessun altro può sottrarlo a questa responsabilità. Ma allo stesso tempo è responsabile della salvezza di tutti gli altri; «[...] e tutti gli altri della sua; egli non può sottrarre gli altri alla loro responsabilità ed essi non possono sottrarlo alla sua»<sup>30</sup>. Tale aspetto è

---

<sup>27</sup> Cf. Edith Stein, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, tr. it. di M. D'Ambra, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli (Roma: Città Nuova - OCD, 2013), 120.

<sup>28</sup> Stein, *La struttura della persona umana*, 116.

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Edith Stein, *Natura, persona, mistica*, tr. it. di M. D'Ambra (Roma: Città Nuova, 1997), 78.



estremamente importante e ci riporta anche alla questione in essere, vale a dire che non è possibile parlare di una responsabilità comune, in quanto essa è sempre individuale, perché gli atti liberi sono compiuti individualmente. Questo, però, non vuol dire che ognuno sia responsabile unicamente di sé stesso, ma lo è anche degli altri. Il prendersi cura dell'altro, la solidarietà che fonda la comunità si basa su una responsabilità reciproca, che ha le sue radici nel singolo, ma, ci insegna Stein, non ci si salva da soli, perché si ha sempre bisogno dell'altro.

La libertà porta l'io a esplorare aspetti di sé, a porsi domande sul senso della propria vita. Ed è proprio indagando su questi aspetti che l'io si comprende come essere limitato e finito. Attraverso un percorso introspettivo l'io pone a sé stesso una serie di questioni: io sono la fonte della mia vita? Se la vita è l'essere dell'io, può significare che la vita avrebbe l'essere dall'io stesso? Nel porsi tali domande l'io comprende che le sue origini sono enigmatiche, che il passato non è sempre consapevole, perde tanti ricordi per strada. Scopre di essere un io puntiforme e, in quanto tale, è sempre e soltanto nell'ora. Ritiene qualcosa del passato, si protende verso il futuro, ma il tutto si verifica sempre nell'ora, nel presente. L'io ha la consapevolezza che non si posseda totalmente, che non riesca a giungere al proprio fondamento e ciò provoca angoscia: l'angoscia di essere dinanzi al nulla. Eppure, pian piano di fronte a tale innegabile realtà di fa avanti una certezza inconfutabile, che io sono conservato nell'essere d'istante in istante ed è quella certezza che ha il bambino di essere sostenuto dal braccio robusto della madre. Nel proprio essere, finito, limitato, allora l'io incontra un altro essere che si rivelerà come il proprio fondamento, Dio. Tuttavia, Dio, a cui l'io giunge attraverso un percorso introspettivo e attraverso la via della fede, non impone al credente la sua presenza; Egli è rispettoso della libertà dell'io e si ferma pazientemente sulla soglia dell'anima in attesa di un suo *Fiat!*.

##### 5. LA COMUNITÀ SPIRITUALE VS LA COMUNITÀ DI SANGUE

Per fondare una comunità, per Stein, il legame di sangue, così come è accaduto per il popolo di Israele, non è una condizione necessaria. A conferma di ciò, nella prefazione al testo *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, la fenomenologa si chiede: «L'umanità ebraica è il prodotto necessario del “sangue ebraico” *tout court?*»<sup>31</sup>. La risposta è negativa in quanto la comunità di popolo non

---

<sup>31</sup> Edith Stein, «Prefazione», in *Dalla vita di una famiglia ebrea e altri scritti autobiografici*, a cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli (Roma: Città Nuova – Edizioni OCD, 2007), 24.

coincide con la comunità di sangue, perché fondamentale per la prima è il legame spirituale. Per tale motivo Stein, sebbene non abbia mai rinnegato la sua origine e i suoi legami con il popolo d'appartenenza, non ritiene che il sangue sia l'elemento determinante per la formazione di una comunità. Allo stesso modo, la fenomenologa è critica nei confronti dell'elemento razziale come fondamento del vivere comunitario. Infatti, in *Der Aufbau der menschlichen Person*, non reputa prioritario tale concetto, a meno che non lo si avvicini a quello di popolo, in cui il legame di sangue passa in second'ordine rispetto a quello spirituale. Una certa avversione nei confronti di tale concetto era avvertita dallo stesso Husserl, il quale nei testi sull'intersoggettività del 1921, intende parlare di razza solo «nella misura in cui la comunanza dell'habitus fisico esteriore proceda di pari passo con siffatti caratteri comunitari. Altrimenti [...] non c'entra»<sup>32</sup>. E le condizioni per cui è possibile parlare di comunità sono quelle in cui «vi sono persone che agiscono nell'unità di un contesto spirituale»<sup>33</sup>. La comunità, anche in Husserl, non va ricercata in un'appartenenza di sangue, ma in un legame più elevato: il vincolo spirituale. Su questo aspetto i due fenomenologi, entrambi di origine ebraica, erano perfettamente d'accordo.

Durante il Nazismo, invece, si diede ampio spazio a un presunto vincolo razziale, per cui le relazioni si incentrarono non sullo spirito ma sull'aspetto psichico, irrazionale che, secondo Stein, caratterizza un'altra formazione sociale: la massa. Quest'ultima si fonda sulla suggestionabilità dell'animo: i pensieri e il sentire degli altri vengono ritenuti i propri, senza essere filtrati attraverso la riflessione. Ciò produce azioni che non sono non più fondate sulla ragionevolezza quanto sul puro istinto. Per definire ancora meglio che cosa intende per massa, E. Stein utilizza il pensiero di G. Simmel, che attribuisce a essa...

la paralisi delle qualità superiori, questo lasciarsi trascinare privo di resistenza [...] ad un incalcolabile numero di influssi che si intersecano reciprocamente, si rafforzano, distaccano, si allontanano, si riproducono. Da questo disordine di impulsi minimi, che stanno al di sotto della soglia di coscienza, da un lato sorge, a discapito di un'attività dell'intelletto chiara e consequenziale, una grande eccitazione nervosa in cui crescono gli istinti naturali più oscuri, primitivi, e normalmente repressi; dall'altro lato si verifica una paralisi ipnotica che fa sì che la moltitudine segua l'impulso dominante fino all'estremo<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. II, 1921-1928 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973), 183.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 268.

Edith Stein, che aveva esaminato a fondo la struttura umana, aveva compreso che, se si fosse dato spazio alle spinte psichiche, i legami comunitari, su cui si fondava il vivere di un popolo, si sarebbero disgregati, come sarebbe accaduto di lì a poco in Germania dove tutto l'agire fu caratterizzato da impulsi istintivi e primitivi, senza che l'azione fosse diretta dallo spirito. E quella che poteva essere una possibilità remota divenne per Stein, come per tanti milioni di persone, una realtà infernale, senza possibilità di scampo, perché coloro che gestivano fecero leva sulla paura dell'altro, che spezzò i legami basati sull'apertura, sull'accoglienza, sulla disponibilità che sono le condizioni essenziali del vivere comunitario. Di quell'unico vivere che possa dirsi autenticamente umano.

#### 6. A MO' DI CONCLUSIONE. L'ATTUALITÀ DEL PENSIERO DI E. STEIN

In un tempo veloce, in cui tutto cambia in modo vorticoso, anche l'idea di comunità ha subito delle trasformazioni profonde, sostituita in un primo momento dalla globalizzazione e, oggi, da una sempre più ferma volontà di chiusura negli stretti confini nazionali. Nulla più resiste ai cambiamenti repentini, tutto sembra essere in crisi, perché...

[...] gli antichi modi di agire non funzionano più, gli stili di vita appresi/ereditati dal passato non sono più adeguati all'attuale conditio humana, ma ancora non sono state inventate, costruite e messe in atto nuove modalità per affrontare le sfide, nuove forme di vita più adeguate alle nuove condizioni<sup>35</sup>.

I periodi di crisi, però, segnano dei momenti di svolta, perché impongono delle scelte, spingono intraprendere nuove strade; proprio perché si è alla ricerca di soluzioni alle sfide che il tempo impone che la riflessione steiniana sulla comunità può contribuire a leggere il presente e a offrire qualche soluzione che consente di andare avanti e di intravedere nuove possibilità per la convivenza umana.

In primo luogo, Stein indica in modo esplicito cosa non sia una comunità. Sicuramente non può essere associata alle tante community a cui oggi si appartiene, perché quest'ultime sono un luogo per lo più virtuale con interessi comuni in cui ci si scambia opinioni, informazioni

---

<sup>35</sup> Zygmunt Bauman, *Modernità liquida* (Bari-Roma: Editori Laterza, 2011), V.

consigli e supporto per qualche difficoltà legata ai temi propri della community. Questo non vuol dire che le community non abbiano un senso e non siano utili, ma semplicemente che sono diverse dalla comunità, nella cui etimologia, *cum munus*, c'è il significato del dono e della responsabilità verso l'altro. La comunità per poter esistere necessita dell'apertura interiore, del sentire l'altro come una parte di sé, con cui solidarizzare nel profondo, con cui condividere aspetti della propria vita. Pertanto, non è neppure paragonabile a quella che Z. Bauman definisce comunità/guardaroba o carnealesca che necessitano di uno spettacolo o di un Carnevale per ridestare «[...] interessi simili sopiti in individui per altri versi diversi tra loro e quindi aggregati tutti questi individui per un lasso di tempo durante il quale altri interessi – quelli che li dividono anziché unirli – vengono temporaneamente accantonati, sopiti, messi a tacere»<sup>36</sup>. Tali comunità poi si disgregano alla fine dello spettacolo, quando tutti ritornano alle loro vite. La comunità a cui si riferisce Stein, non è un luogo in cui si perpetua la solitudine, ma un luogo in cui si solidarizza, in cui non ci si sottrae allo sguardo altrui, ma si risponde in modo immediato e gratuito<sup>37</sup>.

Inoltre, la visione steiniana della comunità permette di trovare una via d'uscita agli egoismi e alle paure che stanno attraversando la nostra età, e che sta portando i singoli Paesi a una chiusura su sé stessi, perché per la fenomenologa la relazione con altre persone è fonte di ricchezza, apre a nuove conoscenze, a differenti modi di vedere e a culture altre. E dunque alla possibilità di trovare nuove risposte alle questioni del presente. Ciò consente una crescita individuale e nello stesso tempo sociale, perché l'incontro apre a nuove possibilità d'esistenza. Tutti, quindi, possono apportare forza a una comunità; anche coloro che non sono nati e cresciuti in essa, purché ci sia accettazione e comprensione reciproca. In questo modo, tutti si partecipa alla crescita della comunità umana. Per tale motivo, in un mondo che tende a chiudersi e a frammentizzarsi, la fenomenologa sostiene che l'incontro con l'altro è sempre positivo e produce del bene. Ciò che Stein rifugge è l'indifferenza, che porta a focalizzarsi soltanto su sé

---

<sup>36</sup> Bauman, *Modernità liquida*, 236.

<sup>37</sup> M. Cacciari in *Sulla responsabilità individuale* scrive: «Una comunità da cui sia radicalmente espunta ogni traccia di relazione donativa, una comunità in cui il rapporto intersoggettivo abbia perduto qualsiasi rapporto con la relazione donativa, cessa di essere tale; anche dal punto di vista puramente economico, essa non può in alcun modo reggersi. Una società in cui tutte le relazioni, tutti i rapporti, siano il frutto di un calcolo, e dunque siano stati ridotti a scambio, a *commercium*, a negozio, non si reggono più neppure economicamente. Una società in cui tutto il dovere appaia sotto l'aspetto dell'*officium* e in cui non si debba più donare, in cui la relazione donativa appaia o come qualcosa di veramente superfluo o come un semplice sacrificio, nel senso banale del termine, non potrà che esperire la crisi radicale degli stessi fondamenti economici da cui è comunque regolata». Massimo Cacciari, *Sulla responsabilità individuale. Conversazione con M. Cacciari* (Bergamo: Servitium editrice, 2002), 19.

stessi o, tutt'al più, sulla piccola cerchia a cui si appartiene. Essere indifferenti vuol dire non accogliere l'altro, non vederlo e, quindi, negarne l'esistenza. E ciò per lei non è possibile perché l'altro è persona e questo vuol dire che è un io «[...] cosciente e libero. È libero perché è padrone delle sue azioni, perché determina da sé la propria vita – mediante atti liberi. Gli atti liberi sono la prima sfera del dominio della persona»<sup>38</sup>. Inoltre, per Stein, pensatrice cattolica, nell'altro c'è il volto di Cristo.

La riflessione steiniana, in conclusione, è estremamente attuale, perché tocca tasti sensibili del vivere in comune, perché insegna che vivere non è un semplice stare l'uno accanto all'altro, ma un accogliersi reciprocamente, un prendersi cura vicendevole che non scaturisce da un processo naturale ma da un atto volontario. Insegna che le relazioni umane sono realmente autentiche quando sono spirituali, perché è solo lo spirito che si spinge oltre ogni barriera culturale, politica e religiosa. Ed in un mondo che sta alzando muri, la riflessione sulla comunità, obbliga a una seria revisione nell'intendere le relazioni tra gli esseri, tra le diverse comunità e dunque tra gli Stati.

---

<sup>38</sup> Edith Stein, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, di L. Vigone, rev. e pres. di A. Ales Bello (Roma: Città Nuova, 1988), 397.


## ARTÍCULO

### **Liberdade humana e graça: um diálogo entre Edith Stein e Karl Rahner** **Human freedom and grace: a dialogue between Edith Stein and Karl Rahner**

*Maria Clara Lucchetti Bingemer*

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL


[agape@puc-rio.br](mailto:agape@puc-rio.br)

 <https://orcid.org/0000-0003-3443-8214>

*Washington Luiz Barbosa da Silva*

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

[washingtonsantaface@gmail.com](mailto:washingtonsantaface@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-1517-9184>

**Resumen:** La gracia, como don inmerecido, se constituye en la ofrenda muy gratuita del Dios Trino al ser humano. Además, al ser creada libre, la persona humana recibió una disposición interior para “escuchar” la Revelación; por otra parte, por ser sobrenatural e indebido, ejerce el uso de su libertad. Al mismo tiempo, tal exigencia deja a la gracia “rehén” de su criatura; porque, en el camino, puede que nos encontremos con el único obstáculo a la omnipotencia divina: la libertad humana. El único objetivo de este artículo es exponer el tema de la libertad humana y la gracia, dentro de la interdisciplinariedad entre filosofía cristiana, en antropología – con un enfoque fenomenológico –, de la filósofa Edith Stein (primera sección) y la antropología trascendental del teólogo Karl Rahner, en su concepto de Existencial sobrenatural (segunda sección). Como resultado, se suscitará una comprensión sobre la existencia de una comunión entre libertad y gracia, en lugar de la competencia que todavía se proclama hoy. De esta unión surge la liberación humana de la oposición a Dios, como prisión en el propio “yo”, marcando la estructura interna humana de apertura y aceptación de la oferta divina.

**Palabras clave:** Edith Stein, Karl Rahner, libertad y gracia, Existencial sobrenatural.

**Abstract:** Grace, as an undeserved gift, is the very free offering of the Triune God to human beings. Also, because it was created free, the human person received an inner disposition to "listen" to Revelation; on the other hand, because it is supernatural and undue, it exercises the use of its freedom. At the same time, such a demand leaves



grace "hostage" to its creature because, on the way, it may face the only obstacle to divine omnipotence: human freedom. The objective of this article is to expose the theme of human freedom and grace within the interdisciplinarity between Christian Philosophy and Anthropology – with a phenomenological approach – by the philosopher Edith Stein (first section) and by the theologian Karl Rahner's transcendental Anthropology in his concept of supernatural Existential (second section). As a result, an understanding will be raised about communion between freedom and grace instead of the competition proclaimed today. From this union comes human liberation from opposition to God, as a prison in one's own "self," marking the human internal structure of openness and acceptance of the divine offer.

**Keywords:** Edith Stein, Karl Rahner, freedom and grace, supernatural Existential.

**Recibido:** 26 de julio de 2024 / **Aceptado:** 7 de octubre de 2024



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

## INTRODUÇÃO

Apesar de coetâneos, de igual cenário histórico e cultural, Edith Stein (Breslau, 1891–Auschwitz-Birkenau, 1942) e Karl Rahner (Friburgo, 1904 – Áustria, 1984) talvez nunca tenham se conhecido pessoalmente; comprova-se isso, pela ausência de tal menção em suas obras. A única exceção, da parte de Edith Stein, é uma carta que compõe o seu epistolário, a de número 236: o padre Jesuíta Johannes Hirschmann, acadêmico e amigo pessoal da carmelita, lhe sugere a leitura das obras *Espírito no mundo* e *Ouvinte da Palavra* de Karl Rahner para orientá-la na confecção de seu texto *Caminhos do conhecimento de Deus. A “Teologia Simbólica” do Areopagita e seus pressupostos* (*Wege der Gottserkenntis. Die “Symbolische Theologie” des Areopagiten und ihre sachliche Voraussetzungen*) de 1941. No entanto, se a pensadora alemã *cumpriu tal lição*, não se tem certeza.

Por outro lado, estudiosos afirmam uma grande semelhança em alguns pontos no pensamento de Rahner e Stein, revelando a possibilidade de terem acessado a alguns de seus textos. Como exemplo, é notório o igual sentido dado pelos dois autores às expressões referentes ao ser humano sedento de Infinito: *Gottsucher* (um ser à procura de Deus), de Edith Stein; e *Hörer des Wortes* (ouvinte da Palavra)<sup>1</sup>.

Apesar de relevante o que fora afirmado, não é objetivo do presente artigo solucionar esse problema; nem também apontar as convergências ou divergências entre a compreensão teórica de Rahner e Stein. E não pretende solucionar a problemática sobre a natureza e a graça que se arrasta desde o período histórico escolástico até aos dias de hoje no cristianismo Ocidental<sup>2</sup>. Por outro lado, o presente texto exporá, a partir do diálogo profícuo entre os autores citados, a temática da liberdade humana e da graça (elementos aparentemente inconciliáveis, quando vistos desde a ótica pessimista a esse respeito). Portanto, seu principal objetivo é enriquecer o debate sobre esse tema trazendo-lhe novas matizes.

---

<sup>1</sup> Edith Stein, «Estructura de la persona humana», en *Obras completas*, vol. IV, *Escritos antropológicos y pedagógicos*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2003), 594; Juvenal Savian Filho, «Edith Stein para além do debate idealismo versus realismo: notas de um estudo em construção», en *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud e Juvenal Savian Filho, (São Paulo: Paulus, 2017), 248; Maria Cecília Isatto Parise, «Conhecimento e ser em Karl Rahner e Edith Stein», UNIFESP, 2013.

<sup>2</sup> Luis Francisco Ladaria, «Natural e sobrenatural», en *O homem e sua salvação (séculos V – XVII): história dos dogmas*, ed. por Bernard Sesboüé (São Paulo: Loyola, 2003), 313.



No primeiro momento, Edith Stein contribuirá com o assunto em sua proposta de estudo a partir do terreno complexo e intrincado da estrutura humana. Apoiado nos resultados de sua antropologia fenomenológica, o texto inicia-se apresentando alguns dados sobre a essência humana: a *pessoalidade* ou o ser pessoa humano. O estranhamento do leitor, quanto ao presente artigo, ao se iniciar a temática justamente por aí, transformar-se-á ao perceber a existência de sutil *analogia entis* (analogia do ser) entre o ser pessoa humano e o Ser pessoa divino, ou melhor, o Ser em Três Pessoas, no dizer de Edith Stein. Tal avizinhamento, através da analogia proposta por Stein entre o ser finito e o Ser eterno, entre o humano e o divino, facilitará a pensar a liberdade humana e a graça.

Karl Rahner, na segunda seção, trará pontuações de sua teologia, especificamente de sua antropologia transcendental e dos resultados obtidos em sua ontologia da graça criada; caminho não menos complexo tomado pelo autor, como igualmente realizou Edith Stein em sua antropologia. O teólogo alemão, preocupado com o ser humano hodierno, reinterpretará o tema teológico da graça criada com novo aprofundamento. E, aplicando-lhe uma expressão sinônima, o denominará *Existencial sobrenatural* como processo de autocomunicação de Deus ao ser humano.

Ao final da exposição do artigo, se observará o acercamento gracioso do Deus da Revelação ao ser humano em Sua comunicação; revelar-se-á uma confluência, nunca uma contraposição, entre a liberdade humana e a graça. Desse modo, o anúncio divino ao ser humano ocorre sem uso de violência, porque respeita a sua liberdade.

## 1. LIBERDADE HUMANA E GRAÇA: COMUNHÃO

O centro da pesquisa de Edith Stein é a busca da verdade do ser humano, sendo este o comum denominador de todas as suas pesquisas. Estudiosos do pensamento de Stein, levando em consideração a justificativa da autora alemã no seu texto *O valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo*, surgido a partir de sua conferência na 15ª Assembleia Geral da Associação das professoras católicas da Baviera em Ludwigstafen am Rhein<sup>3</sup>, de 1928, afirmam a sua

---

<sup>3</sup> Edith Stein, «Valor da feminilidade e sua importância para a vida do povo», em *A mulher: sua missão segundo a natureza e a graça* (São Paulo: Ecclesiae, 2020), 225-243.

compreensão de ser humano baseada sob três aspectos: a sua estrutura *corpo-alma-espírito*, a sua condição de ser imagem e semelhança de Deus, e seu ser pessoal<sup>4</sup>.

Em seu projeto antropológico, Edith Stein validou os dados objetivos tratando-os na íntegra na estrutura da pessoa humana; desse modo, a autora realizou uma ontologia da pessoa, pois pensou o ser humano em sua complexidade estrutural de forma unitária<sup>5</sup>. Nas palavras de Edith Stein, «o ser humano é um ser que possui um corpo, uma alma e um espírito. [...]. A pessoa humana leva e abarca seu corpo e sua alma, mas ao mesmo tempo é levada e abarcada por eles»<sup>6</sup>. Desse modo, o ser humano deve se autocompreender não mais como quem tem um corpo, porque não constituído de várias partes justapostas, mas de ser o seu próprio corpo, ou melhor, em ser um corpo próprio<sup>7</sup>.

A proposta da antropologia de Edith Stein constrói-se sobre a experiência do ser pessoa, e não de uma idealização do que seria uma pessoa. Stein assim o faz, e concebe o ser humano no modo individual de ser, por três razões: a) Por não entender o ser humano a partir daquilo que ele «não é», isto é, do que o precede; optando por uma qualidade positiva de individuação, inspirada na concepção de Duns Escoto<sup>8</sup>; b) Por motivo de sua experiência religiosa de relação interpessoal com o Deus pessoal, o Ser em Três Pessoas; c) Porque fiel, mas ultrapassando o pensamento fenomenológico de Edmund Husserl –que atribuía ao sujeito humano um *apriori* estrutural, o *Eu puro*–, Stein afirmava o humano com dinâmica vivencial exclusiva<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Jacinta Turol Garcia, *Edith Stein e a formação da pessoa humana* (São Paulo: Loyola, 1987), 58-60.

<sup>5</sup> Jean-François Lavigne, «Alma, corpo e espírito segundo Edith Stein: uma renovação fenomenológica do pensamento aristotélico-tomasiano», *Revista O pensamento de Edith Stein: escritos críticos* 15, nº 2 (2016): 107; Mariana Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein: Entre Deus e a filosofia*, (São Paulo: Ideias & Letras, 2014), 69.

<sup>6</sup> Edith Stein, *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser* (México: Fondo de cultura económica, 1996), 379. 380.

<sup>7</sup> Edith Stein, ao tratar o conceito de *corpo próprio*, parte da diferenciação conceitual *Körper* (corpo físico) e *Leib* (corpo vivo) utilizada por Edmund Husserl. Para Stein o corpo humano não é concebido como uma máquina ou cárcere da alma, mas revela-se ao mesmo tempo lugar da experiência, coisa material, sensitivo, órgão da vontade, e a expressão do psíquico e do espiritual humano. Stein, «Estructura de la persona humana», 611; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 382; Edith Stein, «Sobre el problema de la empatía», em *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos – etapa fenomenológica*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2005), 121-122; Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção* (São Paulo: Martins Fontes, 1999), 207.

<sup>8</sup> Tal noção steiniana foi enriquecida pelo conceito de *qualidade positiva* escotista de *Ultimo Solitudo*, com o qual o autor medieval reconhecia o ser humano com plenas condições de estar em profundidade com seu próprio *eu*. O ser humano estaria como em casa, em paz, como afirma Edith Stein, encontrando-se consigo e com Deus em seu centro.

<sup>9</sup> Stein, *Ser finito y ser eterno*, 371. 377; Francesco Alfieri, *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade* (São Paulo: Perspectiva, 2016), 18. 142; Juvenal Savian Filho, «A Trindade como arquétipo da

A noção de pessoa (*Person*), conjugada por Edith Stein em seu pensamento, diz do ser que existe espiritualmente e individualmente<sup>10</sup>; e atrela a esses conceitos um terceiro, como elemento mediador, o *eu pessoal*<sup>11</sup>. Apresentar-se-á, brevemente, essas noções constituidoras da pessoa humana conforme o pensamento steiniano; e, a partir delas, adentrar-se-á ao tema da liberdade e da graça.

Edith Stein, em sua tese doutoral *Sobre o problema da empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, de 1917, apresenta duas características distintivas do ser pessoa: a legalidade da razão (racionalidade) e a percepção dos valores (sentimentos). Essas características não subsistem nas dimensões meramente físicas (corporais) ou psíquicas humanas, mas na esfera do espírito, espaço da consciência, da vontade e do sentimento. Desse modo, o conceito de pessoa designa a constituição da espiritualidade humana. Stein estaria, nesse ínterim, na primeira fase de sua pesquisa sobre o conceito do ser humano como pessoa<sup>12</sup>.

O ser pessoa de cada indivíduo humano é identificado como espírito, reconhecido como um sair de si mesmo, uma abertura para o mundo objetivo e subjetivo; e sua alma espiritual<sup>13</sup>, sendo unificada, pessoal e livre, possui a capacidade de sempre transcender. Por ser a estrutura mais espiritual, a interioridade qualifica o ser humano à vida espiritual autêntica, devido à participação de seu espírito no Espírito Divino; pois, quanto mais ele se eleva a Deus, mais se eleva em espírito. O espírito, a propósito, tem uma potência ou força –o núcleo (*Kern*), denominado pela autora como *alma da alma*–, que, em seu caráter profundo, serve de apoio à abertura humana ao Ser Divino. O núcleo sinaliza o ser *imagem e semelhança* do ser humano com o Ser Divino, pois é espiritual. Deus é espírito, e conflui com o espírito humano, sendo-lhe semelhante. A *alma da alma* humana constitui-se um vínculo com o Criador de todo ser, sendo singular e simples como Ele também o é. O atributo da singularidade encontra-se, desse modo,

---

pessoa humana: a inversão steiniana da analogia trinitária», *Revista O pensamento de Edith Stein: escritos críticos* 15, nº 2 (2016): 296.

<sup>10</sup> Stein, *Ser finito e ser eterno*, 377.

<sup>11</sup> Juvenal Savian Filho, «A Trindade como arquétipo da pessoa humana...», 296.

<sup>12</sup> Juvenal Savian Filho, «A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa», *Anais do Seminário internacional de antropologia teológica – Pessoa e comunidade em Edith Stein*, 05 de setembro de 2016, <https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/5.pdf>.

<sup>13</sup> O tratado de Edith Stein sobre a alma é uma das mais complexas propostas, segundo os expertos; apresentando a temática com uma multiplicidade de significados: a alma animal ou natural (*Gemüt*); outras vezes, a alma espiritual (*Seele*) conotará a psique ou o conjunto psique e espírito, ou ainda uma dimensão totalmente autônoma. Angela Ales Bello, «A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica», em *Família, subjetividade e vínculos*, ed. por Ana Maria Carvalho e Lúcia Moreira (São Paulo: Paulinas, 2007), 69-73.

no centro humano, tornando cada ser humano único<sup>14</sup>. Em sua obra *Potência e ato* (*Potenz und Akt*), Stein aprofunda sobre o tema: «deve-se buscar no interior ‘do interior’ o que chamamos ‘alma’, o princípio de forma, uma ‘alma da alma’? Nossas reflexões anteriores distinguem um núcleo duradouro e relativamente imutável que se acha em permanente mudança, distinto em seu desenvolvimento através do núcleo»<sup>15</sup>. Assim, conceito de individualidade humana é substancial para desenvolvimento do tema liberdade em Edith Stein.

A noção da individualidade ou singularidade humana, apesar de também estar presente na primeira fase da pesquisa da autora, e apontada por Stein como característica da personalidade, recebe um crescendo em uma segunda fase marcada por sua obra magna, *Ser finito e ser eterno: ensaio de uma ascensão ao sentido do ser* (*Endliches und Ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, de 1938). Stein preocupa-se em salvaguardar a individualidade humana, pois igual conceito irá responder à questão norteadora de sua pesquisa, *quem é o ser humano?* Tal nota humana, sendo misteriosa, habita a alma espiritual como cerne da sua personalidade. A individualidade humana é a questão central da antropologia fenomenológica steiniana; porque, conforme Stein, não se compreenderia o ser humano na ausência do aprofundamento deste tema que lhe é consubstancial<sup>16</sup>.

Na supracitada obra, Stein quer interrogar a respeito da natureza humana, que afirma ter uma essência, seu ser pessoa. Nela, a autora aprofunda a terceira noção do ser pessoa humana, o *eu pessoal*, mencionado anteriormente por Stein em sua tese doutoral. A autora identificava o *eu pessoal* com a alma substancial, sabedor de ser consciente. Tal natureza do ser individual, brota do *eu*, e está posta sob o poder do *eu pessoal* em dois modos: para ser consciente de si mesma (particularizar-se ante os outros seres) e formar-se como vivente. Stein, nessa obra, realiza o último e definitivo delineamento quanto à interioridade humana, no qual aponta os níveis

---

<sup>14</sup> Edith Stein, «Acto y potencia: estudios sobre una filosofía del ser», en *Obras completas*, vol. III, *Escritos filosóficos – etapa de pensamiento cristiano*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2007), 412. 422; Éric de Rus, «Pessoa e comunidade segundo Edith Stein: uma experiência da comunhão», en *Diálogos com Edith Stein: filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud e Juvenal Savian Filho (São Paulo: Paulus, 2017), 136; Francisco Javier Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein* (Burgos: Monte Carmelo, 2005), 178; Stein, «Estructura de la persona humana», 707; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 392.

<sup>15</sup> Stein, «Acto y potencia», 422.

<sup>16</sup> Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «Prefácio», en *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*, ed. por Francesco Alfieri (São Paulo: Perspectiva, 2016), 12; Stein, «Estructura de la persona humana», 583, 673.

constituintes humanos em uma relação de quadro unitário. A autora, por reafirmar a centralidade do *eu*, unindo os resultados das análises fenomenológicas às contribuições do pensamento medieval, o define como o ente cujo ser é vida<sup>17</sup>.

Para Edith Stein, o *eu individual* é o centro que constitui toda pessoa humana, o lugar da experiência com Deus<sup>18</sup>. E irá afirmar que o *eu individual* não seria aquela ou outra pessoa com determinada peculiaridade, mas um único, exclusivo, indiviso e irrepetível *Eu*. Logo, tal constituinte humano, torna-se mediador entre as características da espiritualidade e da personalidade por ser a vida da pessoa, produzindo a vida interior. Desse modo, a autora reafirma a centralidade do *eu* consciente de si que, percorrendo a superfície da alma até a sua profundidade, torna-se cada vez mais livre<sup>19</sup>.

Dentro do desenvolvimento dessa reflexão, Edith Stein apresenta o tríplice estágio que conduz a pessoa humana progressivamente ao *espaço*, ao campo puramente espiritual, onde se atua sua libertação, o íntimo da alma: os reinos da natureza, da liberdade e da graça. Ao utilizar o termo *reino*, a autora não o faz em sentido físico ou espacial, porém emprega-o como metáfora para significar as influências, as forças, os *senhores*, que conduzem a pessoa humana por tal caminho; pois, como afirma, é impossível falar de um reino da liberdade, por exemplo, por não ter dimensões físicas, mas estar recolhido na pessoa<sup>20</sup>. A obra da autora onde se trata tal questão é *Natureza, liberdade e graça (Natur, Freiheit und Gnade)*<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Ales Bello, «A questão do sujeito humano na perspectiva fenomenológica», 79; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 379, 515-516.

<sup>18</sup> Clelia Peretti e Vera Fátima Dullius, «Ser pessoa e a espiritualidade em Edith Stein», em *A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein*, ed. por Clelia Peretti e Vera Fátima Dullius (Curitiba: Editora Appris, 2018), 155; Francesco Alfieri, *Pessoa humana e singularidade em Edith Stein* (São Paulo: Perspectiva, 2014), 77-81; Rus, «Pessoa e comunidade segundo Edith Stein...», 134.

<sup>19</sup> Edith Stein, «Indivíduo y comunidade», em *Obras completas vol. II, Escritos filosóficos – Etapa fenomenológica*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2005), 346; Stein, *Ser finito y ser eterno*, 376-377.

<sup>20</sup> Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115; Daniela del Gaudio, «A immagine della Trinità: L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein (IV) – L'uomo redento in Cristo e antropologia cristologica», *Rivista Teresianum* 40 (2004): 396-409; Edith Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», em *Obras completas*, vol. III, *Escritos filosóficos – etapa de pensamiento cristiano*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Vitoria-Madrid-Burgos: Ediciones El Carmen- Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, 2007), 71.

<sup>21</sup> A obra tem o título original alemão *Natur, Freiheit und Gnade*, e aparece traduzida com títulos diferenciados: *La struttura ontica della persona* (dentro da coletânea italiana *Natura, persona, mistica: per una ricerca cristiana della verità*, a cargo de Angela Ales Bello); *Naturaleza, libertad y gracia* (tradução espanhola a cargo de Alberto Pérez, OCD); *De la Personne. Corps, âme, esprit, Fribourg* (tradução francesa a cargo de Philibert Secretan).

O conceito liberdade é caro e de capital importância na antropologia steiniana. Como foi mencionado anteriormente, a pessoa é definida como o ser que existe individualmente e espiritualmente, e, sendo espírito é livre. A liberdade não é apenas uma qualidade para Edith Stein, mas elemento constitutivo do ser pessoa; pois ser livre não se reduz apenas à capacidade de optar por algo, mas algo para ser alcançado e realizado permanentemente. Assim sendo, está sob a tarefa e a responsabilidade do ser humano de alcançá-la tal qual deve desenvolver-se e crescer. Com isso, adentra-se no cerne do pensamento steiniano sobre o conceito liberdade, apresentado em seu escrito *A estrutura da pessoa humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, de 1932/33: é de inteira responsabilidade de cada um a formação consciente do seu *si mesmo*<sup>22</sup>.

A autora redimensiona o tema do *si mesmo*, ulteriormente, em *Natureza, liberdade e graça*, verificando o problema da liberdade humana nos diversos modos do agir humano, na vida natural-espontânea, na vida dona de si mesma e na vida na graça. Desse modo, o ser humano deverá passar por três fases em sua liberdade: a) a pré-liberdade (o primeiro grau da liberdade, coincidindo com o estado natural humano limitado pela contingência de nascer, crescer e morrer igual ao de qualquer outro ser vivo); b) a liberdade da razão (apesar dessa limitação contingente, o indivíduo toma consciência de que é um ser dotado de razão, podendo e devendo dar sentido à sua vida através de opções refletidas e acertadas); c) a liberdade interior (além de se descobrir racional, o sujeito percebe em si a existência do mundo interior no qual é chamado a adentrar)<sup>23</sup>.  
Afirma Edith Stein:

Portanto, a alma só poderá entrar em si mesma se não agir diretamente por si mesma. Como isso deve ser entendido? Certamente, podemos imaginar um homem se afastando do mundo e, tentando antes se encontrar, até que a graça tome conta dele. Ele pode tentar encontrar-se libertando-se do mundo, isto é, suspendendo as reações naturais<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115-128; Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein*, 176-177; Stein, «Estructura de la persona humana», 648.

<sup>23</sup> Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115-128; Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein*, 176; Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 68-74.

<sup>24</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 68-69.

Desse modo, no terceiro grau de liberdade, o ser humano alcança seu centro mais profundo; porém isso só é possível com a ajuda da graça de Deus. O ser humano só recebe esse dom quando, a partir de sua própria liberdade, se faz dom para o próprio Deus<sup>25</sup>.

Entretanto, apesar de sua liberdade, o ser humano não poderá fazer de si mesmo o que quiser, pois sua constituição natural impõe limites a seu querer racional, não podendo passar por cima de seus limites naturais. Ele não é incondicionalmente livre, pois tem uma natureza limitada; e difere de seu Criador, que, existindo por si mesmo é plenamente livre. Edith Stein diz, a partir daí, que a natureza não supõe a liberdade, porque as criaturas não poderão aceitar ou repelir sua natureza, pois não têm poder de modificá-la. Tal atitude implicaria um atentado, uma desobediência ao Criador que assim as criou, presenteando-lhes com sua natureza própria. Esse argumento steiniano, baseado no pensamento de Tomás de Aquino, explica a revolta, a desobediência do gênero humano a Deus, presente na narrativa da Queda em Gn 3, pois ouvindo e aderindo à voz da serpente tentadora, caiu no absurdo de ter a igual natureza de Deus. E, dando continuidade à sua reflexão, a autora afirma não ocorrer à graça, o que acontece à natureza, diante da liberdade humana, porque a graça supõe a liberdade e a natureza. Pois existe a necessidade de criaturas livres para a ação da graça poder exercitar-se<sup>26</sup>.

A interioridade mais profunda da alma, sendo espiritualidade pura, é a morada de Deus; por sua personalidade livre pode dar-se a Deus e acolher seu espírito divino. Portanto, a alma humana, enquanto espiritual e pessoal, está capacitada a um crescimento de vida sobrenatural, vida eterna oferecida pelo próprio Deus, pois tem uma vocação à vida eterna, à união com Deus. A autora explica tal capacidade humana com o conceito tomasiano de *Potentia Obadientialis* (Potência obediencial)<sup>27</sup>, que a grosso modo, é aquela disposição necessária para receber o ser divino; e, por causa dessa disposição, o Criador pode produzir na criatura aquilo que quer. Tal potência humana é o poder de obedecer, de escutar e abandonar-se a Deus com toda a liberdade<sup>28</sup>.

A filósofa questiona-se como a alma acolhe a Deus se Ele já reside dentro dela; pois, sendo Deus onipresente está nas criaturas inanimadas e nas criaturas privadas da razão, e está

---

<sup>25</sup> Bar Kusano, *A antropologia de Edith Stein*, 115-128; Sancho Fermín, *100 fichas sobre Edith Stein*, 176; Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 68-74.

<sup>26</sup> Stein, *Ser finito y ser eterno*, 414.

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 12, ad 4.

<sup>28</sup> Stein, *Ser finito y ser eterno*, 413-414. 518.

presente até mesmo no ser humano que ainda não adentrou no seu profundo. A autora aduz que a alma humana acolhe a Deus quando se abre livremente a Ele, gerando uma união. Essa união ocorre no amor, pois Deus é amor, sendo esse o seu ser, sua vida e sua essência. A única garantia à perpetuação dessa união, pela qual a alma participa do ser de amor de Deus, é o próprio amor. No entanto, os espíritos criados não podem acolher em si toda a plenitude do amor divino, mas o acessam somente quando o próprio Criador se doa em conhecimento, dom do coração e ato livre<sup>29</sup>.

Edith Stein, desenvolvendo uma análise fenomenológica da obra de Santa Teresa de Jesus, *Castelo interior* ou *Moradas*, a qual nomeou-a com mesma epígrafe da autora espanhola, afirma a última morada do castelo interior, metáfora do centro da alma humana, o *espaço* onde acontece a união duradoura entre a alma e Deus, cuja iluminação revela a verdade na potência da alma, sua meta e sentido último. A potência do espírito é a força caracterizada pela abertura humana ao sobrenatural ao reino da Graça<sup>30</sup>.

A autora ainda assevera que a única maneira de o ser humano chegar ao seu centro e acolher a graça, é se despreocupando de si mesmo. E isso só ocorrerá quando ele «[...] tratar ganhar a graça para encontrar-se a si mesmo no reino da graça. Pertence a essa situação quem ainda não esteja interiormente tocado pela graça, senão quem unicamente saiba que aqui, e só aqui, pode encontrar quietude e amparo»<sup>31</sup>. Stein está falando de um tipo de graça que conceitua como preparatória.

A graça preparatória é o pressuposto para a livre entrada no reino da graça. Entretanto, diante dela, o ser humano pode ter três comportamentos distintos: a) pode fechar os olhos ante a graça, fugindo dela e de si, porque a sua contemplação desperta e intensifica a sensação de pecado e angústia; b) pode perceber a graça, a valorizar e, ao mesmo tempo, temer fechar-se nela; c) pode lançar-se sem reservas à graça em uma auto entrega, na mais livre obra da liberdade<sup>32</sup>.

A alma, ao entregar-se livremente à graça, permite que Deus realize nela uma obra de união. Ela se entrega à vontade paterna de Deus que, por sua vez, engendra outra vez o Filho

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, 467. 470. 520.

<sup>30</sup> Angela Ales Bello (ed.), «Introduzione per Natura, persona e mística», en *Natura, persona e mística: per una ricerca cristiana della verità*, de Edith Stein (Roma: Città nuova editrice, 2002), 27.

<sup>31</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 85.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 87.



nela; unida ao Filho deseja perder-se n'Ele, para que o Pai O veja nela. Além disso, une-se também ao Espírito Santo, que transforma sua vida em uma efusão do amor divino. Entretanto, Edith Stein pontua que na união entre a alma e o espírito divino, não se tornam um só indivíduo, um só ente; porque o Ser divino não sofre nenhum aumento ou diminuição, ou qualquer espécie de mudança; a alma, porém, é profundamente transformada e, em consequência, o humano por inteiro<sup>33</sup>.

Edith Stein se questiona se a graça completaria a sua obra redentora e libertadora sem a colaboração da liberdade humana. A autora é contundente ao responder: «pareceu-nos que temos de responder não a essa pergunta. Esta é uma asserção grave. Pois, como nos parece evidente, com ela estamos dizendo que a liberdade de Deus, a que denominamos onipotência, encontra um limite na liberdade humana»<sup>34</sup>. A graça não pode, portanto, encontrar morada na alma humana se não é acolhida livremente, ocorrendo um empecilho à onipotência divina; pois não poderá operar mecanicamente arrastando àquele que se fechou a ela. Tão pouco, a liberdade utilizada pelo ser humano poderá, por seus meios, abrir as portas da graça. E também é possível que o ser humano se exclua do princípio da redenção e do reino da graça. Entretanto, isso não seria uma insuficiência da misericórdia divina, mas um limite do próprio humano em não querer aceitá-la<sup>35</sup>.

## 2. O EXISTENCIAL SOBRENATURAL: GRAÇA ENCARNADA

Edith Stein, na última fase de suas pesquisas, apesar de tratar de temas da teologia cristã, como a exposta na seção anterior, realiza uma filosofia cristã. Karl Rahner, por se tratar de um teólogo, contribuirá na presente seção com algumas de suas reflexões sobre sua ontologia da graça criada<sup>36</sup>, repensada e renomeada pelo autor alemão como Existencial sobrenatural.

---

<sup>33</sup> Stein, *Ser finito y ser eterno*, 472.

<sup>34</sup> Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 89.

<sup>35</sup> Edith Stein, «Natura e soprannatura nel 'Faust' di Goethe», em *Natura, persona e mística* (Roma: Città Nuova, 1997), 43; Stein, «Naturaleza, libertad y gracia», 89-90.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, na Alta Escolástica, observando as ideias ainda dispersas sobre a doutrina da graça, a amplia sistematizando-a. Definindo e diferenciando os dons naturais dos sobrenaturais, desmembra os seus conceitos em graça santificante (*Gratia sanctificans*), relacionada aos princípios exteriores; em graça habitual (*Gratia habitualis*), proveniente daquela e formada no interior humano; também como graça incriada (*Gratia increata*), o próprio Deus em relação amorosa com o ser humano; e a graça criada (*Gratia creata*), efeito do ato da graça incriada no humano.

Karl Rahner, em seu texto *Relação entre natureza e graça* (*Über das Verhältnis von Natur und Gnade*), presente na obra *O Homem e a graça*, inicia seu discurso teológico referindo-se a abstrair a essência da graça criada, pois segue o caminho escolástico. Por outro lado, afirma a graça criada como verdadeiro ponto de partida para a teologia da graça<sup>37</sup>. Rahner, reconhecendo o problema do extrinsecismo ou externalismo ainda presente no cristianismo moderno, renomeou e repensou o conceito clássico de graça criada, reinterpretando-o contemporaneamente como Existencial sobrenatural. O constitutivo Existencial sobrenatural integra o centro da teologia de Karl Rahner e, não sendo abordado em única obra, verifica-se presente em todo o seu pensamento teológico<sup>38</sup>.

Para se seguir em frente, uma palavra sobre o problema extrinsecista. Em um certo período, dentro da história da formação da Doutrina da graça, houve uma forte oposição entre as doutrinas de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, estabelecendo duas posições em conflito na tradição católica ulterior. Agostinho afirmava que a natureza humana possui o desejo de Deus, concebendo a natureza distinta do dom da graça; para ele, o ser humano é um ser paradoxal, pois somente em Deus ele chegará à plenitude de seus desejos, afinal sozinho não poderá encontrá-la. Já o Aquinate, levantava a questão da natureza e da graça, concebendo no humano o desejo natural –como fim último– da visão beatífica de Deus, impossível à criatura espiritual, de sorte que o ser humano busca um fim natural: a beatitude terrena; e um sobrenatural: o objeto da Revelação<sup>39</sup>.

A partir desse conjunto de ideias, o tomismo subsequente trouxe várias interpretações, entre as quais o extrinsecismo como uma tentativa de proteger a gratuidade da graça, mas negando qualquer tendência natural humana ao destino sobrenatural. Essa interpretação afirma a graça como realidade sobreposta à natureza, porque imposta como decreto divino extrínscico. Assim, a natureza humana não manifesta nenhuma tendência à vida sobrenatural da graça. Trata-

---

*Dicionário crítico de teologia*, 2ª ed., s. v. «A graça»; Ladaria, «Natural e sobrenatural», 318-319; Karl Rahner, *O homem e a graça* (São Paulo: Paulinas, 1970), 5.

<sup>37</sup> Rahner, *O homem e a graça*, 5.

<sup>38</sup> Martín, «El Existencial sobrenatural», 43. 53.

<sup>39</sup> José Carlos Aguiar Souza, «Matrizes antropológicas para a compreensão do problema da natureza e da graça em Karl Rahner», *Revista Horizonte* 3 (2004): 132, [http://www4.pucminas.br/imagadb/documento/DOC\\_DSC\\_NOME\\_ARQUI2006022209402\\_0.pdf](http://www4.pucminas.br/imagadb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI2006022209402_0.pdf); Ladaria, «Natural e sobrenatural», 315.

se de uma visão pessimista da *Potentia Obœdientialis* (Potência obediencial), conceituada apenas como a não repugnância ao destino sobrenatural<sup>40</sup>.

Rahner não concorda com o entendimento negativo de graça criada, apresentado pelos neoescolásticos, pois para ele somente se reconhece adequadamente o ser humano, sua essência indefinível, quando é compreendido como *Potentia Obœdientialis* (Potência obediencial) aberta para a vida divina, sendo sua natureza. E essa sua natureza, contando com a sua liberdade, espera pela complementação absoluta como graça. Para o autor, superar o extrinsecismo é a verdadeira e genuína exigência da teologia atual<sup>41</sup>.

Rahner afirma fazer uma ontologia da *Potentia Obœdientialis*, requisitada pelo autor como seção necessária à Teologia fundamental. Ele apresenta duas categorias, duas *potências* que atuam na Potência obediencial humana: uma delas se classifica por estar ante a graça sobrenatural, responsável em elevar o ser humano à participação na vida divina, sendo *forma* fundamental da Revelação. A outra *potência*, cuja reflexão Rahner se dirige, é o agente na escuta do indivíduo à possível locução de Deus. Ela está presente na *consciência natural*, no dado *apriori* e transcendental da faculdade intelectual humana, atualizada apenas quando iluminada pela graça. Segundo o autor, portanto, existem duas comunicações de Deus (a graça e a Revelação oral) direcionadas cada uma às *potências* que constituem a única Potência obediencial<sup>42</sup>.

O autor, aprofundando suas reflexões sobre o Existencial sobrenatural, aduz que esse existencial não serve para facilitar o problema da Potência obediencial, explicando a afinidade entre natureza e graça, pois isso apenas retardaria o problema. Igual reflexão é proposta para evitar o problema extrinsecista e compreender melhor a confluência entre a Revelação de Deus e o ser humano<sup>43</sup>. Sendo Existencial sobrenatural, penetra a consciência humana e contribui para estruturar a existência espiritualmente consciente do ser humano, alcançando sua dimensão transcendente, sua realização e significado<sup>44</sup>. Rahner define o Existencial sobrenatural como a disposição existencial do ser humano ao amor de Deus, como essência concreta e sempre indissolúvel; a capacidade real e indevida de receber a graça. Sendo central e permanente no

---

<sup>40</sup> Aguiar, *Matrizes antropológicas...*, 132.

<sup>41</sup> Rahner, *O homem e a graça*, 40. 46. 71. 97.

<sup>42</sup> Karl Rahner, *Uditore della parola* (Roma: Borla, 1988), 49.

<sup>43</sup> Rahner, *O homem e a graça*, 46.

<sup>44</sup> José Luis Martín García-Alós, *El Existencial sobrenatural: clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner* (tesis doctoral, Facultat de teologia de Catalunya, 1993), 71-73; Rahner, *O homem e a graça*, 58. 175-176.

humano, tal existencial direciona-se a uma experiência da graça como uma capacidade de ouvir ao Deus Trino na revelação histórica<sup>45</sup>.

A Revelação no amor, independente da natureza humana, gera no ser humano a disposição para recebê-la. Assim, a graça encontra *espaço* na transcendência do humano, *espaço vazio* criado pela própria plenitude de Deus com a intenção de preenchê-lo em sua autocomunicação. Entretanto, esse conceito rahneriano não deve ser identificado com o dinamismo ilimitado da natureza espiritual humana, sua abertura ao sobrenatural –vista na seção anterior, dentro do pensamento de Stein–, uma vez que é fruto do Existencial sobrenatural<sup>46</sup>.

E como Karl Rahner chegou a esse novo conceito teológico em referência à graça criada? Didaticamente, a questão pode ser respondida quando exposta a explicação dos termos da expressão rahneriana *Existencial e sobrenatural*.

O termo *Existencial* foi retirado do conceito heideggeriano de mesmo nome, *Existenziell*<sup>47</sup>. Heidegger foi influenciado pelo neokantismo, porém seu encontro com Edmund Husserl, com o seu princípio mais elementar do método fenomenológico, o *voltar às coisas mesmas* foi decisivo à sua filosofia. Heidegger rompeu com a filosofia husserliana, passando a não aceitar o retorno que Husserl fez ao *eu transcendental absoluto*, o *eu puro*, criticando-o. Sua filosofia passou por nova elaboração fenomenológica, consistindo na fenomenologia hermenêutica, que parte para a ótica do ser humano na vida cotidiana, como ser-no-mundo (*Dasein*), na existência<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Luis Francisco Ladaria, *Antropologia teológica* (Roma: Edizioni Piemme di Pietro Marietti, 1986), 119; Martín, «El Existencial sobrenatural», 43, 53; Rahner, *O homem e a graça*, 59. 23. 30. 52. 154; Rahner, *Uditóri della parola*, 36.

<sup>46</sup> Ladaria, *Antropologia teológica*, 119; Martín, «El Existencial sobrenatural», 43, 53; Rahner, *O homem e a graça*, 23. 30. 52. 59. 154; Rahner, *Uditóri della parola*, 36.

<sup>47</sup> Edith Stein, a partir do apêndice *A filosofia da existência de Martin Heidegger (Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie)* presente em *Ser finito e ser eterno*, faz críticas ao pensamento do Primeiro Heidegger. Em síntese, Stein atribuiu ao pensamento heideggeriano uma visão niilista da realidade e do ser humano, pois o autor ocupou-se com aquilo que o humano “não é”. Em segundo lugar, Stein o critica por não propor a comunhão do ser humano com Deus, reduzindo o sentido do ser apenas ao compreender finito, e ainda barrando a abertura ao eterno. Ainda, a autora ver com estranheza a afirmação de Heidegger de que “a essência do ser humano é sua existência”; pois somente em Deus, em seu ato de ser, existência e essência se confundem. Por fim, apesar de Stein ter apreço à descrição heideggeriana sobre a constituição humana nomeada *existencial*, e seu *modus vivendi* autêntico/inautêntico, a autora não entende o desprezo do filósofo quanto à definição tradicional *corpo-alma* humana, recusando o conceito de alma como *eu substancial*. Pois o *si mesmo (Selbst)*, definição que Heidegger rejeita, qualificada por Stein como *ser-pessoa*, é o suporte dos *existenciais*. João Mac Dowell, «O confronto de Edith Stein com o pensamento do primeiro Heidegger», em *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud y Juvenal Savian Filho (São Paulo: Paulus, 2017), 15-22; Luciana Vigone, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein* (Roma: Città nuova editrice, 1991), 83; Martin Heidegger, *Ser e tempo* (Petrópolis-RJ: Vozes, 1999), 77. IV; Urbano Zilles, «Notas sobre o conceito de pessoa em Edith Stein», em *Diálogos com Edith Stein: Filosofia, psicologia e educação*, ed. por Miguel Mahfoud y Juvenal Savian Filho (São Paulo: Paulus, 2017), 388.

<sup>48</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, cap. IV.

Heidegger fez uma analítica do ser existente, isto é, uma exegese ontológico-existencial do *Dasein*. Nela distinguiu dois conceitos: o existencial (*Existenziell*), que se refere à existência concreta do ser humano; exemplo: a morte. E o existencial (existencial) refere-se à estrutura ontológica da existência humana; exemplo: o ser-para-a-morte. A teologia de Rahner toma essa ideia, orientando-a ao Absoluto em consequência da vontade salvífica universal de Deus. E qualifica o centro humano, sua ordenação para Deus, como a capacidade para receber a autocomunicação de Deus, denominando-o de Existencial sobrenatural. Tal existencial é um dado não pertencente à natureza humana, por isso sobrenatural, que a afeta original e intrinsecamente. Rahner, no plano propriamente natural, reconhece apenas no humano uma abertura: a *Potentia Obadientialis*<sup>49</sup>.

Quanto ao *sobrenatural* do Existencial sobrenatural rahneriano, o autor recebe influência direta da teologia de Clemente de Alexandria (século II). E seu artigo *Sobre um termo na teologia de Clemente de Alexandria equivalente a nosso conceito sobrenatural do ser (De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini quia quivaleat nostro conceptui entis supernaturalis)*, de 1937, um texto despercebido e esquecido entre seus comentadores, comprova igual verdade. O Padre grego vê uma harmoniosa ligação entre a história da humanidade e o *Logos* divino, a inteligência e a fé, o humano e o divino, concebendo o sobrenatural em função de sua ação no natural. O pensamento patrístico adquire, portanto, caráter antropocêntrico e cristológico. Entretanto, Rahner é categórico ao afirmar que a sobrenaturalidade não ocorre em acréscimo extrínseco e acidental à natureza e estrutura do sujeito espiritual humano. Em compensação, seus efeitos no ser humano não são produzidos pela graça criada, mas pela graça sobrenatural (incriada) que a precede<sup>50</sup>.

Por essa razão, experimenta-se o divino no humano, o sobrenatural no natural, a divinização do ser humano na humanização de Deus, concretizada na encarnação do Verbo de Deus. Dessa forma, a ideia central de *sobrenatural* na teologia rahneriana e em seu Existencial sobrenatural é a proximidade de Deus ao homem, em sua autocomunicação por meio do Verbo divino<sup>51</sup>. E, desse modo, segundo Rahner, «a transcendência do homem para com Deus, realiza-se na relação voluntária consigo mesmo, pela qual o amor condiciona o conhecimento de Deus»<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> Ladaria, «Natural e sobrenatural», 341-342; Martín, «El Existencial sobrenatural», 59. 82.

<sup>50</sup> Martín, «El Existencial sobrenatural», 115; Rahner, *O homem e a graça*, 23. 30. 52. 154.

<sup>51</sup> Martín, «El Existencial sobrenatural», 115.

<sup>52</sup> Rahner, *Uditori della parola*, 142.

No entanto, a encarnação do *Logos* é a *autoexteriorização* de Deus e não deve ser compreendida apenas como instrumento externo à criação e à salvação. O evento da Encarnação, com estreita relação à criação, tem o *Logos* divino como mediador, dom libérrimo e gratuito da mesma graça. A criação, portanto, existe a partir da Imagem perfeita do Pai (cf. Col 1,15-17) e traz em si os traços da vida imanente de Deus. Desse modo, a dimensão temporal – historicidade constitutiva da Revelação –, como cenário da história da salvação, assume maior relevo que aquele da *Creatio ex nihilo* (Deus cria do nada). Rahner, com tal reflexão, aproximando o Mistério divino à salvação humana, traz para o chão da história humana a vida divina. Logo, a graça é a ação de Deus para o bem do ser humano: criação e redenção são momentos unitários com a mediação do único *Logos* divino; e, porque universal, tudo abraça<sup>53</sup>.

A criação do ser humano é, por sua vez, momento da livre expressão do *Logos*, pois o homem e a mulher, sendo irmãos de Jesus Cristo, são a possível alteridade da *autoexteriorização* de Deus. De fato, a noção neotestamentária de *Imago Dei* (Imagem de Deus), segundo a qual o ser humano foi criado à imagem do Filho de Deus, é basilar para compreender satisfatoriamente o dado veterotestamentário de o humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus (cf. Gn 1,26)<sup>54</sup>.

Tendo isso em vista, o Existencial sobrenatural, a configuração crística e filial no centro da finitude humana, ocorre a partir da imagem impressa do *Logos* no ser humano destinado ao projeto de Deus na comunhão por meio de seu Filho unigênito. Consequentemente, não reside no humano uma abertura e dinamismo espiritual indeterminado a uma comunhão abstrata com Deus, mas um dinamismo cristológico: o ser humano é *Imago Christi* (Imagem de Cristo), consistente no Filho de Deus, e alcança seu sentido último quando realiza sua condição de filho (a) no Filho de Deus. Porque Jesus Cristo veio para revelar a Deus, não como uma ideia, mas um Deus de amor e Vivo. Destarte, a graça de Cristo “libera” a liberdade do ser humano, tornando-a liberdade autêntica, que procede do Deus Criador e a Ele conduz<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Angelo Scola, Gilfredo Marengo y Javier Prades López, *La persona umana: antropologia teologica* (Milano: Ufficiografico Jaca Book, 2000), 116. 123; María José Mariño, «Llevamos en el corazón de Dios: el testimonio desde la teología de Karl Rahner», *Revista de Espiritualidad* 72 (2013): 21. 41; Ladaria, *Antropologia teologica*, 213.

<sup>54</sup> Scola, Marengo y Prades López, *La persona umana*, 146. 151; Mariño, «Llevamos en el corazón de Dios», 21. 41. 50; Karl Rahner, «Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia», em *Mysterium Salutis II/2: A história salvífica antes de Cristo*, ed. por Magnus Löhrer e Johannes Feiner (Petrópolis-RJ: Vozes, 1972), 6. 15-19.

<sup>55</sup> Scola, Marengo y Prades López, *La persona umana*, 146. 151; Mariño, «Llevamos en el corazón de Dios», 21. 41. 50; Rahner, «Reflexões fundamentais sobre antropologia e protologia no conjunto da teologia», 15-16.

Rahner assinala, no artigo *Dignidade e liberdade do homem*, publicado em *Escritos de teologia (Schriften zur Theologie)*, o chamado humano à vida sobrenatural, união plena com Deus em Cristo, como fator central ao conceito dignidade. Estar sob a vontade salvífica e universal de Deus, vir e voltar para Deus em perspectiva ontológica, faz parte dessa mesma dignidade. A reflexão a respeito da noção dignidade, aduz Rahner, impõe a demarcação conceitual de pessoa e sujeito. No entanto, ele a obtém quando conclui a exposição de sua antropologia, a qual tem como pressuposto a relação pessoal do homem e da mulher com Deus na responsabilidade e na liberdade diante dele, confirmando o seu ser pessoa e sujeito<sup>56</sup>.

A noção de liberdade em Rahner estrutura-se sobre duas vertentes. A *liberdade transcendental* ou *ontológica* que segue o mesmo parâmetro rahneriano enunciado por sua antropologia ontológica sobre a pergunta transcendental humana subsistente antes da razão, na *não-racionalidade*, na *pré-apreensão*. Logo, a liberdade ontológica está antes da escolha do ser humano, pressupondo abertura e deslocamento diante da história, pois é a pergunta pela liberdade que supera o conceito de liberdade na esfera da escolha. Esse tipo de liberdade, estando no âmbito da experiência transcendental, do horizonte ilimitado humano, identifica-se como responsabilidade última da pessoa por si mesma. A liberdade transcendental tem o primado sobre a liberdade categorial ou ôntica, conquanto ambas são fundamentais à fé cristã<sup>57</sup>.

A liberdade ôntica é a tarefa contínua do ser humano configurar-se a si mesmo, a partir de seu dado ontológico, na história e no mundo. É possibilidade de realização e de fracasso, pois ela não é um dado ou um fato, porque tarefa aberta. A história torna-se, então, lugar da realização humana, da liberdade realizada, concreta, efetiva no mundo humano. Esse tipo de liberdade, sendo apropriação e realização do ser pessoa, é a dignidade absoluta do ser humano diante de Deus e das outras pessoas, pois encadeia-se estreitamente ao Existencial sobrenatural, fundamento da compreensão do humano como pessoa e sujeito<sup>58</sup>.

Desse modo, no discurso rahneriano, a concepção de responsabilidade avizinha-se à noção de liberdade, e tem por protagonista o sujeito humano, objeto da liberdade em seu sentido

---

<sup>56</sup> Karl Rahner, *Curso fundamental da fé* (São Paulo: Paulus, 2008), 39; Martín, «El Existencial sobrenatural», 61-62; Natanael Gabriel da Silva, «Liberdade transcendental: uma análise a partir da antropologia-transcendental de Karl Rahner», *Revista Theos* 2 (2005): 7. [http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo\\_01\\_03.pdf](http://www.revistatheos.com.br/Artigos%20Anteriores/Artigo_01_03.pdf);

<sup>57</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 51. 121; Da Silva, «Liberdade transcendental...», 7-10.

<sup>58</sup> Manfredo Araújo de Oliveira, *Filosofia transcendental e religião: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner* (São Paulo: Loyola, 1984), 241-245; Martín, «El Existencial sobrenatural», 63.

originário. Liberdade e responsabilidade integram os existenciais da vida humana, sem ter nenhuma relação ao destino ou ao previsível; e, partir da liberdade transcendental, o ser humano, entregue a si mesmo, percebe-se responsável e livre. Ele é o *eu* que se entende sujeito sem a mediação empírica, pois essa não tem a última palavra sobre o ser humano. Por conseguinte, a subjetividade e a responsabilidade são percebidas como reais quando o sujeito se identifica como entregue a si mesmo na experiência transcendental da própria liberdade<sup>59</sup>. Afirmar Karl Rahner, sobre a liberdade humana movida por tal experiência: «a própria transcendência concreta do homem até Deus esconde sempre em si, como momento interior, uma decisão livre, que não somente decorre do conhecimento, mas também o determina. Portanto, pode-se afirmar que a verdade mais profunda é também a mais livre»<sup>60</sup>.

O que há de mais íntimo e intrínseco ao ser humano é a mesma autodoação de Deus, Mistério Santo, oferta anterior à liberdade humana, condição de sua mais alta e obrigatória realização. E oferecendo-se a si próprio, Deus torna-se constitutivo interno no humano como Existencial sobrenatural; e, porque sobrenatural, o ser humano não poderá produzi-lo, pois é dom do Alto. Da parte humana, cabe somente e atenciosamente esperar; e esperando, abrir-se à escuta amorosa, porque ouvinte da Palavra. No entanto, conforme Rahner, não se deve cair em um equívoco: pensar a Deus como *objeto* a ser apreendido através do conhecimento humano, já que o conhecimento de Deus ocorre na visão imediata e no amor, mais precisamente na ordem do amor<sup>61</sup>.

#### CONCLUSÃO: POR UMA COMUNHÃO ENTRE LIBERDADE HUMANA E GRAÇA

Ao afirmar, com Edith Stein, o lançar-se sem reservas do ser humano nos braços da graça como a maior obra de sua liberdade; e, concluir com Karl Rahner, que a autodoação do Mistério Santo ao ser humano –momento anterior à sua liberdade e a condição à realização de sua mais alta dignidade–, torna-se em seu íntimo o Existencial sobrenatural; não se finalizará às querelas referentes à natureza/liberdade e a graça. Apesar de não resolvida a questão, porque misteriosa e profunda, não impediu de o presente artigo suscitar nova reflexão sobre o tema.

---

<sup>59</sup> Rahner, *Curso fundamental da fé*, 50-54. 118; Silva, «Liberdade transcendental...», 7.

<sup>60</sup> Rahner, *Uditori della parola*, 142.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, 142. 146-147.



O confluir entre o divino e o humano, entre a liberdade e a graça, torna-se perceptível a proximidade divina às suas criaturas; e suscita ao ser humano, sua obra prima, o desejo de uma correspondência a igual oferta. E como sinal disso, ao entrar no tempo e na história, o *Logos* divino encarna-se: a Palavra eterna ao querer se comunicar, ser ouvida e entendida, torna-se ser humano. E quem, por quaisquer motivos, querer pensar o inverso, dissociando as realidades da natureza e da graça, terá um trabalho infrutuoso. Somente implantará confusão e querelas ao entorno do tema; ao mesmo tempo, se arriscará a uma tal abstração que conduzirá à meras redundâncias infundadas.

Edith Stein, expondo o seu pensamento no primeiro momento do texto, partiu em suas análises do mais próximo a si: o ser humano. É desse complexo terreno que as inicia, e tendo como cenário as fissuras causadas pelas desumanidades, o período bélico da Primeira e Segunda Guerra mundial, e o Positivismo filosófico, a autora percebeu as cisões internas ao redor da pessoa humana. A antropologia steiniana, realizada num quadro unificador, contempla o ser humano por inteiro; contudo, nunca sob a ótica da hegemonia, pois valorizava a singularidade humana, centro de suas análises de sua antropologia fenomenológica ou fenomenologia antropológica, como conceituação discutida atualmente.

Desse modo, Stein realiza uma antropologia filosófico-teológica, apresentando a comunhão entre Deus e o ser humano; serve de exemplo, como a autora aproveita o tema da graça e da liberdade para pensar o tema *formação*, dentro do assunto da educação. O ser humano, responsável por sua formação (ou autoformação), precisa acessar a seu centro mais profundo para crescer espiritualmente. A pessoa humana, por ter uma alma espiritual, subsistente com o constitutivo *liberdade*, não com sentido de livre arbítrio, necessita ser potencializada. Entretanto, para isso, necessita da ajuda da graça; e, assim, poderá adentrar a sua vida íntima, na *alma da alma*, em seu núcleo espiritual, sentindo-se como em casa, tal qual a última morada do castelo interior de Teresa de Jesus. Enfim, ao doar-se pela via do amor a Deus, recebe em troca a vida da graça ofertada por Ele; e perfazendo o caminho interior, na verdade se eleva, e ascende ao sentido do seu próprio ser e do Ser eterno.

Karl Rahner, no presente artigo, e, sobre a temática exposta, para dizer o mais elementar no ser humano (a Potência obediencial), parte da ontologia da graça incriada (a autocomunicação divina), e analisa a graça criada. O autor, ao observar os problemas advindos da oposição de pensamentos entre Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino sobre a natureza e a graça, trouxe

nova interpretação ao conceito graça criada, dando-lhe um sinônimo: o Existencial sobrenatural. Dentre tais problemas, a interpretação posterior ao pensamento do Aquinate, trouxe a imposição extrínseca. A reflexão filosófica e teológica posterior ao Doutor angélico, especificadamente quando ele recebe o doutorado canônico, recebe inúmeras críticas de muitos pensadores por introdução indevida de adendos à reflexão tomasiana. Rahner e Stein, preferiam utilizar as obras originais (em latim) de Tomás de Aquino, em vez dos textos tomistas e neotomistas, por exemplo.

O constitutivo Existencial sobrenatural é gerado no ser humano quando o Deus Trino lhe presenteia com a Sua imagem, a partir de Sua perfeita Imagem: Jesus Cristo. Assim, os homens e mulheres, imagens e semelhanças de Deus, recebem ainda a ratificação de tal dignidade quando redimidos por Cristo. De tal modo, são potencializados a viver a comunhão com Deus, não abstratamente, mas mediada cristicamente; e, ao aceitar a oferta livre e gratuita de Deus, recebem novo sentido e envergadura para sua liberdade na história, isto é, onticamente. Entretanto, igual liberdade está baseada a algo indevido, na vida transcendental ou ontológica. Rahner afirmará que, apesar de este constitutivo ser um existencial –como são a dignidade, a liberdade, a personalidade–, ele é sobrenatural. O Existencial sobrenatural não advém da natureza humana, porque dom do Mistério Santo, sinal de Sua libérrima e universal vontade salvífica.

Os dois pensadores, como apresentado no presente artigo, conclamam sempre se pensar em unidade, a partir da obra interna divina ao ser humano, a liberdade e a graça; apesar de terem consciência da singularidade de cada constitutivo. Assim, a reflexão deve partir de dentro, na confluência entre estes dois mistérios. O debate sobre o ser humano, em suas ciências, seja na antropologia, na filosofia, na teologia cristã, dentre outras, leve em consideração a característica intrincada da estrutura humana juntamente com o tema da graça. Realizando o inverso, se fará um desserviço à humanidade, *desquitando-se* natureza/liberdade humana e a graça, quando tudo atualmente conclama pensar as coisas integralmente.

## ARTÍCULO


### Um estudo sobre causalidade psíquica e motivação em Edith Stein como compreensão da liberdade humana na busca do sentido da vida

### A study on psychic causality and motivation in Edith Stein as an understanding of human freedom in the search for the meaning of life

*Lucas Oliveira Mendes*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA, BRASIL

[lucasmendesfilo@outlook.com](mailto:lucasmendesfilo@outlook.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-5234-3123>

**Resumen:** El presente estudio analiza trabajos de Edith Stein, centrándose en la relación entre los conceptos “causalidad psíquica” y “motivación” en el proceso libre de búsqueda y realización del sentido de la vida. Describe cómo los estados psíquicos vitales se manifiesta en la conciencia y se dividen en dos niveles: emociones y sentimientos vitales. Estos estados funcionan como un *continuum*, influenciado por la fuerza vital, el vínculo entre experiencias. Las causalidades, aunque no absolutas, son probables y pueden motivar tanto la restauración como el vaciamiento de la fuerza vital, impactando la experiencia subjetiva del individuo que siempre está dotado de libertad. La conciencia, al capturar y distinguir sus experiencias, mejora la capacidad de reconocer formas de buscar y dar sentido a la vida. Por lo tanto, se hizo una integración con los trabajos de Viktor Frankl desde la perspectiva de la Logoterapia. Así, el vacío existencial muchas veces se atribuye a la desconexión con las experiencias y a la falta de captación de las motivaciones que revitalizan la fuerza vital, lo que puede resultar en estados patológicos, como la depresión, que oscurecen la percepción del significado existencial. El presente estudio demuestra que cuando la conciencia capta y distingue sus experiencias, hace al individuo más capaz de reconocer en sí mismo y en el mundo formas de buscar y encontrar sentido a la vida.

**Palabras clave:** causalidad psíquica; motivación; sentido de la vida; libertad; sufrimiento; Edith Stein; Viktor Frankl.

**Abstract:** This study analyzes the works of Edith Stein, focusing on the relationship between the concepts of “psychic causality” and “motivation” in the free process of searching for and realizing the meaning of life. It describes how vital psychic states manifest in consciousness and are divided into two levels: emotions and vital feelings. These states function as a *continuum*, influenced by the vital force, the link between experiences. Causalities, although not absolute, are probable and can motivate both the restoration and the emptying of the vital force, impacting the subjective experience of the individual who is always endowed with freedom. Consciousness, by capturing and distinguishing its experiences, improves the capacity to recognize forms of searching and giving meaning to life. Therefore, an integration was made with the works of Viktor Frankl from the perspective of Logotherapy. Thus, the existential void is often attributed to disconnection with experiences and the lack of capture of the motivations that revitalize the vital force, which can result in pathological states, such as depression, which obscure the perception of the existential meaning. The present study demonstrates that when consciousness captures and distinguishes its experiences, it makes the individual more capable of recognizing in himself and in the world forms of searching and finding meaning to life.

impacting the subjective experience of the individual who is always endowed with freedom. Consciousness, by capturing and distinguishing its experiences, improves the ability to recognize ways of searching for and giving meaning to life. Therefore, an integration with the works of Viktor Frankl was made from the perspective of Logotherapy. Thus, existential emptiness is often attributed to disconnection from experiences and a lack of understanding of the motivations that revitalize the vital force, which can result in pathological states, such as depression, that obscure the perception of existential meaning. The present study demonstrates that when consciousness captures and distinguishes its experiences, it makes the individual more capable of recognizing in himself and in the world ways of seeking and finding meaning in life.

**Keywords:** psychic causality; motivation; meaning of life; freedom; suffering; Edith Stein; Viktor Frankl.

**Recibido:** 30 de julio de 2024 / **Aceptado:** 15 de octubre de 2024



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

## 1. INTRODUÇÃO

Uma das questões mais importantes da contemporaneidade é, sem sombra de dúvidas, o tema do sentido da vida. Se é possível viver uma vida plena de sentido, se há sentido na vida, mesmo em meio aos maiores sofrimentos que são, diariamente, vivenciados por toda pessoa humana. Ademais, dois temas que foram profundamente desenvolvidos fenomenologicamente por Edith Stein, *causalidade psíquica* e *motivação*<sup>1</sup>, ajudam a Filosofia e a Psicologia a responder questões postas em torno de tal objeto, mas também oferecem um caminho de rigorosas investigações e conhecimento dos fluxos das vivências humanas que devem ser analisadas como canal de busca e realização de sentido. Em um momento em que a Psicologia vê-se cercada por influências positivistas, científicistas e materialistas, que colocam a questão da liberdade humana, desde os séculos XIX e XX, num verdadeiro campo cético e limitado de visão de mundo e pessoa, não pode-se negar que nos dias atuais o ser humano tem sido encerrado em diversos determinismos que desvirtua sua liberdade e a clareza de suas motivações. Foi nesse sentido que Stein se referiu a essa ciência como uma «psicologia sem alma»<sup>2</sup>:

Tarde ou cedo, estas ciências se encontrarão totalmente desamparadas e ignoraram seu objetivo. Então não haverá mais que uma saída salvadora: voltar aos princípios básicos, examinar o método empregado até então e os resultados obtidos em relação com os princípios básicos. Assim a grande mudança que teve a psicologia desde o princípio do século era inevitável em razão do surpreendente salto mortal com a qual a psicologia do século XIX havia saltado sobre a noção de alma<sup>3</sup>.

E como comentário complementar a citação acima, continua Stein na nota 29:

É surpreendente ver o que nos tem restado do campo da alma desde que a *psicologia* dos tempos modernos começou a abrir-se um caminho independente das considerações religiosas e

---

<sup>1</sup> Edith Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu - Estudio Primero Causalidad Psíquica», em *Obras Completas*, vol. II, *Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Editorial Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, 2005), 217-342.

<sup>2</sup> Edith Stein, *Ser Finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del Ser*, trad. por A. P. Monroy (México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 37: «psicología sin alma».

<sup>3</sup> Stein, *Ser Finito y Ser Eterno...*, 37.

teológicas: o resultado disto foi uma psicologia sem alma. [...] O redescobrimiento do espírito, e os esforços por alcançar uma verdadeira ciência do espírito, certamente constituem as mais importantes mudanças realizadas no campo científico<sup>4</sup>.

Nesse sentido, a presente pesquisa tem como objetivo revisitar o percurso intelectual de Edith Stein, no que diz respeito à constituição do objeto psíquico e o ser espiritual na constituição da pessoa Humana<sup>5</sup>, especificamente, encontra-se na análise da *causalidade psíquica* e nas implicações decorrentes dessas definições para as discussões epistemológicas na psicologia contemporânea, bem como em sua *práxis*. Essa investigação visa erigir uma compreensão de status científico para a Psicologia e sua relação com a Fenomenologia. Acerca do método adotado foi utilizada uma abordagem qualitativa teórico-bibliográfica, que conforme Lima & Mioto<sup>6</sup>, envolve várias etapas; tais quais: (I) elaboração do projeto de pesquisa a partir do esclarecimento do método escolhido; (II) levantamento e coleta das bibliografias primárias e secundárias relevantes para investigar os temas centrais e relativos ao artigo: *causalidade psíquica, motivação e sentido da vida*; (III) análise explicativa das objeções e soluções, com exame crítico dos dados e informações contidas no material selecionado; e (IV) síntese integradora, resultante da reflexão e análise dos documentos. Desse modo, fica explícito o método de pesquisa e o modo como os procedimentos foram bem definidos, delimitados e aplicados para o desenvolvimento deste trabalho.

Edith Stein dedicou-se profundamente à compreensão da estrutura da pessoa humana e desenvolveu uma fenomenologia que emergiu de uma preocupação filosófica e histórica. Estudos acerca desse tema já eram elaborados desde 1917, em sua tese doutoral sobre a Empatia (*Zum Problem der Einfühlung*), entretanto, é em 1932 que de maneira analítica-filosófica a obra «A Estrutura da Pessoa Humana» (*Der Aufbau der menschlichen person*) explicita a visão integral de Stein sobre a constituição da pessoa humana. A tese central reside na compreensão da formação humana. Stein, percebeu a ausência de definições suficientes e seguras que pudessem elucidar a natureza do ser humano, especialmente no contexto de sua formação. A pergunta fundamental é: o que significa ser «humano» e ser uma «pessoa»? A busca por respostas a essa indagação é

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Edith Stein, *La Estructura de la Persona Humana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002a).

<sup>6</sup> T. C. Lima y R. C. Mioto, «Procedimientos metodológicos en la construcción del conocimiento científico: la investigación bibliográfica», *Katál* 10 (2007): 37-45.

essencial para compreender o processo não apenas a constituição humana, mas suas vivências particulares e essenciais<sup>7</sup>.

No exercício filosófico, sendo orientada pelo método fenomenológico, Stein apresentou uma compreensão da subjetividade a partir das dimensões corpórea e anímica. Sendo a primeira e mais evidente compreendida como corpo vivo «*Leib*», ou seja, um corpo que é um organismo, possuidor de movimento e vida própria, distinto do corpo físico «*Körper*» que é matéria pura:

Com a vinculação do corpo físico vivo a um sujeito ou a uma consciência individual, já se efetuam aquelas peculiaridades que o caracterizam como corpo vivo. Essa vinculação significa muito mais que uma inseparabilidade espacial. O corpo vivo, independentemente de suas qualidades sensíveis, possui uma qualidade que, enquanto tal, ocupa toda sua extensão, mas que não se acha em nenhuma mera coisa espacial: a impressionabilidade, a capacidade de ser portador de sensações atuais ou – como preferimos dizer, distinguindo-las das sensações não localizadas em modo corpóreo como os dados da vida e do ouvido – sensações<sup>8</sup>.

A segunda, por sua vez, abarca as dimensões psíquica e espiritual, ambas constituintes da alma humana<sup>9</sup>. Estas definições levam ao conceito de subjetividade, que constitui um tema central e de suma relevância à psicologia dos dias atuais, que têm se voltado cada vez mais a considerar a pessoa humana como ser reduzido aos processos cognitivos/neurais, em uma diversidade crescente de definições, sem, contudo, aprofundar o significado desses conceitos. Uma das finalidades da filosofia, segundo Stein<sup>10</sup>, é justamente clarear para as ciências aquilo que as mesmas já têm implícito em suas bases teóricas, o que justifica a importância que possui esses estudos para a epistemologia psicológica. Sendo assim, para passar às descrições das seguintes dimensões e relacioná-las à causalidade psíquica, motivação e, por fim, ao sentido da vida, as obras mais estudadas serão: «Contribuições para a fundação filosófica da psicologia e das ciências do espírito» (*Psychische Kausalität. In: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922), «Sobre o Problema da Empatia» (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917),

---

<sup>7</sup> Lucas Oliveira Mendes, *Uma fenomenologia do sofrimento espiritual: contribuições da antropologia fenomenológica de Edith Stein* (Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2024).

<sup>8</sup> Edith Stein, «Introducción a la Filosofía», en *Obras completas*, vol. II, *Escritos Filosóficos - Etapa Fenomenológica*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Editorial Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, 2005), 790.

<sup>9</sup> Stein, *La Estructura de la Persona Humana*, Stein, *Ser Finito y Ser Eterno*.

<sup>10</sup> Stein, «Introducción a la Filosofía».

«Ato e potência» (*Potenz und Akt*, 1931) e a obra «Estrutura da Pessoa Humana» (*Der Aufbau der menschlichen person*, 1932).

## 2. CAUSALIDADE PSÍQUICA E MOTIVAÇÃO

Uma vez que o presente trabalho pretende se dedicar exclusivamente à compreensão da causalidade psíquica e da motivação, haverá um maior aprofundamento na compreensão das dimensões psíquica e espiritual, na vida mesma da alma humana, com a identificação de suas vivências particulares. No âmbito filosófico, Bello explora a descrição das esferas humanas por meio da análise dos atos e das experiências vividas<sup>11</sup>. Essa abordagem exige uma revisão da definição convencional reducionista de que o homem é composto apenas de corpo e alma, ao que deve-se considerar a possibilidade de que ele seja muito mais do que isso, sem encerrar-se numa resposta que queira explicar seus resultados a partir da expressão «nada mais que»<sup>12</sup>, pois o ser humano pode ser sempre «além de» qualquer reducionismo, sempre está disposto a transcender a si e as situações impostas, cuja única possibilidade é que ele «mude a si mesmo»<sup>13</sup>, como, por exemplo, frente a um sofrimento inevitável. Em seus escritos preparatórios para uma homenagem a Edmund Husserl, Stein aprofundou suas investigações sobre a natureza da experiência humana, dedicando-se a um estudo sistemático da causalidade psíquica e aborda questões fundamentais como motivação, tomada de decisão, liberdade, instinto e tendências, na busca de compreender as dinâmicas subjacentes às vivências psíquicas do ser humano<sup>14</sup>. Cabe aqui indicar que a filósofa retrata este momento a Roman Ingarden em carta<sup>15</sup>.

Ao adentrar o campo da esfera psíquica, vê-se que ela abarca as vivências da corporeidade, promovendo uma conexão entre o «externo» e o «interno» no humano, ou seja, a

---

<sup>11</sup> Ángela Ales Bello, «Causality and Motivation in Edith Stein», en *Causality and Motivation* (New York: University Bobst Library, 2010), 135–149. <https://doi.org/10.1515/9783110329575.135>.

<sup>12</sup> Viktor E. Frankl, *O sofrimento humano: fundamentos antropológicos da psicoterapia*, trad. por Renato Bittencourt e Karleno Bocarro (São Paulo: É Realizações, 2019); *Ibid.*, *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver* (São Paulo: É Realizações, 2015).

<sup>13</sup> Viktor E. Frankl, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração* (Rio de Janeiro: Vozes, 2019).

<sup>14</sup> Lucas Oliveira Mendes, *Uma fenomenologia do sofrimento espiritual*.

<sup>15</sup> Edith Stein, «Cartas: Año 1919», en *Obras Completas*, vol. I, *Escritos Autobiográficos y Cartas*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Editorial Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, 2002b), 681: «Entretanto, mi colaboración para el homenaje ha aumentado de tal manera que he preparado un segundo ensayo sobre Individuo y comunidad (resultado de mi actividad política. que tuvo completamente absorbida varios meses); los dos juntos, bajo el título Contribuciones para la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu, deben servirme como trabajo de concurso a cátedra».



experiências das sensações, dos desejos, dos fluxos das vivências que são compreendidas a partir da análise da dimensão psicofísica, da «[...] forma vital, que faz do corpo um organismo vivo»<sup>16</sup>. Em outras palavras, a vida psíquica é uma manifestação complexa que resulta na identificação de dois níveis de vida: a vida sensível e a vida espiritual. A esfera sensível é plenamente psicofísica, ou seja, obtém relação com as percepções, emoções e experiências físicas, que incluem a dor, o prazer, a alegria, a tristeza, entre outras, enquanto o nível da vida espiritual é puramente anímica, que envolvem a intencionalidade, a vontade e a essência do ser humano, quer dizer, os aspectos mais profundos e constituintes do ser pessoa, nessa esfera habitam a capacidade de refletir, tomar decisões, buscar e realizar sentido. Por esse viés, ainda há a interação entre esses graus de vida na dimensão psíquica, como demonstra o seguinte exemplo: ver (percepção, vivência sensível) uma pessoa amada (valor, vivência espiritual) em um estado de doença terminal pode gerar muita angústia (resposta emocional, vivência psíquica) e, ainda, influenciar as tomadas de posição (resposta intencional, vivência espiritual) a partir do momento que tais vivências ocorreram<sup>17</sup>. Essa perspectiva implica que a experiência humana não pode ser completamente compreendida apenas por meio de métodos empíricos, positivistas e cientificistas, que tendem a focar em aspectos mensuráveis e observáveis<sup>18</sup>.

Sustentando os apontamentos acima, seguem-se as palavras de Stein:

A vida ingênuo-natural da alma é um jogo de intercâmbio constante entre impressões e reações. A alma recebe impressões de fora, do mundo, onde está o sujeito dessa vida, com as quais o sujeito se contrapõe e acolhe como objeto com o espírito. Ela é movida por essas impressões, e através disso desencadeiam-se posicionamentos frente ao mundo: medo ou espanto, admiração ou desprezo, amor ou ódio, temor ou esperança, alegria ou tristeza etc. mas também querer e agir. [...] Mas a partir de um posto mais profundo pode-se designar toda essa engrenagem do posicionamento natural como passivo. E igualmente como não-livre, pois falta a todos esses movimentos a encenação a partir de um centro interior último. O sujeito anímico é trazido para

---

<sup>16</sup> Stein, *La Estructura de la Persona Humana*, 45.

<sup>17</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...»; Edith Stein, «Sobre el problema de la empatía», em *Obras Completas*, vol. II, *Escritos Filosóficos: Etapa fenomenológica*, dir. Por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Editorial Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, 2005); Edith Stein, «Acto y Potencia: Estudios sobre una Filosofía del Ser», em *Obras Completas*, vol. III, *Escritos Filosóficos: Etapa del Pensamiento Cristiano*, dir. por Francisco Javier Sancho y Julián Urkiza (Burgos-Madrid-Vitoria: Editorial Monte Carmelo-Espiritualidad-El Carmen, 2007), 225–538.

<sup>18</sup> Gabriel Fonseca Resende y Tommy Akira Goto, «Crise nas Ciências e na Psicologia: Críticas de Edmund Husserl e de Farias Brito», *Saber Humano: Revista Científica da Faculdade Antonio Meneghetti* 13, n.º 23 (2023): 191–218.

dentro a partir de fora e nisso não tem controle de si. Essas duas coisas– ter controle de si e encenar por si mesmo seus movimentos caracteriza atividade e liberdade num sentido pregnante. – A atividade passiva, a reação como forma básica, caracteriza o nível animal da vida anímica. (Com isso, não se exclui que certos posicionamentos que podem penetrar nessa forma básica, de princípio, não sejam realizáveis dentro da vida anímica animal)<sup>19</sup>.

A fenomenologia de Edith Stein oferece uma análise aprofundada da estrutura da alma humana. A autora destaca a natureza da alma, caracterizada por uma unidade intrínseca e uma abertura para o mundo<sup>20</sup>. Essa abertura, segundo Stein, está em consonância com a compreensão husserliana do mundo como um conjunto de objetos intencionais, conforme apresentado em *Ideias I*:

Este mundo, além disso, não está para mim aí como um mero mundo de coisas, mas, em igual imediatez, como mundo de valores, como mundo de bens, como mundo prático. Descubro, sem maiores dificuldades, que as coisas à minha frente estão dotadas tanto de propriedades materiais como de caracteres de valor, eu as acho belas ou feias, prazerosas ou desprezíveis, agradáveis ou desagradáveis etc<sup>21</sup>.

A partir de então, fica esclarecido que a vida psíquica é condicionada pela vida sensível, uma vez que a correlação de sujeito e objeto é necessária para o fluxo das vivências psíquicas. O conceito de «fluxo das vivências psíquicas» refere-se à maneira como as experiências e estados psíquicos se desenrolam e se interconectam na vida psíquica de um indivíduo. Esse fluxo é uma parte central da análise fenomenológica, que muito deve interessar à Psicologia, para que o reducionismo e a fragmentação da compreensão do sujeito e de suas demandas nunca sejam tomadas de modo isolado, mas como um todo. Toda vivência está sempre inserida dentro de um *continuum*<sup>22</sup>. Disto isto, vale ressaltar que o termo «condicionada» sugere que nenhuma dimensão humana é totalmente autônoma, quer dizer, elas são moldadas pelas experiências correlatas: a experiência psíquica é condicionada (influenciada) pelas reações psíquicas, imediatas

---

<sup>19</sup> Edith Stein, «Natureza, liberdade e graça», *Revista Filosófica São Boa Ventura* 9, n.º 2 (2015): 119-120.

<sup>20</sup> Stein, *Ser Finito y Ser Eterno*; Stein, *La Estructura de la Persona Humana*; Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...»; Stein, «Sobre el problema de la empatía».

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (Aparecida: Ideias & Letras, 2006), 75.

<sup>22</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...».

e não livres, enquanto os modos de vida que brotam da dimensão espiritual também são condicionadas (influenciadas) por toda as vivências que são geradas pelas dimensões sensível e psíquica<sup>23</sup>.

As vivências psíquicas são caracterizadas por qualidades e intensidades variadas. Por exemplo, uma emoção pode ser vivida de forma intensa ou suave, e essa intensidade pode influenciar a maneira como a experiência é percebida e interpretada. A intensidade refere-se ao grau de força ou profundidade com que uma emoção é sentida e essa variação na intensidade pode afetar como a emoção é experimentada e como ela influencia o comportamento e a tomada de decisões subsequentes. Stein argumenta que a vida psíquica é um *continuum* qualitativo, o que significa que as vivências não são apenas eventos isolados, mas parte de um fluxo contínuo de experiências que se interconectam, onde as diferenças de intensidade desempenham um papel crucial na experiência subjetiva que é sempre multifacetada, cujo modo como cada indivíduo percebe e interpreta suas vivências são únicos e é justificado pela observação de pessoas diferentes que vivenciam experiências idênticas, mas são capazes de responder de modo distinto.

Contudo, tal capacidade de resposta, de tomada de decisão foge do psiquismo, uma vez que ele é sempre passivo e geram vivências não livres em si mesmas, por isso são sempre respostas, reflexos, até mesmo instintos<sup>24</sup>. Segundo Stein<sup>25</sup>, a causalidade psíquica é limitada e não pode explicar completamente a complexidade da vida psíquica humana. Ela sugere que o estado psíquico de uma pessoa não é apenas o resultado de suas experiências passadas ou circunstâncias atuais, mas também é influenciado por um núcleo (*Kern*) de personalidade que não é meramente um produto do determinismo psicofísico, mas o cerne da vida espiritual, «a alma da alma».

Para além das emoções que surgem no fluxo das vivências psíquicas, quando o ser humano torna-se consciente delas, abre-se aos sentimentos vitais que são ligados à motivação, ou seja, são a abertura para perceber o sentido de cada vivência como será melhor desenvolvido a seguir. É preciso esclarecer desde já que tais sentidos devem alcançar a consciência para que se tornem vivência: «semelhante estado, que não se sente, ‘que não chega à consciência’, não poderá

---

<sup>23</sup> Bello, «Causality and Motivation in Edith Stein».

<sup>24</sup> Stein, *La Estructura de la Persona Humana*.

<sup>25</sup> Stein, *Ser Finito y Ser Eterno*; Stein, *La Estructura de la Persona Humana*; Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...»; Stein, «Sobre el problema de la empatía»; Stein, «Natureza, liberdade e graça».

denominar-se um estado de consciência, ou seja, uma vivência»<sup>26</sup>, já que «quando um sentimento vital chega à consciência, então não há que confundir esse conscientizar com o vivenciar de um conteúdo imanente ou com a consciência desse vivenciar, que é inerente a ele como constitutivo»<sup>27</sup>.

Aprofundar o estudo sobre a relação entre a causalidade psíquica e motivação, bem como acerca da condição que a pessoa humana lida com o sofrimento e, ainda que diante dele, possa buscar e realizar sentido, encaminha-se uma busca mais detalhada da compreensão da dimensão espiritual humana, que se difere qualitativamente das dimensões anteriormente discutidas. O vínculo entre corpo, psique e espírito é forte e sugere que esses três elementos são interdependentes e essenciais para a compreensão do ser humano. Para recapitular e prosseguir: o corpo é a base física, a psique refere-se à vida uma parte da vida anímica, dependente e reativa, em relação à física, e o espírito está relacionado a aspectos mais elevados, como a razão, a moralidade e a intencionalidade, por isso a ausência de qualquer um desses elementos comprometeria a totalidade da experiência humana. Para seguir adiante com o presente estudo, é necessário sustentar o exercício fenomenológico da *epoché* para que a reflexão teórica ajude a encontrar uma perspectiva que reconheça a complexidade da possibilidade de viver uma vida com sentido, uma vez que as ciências humanas, como história, ciências sociais e direito, lidam com expressões individuais no sentido espiritual, mas atualmente pouco reconhecem essa verdade e como lidar com as experiências advindas de tal dimensão<sup>28</sup>.

Por conseguinte, considerando todo exposto até aqui, a motivação deve ser tomada como atividade racional, descrita como constituição peculiar e fundamental da vida espiritual que emerge na consciência reflexiva do eu puro, o que significa que a capacidade de refletir e tomar decisões racionais está ligada à essa dimensão espiritual do ser humano como já indicado; essa reflexão teórica é vista como um nível mais elevado de atividade que vai além das reações emocionais ou sensoriais<sup>29</sup>. A motivação é um processo ativo, onde o eu não é passivo, mas sim um agente que implica a tomada de decisões, se dirige a objetivos e aos cumprimentos de metas,

---

<sup>26</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...», 236: «Semejante estado, que no se siente, que "no llega a la conciencia", no puede ya denominarse, claro está, un estado de conciencia, una vivencia».

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Edmund Husserl, *Filosofia como ciência de rigor*, trad. por A. Beau. (Coimbra: Atlântida, 1965); Tommy Akira Goto, *Introdução à Psicologia Fenomenológica* (São Paulo: Paulus, 2015).

<sup>29</sup> Stein, *Ser Finito y Ser Eterno*; Stein, *La Estructura de la Persona Humana*; Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...»; Stein, «Sobre el problema de la empatía»; Stein, «Natureza, liberdade e graça».

aspira sempre realizações conscientes e é o impulso fundamental para a busca, apreensão e realização de sentido, características que distingue a motivação da causalidade psíquica que está em relação com as pulsões que são reações não motivadas<sup>30</sup>.

Stein argumenta que a motivação permite que o indivíduo tenha a capacidade de aceitar ou recusar determinadas vivências, levando à possibilidade de atos livres, que são aqueles em que o eu se comporta como senhor de sua vivência, exercendo sua liberdade de escolha:

Se a aceitação ou a rejeição de uma tomada de posição se realizam como vivências independentes, então temos atos livres no sentido genuíno: atos nos quais o eu não só vivencia, senão que se manifesta também como senhor de seu vivenciar. Sua peculiaridade consiste em que unicamente podem ser realizados em sentido genuíno (na forma do *cogito* segundo a terminologia de Husserl)<sup>31</sup>.

A distinção entre motivação e causalidade psíquica é fundamental para compreender a natureza da ação humana. Enquanto a causalidade psíquica busca explicar o comportamento como resultado de estímulos e processos psicológicos determinantes, a motivação enfatiza o papel da vontade e das escolhas conscientes. Stein<sup>32</sup> contribui para esse debate ao defender que a liberdade não é mera ausência de causalidade, mas sim a capacidade de agir motivado por razões que são próprias do sujeito e que revelam a sua identidade, a realização da pessoa humana e única que se é.

Assim sendo, é necessário ficar claro que a motivação nunca força o sujeito a agir, do contrário, ela se abre sempre como possibilidade diante das experiências vividas, a tomada de posição, a escolha é sempre livre, podendo estar consciente dos motivos e ignorá-los. Um exemplo importante para este trabalho segue-se no seguinte plano: uma pessoa em profundo sofrimento, vê sua vida sem cor, cinza, suas vivências são apagadas e mergulhadas em uma diversidade de emoções disfuncionais que reforçam que não há motivos nesta vida para ser feliz, para buscar sentido, viver de modo autêntico, o que gera uma significativa diminuição da força vital. Contudo, diariamente, motivos diversos se apresentam como possibilidades a esta mesma

---

<sup>30</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...».

<sup>31</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...», 264.

<sup>32</sup> Stein, *Ser Finito y Ser Eterno*; Stein, *La Estructura de la Persona Humana*; Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...»; Stein, «Sobre el problema de la empatía»; Stein, «Natureza, liberdade e graça».

persona, que através da decisão livre pode reavivar a força vital que fora diminuída anteriormente, isso pode se dar a tomada de consciência e adesão a ela por ter a chance de acordar mais um dia, ter um lugar para habitar, algo para comer, uma paisagem para contemplar, até mesmo por ser possível buscar ser útil para algo ou alguém; um erro que não pode ocorrer é achar que tomar consciência da motivação e não tomar posição a partir dela seria como ela não mais existisse, do contrário, afirma Stein. Fica justificado que a motivação sempre estará presente na vida da pessoa humana, que pode ou não reconhecer e, mesmo reconhecendo, como dito anteriormente, poderá rejeitá-las:

O eu pode ter os motivos e reconhecê-los e, apesar de tudo, pode omitir os atos. Me consta, por exemplo, que com a segurança que dou ao enfermo de seu pronto restabelecimento, poderei levantar seu ânimo; que isso é algo que ele espera ouvir de mim, e eu quereria de boa vontade ajudá-lo. Existe, portanto, o motivo e, não obstante, deixo de dar-lhe tal segurança. É óbvio uma objeção: também a omissão requer um motivo, ou bem se apresentam motivos contrários à execução<sup>33</sup>.

No processo de motivação é crucial compreender as seguintes significações: a motivação é impulsionada, por um ou mais motivos, inicialmente por um ato motivante, aquele estímulo que inicia o ciclo de motivação. Um ato motivante pode ser um evento, uma experiência ou uma interação que desperta a motivação em um indivíduo, é a força geral que leva à ação, sem determiná-la, enquanto o motivo é a razão específica cuja tomada de posição é conscientemente realizada, aquilo que deve ser conhecido como ato motivado. Sem um motivo claro, a motivação pode não se traduzir em ação. Por exemplo, uma pessoa pode estar motivada a estudar, mas se não tiver um motivo claro (como passar em um exame), pode não se engajar efetivamente no ato de estudar. Percebe-se, portanto, que a força vital é variável e dependente, até certo ponto, da causalidade psíquica, das emoções, ao passo que não é determinante e nem determinada, porém, a busca de sentido sofrerá implicações a depender do estado vital (feliz; triste; em luto; em comemorações...).

A relação causalidade psíquica e motivação evidencia um processo dinâmico que explica como as pessoas são impulsionadas a pensar, sentir e agir, vivências tais que influenciam

---

<sup>33</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...», 268.

diretamente no modo de compreender e viver a vida, lidar com o sofrimento e realizar sentido. Outro ponto crucial para que a relação dos conceitos estudados até aqui seja feita com a questão do sentido da vida, são os valores, vivências estritamente espirituais, só a pessoa humana possui a capacidade de valorar. Enquanto a motivação fornece a energia necessária para a ação, os valores influenciam os motivos, oferecem uma base ética ou emocional que justifica as tomadas de posição<sup>34</sup>; o ato motivado, como abertura da visão espiritual, é capaz de fugir do certo determinismo causal-psíquico, é a ação resultante, que muitas vezes reflete os valores pessoais do indivíduo, esses desempenham papéis cruciais na formação do comportamento humano e na tomada de decisões, tornando-o capaz de autotranscender-se diante das tragédias da existência humana<sup>35</sup>; de modo prático, vê-se que, por exemplo, uma pessoa em luto, em profundo sofrimento, é capaz de direcionar-se a outra pessoa, também em sofrimento, e ajudá-la, acolhê-la (tomar posição a partir do princípio da empatia como valor):

A motivação, entendida em nosso sentido geral, é a vinculação que conecta os atos uns com os outros: não se trata de uma mera fusão, como a corrente da vivência, que transcorrem simultânea ou sucessivamente, ou como o enlaçamento associativo das vivências, mas é um proceder de um partindo do outro, por razão do outro<sup>36</sup>.

É possível que o campo psíquico esteja vazio de força vital, mas motivado pela busca do sentido, ao encontrá-lo, a visão espiritual é capaz de renovar tal estado vital. Esse é o lugar da reflexão por excelência. Em Stein, é a ferramenta principal para a busca e encontro de sentido.

### 3. VALORES E SENTIDO DA VIDA

A relação entre motivação, valores e o sentido da vida é fundamental na obra de Edith Stein, que enfatiza os motivos como conteúdos de sentido, capazes de desempenhar um papel crucial na emergência das emoções e ações. Stein argumenta que a apreensão de um valor vinculado a um objeto suscita sentimentos que, por sua vez, geram reações e atitudes, formando uma

---

<sup>34</sup> Stein, «Acto y Potencia»; Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...».

<sup>35</sup> Frankl, *Em busca de sentido*. Frankl não utiliza o conceito “motivação, mas “razão” no uso do termo “razão pela qual”, que no presente estudo demonstrou-se ser possível ser analisado e compreendido dentro dos moldes fenomenológicos da “motivação” steiniana.

<sup>36</sup> Stein, «Contribuciones a la Fundamentación Filosófica...», 253.

conexão entre a esfera psíquica e a motivação para uma tomada de posição. Essa dinâmica é condicionada pela disponibilidade da força vital, que influencia a intensidade das reações emocionais, bem como a capacidade de agir, decidindo-se não reagir conforme o impulso originado. Assim, os valores não apenas orientam as ações, mas também conferem um sentido à vida, pois a busca consciente e a vivência de valores significativos pode revitalizar o ânimo, restaurar a força vital, as cores da vida como diversas vezes exemplificou Stein; enquanto a falta de conexão com esses valores pode levar a estados de esgotamento e desmotivação, motivando um aprofundamento maior do sofrimento<sup>37</sup>.

Nesse ponto do estudo, haverá de se recorrer, em alguns momentos, aos resultados do psiquiatra vienense, fundador da Logoterapia e Análise Existencial, Viktor Emil Frankl<sup>38</sup>, que desenvolveu uma teoria voltada ao sentido absoluto da existência humana como fonte de realização humana mesmo em meio aos mais intrínsecos sofrimentos, tais quais ele mesmo experimentou *in vita* nos campos de concentração durante o período da segunda guerra mundial. Frankl, assim como Stein, fora muito influenciado pela filosofia dos valores de Max Scheler<sup>39</sup>, sobretudo no que diz respeito à natureza e hierarquia dos valores. Estes últimos são objetivos, independente da subjetividade humana, eles estão dados no mundo da vida «*Lebenswelt*» para serem vivenciados, tal perspectiva se contrapõe ao subjetivismo valorativo, que reduz os valores a meras projeções subjetivas/psíquicas; fenomenologicamente, eles são acessíveis à intuição humana e a percepção deles, ainda que possa acontecer, originariamente, na esfera psíquica, deve ser conscientizada, para que de fato se torne valor à pessoa que o capta, pela dimensão espiritual:

Assim mesmo, com cada ato de empatia em sentido literal, isto é, com cada apreensão de um ato sentimental, já temos penetrado no reino do espírito. Pois assim como nos atos de percepção se constitui a natureza física, assim se constitui um novo reino de objetos no sentimento: o mundo dos valores. Na alegria tem o sujeito frente a si algo gozoso, no temor, algo temível, no medo algo ameaçador. Os mesmos estados de ânimo tem seu correlato objetivo: para os serenos, o mundo está imerso em rosados resplendores, para os aflitos em gris sobre gris<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> Stein, «Sobre el problema de la empatía».

<sup>38</sup> Viktor Emil Frankl (Viena, 26 de março de 1905 — Viena, 2 de setembro de 1997) foi um neuropsiquiatra austríaco e fundador da terceira escola vienense de psicoterapia, a Logoterapia e Análise Existencial.

<sup>39</sup> Max Scheler (22 de agosto de 1874, Munique – 19 de maio de 1928, Frankfurt am Main) foi um filósofo alemão, conhecido por seu trabalho sobre fenomenologia, ética e antropologia filosófica, bem como por sua contribuição à filosofia dos valores.

<sup>40</sup> Stein, «Sobre el Problema de la Empatía», 174.



Frankl inúmeras vezes retomava a ideia de Nietzsche: «para quem tem um porquê supera quase todo como»<sup>41</sup>. Aqui, a motivação aponta o «porquê» escolher, aponta o sentido que deve alcançar a consciência. É o «sim» diário à vida!

Ressalta-se ainda que tanto em Stein como em Frankl, a influência de Scheler também se manifesta na concepção da consciência como caráter fundamental para reconhecer e realizar valores. Desse modo, o médico vienense denominou a consciência de «o órgão do sentido», aquele que é capaz de objetivamente captar os valores<sup>42</sup>.

Entende-se a importância de clarificar como Scheler dá elementos à Stein para a composição de sua filosofia: no conceito de Empatia (*Einfühlung*), Stein desenvolveu sua teoria em profundo diálogo com as ideias de Scheler com base na noção de que a empatia é um ato de conhecimento que permite a compreensão das vivências alheias, algo que Scheler também abordou em sua filosofia da simpatia. Na compreensão de intencionalidade ambos os filósofos utilizam a noção fenomenológica, onde os atos da consciência estão sempre direcionados a algo. Stein, ao explorar a empatia, enfatiza a intencionalidade como um meio de se conectar com a experiência do outro, refletindo a influência de Scheler. Não obstante, no que diz respeito ao valor da pessoa humana, Scheler introduziu a ideia de que a pessoa é o centro dos atos intencionais, o que impactou a forma como Stein aborda a dignidade e a integralidade do ser humano, que possui em seu núcleo (*Kern*) pessoal o ponto originário do direcionar-se à. Para Stein, o cuidado ético deve reconhecer a pluralidade e a singularidade de cada pessoa, um conceito que ressoa com a ética de valores de Scheler. Ainda, quanto à corporalidade e intersubjetividade, Stein enfatiza a importância da primeira na experiência empática (ou entropática, como considera Bello)<sup>43</sup>, um aspecto que também é relevante na obra de Scheler, enquanto a última, é um tema que ambos exploram, destacando a importância da conexão humana na compreensão do outro e para a vivência dos valores<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Frankl, *Em busca de sentido*.

<sup>42</sup> Viktor E. Frankl y Pinchas Lapide, *A busca de Deus e questionamento sobre o sentido: um diálogo*, 2.ª ed. (Rio de Janeiro: Vozes, 2014); Frankl, *O sofrimento humano*.

<sup>43</sup> Ângela Ales Bello, *Introdução à fenomenologia*, trad. por Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud (Bauru: Edusc, 2006).

<sup>44</sup> Silvestre Grzibowski y Rudimar Barea, «Empatia e ética na fenomenologia de Edith Stein», *Ágora Filosófica [Internet]* 15, n.º 1 (2015): 34-46. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/714/56>; Elio Constantini y Erika S. Constantini, «Notiziebibliografiche e Introduzioni», en *Il problema dell'Empatia*, de Edith Stein (Roma: Edizioni Studium, 2003), 12-59; Max Scheler, *Essencia y formas de la simpatia*, trad. por José Gaos (Buenos

Edith Stein, em sua abordagem fenomenológica, desenvolveu o tema dos valores de maneira intrínseca à sua análise da empatia e das relações intersubjetivas e a partir das obras de Edmund Husserl<sup>45</sup>, Stein buscou compreender a essência da experiência humana, enfatizando a importância da vivência compartilhada na constituição dos valores. A fenomenologia, como método, permitiu que ela realizasse a investigação das estruturas da consciência e das experiências vividas, o que é fundamental para a compreensão dos valores, desde a captação até a realização. Daqui argumenta-se que os valores não são meras abstrações, mas emergem das interações dos indivíduos entre si e o mundo, o que os tornam acessíveis e significativos. Sendo assim, são pelos valores que o sentido da vida pode ser realizado, concretizado pela pessoa humana, além desse sentido ser capaz de restabelecer a força vital, torná-la preenchida de motivações para suportar os sofrimentos e as vivências negativas que assolam a vida humana<sup>46</sup>.

Além disso, Stein também distingue entre valores pessoais e valores comunitários ao ressaltar que a vivência da empatia permite uma troca recíproca de experiências e valores de cada um. Essa troca é crucial para a dignidade da existência humana, pois possibilita que os indivíduos reconheçam à pessoa humana que há no outro e valorize suas experiências e perspectivas. Ademais, a reflexão de Stein sobre os valores é marcada por uma busca pela essência (objetivo próprio da fenomenologia), onde ela se propõe a investigar não apenas o que são os valores, mas como eles se manifestam nas relações intersubjetivas. Essa investigação revela a complexidade dos valores, que são dinâmicos e contextuais, moldados pelas experiências compartilhadas e pela empatia<sup>47</sup>.

A busca pelo sentido da vida está entrelaçada com a motivação e os valores que um indivíduo capta, internaliza e realiza, tomando posição consciente. Assim, os motivos que

---

Aires: Ed. LOSADA, S. A., 1957); Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique material e desvaleurs* (Paris: Gallimard, 1955); Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie* (Paris: Payot, 1950).

<sup>45</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, vol. 2, trad. por M. G. Morente e J. Gaos (Madrid: Alianza Editorial, 1982). Nesta obra, Husserl aborda a natureza da experiência e da consciência, estabelecendo as bases para a fenomenologia. Stein se apropriou dessas discussões para explorar como os valores são percebidos e experienciados na consciência; Edmund Husserl, *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (Aparecida: Ideias & Letras, 2006). Este texto é fundamental para a compreensão da fenomenologia husserliana e discute a intencionalidade da consciência, que é central para a análise de Stein sobre como os valores são intencionalmente direcionados e experienciados nas relações intersubjetivas; Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. por P. M. Alves (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012). Nesta obra, Husserl examina a crise da razão e a necessidade de uma fundamentação filosófica que retorne às experiências vividas. Stein utilizou essas reflexões para articular a importância dos valores na vida humana e na constituição da comunidade.

<sup>46</sup> Stein, «Sobre el problema de la empatía».

<sup>47</sup> Ibid.

orientam as ações de um sujeito são, portanto, resultados daquela série de vivências psicofísicas e espirituais, dentro de um fluxo *continuum*, que se articulam de maneira intrínseca com sua percepção do sentido da vida. Para a motivação tornar-se tomada de posição, quer dizer, ação, ela deve ser mediada por valores que não apenas orientam a conduta, mas também conferem significado às experiências vividas. Como já dito, os valores emergem da esfera espiritual, segundo Stein «[...]a consciência como correlato do mundo de objetos não é a natureza, mas o espírito»<sup>48</sup> são cruciais na configuração de um sentido pessoal da vida, pois permitem ao indivíduo transcender a mera existência e buscar uma realização que ressoe com sua essência. Tais resultados confirmam que a compreensão do sentido da vida não é apenas uma questão de reflexão teórica, mas uma prática vivencial que se manifesta na dinâmica da intensidade da força vital entre o agir motivado e os valores que sustentam esse agir.

Um valor que deve ser colocado como possibilidade sempre será o sacrifício. Diante de um profundo sofrimento, quando não se pode evitá-lo de maneira alguma, o indivíduo é convidado a sacrificar-se, oferecer em sacrifício por um valor maior, seja uma pessoa ou algo que se ama, seja na experiência da crença em um ser transcendental, há também possibilidade de dar sentido à vida nessa perspectiva. Ao buscar esse viés em Stein, encontrou-se concordância nas seguintes palavras da filósofa quando afirma: «Atribuimos força anímica a quem é capaz de sacrificar-se, de suportar um enorme sofrimento ou de experimentar uma grande alegria sem ser sacudido no mais íntimo extrato de sua personalidade. Sacrificar-se quer dizer entregar algo muito querido»<sup>49</sup>. Até para sacrificar-se é necessária uma abertura da pessoa ao valor que há no sacrifício, é um processo ativo que requer uma disposição não apenas física e/ou psíquica, mas, sobretudo, espiritual onde a subjetividade do indivíduo se dispõe pela intencionalidade com a objetividade dos valores. Em Frankl, vê-se o seguinte exemplo:

Certa vez um clínico geral de mais idade veio consultar-me por causa de uma depressão muito profunda. Ele não conseguia superar a perda de sua mulher, que falecera fazia dois anos e a qual ele amara acima de tudo. Bem, como poderia eu ajudá-lo? Que poderia lhe dizer? Abstive-me de lhe dizer qualquer coisa e, ao invés, confrontei-o com a pergunta: "Que teria acontecido, doutor, se o senhor tivesse falecido primeiro e sua esposa tivesse que lhe sobreviver?" - "Ah," disse ele, "isso teria sido terrível para ela; ela teria sofrido muito!" Ao que retruquei: "Veja bem, doutor,

---

<sup>48</sup> Ibid., 173.

<sup>49</sup> Stein, *La Estructura de la Persona Humana*, 156.

ela foi poupada deste sofrimento e foi o senhor que a poupou dele; mas agora o senhor precisa pagar por isso sobrevivendo a ela e chorando a sua morte." Ele não disse uma palavra, apertou a minha mão e calmamente deixou meu consultório. Sofrimento de certo modo deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido, como o sentido de um sacrifício<sup>50</sup>

Stein enfatiza que a valoração subjetiva é um aspecto fundamental na apreensão dos valores, mas essa valoração deve ser orientada pela razão, que avalia a correção e a hierarquia dos valores. A estrutura hierárquica dos valores, conforme discutido por Stein, sugere que alguns valores possuem uma elevação que os torna mais significativos na formação da identidade e na busca pelo sentido. Assim, a vida afetiva, longe de ser caótica, deve ser organizada por uma racionalidade que permite ao indivíduo discernir e priorizar os valores que melhor podem responder ao que a vida pede em determinado momento. Não seria errado dizer: para cada momento um valor, para cada valor um sentido. A realização do sentido da vida, portanto, está intrinsecamente ligada à capacidade do indivíduo de se abrir aos valores que o transcendem, uma vez que a pessoa humana, como ser espiritual, é naturalmente inclinada a buscar o que está além de si mesma, seja pela relação com outros seres humanos ou com o mundo transcendente como um todo<sup>51</sup>. Essa busca não é apenas uma aspiração, mas uma necessidade existencial que se manifesta na vivência dos valores, que, por sua vez, iluminam o caminho da realização pessoal.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, ao findar esse estudo, conclui-se que as obras de Edith Stein oferecem ricas reflexões sobre a vida humana e suas particularidades, sem reduzir e relativizar as vivências próprias do ser humano, desde a alegria à tristeza, do frescor ao cansaço, da felicidade ao sofrimento, entre outras. Da causalidade psíquica à motivação, encontrou-se a liberdade advinda do reino do espírito como característica «propriamente humana»<sup>52</sup> e fundamental para a busca e a realização do sentido da vida através da captação e adesão aos valores. Nesse sentido, a afetividade, mediada pela razão e pela intencionalidade, permite ao indivíduo não apenas apreender os valores, mas também integrá-los em sua vida, promovendo uma existência que é ao mesmo tempo autêntica

---

<sup>50</sup> Frankl, *Em busca de sentido*, 137.

<sup>51</sup> Stein, «Acto y Potencia»; Stein, «Sobre el problema de la empatía».

<sup>52</sup> Stein, *La Estructura de la Persona Humana*.

e significativa. Através dessa lente, a filosofia de Stein se torna uma ferramenta poderosa para compreender a complexidade da experiência humana e a busca incessante por um sentido que transcende a individualidade.

Em suas investigações sobre a causalidade psíquica, motivação e sentido da vida, Stein, ao adotar uma abordagem fenomenológica, busca elucidar a complexidade da subjetividade e a estrutura da pessoa humana, enfatizando a inter-relação entre os aspectos psíquicos e espirituais por meio das análises e descrições que buscam o originário das vivências. Tais análises e descrições revelam que a compreensão da causalidade psíquica não se limita a uma mera descrição dos processos mentais, tão valorizado pelo psicologismo, mas se estende à investigação das motivações que impulsionam as ações humanas e à busca por um sentido que transcende a existência à medida em que oferece meios de transformar os sofrimentos em um tipo de heroísmo trágico por ser vivido com sentido. A isto, deve ficar bem entendido que a apreensão de um valor não apenas suscita sentimentos, mas também orienta a tomada de decisões, estabelecendo uma conexão intrínseca entre a esfera psíquica e a motivação.

A busca pelo sentido da vida, um tema central na filosofia contemporânea, é abordada por Stein de maneira a integrar a dimensão psíquica com a espiritual. A autora propõe que a vivência de valores significativos é essencial para a revitalização do ânimo e para a superação de estados de desmotivação e esgotamento. A falta de conexão com esses valores pode levar a um estado de sofrimento existencial, ao que Frankl denominou «vazio existencial» evidenciando a importância de uma reflexão contínua sobre o que significa ser humano e viver uma vida plena de sentido.

Além disso, a obra de Stein destaca a relevância da fenomenologia como método de investigação, permitindo uma análise mais rica e profunda das experiências humanas. Através de uma abordagem qualitativa, Stein convida os estudiosos a revisitar as definições e conceitos que fundamentam a psicologia contemporânea e demais ciências que buscam descrever e/ou analisar a pessoa humana, propondo uma integração entre a filosofia e, sobretudo, a práxis psicológica. Essa integração é fundamental para a construção de uma epistemologia que reconheça a complexidade da experiência humana e a necessidade de um entendimento integral da pessoa.

Posto que segundo Frankl:

O ser humano não é uma coisa entre outras; coisas se determinam mutuamente, mas o ser humano, em última análise, se determina a si mesmo. Aquilo que ele se torna - dentro dos limites dos seus dons e do meio ambiente - é ele que faz de si mesmo<sup>53</sup>.

E nesse mesmo sentido:

Nossa geração é realista porque chegamos a conhecer o ser humano como ele de fato é. Afinal, ele é aquele ser que inventou as câmaras de gás de Auschwitz; mas ele é também aquele ser que entrou naquelas câmaras de gás de cabeça erguida, tendo nos lábios o Pai-nosso ou o Shemá Yisrael<sup>54</sup>.

Por fim, certo de que toda vida humana é digna e permeada de sentido por si só, o vazio existencial mais se justifica pela falta de consciência das vivências do que pela falta de motivações que sejam capazes de originar ou restaurar a força vital. Por isso, quanto mais consciência e intencionalidade valorativa, mais possível será a busca, o encontro e a realização do sentido na vida, ainda que em meio aos sofrimentos.

---

<sup>53</sup> Frankl, *Em busca de sentido*, 155.

<sup>54</sup> *Ibid.*

## ARTÍCULO

### El ideal de un “perfectum opus rationis”.

La comprensión de Edith Stein de la relación entre filosofía y religión (cristiana), entre el conocimiento natural de la razón y el conocimiento sobrenatural de la fe (cristiana)\*


### The ideal of a ‘perfectum opus rationis’.

Edith Stein’s understanding of the relationship between philosophy and (Christian) religion, between the natural knowledge of reason and the supernatural knowledge of (Christian) faith

*Prof. Dr. Dr. Markus Enders*

UNIVERSIDAD DE FRIBURGO, ALEMANIA

[markus.enders@theol.uni-freiburg.de](mailto:markus.enders@theol.uni-freiburg.de)

 <https://orcid.org/0000-0002-6020-1416>

**Resumen:** La filósofa y santa cristiana Edith Stein (1891-1942) estuvo intensamente ocupada y profundamente conmovida por la cuestión de la relación adecuada entre filosofía y religión, entre el conocimiento natural de la razón y el conocimiento sobrenatural (cristiano) de la fe. Desarrolló su propio concepto para determinar esta relación, que se presentará en este artículo utilizando tres de los textos centrales de Stein. Los dos primeros pertenecen a la fase de la vida de Stein en la que ya se había convertido a la fe católica, pero aún no había ingresado en la orden carmelita. El tercer y último texto, sobre el sentido y la posibilidad de una filosofía cristiana, está tomado de la introducción a su principal obra filosófica *Ser finito y eterno*, que escribió como carmelita entre 1935 y 1937. De estos textos van a surgir los contornos del ideal de una relación complementaria entre fe y razón, que Stein describió como el ideal de un “perfectum opus rationis”, es decir, una obra perfecta de la razón. A continuación se presentarán estos tres textos en su orden cronológico en la biografía de Stein y se evaluarán sistemáticamente en cuanto a su definición de la relación entre razón y fe, filosofía y religión.

**Palabras clave:** conocimiento natural de Dios, conocimiento sobrenatural de la fe, filosofía cristiana, filosofía tomista, Husserl, Tomás de Aquino.

**Abstract:** The philosopher and Christian saint Edith Stein (1891-1942) was intensely occupied and deeply moved by the question of the appropriate relationship between philosophy and religion, between the natural knowledge of



reason and the supernatural (Christian) knowledge of faith. She developed her own concept for determining this relationship, which will be presented in this article on the basis of three of Stein's central texts. The first two texts are taken from the phase of Stein's life in which she had already converted to the Catholic faith but had not yet joined the Carmelite order. The third, latest text on the meaning and possibility of a Christian philosophy is taken from the introduction to her main philosophical work *Finite and Eternal Being*, which she wrote as a Carmelite between 1935 and 1937. From these texts, the outlines of the ideal of a complementary relationship between faith and reason may emerge, which Stein described as the ideal of a "perfectum opus rationis", i.e. a perfect work of reason. These three texts will be presented below in their chronological order in Stein's biography and systematically assessed with regard to their definition of the relationship between reason and faith, philosophy and religion.

**Keywords:** Natural knowledge of God, supernatural knowledge of faith, Christian philosophy, Thomistic philosophy, Husserl, Thomas Aquinas.

**Recibido:** 26 de marzo de 2024 / **Aceptado:** 27 de agosto de 2024

\* Este ensayo es el texto de mi conferencia, que se me permitió pronunciar el 13 de marzo de 2024 en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile. Agradezco a mi colega el Prof. Dr. Clemens Franken por su muy amable corrección de la traducción española de este texto.



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



## INTRODUCCIÓN

La cuestión de la relación adecuada entre filosofía y religión, entre el conocimiento natural de la razón y el conocimiento sobrenatural (cristiano) de la fe de la humanidad, ocupó intensamente y conmovió profundamente a la filósofa y santa cristiana Edith Stein (1891-1942). Stein desarrolló su propio concepto para determinar esta relación, que se presentará y evaluará sistemáticamente a continuación utilizando tres de los textos centrales de Stein. Los dos primeros textos pertenecen a la fase de la vida de Stein, en la que ya se había convertido a la fe católica, pero aún no había ingresado en el Carmelo. El tercer y último texto sobre el sentido y la posibilidad de una filosofía cristiana está tomado de la introducción a su principal obra filosófica *Ser finito y eterno* que escribió como carmelita entre 1935 y 1937. De estos textos pueden surgir los contornos del ideal de una relación complementaria entre fe y razón, que Stein, siguiendo al neotomista Jacques Maritain, describió como el ideal de un *perfectum opus rationis*, es decir, una obra perfecta de la razón. A continuación, se presentarán estos tres textos en su orden cronológico en la biografía de Stein y se evaluarán sistemáticamente en cuanto a su relación entre razón y fe, filosofía y religión.

### 1. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA RAZÓN Y EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE LA FE SEGÚN EDITH STEIN EN EL TEXTO *WAS IST PHILOSOPHIE? UN DIÁLOGO ENTRE EDMUND HUSSERL Y TOMÁS DE AQUINO* DE 1928

#### 1.1. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS EN LA COMPRESIÓN DE LA RAZÓN EN EDMUND HUSSERL Y TOMÁS DE AQUINO

En esta conversación ficticia escrita por Stein entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino sobre la naturaleza de la filosofía en la noche del septuagésimo cumpleaños del fundador de la fenomenología, Stein hace que el personaje del diálogo, Tomás de Aquino, presente su convicción de los dos caminos básicos hacia el conocimiento o hacia el conocimiento de la verdad y, por tanto, también hacia el conocimiento de Dios por parte del hombre. Después de que ambos dialogantes, es decir, Husserl y Tomás, hayan establecido su acuerdo en la

comprensión básica de la filosofía como ciencia estricta, que busca descubrir el Logos o la Ratio, es decir, los fundamentos de la razón, en todo lo que es<sup>1</sup>, (el personaje del diálogo) llama la atención de Tomás de Aquino sobre una diferencia entre su comprensión de la razón y la de Husserl. Pues mientras que para el planteamiento filosófico trascendental de la fenomenología del último Husserl sólo hay una razón como tal, Tomás distingue entre la razón natural del hombre y la razón sobrenatural de Dios<sup>2</sup>. Mientras que el camino del conocimiento de la razón natural del hombre bajo la idea regulativa de la verdad es un camino progresivo-infinito, es decir, sin fin, de modo que la filosofía humana sólo puede acercarse a su meta de un conocimiento completo de la verdad que todo lo abarca, pero nunca puede alcanzar esta meta<sup>3</sup>, la plenitud no progresiva, pero verdaderamente infinita, latente del conocimiento de la razón sobrenatural de Dios abarca toda la verdad<sup>4</sup>. El conocimiento perfecto de Dios, sin embargo, comunica diferentes formas de conocimiento de la verdad a los demás espíritus creados por Dios, según la medida de su respectiva capacidad<sup>5</sup>.

## 1.2. LAS DOS FORMAS DE CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO: EL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA RAZÓN Y EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE LA FE

Según (la figura dialogante) Tomás de Aquino, el conocimiento natural del hombre por la razón

---

<sup>1</sup> Cf. Edith Stein, «Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (1928)», en *Edith Stein-Gesamtausgabe*, vol. 9, «Freiheit und Gnade» und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917-1937), ed. por Beate Beckmann-Zöller y Hans Rainer Sepp, (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2014), 95: «Así pues, en un punto estamos completamente de acuerdo: hacer *filosofía como ciencia rigurosa*, como usted la ha llamado. [...] Ambos estamos convencidos de que en todo lo que es prevalece un *λόγος*, y de que es posible que nuestro conocimiento descubra algo de este *λόγος* paso a paso y unay otra vez si procede según el principio de la más estricta honestidad intelectual». Todas las obras de Edith Stein Gesamtausgabe se abreviarán por ESGA.

<sup>2</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 95: «Pero *ratio* nunca ha significado para usted otra cosa que *razón natural*, mientras que para mí se da aquí la distinción entre *razón natural* y *sobrenatural*».

<sup>3</sup> Cf. Ibid., 96: «Ellos (sc. Husserl) proceden como si en principio no hubiera límites para nuestra razón. Ciertamente, su tarea es infinita, la cognición es un proceso infinito, pero procede hacia su meta, la verdad plena, que como idea regulativa prescribe la dirección del camino. Desde el punto de vista de su filosofía (la de Husserl), no hay otro camino hacia la meta. Yo (Tomás de Aquino) soy de la opinión de que éste es, sin embargo, el camino de la razón natural; su camino es infinito, y esto significa que nunca puede alcanzar su meta, sino que sólo puede acercarse a ella paso a paso. De ahí el carácter necesariamente fragmentario de toda filosofía humana».

<sup>4</sup> Cf. Ibid.: «Yo (Tomás de Aquino) no puedo admitir nunca que ésta sea la *única* vía de conocimiento en absoluto, que la verdad no sea otra cosa que una idea que debe realizarse en un proceso infinito, es decir, nunca plenamente. La verdad plena es que hay un conocimiento que la abarca completamente, que no es un proceso infinito sino una plenitud infinita y latente; éste es el *conocimiento divino*».

<sup>5</sup> Cf. Ibid.: «Puede (es decir, el conocimiento divino) comunicar desde su plenitud a los otros espíritus, y les comunica realmente según la medida de su capacidad».

es una de estas formas de conocimiento en la peregrinación terrenal del hombre hacia Dios<sup>6</sup>. Está sujeto a límites que pueden ser superados, al menos parcialmente, por la segunda vía de conocimiento o la segunda forma de conocimiento humano, la facultad cognoscitiva sobrenatural de la fe<sup>7</sup>. En general es así:

que sólo es cuestión de fe lo que en principio está más allá de nuestro conocimiento terrenal. Pero también hay muchas cosas comunicadas por revelación que sólo podrían ser reconocidas por unos pocos o no con suficiente certeza a través del conocimiento<sup>8</sup>.

La figura dialogal Husserl no niega el derecho del conocimiento sobrenatural de la fe como autoridad responsable de la religión, sólo niega su competencia para la filosofía<sup>9</sup>. Sin embargo, tanto la teoría de la fe como la teoría de la experiencia sensorial y la teoría o filosofía de la religión son competencia de la cognición racional o de la razón y, por tanto, de la filosofía<sup>10</sup>. Reconocer los límites de esta vía de conocimiento es a su vez un asunto de la propia razón natural, que es autónoma en su campo de conocimiento<sup>11</sup>. Mientras que para Husserl la cognición natural de la razón en filosofía es el único camino de cognición hacia la verdad objetiva, Tomás reconoce la cognición sobrenatural de la fe como un segundo camino de cognición hacia la verdad sobre la realidad como un todo, a saber, un camino de cognición hacia tales verdades que están cerradas a la cognición natural de la razón<sup>12</sup>, tales como, nos gustaría añadir aquí en el sentido de Tomás de Aquino, el modo trinitario de existencia de Dios y su encarnación en la persona de Jesucristo.

---

<sup>6</sup> Cf. Ibid.: «La comunicación (del conocimiento divino a los otros espíritus) puede tener lugar de varias maneras. La cognición natural es sólo *una* manera».

<sup>7</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 96 y ss.: «Hay ciertos límites a ella (es decir, al conocimiento natural de Dios por parte del hombre) que se pueden precisar. Pero no todo lo que le es inaccesible lo es en absoluto a nuestro espíritu, según su estructura original. [...] Algo de lo que entonces verá (en la Patria celestial como meta de la peregrinación terrena), tanto como sea necesario para que no pierda el camino hacia la meta, -<sic> se le comunica por medio de la revelación; lo capta en la fe, que en la peregrinación terrena es una segunda vía, además del conocimiento natural, para alcanzar el conocimiento».

<sup>8</sup> Stein, «Was ist Philosophie?», 97. Stein se refiere al cuarto capítulo del primer libro de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino, en el que Tomás desarrolla las razones por las que Dios, no obstante, ha presentado o revelado correctamente a los hombres la verdad de aquellas cosas divinas que son accesibles a la razón natural del hombre.

<sup>9</sup> Cf. Ibid.: «Es (es decir, la fe) la autoridad competente *para la religión, no para la filosofía*».

<sup>10</sup> Cf. Ibid.

<sup>11</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 98.

<sup>12</sup> Cf. Ibid.: «Por el contrario, ella (es decir, la fe) es un camino hacia la verdad, y de hecho un camino hacia *verdades* que de otro modo nos estarían cerradas, ...».

### 1.3. LA IMPORTANCIA FUNDAMENTAL DE LA FE PARA EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS POR EL HOMBRE: LA DOBLE DEPENDENCIA, MATERIAL Y FORMAL, DE LA FILOSOFÍA RESPECTO A LA FE CRISTIANA

La ventaja de esta vía sobrenatural de conocimiento de la fe sobre la de la razón natural reside en que

es el camino *más seguro* hacia la verdad, pues no hay mayor certeza que la de la fe, y aún más: para el hombre *in statu viae* [es decir, en camino, lo que significa la peregrinación terrenal del hombre hacia la vida eterna con Dios] "no hay conocimiento de la misma certeza que el de la fe, aunque sea una certeza sin perspicacia<sup>13</sup>.

Esta eminente apreciación del carácter de certeza del modo sobrenatural de cognición de la fe expresa la propia convicción de Stein. Dado que la profundamente devota Edith Stein compartía naturalmente la premisa de que la fe cristiana es verdadera y que está conectada en el creyente con una certeza subjetiva extremadamente grande de su verdad, esta convicción también merece aprobación desde un punto de vista racional. Sólo que no es capaz de demostrar la verdad objetiva de la fe cristiana sobre bases racionales y, por tanto, no será aceptada por personas que no sean ya creyentes. Sin embargo, la propia Stein debía ser consciente de ello, porque habla de la certeza de la fe como una *certeza sin discernimiento*. De su convicción del carácter de certeza superior de la fe cristiana, Stein deduce un significado fundamental de la fe cristiana para la filosofía, en particular para el conocimiento natural de Dios por el hombre; en primer lugar, una dependencia material de la filosofía en general y del conocimiento natural de Dios por el hombre en particular respecto a la fe cristiana. Pues:

si la fe abre verdades que no pueden ser alcanzadas por otros medios, entonces la filosofía no puede renunciar a estas verdades de fe sin [...] abandonar su pretensión universal de verdad y además sin exponerse al peligro de que la falsedad se cuele en el conjunto de conocimientos que lequedan, porque en la conexión orgánica de toda verdad, cada parte de ella puede caer en una

---

<sup>13</sup> Stein, «Was ist Philosophie?», 98.

luz falsa si se corta la conexión con el todo<sup>14</sup>.

Esto se debe a que la filosofía «quiere la verdad en la mayor medida y con la mayor certeza posibles»<sup>15</sup>. Además, las verdades de fe son también un criterio de verdad en cuanto al contenido y, por tanto, un regulador material para el conocimiento de la razón natural del hombre, que puede errar. Stein ve una dependencia material de la filosofía respecto a la fe en ambas funciones del conocimiento sobrenatural de la fe para el conocimiento natural de la razón del hombre, es decir, tanto en su función de ampliación de las verdades reconocidas como en su función regulativa en cuanto al contenido para la verdad del conocimiento de la razón<sup>16</sup>. Se entiende que Stein puede tener razón con esta afirmación de una dependencia material de la filosofía respecto a la fe cristiana si y sólo si la fe cristiana es objetivamente verdadera.

Sin embargo, lo problemático de la afirmación de Stein de una dependencia material de la filosofía respecto a la fe cristiana es la conclusión desde el alcance de una certeza subjetivo-existencial de la verdad de la fe cristiana a su verdad objetiva, que subyace a la determinación de Stein de la relación entre el conocimiento sobrenatural de la fe y el conocimiento natural de la razón del hombre. Pues esta conclusión confunde una certeza existencial de la fe con una certeza intelectual del conocimiento. Es sólo esta última, la certeza intelectual del conocimiento, la que busca la filosofía según su autocomprensión. Incluso según Tomás de Aquino, las verdades reveladoras de la fe cristiana (los llamados *mysteria stricte dicta*) no pueden proporcionar esta certeza intelectual del conocimiento sin anular la fe en un conocimiento de la razón en el sentido hegeliano, por ejemplo. Por eso, la afirmación de Edith Stein de una doble dependencia, material y formal, de la filosofía respecto a la fe religiosa no puede convencer a los filósofos que no son ya creyentes. Además, Stein afirma también una dependencia formal de la filosofía respecto a la fe cristiana, que consiste en que la filosofía debe medir todas las verdades de la razón natural con las verdades cristianas de la fe como su criterio final y autorizado de verdad<sup>17</sup>. De este modo, Stein vuelve a expresar específicamente la función formal de la fe cristiana como criterio

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 98: «De ello resulta una dependencia material de la filosofía respecto de la fe».

<sup>17</sup> Cf. Ibid., 98: «Entonces: si la fe es la más alta certeza que el espíritu humano puede alcanzar, y si la filosofía pretende dar la más alta certeza alcanzable, entonces debe hacer suya la certeza de la fe. Lo hace, en primer lugar, incorporando a sí misma las verdades de la fe y, además, midiendo todas las demás verdades con respecto a éstas como criterio último. De ello resulta también una dependencia formal de la filosofía respecto de la fe».

sustantivo o material de verdad del conocimiento natural de la razón, que ya había mencionado anteriormente.

#### 1.4. LA DISTINCIÓN DE STEIN ENTRE RAZÓN NATURAL Y SOBRENATURAL DEL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS

Sobre el trasfondo de esta doble significación fundamental, material y formal, de la fe cristiana para la filosofía, tal como la afirma Stein, ella pone en boca de la figura dialogante de Tomás de Aquino una distinción entre razón natural y razón sobrenatural, entre filosofía natural y filosofía sobrenatural, que, sin embargo, Tomás de Aquino ni ha sostenido ni compartiría. Según Stein, aunque es tarea de la razón natural definir sus propios límites, también necesita la ayuda de la razón sobrenatural para hacerlo<sup>18</sup>. También es «tarea de esta última escrutar las verdades individuales obtenidas mediante la razón natural»<sup>19</sup>. Además de esta función reguladora de proteger a la razón natural del error, la razón sobrenatural tiene la tarea de «complementar materialmente las verdades de la razón natural»<sup>20</sup> y así, en cooperación con la razón natural, obtener una comprensión racional y metafísicamente fundada del mundo. Y, por último, la razón sobrenatural guía metódicamente a la razón natural en su evaluación de las verdades de fe<sup>21</sup>.

Aparte de que Stein pone erróneamente su concepto de razón sobrenatural en boca de Tomás de Aquino, a uno le hubiera gustado aprender de ella más y con mayor precisión sobre la constitución de esta llamada razón sobrenatural. Pues el concepto de Stein de esta razón sobrenatural sigue siendo en su conjunto al menos parcialmente errático y fragmentario. De las tareas que Stein atribuye a esta razón sobrenatural podemos deducir al menos que debe tratarse de una razón iluminada por el conocimiento sobrenatural del hombre de la fe, que por tanto debería ser capaz de percepciones más profundas que la razón natural<sup>22</sup>. Sin embargo, Stein entiende por esta razón sobrenatural no sólo lo que la tradición de pensadores cristianos desde

---

<sup>18</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 99: «Definir sus límites (es decir, los de la razón natural) ya no basta por sí solo, sino que hay que añadir la razón sobrenatural».

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Cf. Ibid.

<sup>22</sup> Cf. Ibid.: «Esto (es decir, la razón sobrenatural) no necesita ser pensado como una constante medición y comparación explícitas. Por regla general, la razón natural, iluminada por la fe, sigue automáticamente caminos que están en armonía con la verdad sobrenatural, y sólo en casos de duda es necesario un escrutinio real».

Agustín a Anselmo pasando por Alberto Magno y Tomás de Aquino entienden por una razón natural que se purifica existencial o habitualmente del ejercicio de la fe del pensador, sino que también entiende por *razón sobrenatural* una razón para la que la fe es el criterio último de verdad en términos materiales y formales<sup>23</sup>, que por tanto también utiliza las verdades reveladas de la fe cristiana como fuentes materiales de conocimiento. Sin embargo, pensadores cristianos representativos como Anselmo de Canterbury, Alberto Magno y Tomás de Aquino no hicieron esto con respecto a la filosofía, pues sabían que una *razón sobrenatural* o una *filosofía sobrenatural* es una autocontradicción en la medida en que contradice la auto comprensión tradicional, particularmente aristotélica, de la filosofía como un conocimiento natural del entendimiento y la razón que prescinde de fuentes religiosas de conocimiento como las verdades reveladoras cristianas. Por esta razón, la filosofía religiosa de Stein, al igual que la filosofía religiosa de Franz von Baader, por citar sólo un ejemplo más, ya no es filosofía para la auto comprensión tradicional de la filosofía, sino un discurso religioso interno. Esto explica también por qué el pensamiento de Stein es ignorado en gran medida por aquellos filósofos para los que la concepción tradicionalmente establecida de la filosofía como ciencia puramente racional es evidente; y éstos son casi todos los representantes de su disciplina.

#### 1.5. EL CRITERIO DE STEIN PARA LA VERDAD OBJETIVA DE LA CERTEZA SUBJETIVA DE LA FE: SU CARÁCTER DE GRACIA Y SU *ABSOLUTEZ*

En respuesta a la esperada pregunta del dialogante Husserl sobre cuál es el criterio de autenticidad o verdad objetiva de la certeza subjetiva de la fe, el dialogante Tomás de Aquino responde, en concordancia sustantiva con el Tomás de Aquino genuino o histórico y con la constitución dogmática *Dei filius* del Concilio Vaticano I, que la verdad de la fe está avalada por Dios mismo como sujeto de su revelación y que la certeza específica y peculiar de la fe es un don de la gracia<sup>24</sup>. Aunque esta respuesta no refuta la posible objeción de que la justificación de Stein de la verdad objetiva de la certeza subjetiva de la fe representa un argumento circular argumentativo, porque el carácter de la certezade la fe que ella afirma es parte integrante de esta

---

<sup>23</sup> Cf. Ibid., 99 y ss.: «Si la fe es el criterio último de toda otra verdad».

<sup>24</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 100: «La fe responde de sí misma. También podría decir: Dios, que nos da la revelación, responde de su verdad... La certeza específica de la fe es un don de la gracia».

certeza de la fe misma y, por tanto, no puede justificar racionalmente su verdad objetiva, sino que la presupone como algo dado, el carácter de certeza sobresaliente de la fe personal de Edith Stein se revela de manera impresionante. Esto también queda patente en la siguiente frase de Stein:

Sólo cabe señalar que para el creyente las verdades de fe tienen tal certeza que toda otra certeza queda relativizada por ella y que él (sc. el creyente) no puede sino renunciar a cualquier supuesto conocimiento que contradiga la fe<sup>25</sup>.

En este contexto, Stein habla incluso explícitamente de la «certeza absoluta»<sup>26</sup> de la fe, de la que el intelecto y la voluntad del hombre tendrían que extraer consecuencias prácticas y teóricas, como la «construcción de una filosofía a partir de la fe»<sup>27</sup>. También aquí vemos el error de categoría ya mencionado anteriormente, que lamentablemente se adhiere a la argumentación de Stein, a saber, la confusión de la certeza existencial de la fe, que para ella es obviamente perfecta, con su certeza intelectual como certeza de su conocimiento de la realidad: Pues la fe religiosa, en el sentido de una total convicción subjetiva, debe tener sin duda la mayor certeza existencial para nosotros los humanos, perociertamente no tiene la mayor certeza intelectual, es decir, no tiene la mayor certeza. En otras palabras, no tiene la mayor certeza de cognición y, por tanto, per se no tiene la mayor capacidad de verdad. Hay otra deficiencia fáctica en las afirmaciones de Stein: que la fuerza de la certeza subjetiva de la fe de una persona debería ser el criterio último de la verdad para nosotros los humanos en esta vida - esta convicción de Stein es estrictamente fideísta y también muy problemática porque sabemos por nuestra experiencia de la posibilidad de abuso y susceptibilidad al abuso de las convicciones religiosas en particular que una persona devotamente religiosa puede ser totalmente engañada en su certeza subjetiva de la fe como resultado del adoctrinamiento o fanatización, por ejemplo. En otras palabras, la certeza subjetiva de la fe de un creyente no es una garantía fiable de la verdad objetiva de su fe religiosa.

Resumamos: La justificación de Stein de la verdad objetiva de la certeza subjetiva de la fe con su favor divino representa una argumentación circular y además tiene un carácter fideísta.

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Cf. Ibid.: «Desde el principio, tenemos la certeza absoluta que se necesita para levantar un edificio estable».

<sup>27</sup> Cf. Stein, «Was ist Philosophie?», 100.



Por desgracia, no puedo evitar tener que objetar a la justificación de Stein de la verdad objetiva de la certeza subjetiva cristiana de la fe. Pues también aquí debe aplicarse lo siguiente: Edith Stein *amica mea est, magis amica veritas*. Para los que ya son creyentes firmes, el pensamiento de Edith Stein es sin duda extremadamente fructífero e inspirador, pero para los no creyentes, la filosofía religiosa de Stein basada en la fe puede no parecer convincente, sino más bien alienante y presuntuosa.

#### 1.6. EL ALEGATO DE STEIN A FAVOR DE UNA FILOSOFÍA DE LA FE

Pero volvamos al texto subyacente, es decir, a la *certeza absoluta* de la fe reivindicada por Stein, de la que el intelecto y la voluntad del hombre tendrían que extraer consecuencias prácticas y teóricas: «Las consecuencias teóricas incluyen la construcción de una filosofía desde la fe»<sup>28</sup>.

Esta filosofía basada en la fe asume con Tomás de Aquino que la «primera verdad, principio y criterio de toda verdad, [...] es Dios mismo»<sup>29</sup>. De este *primer axioma filosófico* surge la tarea de la filosofía de hacer de Dios mismo su objeto, desarrollar la idea de Dios y aclarar el sentido de su ser así como su relación con todos los demás entes<sup>30</sup>. En el marco de esta filosofía, la teoría del conocimiento forma parte de la teoría general del ser o metafísica<sup>31</sup>. La figura dialogante de Tomás de Aquino y Stein<sup>32</sup> le atribuye a la fenomenología trascendental de Husserl una «orientación *egocéntrica*», porque hace del sujeto (y no de Dios) el «punto de partida y el centro de la investigación filosófica»<sup>33</sup>. Al relativizar a Dios, la fenomenología trascendental de Husserl contradice la fe<sup>34</sup>. Por el contrario, su propia filosofía, católica, tiene una orientación «teocéntrica»<sup>35</sup> porque hace de Dios su punto de partida y su centro. Esta descripción del carácter de estas dos filosofías merece sin duda aprobación. Sin embargo, hay que señalar que Stein ya no tomó nota de la forma tardía de la fenomenología trascendental de Husserl en *Grenzprobleme(n)*

---

<sup>28</sup> Ibid.

<sup>29</sup> Stein, «Was ist Philosophie?», 103.

<sup>30</sup> Cf. Ibid.: «Ella (es decir, la filosofía basada en la fe) debe tener a Dios como objeto. Debe desarrollar la idea de Dios y el significado de su ser, además la relación en la que todo lo demás que es, según su esencia y existencia, se encuentra con Dios, y la cognición de otros seres cognoscentes con la cognición divina».

<sup>31</sup> Cf. Ibid., 104.

<sup>32</sup> Ibid., 105.

<sup>33</sup> Ibid., 104.

<sup>34</sup> Cf. Ibid., 105.

<sup>35</sup> Ibid.

*der Philosophie*, en la que Husserl desarrolló una teoría teleológica de las mónadas o una teoría de la intersubjetividad trascendental junto con una teología filosófica.

## 2. LA DETERMINACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA RAZÓN Y EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE LA FE SEGÚN EDITH STEIN, A PARTIR DE SU TEXTO *LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO. UN INTENTO DE COMPARACIÓN* DE 1929

### 2.1. EL PUNTO DE PARTIDA COMÚN DE HUSSERL Y THOMAS: LA ESTRUCTURA LÓGICA DE LA REALIDAD

En este texto, Stein compara el pensamiento filosófico de sus dos maestros de filosofía más importantes, a saber, Edmund Husserl y Tomás de Aquino. Al igual que en su conversación ficticia entre Tomás y Husserl, también en este texto Stein ve en la concepción de la filosofía como, por utilizar el término de Husserl, una ciencia rigurosa<sup>36</sup>, como lo hace el propio maestro filosófico de Husserl, Franz Brentano (1838-1917), un puente histórico entre la fenomenología de Husserl y la filosofía escolástica de Tomás de Aquino. Además, Stein les atribuye aquí a sus dos maestros filosóficos la convicción común de «que un *λόγος* prevalece en todo lo que es, y que es posible que nuestro conocimiento descubra algo de este *λόγος* paso a paso y una y otra vez, si procede según el principio de la más estricta honestidad intelectual»<sup>37</sup>.

Sin embargo, existe una diferencia de opinión entre ambos con respecto a «los límites fijados a este procedimiento en la detección del *λόγος*»<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Cf. Edith Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung (1929)», en *ESGA*, vol. 9, "*Freiheit und Gnade*" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937), ed. por Beate Beckmann-Zöller y Hans Rainer Sepp (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2014), 119s.

<sup>37</sup> Cf. Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino», 121.

<sup>38</sup> Cf. *Ibíd.*

## 2.2. LA DIFERENCIA EN LA COMPRESIÓN DE LA RAZÓN EN HUSSERL Y TOMÁS Y LA DISTINCIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO NATURAL Y SOBRENATURAL DE DIOS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

La segunda sección de este texto se titula *Razón natural y sobrenatural; fe y conocimiento*<sup>39</sup>. Aquí Stein repite su atribución de su conversación ficticia entre Husserl y Tomás de Aquino de que para Husserl *ratio*, es decir, razón, siempre significa sólo razón natural como tal y, por tanto, razón en su constitución trascendental, independientemente de dónde o en qué entidades se realice esto. Tomás de Aquino, sin embargo, defendió la distinción entre razón natural y sobrenatural<sup>40</sup>. Esta distinción es necesaria para determinar los límites de la cognición humana, mientras que la fenomenología de Husserl procede «como si en principio no hubiera límites para nuestra razón»<sup>41</sup>. Aunque tanto Husserl como Thomas estaban de acuerdo en que el camino cognoscitivo de la razón natural hacia la verdad plena era infinito, de modo que la razón natural nunca podría alcanzar su meta por sí sola<sup>42</sup>, difieren, según Stein, en que Husserl cree, «que ésta es la única vía de conocimiento en absoluto, que la verdad no es otracosa que una idea que debe realizarse en un proceso infinito, es decir, nunca plenamente»<sup>43</sup>.

En contraste con esto, Tomás supone que existe un conocimiento que abarca la verdad por completo, de modo que es la verdad primera o la verdad misma, a saber, el conocimiento divino<sup>44</sup>. El conocimiento de Dios, sin embargo, comunica desde su plenitud a los demás espíritus creados por él el poder del conocimiento según la medida de su respectiva capacidad<sup>45</sup>. El espíritu humano recibe su poder cognoscitivo natural del conocimiento y de la verdad perfectos de Dios, a los que se fijan ciertos límites para su uso terrenal<sup>46</sup>. Pero cuando el hombre alcanza la meta de sus andanzas terrenas en la Patria celestial, abarca todo lo que le es comprensible «en una sola intuición»<sup>47</sup>, es decir, con una sola realización directa. Sin embargo, parte de lo que entonces reconoce en la visión bienaventurada y de lo que le es necesario para

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Cf. Ibid.: «Pero *ratio* nunca significó para él (Husserl) otra cosa que razón natural, mientras que para Tomás se da aquí la división en razón natural y sobrenatural».

<sup>41</sup> Ibid., 121.

<sup>42</sup> Cf. Ibid., 121s.

<sup>43</sup> Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino», 122.

<sup>44</sup> Cf. Ibid.: «La verdad plena es que hay un conocimiento que la abarca (sc. la verdad) completamente, que no es un proceso infinito sino una plenitud infinita y reposada; ése es el conocimiento divino».

<sup>45</sup> Cf. Ibid.

<sup>46</sup> Cf. Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

alcanzar su meta ya le ha sido comunicado durante su peregrinación terrena a través de la revelación. Esto sólo puede ser reconocido por él en la fe como su segunda vía de conocimiento después de su conocimiento natural del entendimiento y la razón<sup>48</sup>. En general, es sólo una cuestión de fe,

lo que en principio está más allá de nuestra cognición terrenal. Pero también se comunican por revelación muchas cosas que sólo podrían ser reconocidas por unos pocos o no con suficiente certeza por la vía del conocimiento<sup>49</sup>.

### 2.3. LA DIFERENCIA EN LA COMPRESIÓN DE LA FE EN HUSSERL Y TOMÁS

Husserl no niega en absoluto el derecho de la fe como autoridad competente en el ámbito religioso. Sin embargo, según Husserl, la teoría de la fe es un asunto de cognición racional y, por tanto, de razón natural o filosofía<sup>50</sup>. Sin embargo, si el filósofo moderno insiste en que la filosofía de la religión es asunto de la razón natural y no de la fe, está convencido de que la fe religiosa no tiene derecho a opinar en las demás disciplinas de la filosofía. Corresponde a la razón natural «autónoma» (y no a la fe) definir sus propios límites<sup>51</sup>.

Para Tomás de Aquino, la filosofía era también una «cuestión de *ratio* (en el sentido amplio que incluye la razón natural y sobrenatural)»<sup>52</sup>. Sin embargo, a diferencia de Husserl, para Tomás la fe no es algo irracional, sino

un camino hacia la verdad, en primer lugar un camino hacia verdades que de otro modo nos estarían cerradas, y en segundo lugar el camino *más seguro* hacia la verdad, pues no hay mayor certeza que la de la fe, es más, incluso más: para el hombre *in statu viae* no hay conocimiento de

---

<sup>48</sup> Cf. Ibid.

<sup>49</sup> Ibid. Estas observaciones de Stein se remontan casi textualmente a Tomás de Aquino, Summa contra gentiles, Libro I, capítulo 4.

<sup>50</sup> Cf. Ibid., 123: «La teoría de la fe, como la teoría de la experiencia sensorial, no es un asunto de estos actos especiales, sino de la cognición racional, que puede reflexionar sobre y acerca de ellos como todos los demás actos posibles. [...] No entiendo aquí por 'cognición racional' un procedimiento especial, como el lógico-concluyente frente al intuitivo, sino en general: la cognición racional en general, es decir, según la distinción hecha antes: la cognición racional natural».

<sup>51</sup> Cf. Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino», 123.

<sup>52</sup> Ibid., 124. Tampoco aquí Stein explica con precisión qué entiende por *razón sobrenatural*.

la misma certeza que el de la fe, aunque sea una certeza sin perspicacia<sup>53</sup>.

#### 2.4. LA MAYOR CERTEZA DE LA FE QUE LA DEL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA RAZÓN DEL HOMBRE, SEGÚN STEIN - LA CONVICCIÓN DE STEIN DE UNA DOBLE DEPENDENCIA DE LA FILOSOFÍA RESPECTO A LA FE Y SUS PROBLEMAS

Stein repite así aquí su convicción, que ya aprendimos de su conversación ficticia entre Husserl y Thomas, de que el conocimiento sobrenatural de la fe tiene mayor certeza que el conocimiento natural de la razón. Pues este último puede equivocarse, pero el conocimiento de la fe no. Ya hemos visto que esta convicción presupone ya implícitamente la verdad objetiva de la fe y, por tanto, no proporciona una justificación y justificación racional de la fe, que no puede proceder de manera circular en términos de lógica de argumentación. Stein también repite explícitamente en este contexto su convicción de que existe una doble dependencia objetiva, material y formal, de la filosofía con respecto a la fe:

La filosofía quiere la verdad en el ámbito más amplio posible y con la mayor certeza posible. Si la fe abre verdades que no pueden alcanzarse por otros medios, entonces la filosofía no puede renunciar a estas verdades de fe sin abandonar su pretensión universal de verdad y, además, sin exponerse al peligro de que la falsedad se cuele en el cuerpo de conocimientos que le queda, porque en la conexión orgánica de toda verdad, cada parte de ella puede caer en una luz falsa si se corta la conexión con el todo. De ello resulta una *dependencia material de la filosofía respecto a la fe*<sup>54</sup>.

Ya esta convicción de una dependencia material de la filosofía con respecto a la fe, Stein añade la de una dependencia formal de la filosofía con respecto a la fe:

Entonces: si la fe es la más alta certeza que el espíritu humano puede alcanzar, y si la filosofía pretende dar la más alta certeza alcanzable, entonces debe hacer suya la certeza de la fe. Lo hace, en primer lugar, absorbiendo las verdades de la fe y, en segundo lugar, midiendo todas las demás

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid.

verdades con respecto a éstas como criterio último. De ello resulta también una *dependencia formal de la filosofía respecto de la fe*<sup>55</sup>.

La convicción de Stein de esta doble dependencia, material y formal, de la filosofía respecto a la fe está, sin embargo, sujeta a considerables objeciones y reservas, como ya se ha indicado. Pues, en términos intelectuales o racionales, el conocimiento natural del entendimiento y de la razón tiene para el hombre *in statu viae*, es decir, en esta vida terrena, una certeza mayor que la del conocimiento sobrenatural de la fe basado en la revelación divina. Dicho de un modo más sencillo: el conocimiento científicamente probado posee sin duda un poder de prueba racional superior al del conocimiento religioso, porque es necesariamente verdadero, mientras que el conocimiento religioso que no puede ser suficientemente verificado racionalmente sólo es posiblemente verdadero.

Cuando Stein habla de la mayor certeza alcanzable del conocimiento de la fe de todas las formas de conocimiento humanamente posibles en esta vida terrenal, puede por tanto referirse razonablemente no a la mayor certeza intelectual, sino sólo a la mayor certeza existencial del conocimiento de la fe, y sólo para quienes ya son creyentes. Pero un no creyente no querría negar esto en absoluto; con esta tesis ciertamente no se podrá convencer a un no creyente de la verdad de esta definición de la relación entre filosofía y fe.

Si intentamos retomar la afirmación de Stein sobre esta doble dependencia de la filosofía respecto a la fe de la manera más constructiva posible, entonces podemos decir: Un filósofo creyente compartirá y practicará de facto en su fe personal esta convicción de una dependencia material y otra formal de la filosofía respecto de la fe, pero no debe presuponerla como ya válida en el discurso filosófico con otras personas que no compartan esta convicción. De lo contrario, no sólo será incapaz de convencer a sus interlocutores, sino que además tendrá que soportar la acusación de *petitio principii* o razonamiento lógico circular, que despoja a su argumentación de toda fuerza probatoria. Quien proceda en un discurso ideológicamente incondicional y puramente racional de tal modo que presuponga su convicción cristiana como válida sin pruebas, desacreditará esta convicción y, en consecuencia, se descalificará a sí mismo como interlocutor en este discurso. Por tanto, una apologética de la fe cristiana no debe proceder del mismo modo

---

<sup>55</sup> Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino», 123.

que la definición de Stein de la relación entre filosofía y fe por el bien de la fe. En otras palabras: la definición cuasi-fideísta de Stein de la relación entre filosofía y fe es muy pertinente y aceptable para filósofos que ya son creyentes, pero es inadecuada e incluso contraproducente para un auténtico discurso filosófico con argumentos puramente racionales.

### 3. DETERMINACIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA RAZÓN Y EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL DE LA FE SEGÚN EDITH STEIN, SOBRE LA BASE DE SU TEXTO TITULADO *EL SENTIDO Y LA POSIBILIDAD DE UNA «FILOSOFÍA CRISTIANA»* EN EL § 4 DENTRO DE SU INTRODUCCIÓN *LA CUESTIÓN DEL SER*, EN SU OBRA FILOSÓFICA PRINCIPAL *SER FINITO Y ETERNO. UN INTENTO DE ASCENDER AL SENTIDO DEL SER*

En el § 4 de su introducción *La cuestión del ser* de su principal obra filosófica *Ser finito y eterno. Un intento de ascender al sentido del ser*, Stein despliega su proyecto o concepto de una «filosofía cristiana»<sup>56</sup>. Al hacerlo, parte de la constatación de que para el «entendimiento entre la filosofía medieval y la moderna»<sup>57</sup> que ella pretende, su diferente relación entre «conocimiento y fe, filosofía y teología»<sup>58</sup> representa un obstáculo aún mayor que la diferencia de lenguaje. En este contexto, cree que los filósofos y teólogos católicos también discrepan entre sí sobre si es lícito hablar de una *filosofía cristiana*. Stein fundamenta esta tesis en una nota detallada en la que distingue un triple significado de *filosofía cristiana*: En esta nota, Stein se refiere en primer lugar al modelo patristico de una filosofía cristiana, según el cual los Padres de la Iglesia «llamaron al propio cristianismo 'su filosofía'»<sup>59</sup> «porque veían en él el cumplimiento de aquello por lo que se habían esforzado los filósofos griegos, y porque la doctrina de la fe se servía de conceptos filosóficos. En este sentido, la 'filosofía cristiana' no era distinta de la teología»<sup>60</sup>. Bajo el segundo

---

<sup>56</sup> Cf. Edith Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», en *ESGA*, vol. 11/12, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ed. por Andreas Uwe Müller, (Friburgo/Basilea/Viena: Herder, 2006), 20-36.

<sup>57</sup> Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», 20.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, nota 28.

<sup>60</sup> *Ibid.* Este modelo patristico de una *filosofía cristiana* está ilustrado por Andreas Speer, «Perfectum opus rationis - Edith Stein's readings of St Thomas and the possibility of a Christian philosophy», en *Edith Stein's Itinerary: Phenomenology, Christian Philosophy, and Carmelite Spirituality*, Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Provinz der Karmeliten 4, ed. por Harm Klueting y Edeltraud Klueting (Münster: Aschendorff Verlag, 2021), 87-105, utilizando el ejemplo de Agustín, para quien el cristianismo como verdadera religión era también la verdadera filosofía. La doctrina cristiana y la verdadera filosofía eran por tanto congruentes y por tanto la filosofía cristiana era básicamente un pleonasma, cf. 90 y ss.

modelo de filosofía cristiana mencionado y favorecido por Stein, se subsumen los intentos en épocas más antiguas y recientes «de construir una filosofía que utilice no sólo la razón natural, sino también la fe como fuente de conocimiento»<sup>61</sup>. A esta filosofía cristiana le *niegan* aquellos,

que ven en la filosofía una ciencia puramente natural [...] el derecho llamarse a sí misma 'filosofía': En el momento en que el filósofo comienza a utilizar la verdad revelada como tal, 'deja formalmente de ser filósofo y se transforma en teólogo'<sup>62</sup>.

La propia Stein llama a este punto de vista, desde el que se critica su concepción de una filosofía cristiana, el «punto de vista tomista», que, como podemos añadir, supone un doble conocimiento de la verdad con respecto al conocimiento de Dios, a saber, una verdad que se puede reconocer con el conocimiento natural de la razón (aquí la existencia de Dios y sus características esenciales que se pueden reconocer por inferencia a partir de sus efectos) y una verdad que sólo se puede reconocer con la facultad cognoscitiva sobrenatural de la fe (aquí el modo de ser trinitario y la encarnación de Dios, etc.)<sup>63</sup>, que son complementarias en cuanto al contenido, aunque procedan de fuentes de conocimiento distintas. Stein equipara el tercer sentido de la filosofía cristiana con la filosofía impregnada de cristianismo de la Edad Media y se remite a la práctica lingüística de la encíclica *Aeterni Patris* del Papa León XIII, así como a la obra de Etienne Gilson *L'Ésprit de la philosophie médiévale* y, en particular, a Jacques Maritain, «a cuyas explicaciones vinculamos nuestras reflexiones»<sup>64</sup>, como Stein formula aquí explícitamente. Y continúa refiriéndose a Maritain:

Según esto, la filosofía tomista es también 'filosofía cristiana', aunque quiera ser ciencia natural y se distinga estrictamente de la teología, y aunque los tomistas más estrictos en particular declaren que los términos 'filosofía' y 'cristiana' son fundamentalmente incompatibles<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», 20, nota 28.

<sup>62</sup> Ibid; para la cita en la cita después del P. Daniel Feuling O.S.B., cf. *ibid*.

<sup>63</sup> Para la correspondiente evidencia de este «duplex modus veritatis» en Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* I, cap. 3, 4 y 9, véase Speer, «Perfectum opus rationis», 92, notas 21-23.

<sup>64</sup> Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», 20, nota 28.

<sup>65</sup> *Ibid*.



En otras palabras, para Stein, la filosofía de Tomás de Aquino, así como la filosofía cristiana medieval en general, es una forma auténtica de filosofía cristiana en la estela del neotomista Jacques Maritain. La referencia explícita de Stein a Jacques Maritain, sin embargo, muestra que para Stein la filosofía cristiana no es simplemente congruente con la filosofía de Tomás de Aquino, sino que «sigue viva en la pregunta de la filosofía moderna por el verdadero ser»<sup>66</sup>. Lo que Stein considera particularmente ejemplar para su concepto de una *filosofía cristiana* en la «filosofía de los grandes Doctores de la Iglesia de la Edad Media»<sup>67</sup>, especialmente la de Tomás de Aquino, es el hecho de que para ellos «la verdad de la fe es la medida de toda verdad»<sup>68</sup>, y que el estado de esta filosofía es cristiano. Sigue así la distinción de Jacques Maritain entre la naturaleza y el estado histórico de una filosofía: por naturaleza, la filosofía, que para Stein en la estela de Husserl es una ciencia estricta que tiene que aclarar los fundamentos de todas las ciencias<sup>69</sup>, es completamente independiente de la fe, pero tiene que realizarse bajo ciertas condiciones históricas, y éstas son cristianas en Tomás de Aquino y en la Edad Media en general<sup>70</sup>. Según Stein, siguiendo a Maritain, la «condición cristiana» genuina de la filosofía existe en dos aspectos: en primer lugar, en la purificación y el fortalecimiento del espíritu humano mediante la gracia, que afecta a la filosofía como actitud mental (*habitus*) y como actividad mental (*acto*); en segundo lugar, consiste en enriquecer el contenido de la filosofía con conceptos cristianos como la creación<sup>71</sup>. La filosofía requiere tal adición de contenido para su propia realización «desde la teología, sin convertirse por ello en teología»<sup>72</sup>:

Si es tarea de la teología establecer los hechos de la revelación como tales y elaborar su propio significado y contexto, es tarea de la filosofía armonizar lo que ha elaborado con sus propios recursos con lo que la fe y la teología le ofrecen - en el sentido de una comprensión de la existencia a partir de sus causas últimas<sup>73</sup>.

---

<sup>66</sup> Speer, «*Perfectum opus rationis*», 94, nota 60.

<sup>67</sup> Stein, «*Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'*», 21.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Cf. *Ibid.*, 23, 27.

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.*, 22 (con las correspondientes referencias en Maritain).

<sup>71</sup> Cf. *Ibid.*, 28s.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>73</sup> *Ibid.*

Según Stein, ésta es la tarea de una «filosofía cristiana», que «incluye en su contenido la verdad revelada como tal»<sup>74</sup>, es decir, que debe utilizar la fe cristiana como fuente de conocimiento:

[...] y si ella (es decir, la filosofía) adopta entonces las respuestas que encuentra en la doctrina de la fe para llegar a un conocimiento completo de la existencia, entonces tenemos una filosofía cristiana que utiliza la fe como fuente de conocimiento. Entonces ya no se trata de filosofía ‘pura’ y ‘autónoma’<sup>75</sup>.

Que una consideración de las verdades reveladas del cristianismo enseñaría al filósofo a descubrir nuevas tareas para sí mismo, de modo que, por ejemplo, la doctrina cristiana de Dios y la creación daría lugar a una distinción conceptual entre esencia y existencia para la filosofía, o que la creencia cristiana en la Trinidad y la Encarnación daría lugar a una distinción entre naturaleza y persona para la filosofía<sup>76</sup>, esta referencia bien puede ser correcta desde una perspectiva intelectual-histórica. Sin embargo, sigue siendo contradictoria la suposición de Stein de que sólo el filósofo creyente se someterá a la máxima autoridad de la Iglesia, pero que debe ser obvio para el no creyente «que el creyente debe someterse a ella no sólo como creyente, sino también como filósofo»<sup>77</sup>, porque presupone y niega a la vez una necesidad del pensamiento para las verdades reveladas del cristianismo. Esto manifiesta todo el dilema de la pretensión de validez de las ideas de una *filosofía cristiana* en el sentido de Stein, a saber, que quiere ser filosofía y cosmovisión cristiana al mismo tiempo. Sin embargo, dado que las fuentes de conocimiento de ambas, la filosofía y la fe cristiana, son diferentes, una filosofía cristiana así entendida representa un *hierro candente* o una autocontradicción. En mi opinión, sin embargo, la distinción entre la naturaleza y el estado histórico de una filosofía, que Stein recibió de Maritain, es heurísticamente valiosa, aunque la definición específica de Stein de este estado en el caso de la filosofía cristiana pueda no ser aceptable con respecto a la función de extensión de contenido de la fe cristiana para el pensamiento filosófico. Pues es un hecho indiscutible que toda filosofía se realiza a sí misma bajo determinadas condiciones históricas culturales y epocales. Si estas condiciones están

---

<sup>74</sup> Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», 31.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*

<sup>77</sup> Ibid.

determinadas por una religión culturalmente influyente como el cristianismo o el islam, es razonable hablar de una filosofía caracterizada por el cristianismo o el islam. Sin embargo, esto no determina todavía el alcance respectivo de esta influencia. Sin embargo, Stein no se conforma con una comprensión mínima, modesta, racionalmente justificable y demostrable de la filosofía cristiana. Más bien, concibe una filosofía cristiana como una teoría integral de la explicación del mundo, que contiene en sí misma la verdad sobre la realidad en su conjunto y, por tanto, está en consonancia con el «ideal de un *perfectum opus rationis*»<sup>78</sup>, «que habría logrado resumir en una unidad la totalidad de lo que la razón natural y la revelación nos hacen accesible»<sup>79</sup>.

Su criterio sustantivo de verdad es «el hablar de Dios a través del magisterio eclesiástico»<sup>80</sup> y, por tanto, la fe cristiana definida por el magisterio. Sin embargo, con este *juicio* del magisterio eclesiástico «sobre la verdad de las proposiciones tanto teológicas como (sc. también) filosóficas»<sup>81</sup>, la filosofía perdería su autonomía epistemológica y con ello también su propia naturaleza, a la que pertenece esencialmente esta autonomía. Es lamentable que Edith Stein no reconociera esta consecuencia y, por tanto, abogara por un concepto intrínsecamente contradictorio de una *filosofía cristiana*. Sin embargo, su alegato final a favor de la oferta de la filosofía cristiana a la filosofía no cristiana es más modesto y, por tanto, más aceptable para los filósofos que no creen en el cristianismo:

Una filosofía cristiana considerará como su tarea más noble ser pionera de la fe. Precisamente por esta razón Santo Tomás se preocupó de construir una filosofía pura sobre la base de la razón natural: porque ésta es la única manera de encontrar un camino común con los infieles; si ellos aceptan recorrer este camino con nosotros, tal vez se dejen llevar un poco más lejos de lo que era su intención original. Por tanto, desde el punto de vista de la filosofía cristiana, no hay nada que objetar al trabajo conjunto. Puede acudir a la escuela de los griegos y de los modernos y, según el principio: "¡Pruébalo todo y quédate con lo mejor!", adoptar lo que esté a la altura de sus criterios<sup>82</sup>.

El incrédulo es libre de decidir si quiere o no tomar parte en este experimento y aceptar

---

<sup>78</sup> Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», 33.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid., 35s.

los resultados de la revelación cristiana; las proposiciones de la fe sólo podrían ser para él aproximaciones o *hipótesis*; las conclusiones que de ellas pudieran extraerse serían puestas a prueba por él, con razón, para comprobar su razonabilidad<sup>83</sup>. Si el incrédulo «es tan desprejuiciado como cree que debe ser el filósofo, no rehuirá el intento»<sup>84</sup>.

Sin duda, Stein vio correctamente que incluso una filosofía cristiana queda incompleta para nosotros los humanos por nuestra propia capacidad y sólo puede completarse en la *visio beatifica*. Sin embargo, la mayor aproximación en la vida del hombre en la tierra a esta visio beatifica de Dios en el más allá es la visión mística - probablemente Stein también tenga razón en esto. Sin embargo, una etapa previa indispensable para ello es la fe viva, que acepta las verdades de fe como tales en la autoridad del Dios revelador y, de este modo, da fe a Dios (*credere Deo*); creer algo sobre Dios, sin embargo, presupone la fe en Dios como Dios y, por tanto, el «captar» a Dios en la fe, lo que a su vez presupone que el creyente sea captado por la gracia de Dios<sup>85</sup>. Sin embargo, la fe no sólo busca verdades individuales sobre Dios, sino que también quiere experimentar la presencia más directa posible con Dios, que es la verdad misma, de modo que quiere «captar simplemente la única verdad»<sup>86</sup>.

#### 4. RESUMEN DE LOS RESULTADOS: LA NORMATIVIDAD DE LA FE CRISTIANA PARA EL CONOCIMIENTO NATURAL DE LA RAZÓN DEL HOMBRE

Resumamos: Edith Stein exige y defiende una definición de la relación entre el conocimiento natural de la razón y el conocimiento sobrenatural (cristiano) de la fe, según la cual las verdades reveladas de la fe cristiana tienen la función normativa de criterio sustantivo de verdad para las verdades naturales de la razón humana. Por tanto, considera que la filosofía tiene una doble dependencia, formal y material, de la fe cristiana: una dependencia formal, porque Stein supone o presupone que la fe cristiana posee un grado superior de certeza intelectual o certeza de conocimiento, de modo que las verdades naturales del entendimiento y la razón también deben medirse con las verdades sobrenaturales de la revelación como su criterio sustantivo de verdad. Según Stein, la filosofía también depende materialmente de la fe cristiana, porque su dependencia

---

<sup>83</sup> Cf. Stein, «Sinn und Möglichkeit einer 'christlichen Philosophie'», 36.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>85</sup> Cf. *Ibid.*, 34s.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 35.

formal de la fe cristiana significa que la filosofía debe incorporar el contenido de la fe cristiana y desarrollarse así en una filosofía o metafísica cristiana, es decir, una doctrina cristiana de la realidad en su conjunto como obra perfecta de la razón humana.

Sin embargo, esta definición de la relación entre la fe y la razón tiene un carácter fideísta, porque eleva las verdades de la fe cristiana a criterio de verdad para las verdades del entendimiento y la razón humana natural y, además, extrae una falsa conclusión de la intensidad del conocimiento existencial de la fe a la certeza del conocimiento o verdad objetiva de este conocimiento existencial de la fe.

Por esta razón, la definición fideísta de Stein de la relación entre la fe cristiana y el conocimiento natural y racional del hombre es tan inaceptable para las personas que no son ya creyentes cristianos como lo es en el discurso filosófico para los filósofos laicos que no tienen fe cristiana y sólo podrían convencerse por motivos puramente racionales. Esta circunstancia explica por qué el pensamiento filosófico de Stein no goza de gran aceptación en lugares donde la estricta distinción y separación entre la fe religiosa y el conocimiento natural del entendimiento y de la razón humanos es un requisito previo evidente del diálogo académico o científico.

Aunque Edith Stein definió la relación entre fe y razón de un modo, que no es adecuado para el diálogo con no creyentes o personas de otras confesiones por la razón antes mencionada, es probable que esta definición de la relación sea de considerable relevancia para las personas de fe cristiana que se esfuerzan por conseguir una relación complementaria entre su fe religiosa y su conocimiento natural de la razón. Pues el *opus perfectum rationis*, que pretende Stein, para un cristiano puede considerarse como un ideal o una idea regulativa de una conexión entre el conocimiento sobrenatural de la fe y el conocimiento natural del entendimiento y de la razón, por la que merece la pena esforzarse. Y, por último, y sobre todo, la definición de Stein de la relación entre fe y razón muestra lo profunda que debió haber sido su fe cristiana y lo grande que debió haber sido su devoción personal al Dios de su fe.

## ARTÍCULO


### O que busca aquele que busca a Verdade?

### What does seek who search for the Truth?

*César Miguel da Silva Costa*

UNIVERSIDADE DO PORTO, PORTUGAL

[cesarmscosta@gmail.com](mailto:cesarmscosta@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0002-3365-1649>

**Resumen:** Partiendo de la vida de Edith Stein, pretendemos acercarnos de la búsqueda de la Verdad, que ella buscó con diligencia y que encontró en la persona de Jesucristo, como ella misma reconoce: “Quien busca la verdad, busca a Dios, sea consciente de ello o no”. Esta búsqueda incesante de la Verdad, asumida por la fe después de su conversión, es la base sobre la que construye su pensamiento y su vida. Tomando la Verdad como camino de búsqueda, partiremos de la pregunta que Pilatos hizo a Jesús – ¿Qué es la verdad? (Jn 18,38) – que sigue resonando en aquellos que, como Edith, se dejan interpelar y que, buscando respuestas, son finalmente encontrados por ella. A la sombra de esa misma Verdad, encontraremos, en el transcurso de su vida, el reflejo de sus manifestaciones que «su mente no se cansaba de investigar y su corazón de esperar», como decía San Juan Pablo II, hace 25 años, en su canonización. Es decir, intentaremos averiguar qué procuran quienes buscan la Verdad, identificando distintas fases de su vida, partiendo de esa misma verdad, desde los conceptos latino, griego y hebreo, como cimientos que sustentan y proyectan la vida de esta singular mujer del siglo XX.

**Palabras clave:** Edith Stein, búsqueda, encuentro, Verdad, conversión, Shoah.

#### **Abstract:**

Starting from the life of Edith Stein, we intend to approach the search for Truth, which she sought with determination and which she found in the person of Jesus Christ, as she herself acknowledges: "Whoever seeks the Truth seeks God, whether they are aware of it or not." This relentless search for Truth, embraced through faith after her conversion, is the basis on which she builds her thoughts and her life. Taking Truth itself as a path of search, we will begin with the immortalized question posed to Jesus by Pilate - What is Truth? (John 18:38) - which continues to resonate in the hearts of those who, like Edith, allow themselves to be challenged and, who, seeking answers, are finally found by her. In the shadow of this same Truth, we will discover, throughout Edith Stein's life, the reflection of her manifestations that "her mind never tired of investigating and her heart of hoping", as Saint John Paul II said, 25 years ago, at her canonization. In other words, we will attempt to uncover what those who seek Truth are looking for, identifying different phases in her life, grounded in this very truth, drawing on latin,



greek, and hebrew concepts as the pillars that sustain and project the life of this extraordinary woman of the 20th century.

**Keywords:** Edith Stein, search, encounter, Truth, conversion, Shoah.

**Recibido:** 23 de julio de 2023 / **Aceptado:** 22 de julio de 2024



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

## INTRODUÇÃO

Quando se refere a Edith Stein, a ideia primeira que ocorre é de uma mulher que procurou a Verdade, de forma incansável; uma mulher buscadora intrépida da Verdade, que não descansou até a encontrar. Na conceção de tal traço identitário, muito contribuíram diversos autores, especialistas da sua vida e obra, nos mais diversos livros e artigos que, invariavelmente, a colocam nesse trilho de procura da verdade. O contacto com a sua biografia ajuda a perceber como Edith se destaca pela sua sensibilidade intelectual, não se contentando com respostas e gerando novas perguntas, como é próprio no campo da filosofia, o que a tornam singular. É nesse terreno, na filosofia, que Edith se movimenta e se destaca, tornando-se ela mesma companheira de jornada de Edith Stein, numa incessante procura de respostas. Na filosofia encontra o espaço privilegiado, onde coloca novas perguntas, votada, particularmente, à fenomenologia como «uma aproximação da realidade, da qual sente uma necessidade quase física: ser capaz de pisar terreno sólido, o da objetividade, livre do relativismo kantiano e certa de que se pode conhecer a “coisa em si”, ou seja, estar mais perto da humanidade»<sup>1</sup>.

Neste sentido, quando se fala em filosofia, esta reveste-se de uma série de preconceitos, que dá a ideia de se falar de um mundo paralelo e algo abstrato alheio à realidade e que, portanto, não serve à sociedade, dado que não oferece nada de concreto e prático. No entanto, em si mesma, a filosofia, por significar literalmente *amor à sabedoria*, acarreta consigo um amor à verdade e capacita o ser humano a assumir uma atitude crítica e autêntica. Oferecendo caminhos alternativos de pensamento, alicerça-se na verdade como matriz pela qual se pode questionar o mundo e as coisas, de tal forma que a filosofia se torna «uma ‘paixão’, que assume a pessoa, não apenas na sua intelectualidade, mas também, no seu coração e a lança, constantemente, na busca da Verdade. É precisamente aqui que se encontra o centro de toda a filosofia e de cada filósofo ou filósofa: na busca insaciável da Verdade»<sup>2</sup>. Em Edith Stein, esta busca da Verdade, centro da sua vida, é muito mais do que conceptual ou teórica: torna-se estilo de vida, abarca o seu pensamento como um todo, arrasta a sua vida numa implicação que a leva a tomar opções decisivas; em suma, engloba toda a sua vida e constitui, apenas um só, em que o pensar, o crer e o agir se alinham e perspetivam na mesma direção, mostrando-nos que «com o seu filosofar e a

---

<sup>1</sup> Antonio Quaglietta, *Empatia e teoria della conoscenza in Edith Stein* (Roma: IF Press, 2018), 22.

<sup>2</sup> Edith Stein, *La Pasión por la Verdad*, trad. por Andrés Bejas (Buenos Aires: Bonum, 2003), 7.



sua vida é possível aceder, pelo pensamento, à fé e que há pessoas nas que a filosofia e a vida pessoal, na fé, não se contradizem»<sup>3</sup>.

Edith Stein faz da busca da verdade o seu objetivo e busca-a, de forma incansável, para se realizar, descobrindo que, somente buscando a verdade poderá encontrá-la: «luta e busca o sentido da sua vida, do seu ser e do seu fazer. Sabe que a verdade é possível e acessível ao homem»<sup>4</sup>.

Se é a verdade que pautará e guiará o seu caminho, numa constante e insaciável busca, fazendo da filosofia a sua vida, mesmo depois da conversão e da entrada no Carmelo, torna-se evidente e incontornável que vários livros biográficos nos seus títulos ou subtítulos, ressaltem essa relação, como por exemplo: *Edith Stein ou a busca da verdade*<sup>5</sup>; *Edith Stein: na busca da verdade*<sup>6</sup>; *Uma mulher diante da verdade*<sup>7</sup>; *A verdade simples de Edith Stein - viver nas mãos do Senhor*<sup>8</sup>; *Onde está a verdade? Busco-a com paixão. Por fim encontrei a Verdade*<sup>9</sup>. Da mesma forma que ocorre com os títulos dos livros, acontece com os diferentes capítulos dos mais variados livros, em que se destaca a busca da Verdade como marca persistente na vida de Edith Stein. Não obstante, como são livros essencialmente biográficos, vão desfiando a sua história, e a partir dela oferecem a oportunidade de fazer um caminho de descoberta da vida desta mulher carismática, que tornara referência. Naturalmente que é a sua vida num todo – contemplando os seus escritos, o seu percurso pela filosofia e, mais tarde, o diálogo com a Palavra de Deus e com a filosofia cristã e a teologia, até à entrega da sua vida, consumada no Holocausto – em articulação com o contexto cultural, político e social, em que se insere, que revelam o verdadeiro *curriculum* de Edith e que nos convidam e projetam, também, a empreender esse caminho, sempre, desafiante e novo, de busca da verdade. Na Encíclica *Fides et Ratio*, o Papa São João Paulo II evidencia como «a relação entre a filosofia e a palavra de Deus manifesta-se fecunda, também, na investigação corajosa realizada por pensadores mais recentes, de entre os quais, me apraz mencionar, no âmbito ocidental,

---

<sup>3</sup> Stein, *La Pasión por la Verdad*, 15.

<sup>4</sup> García Lozano y Rafael Ángel, «Edith Stein: entre el nazismo y la esperanza», en *Actas X Congreso Católicos y Vida Pública. "Cristo, la esperanza fiable"*, Universidad CEU San Pablo (Madrid: CEU Ediciones, 2009), 424.

<sup>5</sup> Cf. Ciro García, *Edith Stein o la búsqueda de la verdad* (Burgos: Monte Carmelo, 2009).

<sup>6</sup> Cf. Viki Ranff, *Edith Stein: En busca de la verdad* (Madrid: Biblioteca Palabra, 2005).

<sup>7</sup> Cf. Ezequiel García Rojo, *Una mujer ante la verdad: aproximación a la filosofía de Edith Stein* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002).

<sup>8</sup> Cf., Ezequiel García Rojo, *La sencilla verdad de Edith Stein. Vivir en las manos del Señor* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2011).

<sup>9</sup> Cf. António Moiteiro Ramos, *Onde está a verdade? Busco-a com paixão. Por fim encontrei a Verdade!* (Aveiro: Carmelo de Cristo Redentor, 2018).

personagens como John Henry Newman, António Rosmini, Jacques Maritain<sup>10</sup>, Étienne Gilson, Edith Stein» – e, continuando, desafia – «a consideração do itinerário espiritual destes mestres não poderá deixar de contribuir para o avanço, na busca da verdade, e na utilização dos resultados conseguidos para o serviço do homem» (FR 74).

Partindo da vida de Edith Stein, como invariável ponto de partida e de chegada, dá-se ênfase agora a essa busca da Verdade, que ela procurou com afincamento e que encontrou na pessoa de Jesus Cristo, pois como ela própria reconhece e afirma: «Quem busca a verdade busca a Deus, seja consciente disso ou não»<sup>11</sup>.

Pretende-se, então, perscrutar essa procura da Verdade, percorrida por Edith, conscientes de que «a busca da verdade é a realidade e constitui o elemento fundamental da especulação filosófica de Stein e a fé é a condição necessária, para ela, após a conversão»<sup>12</sup>.

Mas, afinal, o que busca quem procura a verdade? Como se manifesta essa verdade na vida concreta? «Sem dúvida, o Homem, para ter uma “boa consciência” (1 Tim 1,5), deve procurar a verdade e julgar segundo esta mesma verdade» (VS 62).

Sabendo que Edith perseguiu esse caminho de procura da verdade, tentaremos visitar a origem etimológica deste termo. Do conceito *verdade* recuperamos, para aqui, três conceções diferentes, que nos permitem fazer dela a régua, pela qual mediremos a extensão deste caminho de procura. Revisitando a origem etimológica latina, grega e hebraica, queremos, assim, descobrir como as diferenças conceptuais geram caminhos novos abrem diante de nós perspectivas e ampliam o seu significado primeiro e imediato. Ousaremos partir de cada uma dessas conceptualizações ao encontro da vida de Edith Stein, procurando identificar como se manifesta no seu percurso. Apesar de nos debruçarmos sobre a vida de uma filósofa, cuja existência e pensamento são pautados pela filosofia, não enveredaremos pela questão, muito debatida e rica, da verdade na filosofia – apesar de reconhecermos que há necessidade desse terreno como base de apoio – não apenas por reconhecermos não ser o objeto do nosso estudo, mas, acima de tudo, por considerarmos que o fundamental é revisitar o conceito nessas suas três gêneses e

---

<sup>10</sup> «J. Maritain, com quem manteve uma relação de amizade, desde a sua participação em 1932, no congresso internacional tomista, realizado em Juvisy, perto de Paris». Laurentino Novoa Pascual, «Edith Stein: Pasión por la Verdad, Pasión por Dios», *Revista STAUROS, Teología de la Cruz* 39 (2003): 73.

<sup>11</sup> Edith Stein, «Carta 536 (23.III.1938)», *Obras Completas*, vol. I, *Escritos Autobiográficos y Cartas*, dir. por Julen Urkiza e Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Editorial Monte Carmelo-Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad, 2002), 1251.

<sup>12</sup> Augusta Fiore, *Edith Stein fra filosofia, ebraismo e cristianesimo* (Napoles: Chirico, 2017), 25.

tentar descobrir como se entrelaçam, tocam ou afastam, entre si, num paralelo com a vida de Edith Stein.

Essa verdade, que Edith tanto buscou e que procuraremos identificar na sua vida, levou-a «a renúncias, a incompreensões, a inimizades, mas, está disposta a sacrificar, tudo isto, para encontrá-la. Entende que esta tarefa é pessoal e que ninguém pode fazê-la por si»<sup>13</sup>.

Tomando a vida de Edith Stein, a partir de 1906, altura em que abandona os estudos e decide cortar relações com a religião judaica, que lhe fora transmitida em casa, particularmente, pelo exemplo e piedade da mãe, até ao momento da sua conversão, em 1921, a sua vida é um turbilhão de experiências, ensaios e provas, sempre, procurando a verdade. Tendo por base esta sua procura e este período da sua vida, 1906-1921, ousaremos nele identificar três fases evolutivas diferentes, três períodos distintos, que modelam esse caminho. Enquanto procuraremos revisitar o conceito etimológico da *verdade*, no latim, no grego e na língua hebraica, pretendendo descobrir como entre eles se diferenciam e se aproximam, buscaremos, também, descobrir e perceber como essa verdade, diferente nos seus conceitos, se relaciona e entrelaça nas diferentes fases, da vida de Edith Stein, que identificamos como: a fase de convulsão (1906-1912), a fase do desvelamento (1913-1916) e a fase do encontro (1917-1921).

## 1. *VERITAS*: FASE DE CONVULSÃO

Começamos pela *verdade* na origem latina – *veritas, atis* – que mais se aproxima da nossa linguagem e da nossa tradição cultural ocidental, o que nos faz descobrir a *verdade* como «autenticidade, axioma, fidedignidade, fidelidade, realidade, sinceridade, veracidade, veras, veridicidade»<sup>14</sup>. Esta é aquela interpretação, que herdamos, enquanto ocidentais, que se aproxima, como vemos, da ideia de *exatidão, facto, rigor*. Este significado, muito próximo daquele que atrás apresentamos, em primeiro lugar, confere ao discurso e ao pensamento um estatuto de *verdade e precisão da realidade*, ao mesmo tempo que alinha, em conformidade, *a ideia com o objeto, o dito com o feito*, gerando, assim, *autenticidade* e estabelecendo e definindo a própria *realidade*. Facilmente percebemos, porque pauta a nossa forma de pensar, que daqui brotam outros termos do nosso quotidiano, que se entrelaçam com este conceito de *verdade*, tais como *verosímil, veredito* ou *verificável*. Por oposição a

<sup>13</sup> García Lozano, «Edith Stein: entre el nazismo y la esperanza», 424.

<sup>14</sup> *Dicionário Houaiss do Português Atual*, «Verdade», ed. Antônio Houaiss e Mauro de Salles Villar (s.l.: Círculo de Leitores e Sociedade Houaiss-Edições Culturais, 2011), 2370.

esta *verdade*, que na sua etimologia latina aponta para algo que é corroborável e comprovável, encontramos a mentira, como falsificação de factos, a adulteração da realidade ou do dito, a inexistência de exatidão e ou rigor, e, portanto, não possível de comprovar.

Na mesma linha desta definição, que brota da etimologia latina, o *Dicionário Breve de Filosofia* aponta este conceito como primeiro sentido, afirmando que «na filosofia clássica, a verdade define-se como adequação do intelecto ao real. É entendida como uma propriedade dos juízos, que podem ser verdadeiros ou falsos, dependendo da *correspondência* entre o que afirmam ou negam e a realidade de que falam»<sup>15</sup>. Partindo e dependendo do processo de como os factos são narrados, a verdade é assim entendida como uma propriedade de juízos que está para além da conformidade, apresentada atrás, da ideia com o objeto, o dito com o feito, posto que podem ser verdadeiros ou falsos, fazendo-o depender da realidade.

Paralelamente a este conceito latino de *verdade*, balizamos, como primeira fase na vida de Edith Stein, os anos compreendidos entre 1906 e 1912. Para trás, e antes desta primeira fase, a que chamamos fase de convulsão, estão os primeiros 15 anos de vida de Edith, marcados por uma certa prosperidade, não obstante, a morte de seu pai, quando ela tem apenas dois anos de idade, o que conduz, inevitavelmente, a alguma instabilidade familiar e económica. O espírito empreendedor e diligente da sua mãe, com quem Edith Stein mantém uma relação umbilical e de profunda união, talvez, por ser a mais nova, faz ultrapassar a conjuntura e prosperar o negócio familiar das madeiras, recuperando o dinamismo, sem descurar o ambiente familiar. Nestes primeiros 15 anos da sua vida, como em todos os casos, vai-se forjando a sua personalidade, criando as bases da mulher que se tornará e cimentando os alicerces, os quais sustentarão o distinto espírito de busca da verdade.

É aqui, no início desta fase, em 1906, com 15 anos, que Edith, almejando uma maior independência, atravessa um período de crise pessoal que a faz abandonar os estudos, e de crise espiritual, que a leva a colocar de lado a religião que herdara, por não encontrar nela sentido algum e, muito menos, respostas para a sua vida. Ausenta-se de Breslávia, da casa materna, para a casa da irmã Else, dedicando-se a cuidar dos sobrinhos. Esta crise, agora experimentada no afastamento do seu quotidiano, levam-na a ensaiar uma vida diferente, de responsabilidades e intercâmbios, e como todas as crises, «manifesta-se como um facto extraordinário, que provoca, sempre, um sentimento de trepidação, angústia, desequilíbrio e incerteza nas opções a tomar.

---

<sup>15</sup> *Dicionário Breve de Filosofia*, «Verdade», ed. Alberto Antunes, António Estanqueiro, Mário Vidigal, 5ª ed. (Lisboa: Editorial Presença, 2005).

Como lembra a raiz etimológica do verbo *krino*, a crise é aquele crivo, que limpa o grão de trigo depois da ceifa<sup>16</sup>. Na crise, que será uma constante na vida de Edith Stein, ela tem a possibilidade de se recompor, de se distanciar para ver melhor, com mais amplitude, de parar, para, em modo de pausa, poder perscrutar-se a si mesma. O Papa Francisco, no discurso de 21 de dezembro de 2020, à Cúria Romana, mostra como «a própria Bíblia está povoada por pessoas, que foram “passadas pelo crivo”, por “personagens em crise”, mas que, precisamente, através dela, realizam a história da salvação»<sup>17</sup>, elencando depois vários exemplos, de Abraão a Jesus. É este tempo de crise que a faz assim depurar o seu querer, ao mesmo tempo que se torna propício para entender-se a si própria. Depois de um tempo, regressa a Breslávia decidida a retomar os estudos com entusiasmo, mas, agora, sem o peso da religião, que ela própria sentia que a oprimia. A busca da verdade começa aqui, rubricada pela crise, ao ganhar consciência de si mesma e ao tomar as rédeas da sua vida, na busca de algo que, verdadeiramente, a preencha, sem rodeios. Essa *verdade*, enquanto *veritas*, vai-se materializando na autenticidade, na *fidelidade à realidade*, que tem diante de si, assumindo uma atitude de *sinceridade* para consigo e ao que procura. A crise que atravessa, catapultada Edith de Breslávia para Hamburgo, da casa materna para a casa da irmã, da prerrogativa de filha mais nova para a cuidadora dos sobrinhos, o que a faz conhecer uma nova realidade. Será essa nova realidade, a devolver Edith a Breslávia, agora, com uma nova mentalidade, não obstante, terem passado poucos meses.

Retomando os estudos, dedica-se a eles com afinco, concluindo o ensino médio e passando para a Universidade, que se tornará, rapidamente, «no seu querido lar, na sua *alma mater*»<sup>18</sup>. Envereda pela psicologia, acompanhada pela filosofia e outras disciplinas, mas vai percebendo que a psicologia não responde à sua ânsia de conhecimento da verdade e, apenas, faz com que afunde mais, vincadamente, no ateísmo. «Edith Stein buscava uma filosofia, que lhe mostrasse como conhecer as regras mais elementares do pensar e as verdades mais importantes do conhecimento, sobre as quais se constroem as outras ciências»<sup>19</sup>. É aqui, neste contexto universitário, no contacto com a psicologia e com as filosofias, que Edith vai fazendo caminho, nesta sua busca da verdade. Com os estudos vai procurando harmonizar o intelecto e o real, vai

---

<sup>16</sup> Francisco, *Discurso à Cúria Romana, por ocasião da apresentação das felicitações de Natal* (21 de dezembro de 2020), acessado a 12 de julho de 2023, [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/december/documents/papa-francesco\\_20201221\\_curia-romana.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/december/documents/papa-francesco_20201221_curia-romana.html).

<sup>17</sup> Francisco, *Discurso à Cúria Romana, por ocasião da apresentação das felicitações de Natal*, acessado a 12 de julho de 2023.

<sup>18</sup> García Rojo, *Una mujer ante la verdad*, 24.

<sup>19</sup> Michael Schulz, «Edith Stein, de Peregrinación hacia Dios Verdad», *Cuadernos de Pensamiento* 13 (1999): 148.

outorgando ao seu pensamento a precisão da realidade, gerando, em si própria, *autenticidade*, que, como já atrás vimos, vai estabelecendo e definindo a própria *realidade*.

## 2. 'ALETHEIA': FASE DO DESVELAMENTO

Ao avançarmos na vida de Edith Stein e neste conceito da verdade, encontramos outras duas abordagens etimológicas – a grega e a hebraica – que carregam um significado maior e mais profundo, quer pelo conceito em si, quer em articulação com a respetiva fase da vida de Edith, com as suas diferenças e correspondências.

Continuando a análise etimológica, desta vez, partindo do grego, encontramos o conceito de *verdade* entendido por ἀλήθεια ('aletheia'), termo composto por dois elementos: 'a', que exprime negação, e 'lethe', que significa ocultamento. Assim, numa primeira e rápida análise, segundo o conceito grego, a *verdade* é aquilo que não está oculto, que não se esconde, que não está encoberto ou escondido: «na linguagem corrente chamamos verdadeiro um pensamento ou uma palavra que é conforme ao real, ou ainda a própria realidade que se des-vela, que é clara, evidente ao espírito (gr. a-lethes = não-oculto). É a concepção intelectualista dos gregos, e que é, normalmente, a nossa»<sup>20</sup>. Esta verdade, entendida como 'aletheia', corresponde, sumariamente, ao entendimento de que a *verdade* reside nas coisas mesmas que aparecem e que, para as alcançarmos, é preciso descobri-las; é necessário estabelecer «a concordância entre o pensamento e a realidade, ou então, a própria realidade enquanto se revela ao espírito»<sup>21</sup>. É nesta concordância entre o pensamento e a realidade, que assenta o conceito *verdade* para os gregos, o que influenciará a própria filosofia e pensamento filosófico, no constante desejo de chegar «à clareza, à compreensão teórica e intelectual»<sup>22</sup>.

É assente neste conceito grego de *verdade*, e em relação e harmonia com ele, que descobrimos e propomos a identificação da segunda fase da busca da verdade, na vida de Edith Stein, de 1913 a 1916, que chamamos de fase do desvelamento. Neste período, apesar de Edith, ainda, não conhecer o tempo das respostas definitivas e não ter encontrado aquilo que ela mesmo reconhecerá como a verdadeira fé, fá-la já entrar na senda, que a conduzirá a essa meta, sem que

---

<sup>20</sup> Ignace de la Potterie, «Verdade», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour, trad. Simão Voigt (Petrópolis: Vozes, 1972), 1057.

<sup>21</sup> Ignace de la Potterie, «Verdade», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, ed. A. Van Den Born (Petrópolis et al: Vozes, 1971), 1547.

<sup>22</sup> De la Potterie, «Verdade», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1547.

disso ela não tenha consciência. É nesta fase que encontra caminhos, seguros e firmes, que a conduzirão à terceira fase, a do encontro. À semelhança da *verdade*, na etimologia grega, também, nesta fase da vida de Edith, acontece, gradualmente, a *negação do ocultamento*, ou seja, vai-se revelando o que estava *encoberto*, *escondido*, tornando-se-lhe *claro* e *evidente*, que lhe dá firmeza no trilhar do caminho de procura da verdade empreendida.

A ideia de exatidão, de facto e de rigor que lhe transmitira, num primeiro momento, a psicologia – e que, como vimos, coincidia com o conceito latino de *verdade* – aos poucos desvanece-se. A visão que esta oferece do ser humano é simplista e mecanicista, o que a faz buscar soluções noutras visões. É este desencanto pela psicologia e pelos estudos, frequentados na universidade de Breslávia que a levam a descobrir, em finais de 1912, a fenomenologia, pano de fundo desta fase de desvelamento, e trampolim para a fase seguinte.

Todos os meus estudos em psicologia levaram-me a acreditar que essa ciência ainda era embrionária. Faltava o fundamento necessário de ideias básicas claras e a própria ciência foi incapaz de elaborar essas suposições. Por outro lado, o que eu sabia da fenomenologia até aquele momento, me entusiasmava, porque consistia fundamental e essencialmente num trabalho de esclarecimento<sup>23</sup>.

Esta escola de pensamento filosófico, fundada por Edmund Husserl, encontrava-se em plena ebulição em Gotinga, para onde se muda nos princípios do ano 1913, com a ideia de, apenas, aí estudar um semestre, mas, no final desses meses, a psicologia já tinha dado lugar à fenomenologia, como a própria Edith afirma: «Eu tinha-me imergido, completamente, na fenomenologia. E, agora, o meu desejo ardente era continuar a trabalhar com Husserl»<sup>24</sup>.

Esse entusiasmo vibrante fá-la permanecer em Gotinga o restante tempo universitário, o qual a conduzirá ao doutoramento, completamente arrebatada por este novo método, e pelo seu mestre, que «demonstrava que a verdade existe com independência dos atos da alma, por meio dos quais conhecemos a verdade»<sup>25</sup>. Segundo a fenomenologia<sup>26</sup>, na qual Edith Stein se

---

<sup>23</sup> Edith Stein, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, trad. Carlos Castro Cubells e Ezequiel García Rojo (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2006), 203.

<sup>24</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 249.

<sup>25</sup> Schulz, «Edith Stein, de Peregrinación hacia Dios Verdad», 148.

<sup>26</sup> Movimento filosófico, que desponta no século XX e que reclama um regresso ao objeto e ao ser; ciência que estuda e fundamenta o conhecimento nos fenómenos da consciência e advoga que todo o conhecimento acontece, a partir de como a consciência interpreta esses mesmos fenómenos; método assente no deixar que as coisas mesmas se tornem acessíveis no seu conteúdo essencial.

especializará com Husserl, o fenómeno é aquilo que se mostra, que não se oculta, que se desvela, ou seja, o ‘a-lethes’, segundo a terminologia grega. Há, assim, vários níveis de o fenómeno se poder desvelar, seja ele um objeto, um indivíduo ou um acontecimento<sup>27</sup>.

Esta nova fase na vida de Edith Stein, que começa com um encontrar de resposta ante o desencanto que a psicologia lhe trouxera, será uma fase de desvelamento. Será uma marca vital, que influenciará a vida e o pensamento de Edith Stein, mantendo-a viva nessa procura da verdade, que, agora, ganha novos contornos e novo impulso. Fabrice Midal, na sua exposição, em *O que é a Verdade?*, fala-nos desta *verdade*, que se desvela ao espírito, referindo-se à poesia, que dialoga e se relaciona, profundamente, com a verdade:

o canto das Musas remete-nos a aletheia, traduzida, apressadamente, por “verdade”, mas que do ponto de vista etimológico significa “sem Lethe”. Lethe, na mitologia grega, é o rio no qual as almas, bebendo dele, após a morte, perdem o contato com o que eram. Elas perdem a relação com a memória. Ser tocado pelas Musas significa ser a-lethe: lembrar o que se é e mantê-lo vivo dentro de si<sup>28</sup>.

A fenomenologia, que Edith encontra em Husserl e em Gotinga, marcando esta fase de desvelamento, acompanhará toda a sua vida, de tal forma, que a projetará ao encontro da Verdade, ensaiando, sempre, novos caminhos. Este método de investigação filosófica, que aqui começa, não lhe desvela um novo caminho, que se pode encerrar neste mesmo período. Aqui começa uma nova fase de descoberta, que se vai desvelando e pautará toda a sua vida, a ponto de não podermos entender o seu pensamento se não tivermos, em conta, a evolução deste mesmo pensamento filosófico. «Aqueles que conhecem, de perto, o que significa a fenomenologia perceberão, isso, ao ler qualquer um dos seus escritos posteriores, especialmente, aqueles que são de natureza mais sistemática»<sup>29</sup>, como aqueles em que colocará em diálogo com a fenomenologia, numa fase posterior, como a filosofia cristã e a mística, passando pela poesia, sem esquecer aqueles que serão os seus escritos antropológicos.

---

<sup>27</sup> Cf. Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, tomo II, *Edad Moderna, Edad Contemporánea* (Barcelona: Editorial Herder, 1976), 395-404.

<sup>28</sup> Fabrice Hadjadj e Fabrice Midal, *Che cos'è la verità?* (Torino: Lindau, 2019), 21.

<sup>29</sup> Edith Stein, «Introducción», en *Obras Completas*, vol. II, *Escritos Filosóficos (Etapa Fenomenológica: 1915-1920)*, dir. Julen Urkiza e Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Editorial Monte Carmelo-Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad, 2005), 39.



A mudança para Gotinga representa não apenas o encontro de um terreno fértil acadêmico, onde crescerá intelectualmente, explorando a fenomenologia e deixando-se guiar por Husserl, ela que estava já convencida: «Eu estava já convencida de que Husserl era o filósofo do nosso tempo»<sup>30</sup>.

Mas Gotinga significa, igualmente, o espaço privilegiado de encontro com a fé através de outros que frequentam os mesmos ambientes, entre os quais, Adolfo Reinach, o casal Conrad-Martius, Max Scheler. Deste último reconhece: «Este foi o meu primeiro grande contacto com este mundo [da fé] para mim completamente desconhecido. Não me conduziu, ainda, à fé, mas abriu-me a uma esfera de “fenómenos”, ante os quais nunca mais poderia passar, cegamente»<sup>31</sup>.

Aos poucos o terreno vai-se preparando, não apenas no campo intelectual, mas, sobretudo, no plano espiritual. As diferentes experiências vão sulcando o terreno e preparando-o para a fase da sementeira. A experiência do religioso, que começara em casa, no contexto familiar e judaico, tinha dado lugar ao afastamento e, com o estudo da psicologia, tinham-na conduzido ao ateísmo. Agora, vai experimentando uma nova fase, de aproximação e conversão, que se vai operando, no silêncio, com pequenos gestos, presenças e rostos. E se o círculo de amigos, que a rodeiam influencia, a fenomenologia assiste, operando uma purificação intelectual ao ponto de ela mesma afirmar: «Não foi em vão quando nos incutiram que deveríamos ter todas as coisas diante dos olhos sem preconceitos e despojados de todas as “vendas”. As limitações dos preconceitos racionalistas, nos quais fui educada, sem saber, caíram, e o mundo da fé apareceu, de repente, diante de mim»<sup>32</sup>.

Estes tempos novos, em Gotinga, são de entusiasmo e abertura, onde a crise sentida e experimentada, anos antes, dá lugar a respostas. Entusiasmada, aberta à novidade e sedenta de conhecimento, Edith encontra, em Gotinga, o limiar de um novo caminho, na busca da verdade. E esta verdade, entendida no conceito grego, em relação com esta fase de desvelamento da vida de Edith Stein, reside nas coisas, que aparecem e que só se alcançam quando se descobrem, quando se estabelece essa harmonia entre *pensamento e realidade* e quando essa mesma realidade se *revela*, se *desvela* ao espírito. É durante esse período universitário – que significa, em si mesmo, uma fase de *clareza* e de *compreensão intelectual*, à semelhança da interpretação da *verdade*, para os

---

<sup>30</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 199.

<sup>31</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 239.

<sup>32</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 239.

gregos – que rebenta a Primeira Guerra Mundial. Este *grande acontecimento*<sup>33</sup>, nome que Edith dá à Primeira Grande Guerra, desponta nela o seu sentido humano e patriótico: «No dia seguinte, domingo<sup>34</sup>, foi a declaração de guerra. Rose veio cumprimentar--me. Fiquei a saber, por ela, que se preparava um curso de enfermagem para as alunas. Imediatamente, me inscrevi e, a partir daquele momento, ia todos os dias ao Hospital de Todos os Santos»<sup>35</sup>.

Umhas semanas mais tarde, tendo participado nestas formações e colocando uma pausa nos seus estudos, no final do semestre é chamada a colaborar na Cruz Vermelha, trabalhando como voluntária. Sente que não poderia ficar parada quando todos os seus colegas eram chamados para a frente de batalha<sup>36</sup>. Nesta fase de desvelamento, esta experiência é, também ela, um encontro com a *verdade* que procura. O confronto com o sofrimento humano e com as consequências da guerra, o cansaço e a perturbação de quem se sente dividida, entre o voluntariado e os estudos, que interrompera, sedimentam essa concordância entre pensamento e realidade. Sem sombra de dúvida, que este registo de voluntariado, de apenas aproximadamente meio ano, em 1915, se tornam uma oportunidade para a própria realidade, que se desvela e se torna, ainda, mais evidente e clara.

O ano de 1916, não obstante a Guerra que continuava a grassar a Europa, arrancando milhares, de todos os lados, para os campos de batalha, torna-se de verdadeiro desvelamento para Edith Stein. Dois acontecimentos-chave tornam-se epifania de uma nova fase, que se avizinha, coroando esta segunda etapa e abrindo, diante dela, uma terceira e decisiva fase: a do encontro. O primeiro acontece na sua viagem para Friburgo, para onde, entretanto, se havia mudado. Parando em Frankfurt e visitando a catedral arrebatava-a a atitude de uma mulher, que entra para fazer um momento de oração.

Entramos uns minutos na catedral e, enquanto estávamos aí em respeitoso silêncio, entrou uma senhora com a sua cesta do mercado e ajoelhou-se, profundamente, num banco, para fazer uma breve oração. Isto foi algo, totalmente, novo para mim. Nas sinagogas e igrejas protestantes, às que já tinha ido, apenas, se ia para os serviços religiosos. Mas, aqui, alguém veio, no meio do

---

<sup>33</sup> Cf. Stein, *Estrellas amarillas*, 274.

<sup>34</sup> Possivelmente, Edith equivoca-se nesta referência a *domingo*, em que se dá a declaração de guerra. A primeira declaração de guerra, feita pela Alemanha, é contra a Rússia, no dia 1 de agosto de 1914, que era sábado. A Primeira Guerra Mundial tinha começado, apenas, 4 dias antes, a 28 de julho.

<sup>35</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 274.

<sup>36</sup> Cf. Stein, *Estrellas amarillas*, 322.

trabalho diário, à igreja vazia como para um diálogo confidencial. Isto não o pude jamais esquecer<sup>37</sup>.

Marcante experiência, num encontro fortuito. Epifania e desvelamento dessa verdade, que se coloca diante de Edith. A *verdade* revelada nas coisas, que aparecem e que, para as alcançar, apenas necessita descobrir essas mesmas coisas, abrindo-se a elas. Ela, que atravessara esta fase de procura da verdade, com o desejo constante e vincado de chegar «à clareza, à compreensão teórica e intelectual»<sup>38</sup>. O segundo acontecimento chave é a defesa da sua tese de doutoramento, com nota máxima, em agosto de 1916, marcando o final desta etapa, que se nota, inclusivamente, na sua *Autobiografía*, constituindo o último momento narrado. Assume como que se fosse o fecho de um capítulo, onde nada mais há a escrever, para dar lugar, unicamente, ao encontro. O trampolim é-lhe, assim, colocado e, apenas, aguarda o salto de Edith Stein: no mesmo ano, conclui o doutoramento e encontra-se, fortuitamente, com o religioso, que passará a ser, na vida de Edith, uma interrogante.

Edith tinha começado esta fase na psicologia, mas, logo, deu lugar à fenomenologia, que jamais abandonou. Durante este percurso experienciou, bem de perto, a dor e o sofrimento da guerra, como voluntária, e viveu submergida nesse mundo académico e intelectual, que a fez avançar, cada vez mais. Concluiu este período, deixando que se desvelasse, diante de si, essa verdade, através de alguém concreto e anónimo, ao mesmo tempo que se tornou especialista na fenomenologia, que a apaixonara. No exterior, tudo pode permanecer escuro, apagado e até sombrio. A guerra continua a devastar e a deixar um rasto tenebroso. No entanto, o caminho é para fazer sem medo, deixando uns para trás e sabendo que outros caminham a seu lado: «Husserl estava radiante de alegria. O próprio reitor havia proposto *summa cum laude*. Já passava da meia-noite quando nos despedimos. Já não havia comboio. Tínhamos que ir andando, totalmente, às escuras. Por causa dos ataques aéreos, tudo estava, completamente, apagado»<sup>39</sup>.

Depois da defesa da tese, e como assumindo uma nova postura, numa inovadora fase, em que se abre diante dela um futuro promissor, assume, como especialista no método fenomenológico, a assistência daquele que considerará, sempre, o seu mestre, Edmund Husserl, a quem auxilia, transcrevendo os seus manuscritos, ao mesmo tempo que inicia os novos alunos

---

<sup>37</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 370.

<sup>38</sup> De la Potterie, «Verdade», en *Diccionario Enciclopédico da Bíblia*, 1547.

<sup>39</sup> Stein, *Estrellas amarillas*, 379.

neste método, que a seduzira: a fenomenologia. Agora, como doutorada e assistente de Husserl, o patamar é outro: o de viver, ainda mais enamorada por esse caminho de busca da verdade, cuja calçada é a própria fenomenologia.

Chegados ao final da segunda fase da vida de Edith Stein, vemos como nela se articulou o conceito grego de *verdade*, que assenta nesse constante querer chegar à clareza intelectual, à compreensão teórica, que foi desvelando caminho de procura, essa mesma verdade, cada vez mais, alicerçada na fenomenologia e nas experiências, que a fazem transparecer.

### 3. 'EMET': FASE DO ENCONTRO

O final da tese de doutoramento e da sua *Autobiografia* são o virar da página para uma nova fase, mais madura: a fase do encontro, que se articula com a noção de *verdade*, na etimologia hebraica, transliterada no conceito *'emet*. Este conceito, distinto do conceito grego, «provém de pontos de vista bem diferentes que a nossa noção ocidental, a qual remonta, principalmente, à terminologia grega»<sup>40</sup>. Damos um salto para um conceito mais diferenciado, assente numa outra cultura, e que implica muito mais do que clareza ou concordância entre o pensamento e a realidade. Neste novo conceito, assente na noção bíblica de *verdade*, «é existencial; corresponde a um desejo prático de conhecimento para a vida. Na própria Bíblia<sup>41</sup>, entretanto, a noção passou por uma evolução: no judaísmo e no NT, o termo verdade é, cada vez mais, relacionado com a lei, a revelação, a palavra de Deus»<sup>42</sup>. A *verdade* carrega em si, segundo esta terminologia hebraica, um sentido mais profundo, mais relacionado com a ideia de confiança em Deus ou no outro, que cumpre o que promete, onde não há espaço para a inconsistência. Por isso, na conceção bíblica, aparece a *verdade* com o sentido de *firmeza, constância, fidedignidade*, apontando que, apenas, o 'verdadeiro' é «aquilo em que o homem pode confiar e se apoiar. O caminho da verdade é o caminho certo, que leva ao fim almejado»<sup>43</sup>. Assim, a *verdade* implica, forçosamente, confiança.

Da mesma raiz deriva também a palavra *Amém*, que podemos traduzir como 'assim seja' e que se alinha, igualmente, nesta perspetiva de uma *verdade* relacionada com a esperança, que projeta no futuro, com a fidelidade, que gera confiança, e, independentemente, de ser aplicada a

---

<sup>40</sup> De la Potterie «Verdade», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1547.

<sup>41</sup> Para uma abordagem mais completa da relação entre ἀλήθεια e 'emet no Sagrada Escritura: Rudolf Bultmann, «ἀλήθεια», em *Grande Lèxico del Nuovo Testamento*, I, ed. G. Friedrich (Brescia: Paideia, 1965), 640-673.

<sup>42</sup> De la Potterie «Verdade», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1547.

<sup>43</sup> De la Potterie, «Verdade», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1548.

Deus ou aos homens, esta *verdade* pode ser traduzida por fidelidade. «O verbo 'aman do qual se forma 'emet (verdade) significa, fundamentalmente: ser sólido, seguro, digno de confiança; a verdade é, pois, a qualidade do que é estável, comprovado, aquilo sobre o que nos podemos apoiar»<sup>44</sup>. Associado a este *Amém*, descobre-se a palavra 'emúnab que «significa “segurança”, “firmeza”, e, em termos interpessoais, fidelidade e confiança, que é aquilo que dá solidez e segurança à nossa vida, instituindo uma relação que não é a do sujeito que conhece com o objeto conhecido, mas a de um sujeito a propósito de outro, em que se fia e em quem confia»<sup>45</sup>.

Recetivos a esta *verdade*, que se encontra na fidelidade e na confiança de quem procura, entramos na terceira e derradeira fase da vida de Edith Stein, que dialoga com este conceito hebraico de *verdade*: a fase do encontro com a Verdade, que identifica entre 1917 e 1921, como o ajustar de um caminho, que vem de trás: da convulsão é levada ao desvelamento, e é esse gradual desvelar que faz germinar o encontro. «No período, que vai do final de 1917 ao verão de 1921, Edith Stein concretiza a lenta maturidade de uma decisão fundamental»<sup>46</sup>.

Apesar de ser uma fase de encontro, este só se produz como fruto de um processo que, como se valida, vem de longe, não acontece ou surge do nada, mas, é todo ele marcado pela crise que purga e purifica, ou seja, «não confundir a crise com o conflito. São duas coisas distintas... A crise, geralmente, tem um desfecho positivo, enquanto o conflito cria, sempre, um contraste, uma competição, um antagonismo, aparentemente, sem solução»<sup>47</sup>.

Esta fase, como consequência do experienciado no seu percurso, começa com a publicação da sua tese *Zum Problem der Einfühlung*, em fevereiro de 1917, coroando todo o seu trabalho fenomenológico e intelectual. No entanto, não tardará a que a frustração se abata sobre Edith: não é, apenas, o trabalho desenvolvido com Husserl, que lhe ocupa demasiado tempo e não lhe dá espaço à colaboração filosófica, mas é, também, o agudizar da sua crise religiosa e aqui, já não se trata de um afastar do campo da fé, como outrora, ou assumir uma postura intelectual de ateísmo; são as experiências de outros, em seu redor, que vão marcando um certo ritmo à sua vida e, acima de tudo, lançando questões inquietantes e perturbadoras.

As conversões ao cristianismo – catolicismo ou protestantismo – de vários do seu círculo mais próximo, interrogam, profundamente, Edith, que procura respostas, onde, tantas vezes,

---

<sup>44</sup> De la Potterie, «Verdade», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, 1057.

<sup>45</sup> António Couto, *Do lado de cá da meia-noite. Atravessar a crise* (Apelação: Paulus, 2021), 59.

<sup>46</sup> Ezequiel García Rojo, *Edith Stein: existencia y pensamiento* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1998), 61.

<sup>47</sup> Francisco, *Discurso à Cúria Romana, por ocasião da apresentação das felicitações de Natal*, acedido a 12 de julho de 2023.

não consegue formular perguntas: o seu mestre Husserl, o casal Conrad-Martius, Max Scheler, que lhe havia apresentado a fé como um novo mundo, para si, ainda desconhecido<sup>48</sup>, Koyré, Adolf Reinach. Deste último, o impacto será maior, não apenas pela sua conversão e batismo, mas, pela proximidade que se estabelecerá, mesmo depois da sua morte, nesse mesmo ano 1917, na Primeira Grande Guerra, dedicando-se dos seus escritos para futura publicação, a pedido da viúva. Com a viúva Anne Reinach e com a sua postura de fé inquebrantável, que a sustenta, Edith experimentará o primeiro dos Encontros, como ela própria reconhecerá, mais tarde, que se tornará fundante no seu percurso e inaugura nela um período de crescimento interior, o qual a marcará, de forma permanente, como se gravado *com um estilete de ferro*. «Quatro anos de luta interior seguiram-se a este acontecimento, e neste período de tempo impressiona-a a força religiosa dos homens simples»<sup>49</sup>.

Ocupada e absorvida pelos escritos de Reinach, acaba por decidir-se a deixar, de forma voluntária, a assistência a Husserl, já em 1918, mantendo por ele uma distinta estima e admiração. O futuro vai-se tecendo, ainda, que Edith Stein não tenha consciência de todas as construções que vão compondo a verdadeira obra. Esta fase de encontros, vai desenhando e arquitetando outros novos, que lhe vão facultando possibilidade de fazer experiência da vida, em si, conjugando-a com a intelectualidade e, assim, de encontro em encontro, há-de preparar-se para o derradeiro Encontro. Todas as experiências aglutinadas vão, a par dos livros, que vai lendo, desde Santo Agostinho a Kierkegaard, passando por Santo Inácio de Loyola, reconstruindo a sua vida, a tal ponto que, em outubro deste ano 1918, comenta com Roman Ingarden: «Para mim, a nova vida está tão, intimamente, ligada aos eventos do ano passado, que, em certo sentido, nunca me desligarei deles; para mim, eles serão, sempre, uma presença muito viva. Neles não vejo nenhum infortúnio, pelo contrário, eles fazem parte da minha herança mais valiosa»<sup>50</sup>. Aliás, é precisamente durante este período, entre 1917 e 1919, que se intensifica a correspondência com Roman Ingarden.

Com o final da Primeira Guerra Mundial, Edith embrenha-se ativamente nas questões políticas na República de Weimar. Conhece, nesta fase, um envolvimento sério na política, desenvolvendo trabalhos científicos, que refletem e expõem o seu pensamento. No entanto,

---

<sup>48</sup> Cf. Stein, *Estrellas amarillas*, 239.

<sup>49</sup> Schulz, «Edith Stein, de Peregrinación hacia Dios Verdad», 151.

<sup>50</sup> Edith Stein, «Carta 66 (10.X.1918)», em *Obras Completas*, vol. I, *Escritos Autobiográficos y Cartas*, dir. por Julen Urkiza e Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Editorial Monte Carmelo-Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad, 2002), 654.

como vemos, numa carta a Ingarden, não se fica, apenas, pela teoria, integrando a fundação de um novo partido: «Estou muito metida em questões políticas. Fiz-me membro do novo partido democrático alemão, inclusivamente, é possível que seja, em breve, eleita para o comité executivo do partido»<sup>51</sup>.

Contribui, simultaneamente, a persuadir as mulheres a votar naquelas que seriam as primeiras eleições livres da Alemanha, em que as mulheres tiveram acesso ao sufrágio: «Além da fundação do partido, estou ocupada no trabalho explicativo, necessário, para convencer as mulheres, que acorram às eleições»<sup>52</sup>.

O final da Guerra traz, também, consigo o recuperar, ou melhor, o dar continuidade, com maior tenacidade, ao seu intuito de aceder a uma cátedra, tentando Gotinga, Friburgo e Kiel, no entanto, sem resultados.

Se o final da segunda fase apresentada, a fase do desvelamento, apresenta uma espécie de estágio, no voluntariado durante a Grande Guerra, que a inaugurará na experiência e no contacto com a dor e o sofrimento, o final desta terceira fase, de encontro, traz consigo, uma espécie de retiro, que a faz regressar às origens – passando quase a totalidade, do ano 1920, em Breslávia –, como que um retorno ao princípio, para ver, com olhar renovado, com espírito desafogado e com o intelecto arreigado, os detalhes com que a sua vida se foi arquitetando e reconstruindo nos últimos anos. Apesar de ter mudado de residência, como tivemos já oportunidade de ir acompanhando, com frequência, voltava aqui, a Breslávia, à casa materna, onde se restabelecia e revigorava o coração.

E se esta terceira fase iniciara com a publicação da sua tese de doutoramento, contribui para o encerramento a publicação das obras e escritos de Adolf Reinach, nos quais trabalhara, ao longo de toda esta fase, e que foram operando, no silêncio do seu espírito, a continuidade desse encontro com a cruz. Mas o derradeiro encontro, ainda, estaria por vir, neste mesmo ano de 1921, depois de todo um processo, que se faz na continuidade. Todo ele, inundado e marcado pela crise, como observamos, fazem-na passar pelo crivo, vão joeirando a vida de Edith Stein, provocando avanços e recuos, num caminho persistente, resiliente, proactivo e paciente. Aliás, «o caminho, sempre, tem a ver com os verbos de movimento. A crise é movimento, faz parte

---

<sup>51</sup> Edith Stein, «Carta 73 (30.XI.1918)», em *Obras Completas*, vol. I, *Escritos Autobiográficos y Cartas*, dir. por Julen Urkiza e Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Editorial Monte Carmelo-Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad, 2002), 664.

<sup>52</sup> Stein, «Carta 73 (30.XI.1918)», I: 664.

do caminho. Ao contrário, o conflito é um caminho fictício, é um girovagar sem motivo nem finalidade, é permanecer no labirinto, é só desperdício de energias e ocasião de mal»<sup>53</sup>.

O encontro capital não causa alarde, nem implica multidões. Precedido por outros encontros, acontece a sós, no silêncio, como se de um segredo se tratasse. E, como já vimos, no primeiro capítulo, é, assim mesmo, que ficará para Edith: *secretum meum mihi*, de tal forma, que se torna indizível: «Sobre o que me levou a tal, não escrevi nada. E a verdade é que, isso, é difícil de dizer e impossível de escrever»<sup>54</sup>.

O que nos chega mais pormenorizado é-nos relatado por Teresa Renata Posselt, que fora Mestra de noviças de Edith, no Carmelo de Colónia, numa biografia, que escreveu sobre ela. Este relato, na terceira pessoa do singular, por mais fidedigno que seja e por muito que evite os enfeites e a fantasia de quem o escreve é, sempre, uma narração da vida de outra pessoa, tendo em consideração o relato, certamente, ouvido da própria Edith, e evidencia, portanto, pormenores pessoais de outros e não os próprios. Não obstante, são uma oportunidade de nos abeirarmos deste acontecimento, que marca o fim da busca da verdadeira fé e o encontro com a Verdade.

Ao que tudo indica, muito provavelmente, num dos dias de verão, estando Edith na casa dos Conrad-Martius, em Bergzabern, lê o *Livro da Vida* de Santa Teresa de Jesus, uma autobiografia de Santa Teresa de Ávila, que lhe havia sido oferecido por Anne Reinach, no verão de 1921. Este livro – indubitavelmente indispensável neste processo de conversão e caminho espiritual de Edith Stein – Edith Stein levou, provavelmente, para sua leitura em Bergzabern, tendo-se considerado, erradamente, como pertencente à biblioteca de Conrad-Martius. No entanto, o testemunho de Pauline Reinach, irmã de Adolf Reinach e cunhada da Anne, durante o processo de beatificação de Edith, é esclarecedor: «no Verão de 1921, quando a Serva de Deus se ia despedir de nós, eu e a minha cunhada pedimos-lhe que escolhesse um livro da nossa biblioteca. A sua escolha recaiu numa biografia de Santa Teresa de Ávila, escrita pela própria. Desse pormenor, tenho a certeza absoluta»<sup>55</sup>. Segundo a Madre Posselt, a sua primeira biógrafa, Edith, lendo o livro de enfiada, termina, já de noite, e, quando acaba de ler, reconhece e exclama:

---

<sup>53</sup> Francisco, *Discurso à Cúria Romana, por ocasião da apresentação das felicitações de Natal*, acessido a 12 de julho de 2023.

<sup>54</sup> Edith Stein, «Carta 107 (15.X.1921)», em *Obras Completas*, vol. I, *Escritos Autobiográficos y Cartas*, dir. por Julen Urkiza e Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Editorial Monte Carmelo-Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad, 2002), 721.

<sup>55</sup> Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Canonisationis servae Dei Theresiae Benedictae a Cruce* (Roma, 1983), 437.



*Isto é a verdade.*<sup>56</sup> Edith, nos seus escritos, nunca refere esta frase, como no-la narra Posselt, até porque, continuará no encalce dessa Verdade, sendo a sua vida disso testemunha. O que assegura, mais tarde, em *Como cheguei ao Carmelo de Colónia*, é que aquele Livro pôs fim à sua longa busca pela verdadeira fé<sup>57</sup>, sabendo que «a verdade que a fé nos descerra é uma verdade centrada no encontro com Cristo, na contemplação da sua vida, na perceção da sua presença» (LF 30). A busca da verdade, que sempre a guiou, começa a materializar-se, de forma concreta, com a descoberta, que faz na leitura do livro autobiográfico de Santa Teresa de Ávila. Depois de procurar em tantos clássicos de filosofia e de espiritualidade cristã, «é na autobiografia de Santa Teresa, que Edith encontrou a exposição de experiências próprias»<sup>58</sup>. É, precisamente, um problema existencial o que narra o *Livro da Vida*, que Edith lê. E nele, certamente, se revê. Não tanto pelos contornos concedidos por Teresa de Ávila, em ser e viver, ou não, como uma autêntica religiosa, mas, acima de tudo, porque as linhas gerais do pensamento e exposição da Santa Teresa encaixam na vida de Edith e nelas vê as substâncias da sua vida: a busca incansável da Verdade, também, ela uma busca existencial, que a forçam a travar batalhas interiores e a sofrer, silenciosamente.

Para podermos compreender, na sua globalidade, o que, realmente, implica e significa a profunda sintonia entre Teresa e Edith, teríamos de fazer uma análise da doutrina desenvolvida, por Edith, nos anos que precedem o encontro, e que são a base, juntamente, com a sua própria experiência de Deus, dessa profunda sintonia<sup>59</sup>.

De encontro em encontro, deu-se o último e verdadeiro Encontro, aquele que lhe proporcionou o clique final e necessário para chegar ao término de um processo, que implica respostas, da sua parte. «A peregrinação de Edith Stein tinha chegado à primeira meta do seu caminho; havia encontrado a Verdade, há tanto tempo procurada. Vários anos de preparação

---

<sup>56</sup> Relato da conversão de Edith Stein escrito pela Madre Posselt, cf. M. Teresa Renata del E.S. (Posselt), *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo* (Burgos: Monte Carmelo, 1998), 98-100.

<sup>57</sup> Cf. Edith Stein, «Cómo llegué al Carmelo de Colonia», *Obras Completas*, vol. I, *Escritos Autobiográficos y Cartas*, dir. por Julen Urkiza e Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Editorial Monte Carmelo-Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad, 2002), 500.

<sup>58</sup> Waltraud Herbstrith, *El verdadero rostro de Edith Stein*, trad. Sánchez de Toca (Madrid: Ediciones Encuentro, 1990), 75.

<sup>59</sup> Francisco Javier Sancho Fermín, *100 Fichas sobre "Edith Stein"* (Paço de Arcos: Edições Carmelo, 2008), 29.

tinham preparado o terreno para este acontecimento, que sucedeu de repente, com a velocidade de um raio»<sup>60</sup>.

## CONCLUSÃO

A tal Verdade que procurara de forma persistente e tenaz é, finalmente, encontrada por Edith. Essa tal *verdade*, que segundo a conceção hebraica, conduz à confiança e à fidelidade: *'emet*, «que não tem a ver com a “adequação entre a coisa e a mente” (*adequatio rei et intellectus*), como referem Aristóteles e Tomás de Aquino, em que o sujeito submete o objeto, para dele se apoderar, representando-o e reproduzindo-o na mente, mas que traduz uma pessoa que é fiel e serve de arrimo a quem nela se queira segurar com o seu *'amen*»<sup>61</sup>. Formada por apenas três letras – que correspondem, no alfabeto hebraico, à primeira letra, a uma letra do meio e à última letra – carrega, em si, um significado profundo evidenciando um conceito de *verdade*, que tudo abarca, que tem princípio, meio e fim, que aponta no sentido da fidelidade e da perseverança como características primordiais, que vão muito mais além da autenticidade ou sinceridade, que a tornam mais intrínseca e medular do que uma mera compreensão teórica e intelectual ou, até, o de manter a memória de si. Por sua vez, denuncia que esta verdade, apenas, é compatível no seu todo, não havendo espaço a ‘meia verdade’ ou a uma verdade adaptada: para ser verdade é necessário ser inteiro, ser completo, ter princípio, meio e fim que, na solidez impulsiona o âmago da vida humana, na relação com Deus e com os outros. Assim, se revela esta fase na vida de Edith. Desta forma, se manifesta a *verdade* neste Encontro com a Verdade, que «não é tanto uma característica da inteligência, mas uma dimensão da existência assente na confiança»<sup>62</sup>. A fidelidade e perseverança conduziram-na até aqui, onde se dá o encontro com a Verdade, no seu todo, na sua totalidade, onde não cabem mais ‘meias verdades’.

A pergunta «Que é a Verdade?» (Jo 18,38) a que tanto procurara responder – desde a psicologia à fenomenologia, das crises existenciais às crises espirituais, do envolvimento na vida ativa política e social à relação com os diferentes intermediários que com a sua vida vão tingindo Edith Stein de atitudes – fazem-na alcançar a solução e encontrar uma resposta. Todo o caminho percorrido, até aqui, desvela-se numa autêntica manifestação, numa epifania de encontro, «e por

---

<sup>60</sup> Schulz, «Edith Stein, de Peregrinación hacia Dios Verdad», 152.

<sup>61</sup> António Couto, *Do lado de cá da meia-noite*, 60.

<sup>62</sup> António Couto, *Do lado de cá da meia-noite*, 60.

isso, já não vale perguntar ao jeito de Pilatos: “O que é a verdade?” (Jo 18,38), mas terá de se pôr a pergunta em modo pessoal: “Quem é a verdade?” A primeira pergunta desfaz-se em opiniões e em respostas sem fim. À segunda, só alguém como Jesus pode responder assim: “Eu sou a verdade” (Jo 14,6)»<sup>63</sup>. Eis que, por fim, Edith alcança descobrir a verdade, que perseguia desde há muito, uma verdade que não entrava não suas reflexões filosóficas ou elucubrações racionais, «mas, que de alguma maneira vinha intuindo. As distintas verdades com que tropeçou ao longo da sua vida e estudos não são mais que componentes ou reflexos desta Verdade, agora, descoberta: a Verdade por excelência que é Deus mesmo»<sup>64</sup>.

Uns anos volvidos deste encontro, melhor digeridas e assimiladas as experiências, com a sabedoria do tempo, que ajuda a aclarar o coração e a ver, com nitidez e em retrospectiva, comentará com Ingarden:

A mim aconteceu-me como acontece a quem estava em perigo de afogar-se, e a quem muito depois, num quarto claro e quente, onde se está muito seguro e rodeado de amor e carinho e de mãos bondosas, de repente se lhe apresenta a imagem da escuridão e do abismo frio. Que outra coisa deve sentir-se, senão temor e com ele uma gratidão ilimitada, diante do poderoso braço a quem agarrou, maravilhosamente, levando-o a terra firme»<sup>65</sup>.

A busca da verdade, modelada pela crise, atravessa três fases, que vão da convulsão ao encontro, passando pelo necessário desvelamento. Foi necessário todo esse percurso evolutivo para descobrir essa Verdade, que procurava, e em conclusão, é essa mesma Verdade que a encontra: «Edith Stein, finalmente, chega a descobrir a verdade, que tinha perseguido por muito tempo; uma verdade que ela mesma não tinha imaginado, porque não entra nas suas deduções filosóficas, mas que, de alguma forma, se lhe vinha desvelando aos poucos»<sup>66</sup>.

Vimos como o conceito hebraico ultrapassa a conceção grega, que necessita de argumentos racionais, onde para algo ser *verdadeiro* tem de ser correspondente ao real e, portanto, evidente: na etimologia hebraica, a *verdade* surge como algo que é transmitido por uma autoridade confiável, ou seja, apenas é e se torna *verdadeiro* «aquilo em que o homem pode confiar e se

---

<sup>63</sup> António Couto, Do lado de cá da meia-noite, 60-61.

<sup>64</sup> Waltraud Herbstrith, Ezequiel García Rojo, María Amata Neyer, *En el camino de la verdad: Edith Stein* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2013), 55.

<sup>65</sup> Stein, Carta 133 (13.XII.1925), *Obras Completas*, vol. I, 761.

<sup>66</sup> García Rojo, *Edith Stein: existencia y pensamiento*, 61.

apoiar»<sup>67</sup>. E é assim, assente nesta confiança e sustentando-se no Encontro derradeiro, que a vida de Edith se transforma. É de tal forma fundante este Encontro que, assente nesta ideia de *verdade*, podemos ver na vida de Edith Stein aquela confiança, que a criança deposita em quem reconhece como autoridade e não naquilo que se reflete como sendo manifesto, patente ou fidedigno. A confiança, que a criança deposita na palavra da mãe ou do pai, por exemplo, ultrapassa os limites racionais ou da lógica e assenta na confiança, que essa mesma autoridade imprime, na autoridade daquele em quem confia. De mãos dadas, sem se dar conta, coloca a confiança e a verdade, consubstanciadas, e, portanto, logicamente, se não confia, não pode ser verdade. Melhor dizendo, o que diz aquele, em quem confia, é de maior valor – de valor absoluto, até – e, portanto, é a *verdade*, em que se pode apoiar, com fidelidade e estabilidade, sem vacilar. É na confiança nessa autoridade, e não na imposição ou na própria formulação, que reside a *verdade*. Mas, esta autoridade não subjuga o outro, não inferioriza o outro, mas antes, conquista, através de vínculos que unem. E são esses vínculos, que estabelecem e aprofundam a relação, que tem a sua génese e assentam no amor, onde se reveste e fortalece. Como sintetiza Fabrice Midal, no já citado livro: «O que é a verdade? É amor. É o fogo do amor»<sup>68</sup>.

Assim, se pode resumir a busca da verdade, em Edith Stein: procurara a verdade toda a sua vida, deparara-se com várias verdades para, no fim, se descobrir e encontrar, verdadeiramente, com a Verdade, que é o Amor, colocando como sinónimas e paralelas a sua expressão «*Deus é a verdade*»<sup>69</sup> e a expressão bíblica «Deus é amor» (1Jo 4,8). Como afirmara São João Paulo II, na homília da canonização «A busca da verdade e a sua tradução no amor não lhe pareciam ser contrastantes entre si; pelo contrário, compreendeu que estas se interpelam, reciprocamente»<sup>70</sup>. Poderíamos dizer que são duas faces da mesma moeda, pois «se a verdade destrói à primeira vista, ela liberta numa segunda instância. Tal permite-nos respirar. É por isso que, quando a verdade aparece, o amor está presente. O amor é como o outro lado da verdade. Elas são inseparáveis uma da outra. Impossível ter uma sem a outra»<sup>71</sup>.

Este Deus, que gera confiança e arrebatava o coração, que surpreende e, apenas, exige recetividade. A verdade que é o próprio Deus, que é também Amor, envolve, de tal forma, Edith Stein que a conduz à conversão, ou seja, a *verter* o seu coração naquele que encontrara: «é, assim,

---

<sup>67</sup> De la Potterie, «Verdade», em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, 1548.

<sup>68</sup> Hadjadj e Midal, *Che cos'è la verità?*, 31.

<sup>69</sup> Stein, «Carta 536 (23.III.1938)», I: 1251.

<sup>70</sup> João Paulo II, «Homília Teresia Benedicta a Cruce Sancta proclamatur», em *AAS* 91 (1999): 249.

<sup>71</sup> Hadjadj e Midal, *Che cos'è la verità?*, 30-31.

que o amor atinge sua plenitude, a inteligência sua conformidade e a existência seu sentido pleno»<sup>72</sup>. É nesta descoberta da Verdade e do Amor, que é Deus, que Edith dá o salto que catapultava sua vida, que a conduzirá a uma mudança de paradigma, de nome, de identidade, de pensamento, e, anos mais tarde, de estado de vida, consagrando-se na Vida Religiosa carmelita. «Quem, como Edith se deixa possuir pela Verdade necessária de Deus, não pode fazer outra coisa, senão, seguir, incondicionalmente, essa Verdade»<sup>73</sup>.

O Deus da Verdade, que se manifesta no Amor, arrebatara a sua vida, fizera-a descobrir a felicidade, que, apenas, a verdade é capaz de ensinar, como refletia o seu conterrâneo Tomás de Kempis, sensivelmente 500 anos antes, na coletânea de quatro livros *Imitação de Cristo*: «Feliz aquele a quem a própria verdade ensina, não por imagens e palavras que passam, mas, tal como é. [...] Ó Deus da Verdade, faz-me um contigo no amor eterno»<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> García Rojo, *Edith Stein: existencia y pensamiento*, 69.

<sup>73</sup> Schulz, «Edith Stein, de Peregrinación hacia Dios Verdad», 153.

<sup>74</sup> Tomás de Kempis, *Imitação de Cristo* (Prior Velho: Paulinas, 2015), 15.


## ARTÍCULO

### Edith Stein y la manualística tomista de principios del siglo XX Edith Stein and the Thomistic manualistics of the early twentieth century

*Rodrigo Álvarez-Gutiérrez*

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

[ralvareg@uc.cl](mailto:ralvareg@uc.cl)

 <https://orcid.org/0000-0001-5217-9979>

**Resumen:** La relación entre Edith Stein y el pensamiento tomasiano de principios del siglo XX ha dado origen a muchas hipótesis sobre la influencia del Aquinate en esta pensadora. Por ello, su relación con la manualística tomista es relevante para descubrir que es lo propio de su pensamiento, que la diferencia del Aquinate y cuál es su relación con el pensamiento surgido de la reflexión sobre este autor medieval. La lectura de las obras de la autora revela una utilización de fuentes secundarias entre la que destacan algunos autores. Este artículo sin agotar el tema presente tres exponentes utilizados por Edith Stein en sus obras. La pregunta por responder es cuál es la influencia que ejercieron en ella.

**Palabras clave:** Santo Tomás de Aquino, Edith Stein, Tomismo, Manualística, Joseph Gretd, Gallus M. Manser, Martin Grabmann.

**Abstract:** The relationship between Edith Stein and the Thomistic thought of the early twentieth century has given rise to many hypotheses about the influence of Aquinas on this thinker. Therefore, her relationship with the Thomistic manual is relevant to discover what is proper to her thought, what differentiates her from Aquinas and what is her relationship with the thought that arose from the reflection on this medieval author. The reading of the author's works reveals a use of secondary sources among which some authors stand out. This article, without exhausting the subject, presents three exponents used by Edith Stein in her works. The question to be answered is what is the influence they exerted on her

**Keywords:** St. Thomas Aquinas, Edith Stein, Thomism, Manualism, Joseph Gretd, Gallus M. Manser, Martin Grabmann.

**Recibido:** 15 de abril de 2024 / **Aceptado:** 25 de mayo de 2024



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

## 1. INTRODUCCIÓN

La influencia de santo Tomás de Aquino en el pensamiento de Edith Stein posee una relevancia notable, sobre todo en sus obras *Acto y Potencia* y *Ser finito y Ser Eterno* o también por su traducción del *De Veritate* o *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*. Sin embargo, dicha recepción se encuentra inmersa en el movimiento inaugurado por León XIII y su deseo de un florecimiento del pensamiento tomista:

Nos, pues, mientras manifestamos que recibiremos con buena voluntad y agradecimiento todo lo que se haya dicho sabiamente, todo lo útil que se haya inventado y pensado por cualquiera, a vosotros todos, venerables hermanos, con grave empeño exhortamos a que, para defensa y gloria de la fe católica, bien de la sociedad e incremento de todas las ciencias, renovéis y propaguéis latísimamente la áurea sabiduría de Santo Tomás. Decimos la sabiduría de Santo Tomás, pues si hay alguna cosa tratada por los escolásticos con demasiada sutileza o enseñada inconsideradamente; si hay algo menos concorde con las doctrinas manifiestas de las últimas edades, o finalmente, no laudable de cualquier modo, de ninguna manera está en nuestro ánimo proponerlo para ser imitado en nuestra edad. Por lo demás procuren los maestros elegidos inteligentemente por vosotros, insinuar en los ánimos de sus discípulos la doctrina de Tomás de Aquino, y pongan en evidencia su solidez y excelencia sobre todas las demás<sup>1</sup>.

La neoescolástica ganó espacio en el sistema católico contra otras visiones, tales como el ontologismo, el tradicionalismo, el dualismo de Anton Günther y el pensamiento antimodernista. El ambiente académico galo suscitó figuras como Étienne Gilson, Antonin Sertillanges, Reginald Garrigou-Lagrange y Jacques Maritain, quienes se abocaron a la contextualización histórico-filosófica de santo Tomás.

Finalmente, existe una tendencia de pensamiento que no tiene como objetivo comprender la doctrina tomista, sino demostrar la validez de su constructo metafísico. Estos pensadores sistematizan a santo Tomás mediante los llamados manuales o tratados del

---

<sup>1</sup> León XIII, “Epístola encíclica *Aeternis Patris* sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino” (4 de agosto 1879), *Vatican.va*, acceso el 13 de abril de 2024, [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html); Cf. DH 3139-3140.

pensamiento tomasiano<sup>2</sup>. Exponentes de esta tendencia son Gallus M. Manser OP, Joseph Gredt OSB o Martin Grabmann. Edith Stein vivió este período con sumo interés, utilizó dichos libros y le tocó observar la controversia sobre la filosofía cristiana. Dentro de ese contexto, surge la inquietud sobre el papel que jugó este pensamiento en su fundamentación metafísica.

El presente artículo pretende abordar dicha influencia desde una de sus obras más relevantes, *Ser finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, teniendo en cuenta la utilización bibliográfica de algunos autores de esta tendencia por parte de ella. Es así como se revisará la influencia del neotomismo alemán en el contexto steiniano, la relación de Edith Stein con este movimiento y una posible respuesta al papel del neotomismo en la obra steiniana.

## 2. EL NEOTOMISMO ALEMÁN

El pensamiento sistemático derivado de los estudios de santo Tomás de Aquino conoce dos momentos relevantes. El primero nace con su muerte y tiene como base la especulación filosófica-teológica. De suyo se conoce como corriente tomista. Esta desarrolla los presupuestos del Aquinate de acuerdo con el contexto cultural que deriva del Medievo hasta la Modernidad. El segundo tiene origen en el siglo XVIII y se conoce como el neotomismo. Este posee un componente apologético, pues se transforma en la respuesta oficial de la Iglesia al modernismo.

La publicación de la encíclica *Aeterni Patris*, dedicada completamente a la filosofía, fortaleció las investigaciones de corte tomista, intentando imponer el pensamiento del Aquinate. El documento pontificio dio un impulso decisivo a la escolástica, especialmente en la filosofía. Esta renovación y puesta al día del pensamiento escolástico se conoce con el nombre de *neoescolástica*. No obstante, algunos investigadores afirman que la neoescolástica fue neotomista.

Dentro de ese contexto, autores germánicos desarrollaron fuertemente esta corriente de pensamiento. El monje luxemburgués Joseph A. Gredt (1863-1940) preparó el famoso manual *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (1910). La obra fue adoptada como texto de formación metafísica para clérigos. Asimismo, fue muy relevante la obra *Thomas von Aquin Sein System und seine Geschichte Stellung* (1944), del alemán Hans Meyer (1884-1966). Quizá el autor más conocido haya sido Josef Pieper (1904-1997), profesor ordinario de Antropología filosófica de

---

<sup>2</sup> Cf. Otto Pesch, *Tomás de Aquino* (Barcelona: Herder, 1992), 39-48. Cf. Emerich Coreth et al., *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, vol. III (Madrid: Ediciones Encuentro, 1993), 281-373.



la Universidad de Münster. Estudió el pensamiento de santo Tomás en relación a las virtudes y, sobre todo, la doctrina de la persona humana, que se encuentra contenida en la *Summa Theologica*, y que aborda éticamente. Otras figuras importantes son el filósofo alemán Horst Seidl (1938) y el tomista holandés Leo Elders (1926).

Nos referiremos más adelante a tres autores mencionados por Edith Stein en sus escritos. Estos son Gallus M. Manser OP, Joseph Gretdt OSB y Martin Grabmann. Cada uno de ellos fue contemporáneo a la autora y participó de esta renovación tomista.

### 3. LA RELACIÓN DE EDITH STEIN CON EL NEOTOMISMO ALEMÁN

La relación entre Edith Stein y el pensamiento tomasiano de principios del siglo XX podría configurarse como un intento de diálogo reflexivo entre posiciones que abordan las mismas cuestiones, pero con premisas metodológicas distintas. Cabe señalar que el componente biográfico de la pensadora no se puede soslayar en este asunto, pues academia y vida se fundan en el intento veritativo de la misma. De allí, que el acercamiento de Edith Stein a los escritos de Tomás de Aquino se vio mediado por sus estudios anteriores junto a Edmund Husserl. El diálogo entre éste y el Doctor Angélico, redactado por Edith Stein, con motivo de los 70 años del maestro aborda un punto fundamental para esta pensadora: el estatuto epistemológico de la filosofía.

Ella plantea que ambos planteamientos, es decir fenomenología y tomismo consideran a la filosofía como una ciencia rigurosa –la más rigurosa de todas–, que trata de obtener una imagen del mundo lo más universal y fundamentada posible. Este afán compartido por Tomás de Aquino y por Husserl (y en definitiva por todo auténtico filósofo) es formulado por nuestra autora del siguiente modo:

Por lo tanto, en un punto se observa una completa concordancia: el de cultivar la filosofía como ciencia rigurosa, tal como la denominó Husserl. [...] No se trata de una analogía con alguna otra ciencia. Significa tan sólo que la filosofía no es cosa del sentimiento ni de la fantasía, no lo es de una exaltación de altos vuelos ni de una opinión personal; no es, como quien dice, cuestión de gusto, sino que es cosa de la razón que investiga seria y sobriamente. Tanto en Husserl como en Tomás de Aquino domina la convicción de que un logos gobierna todo cuanto es, de que es

posible para nuestro conocimiento descubrir paso a paso algo de ese logos y de que, siguiendo la máxima de la más estricta honradez intelectual, este conocimiento progresará cada vez más<sup>3</sup>.

Ciertamente, en este punto existen, al menos, dos diferencias importantes, entre el método fenomenológico en el que Edith Stein se formó y el método de la filosofía tomista al que se acercó sistemáticamente después de su conversión. Por un lado, mientras que la fenomenología trata de establecerse como *ciencia de esencias para una conciencia*, para santo Tomás, a las investigaciones de esencias, deben añadirse los hechos de la experiencia natural y aquellos que aportan la fe y la revelación. El Aquinate sostiene que la verdad plena existe y hay un conocimiento que puede abarcarla totalmente: es el conocimiento divino. Sin embargo, durante la existencia terrena, se le comunica por la Revelación al espíritu algo de lo que verá cara a cara después de esta vida.

Teniendo presente ese contexto biográfico, es indudable que se hace necesario para la autora profundizar no sólo en las mismas fuentes del Aquinate, sino en quienes lo han sistematizado y ordenado con un afán pedagógico durante su contexto investigativo.

#### 4. EL PAPEL DEL NEOTOMISMO EN LA OBRA STEINIANA

A continuación, abordaré tres autores que aparecen mencionados en la obra steiniana, algunos con menor profusión y otros de forma continua. Ello nos puede servir de marco para entender el papel de la investigación bibliográfica de Edith Stein y, también, para comprender la confrontación como parte del método steiniano. Entiendo por *confrontación* una cierta mayeútica steiniana, en la cual esta intenta alumbrar ciertos conceptos o ideas en razón de una intencionalidad de investigación. Ejemplo de ello es la gradación y comprensión metafísica, que intenta sistematizar en su obra *Ser finito y Ser Eterno*.

---

<sup>3</sup> Edith Stein, *¿Qué es filosofía?*, Opuscula Philosophica, trad. por A. Valero Martín (Madrid: Ediciones Encuentro, 2001), 14.

#### 4.1. MARTÍN GRABMANN

Uno de estos autores es Martín Grabmann, profesor de teología y filosofía en la Universidad Católica de Eichstätt (1906). La primera de sus grandes obras, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, en dos volúmenes (1909 y 1911) amplió considerablemente el corpus de textos medievales inéditos. Después de la publicación de su trabajo de dos volúmenes, Grabmann fue llamado a la Universidad de Viena en 1913 para ocupar el puesto de filosofía cristiana en la Facultad de Teología. Allí, realizó una investigación pionera sobre la historia del aristotelismo en el siglo XIII, que se publicó en 1916 como *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts*. Grabmann regresó a Baviera en 1918 para servir como profesor de teología dogmática en la Universidad de Munich.

El pensamiento de Grabmann fue instrumental en la comprensión moderna de la escolástica y el papel fundamental de Tomás de Aquino. Fue el primero en señalar que el Aquinate presenta un desarrollo en su pensamiento en lugar de un todo único, coherentemente sistemático y orgánico. Este pensó la metafísica de Aquino como una versión avanzada de Aristóteles, basada en la noción de ser común (*ens commune*) y su teología racional como el empleo de un concepto original de *ser*, para describir los atributos divinos basados en la noción de *ser subsistente* en sí mismo (*esse ipsum subsistens*).

Edith Stein le dirige una carta fechada el 2 de Febrero de 1936. Allí le señala que encuentra «trabajando en la nueva redacción de la obra *Acto y Potencia*», y que se trataba de «una total transformación»; y hasta le da el título y el lugar donde pensaba publicar: «El nuevo título será *Ser finito y ser eterno*. El libro debe aparecer en la colección “Christliches Denken” en Pustet (Salzburgo)», pero aún necesitaba «mucho ayuda del Espíritu Santo para madurarlo bien»<sup>4</sup>. Anteriormente hemos mencionado el papel investigativo de la autora. Es decir, su búsqueda bibliográfica, de acuerdo a los cánones de su entorno académico. El capítulo de *Ser finito y Ser Eterno*, dedicado al acto y potencia como modos del ser, comienza con una alusión directa a Grabmann. Edith Stein señala:

---

<sup>4</sup> Edith Stein, «469. A Martin Grabmann», en *Obras Completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y cartas*, trad. por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Fco. Javier Sancho Fermín y Constantino Ruíz-Garrido (Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002), 1161.

La primera introducción a la doctrina de acto y potencia se encuentra en (...) la obra *Quaestiones disputatae de Potentia*. Este tratado es una obra de madurez redactada, según las investigaciones de Martin Grabmann, entre 1265 y 1267, casi al mismo tiempo que el autor se ocupaba de la redacción de la primera parte de la Summa theologiae, sobre Dios<sup>5</sup>.

De inmediato esta advierte un problema, la necesaria justificación de la doctrina creacionista mediante un fundamento filosófico.

El tratado de *Deo-Uno* constituye el prelude del tratado *Deo-Trino*. Ya el Comentario de Pedro Lombardo había hecho necesario este paso que se fosilizó en la manualística trinitaria hasta el Vaticano II. Edith Stein acotará lo siguiente:

Pero no siempre es fácil sacar lo valioso filosóficamente del contexto teológico. Por eso, quien no está familiarizado con la doctrina de santo Tomás no distingue las cuestiones filosóficas en razón de su intersección con los problemas teológicos, y resulta difícil librarse del temor de que se encuentra en terreno prohibido para el filósofo. Así, para orientarse racionalmente hacia el tema que nos interesa, sería bueno no seguir ahora el pensamiento expuesto en aquella obra, sino volver a la obra de juventud que ya hemos mencionado, en la que santo Tomás aparece todavía enteramente como discípulo “del filósofo”, a saber, el opúsculo “De ente et essentia”<sup>6</sup>.

Sin duda, este párrafo refleja lo acucioso de la búsqueda bibliográfica de la pensadora alemana, la cual sustrae el tema de la creación *ex nihilo*, a uno de mayor relevancia. Este es la gradación de la realidad en: 1) Sustancias o cosas compuestas, 2) los seres espirituales o simples, y 3) El primer ente: Dios. Para ello, Edith Stein utiliza la edición crítica de Roland Gosselin.

Otro ejemplo de esta forma de proceder metódica la encontramos en el tema del *Pulchrum* como determinación trascendental. Claramente, en el trasfondo, se encuentra el comentario de Tomás de Aquino, *In Dionysium de divinis nominibus*. En lo que concierne a la doctrina de santo Tomás, acerca de lo bello, nuevamente se recurre a Martin Grabmann y su obra *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquino* (1925), pero como argumento de autoridad. Es así como concluye su exposición diciendo: «Pero lo que da ser y belleza a todo lo creado debe ser la

---

<sup>5</sup> Edith Stein, «Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser», en *Obras Completas*, vol. III, *Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, trad. por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz Garrido (Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2007), 641.

<sup>6</sup> Edith Stein, «Ser finito y ser eterno...», 642.

suprema belleza – la belleza misma, es Dios»<sup>7</sup>. El tema de los atributos divinos será un tema recurrente en la prosa divina.

#### 4.2. GALLUS MANSER

Cabe destacar que la influencia de Grabmann no se reduce a un mero pie de página, sino más bien a una confrontación académica que traspasa el ámbito personal. Diferente es el caso de Gallus Manser y su libro *Das wesen des thomismus*. Edith Stein, al abordar el ámbito de la materialidad, afirmará:

Si se considera la materia como fundamento del ser con determinadas capacidades, no puede ser pensada como totalmente indeterminada y, además, no puede coincidir con las capacidades que tienen su fundamento en ella. Si a la “materia originaria” (prima materia) misma se le llama “potencia”, no se le admitirá como fundamento del ser, o bien no se le considerará como completamente indeterminada<sup>8</sup>.

El estudio de lo real implica abordar una cuestión fundamental, a saber, el papel de la materia en el orden de lo real. Mas aún, se debe considerar su relación con la potencialidad, siendo este un tema que, durante la época medieval, se abordó con bastante radicalidad, debido al concepto de *materia prima* anterior. La pregunta es: ¿cuál es el sentido o validez de este término? Para ello, Stein recurre a la solución planteada por P. G. Manser:

(...) la prima materia “no es –según su ser interno– una manera de sustancia determinada, pero sí es algo sustancial con relación al compositum”, y por esa razón “no puede ser un ‘nada’”.

Así llegamos al extraño concepto de algo indeterminado y, sin embargo, no enteramente indeterminado. A esta dificultad se le agrega otra: este algo indeterminado no puede ser una potencia en el sentido de una capacidad: por ejemplo, la capacidad de quemar o de alumbrar. Por “capacidad” entendemos la facultad *para algo*, a saber, la facultad de un hacer o de un padecer determinados. Una “capacidad indeterminada” no es más difícil de imaginar que un “algo

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 923.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 782.

indeterminado”. Manser parece encontrar la solución “en la existencia del ser potencial como intermediario entre la 'nada' y lo real (...)”<sup>9</sup>.

Pese a ello, la autora no queda conforme con esta solución, pues la *materia prima* pareciera ser una respuesta insuficiente, teniendo presente el problema teológico de la creación desde la nada. Ella afirmará:

A propósito de la potencia, en el sentido de la capacidad, sólo puedo decir: es una posibilidad inherente a un ente. Y la "materia prima" debería designarse como este ente y no como ser posible. Sería un "algo", al que "correspondería" el ser (si no en la concepción aristotélica, sí en la doctrina tomista que considera la "prima materia" como *creada* y que no hace coincidir el ser y el ente más que para el primer ente no-creado)<sup>10</sup>.

Veamos otro ejemplo, en el cual la pensadora alemana nuevamente expone el pensamiento de este autor, pero aparentemente no ofrece una solución a un tema planteado, la verdad, sino llama la atención sobre ello. Es así como esta presenta el tema:

La afirmación según la cual no hay medida para la "verdad" de las ideas puede suscitar una cuestión que efectivamente fue objeto de discusiones en la Edad Media, a propósito de la doctrina de las ideas: si en la configuración de las ideas Dios es libre y en ese sentido creador de las ideas, o bien si esas ideas tienen una legalidad necesaria e inmutable de la estructura interna, a la cual Dios mismo no podría cambiar nada. Las diversas respuestas que se puede dar a esta pregunta determinan esencialmente la contraposición entre el *voluntarismo* y el *intelectualismo* de la Edad Media: según *Duns Scoto*, si se atiende a la interpretación de Manser<sup>11</sup>.

Sin duda, el tema propuesto por la escolástica constituye una interrogante para Edith Stein, pues cabe pensar *si el nexo de las esencialidades simples con las ideas compuestas* se puede pensar como meros arquetipos de las cosas. Lo cual pudiese depender de la libre elección de Dios o es completamente independiente de él. La alternativa propuesta por Stein implica pensar la cuestión de la siguiente manera:

---

<sup>9</sup> Edith Stein, «Ser finito y ser eterno...», 783.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> Edith Stein, «Ser finito y ser eterno...», 907.

No quisiera atreverme a resolver esta cuestión. Desearía solamente oponerle otra cuestión: si en la simplicidad perfecta del ser divino, en el que coinciden el saber y la voluntad, la posibilidad de un antes y un después y de un condicionamiento del uno por el otro, en general tiene todavía un sentido. ¿Se puede concebir la voluntad divina de otra manera que libre (...)»<sup>12</sup>.

Nuevamente nos trasladamos al tratado de *Deo Uno*, tanto en Grabmann como en Manzer, la cuestión es pensada desde la teología como fundamento racional posterior al tema personal; sin embargo, Stein aborda simplemente el tema de los atributos divinos desde otra perspectiva.

#### 4.3. JOSEPH GREDT

Agreguemos otro autor a esta discusión. Este es Auguste o Joseph Gredt, quien recibió en 1886 la ordenación sacerdotal. Después de recibir su doctorado en teología en Roma en 1888, se muda a Innsbruck para estudiar Semitismo clásico y arqueología cristiana con Gustav Bickell. Sin embargo, pronto cambió sus planes y entró en 1889 en la abadía benedictina Seckau (Estiria). En 1896 fue llamado a Roma, donde enseñó hasta 1939 como profesor de filosofía en el Collegium Anselmianum.

Ya se ha mencionado su libro de texto *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (2 volúmenes, Roma, 1899-1901), el cual es citado profusamente por Edith Stein<sup>13</sup>. Veamos algunas de sus referencias que pueden complementar la teodicea planteada por Stein y confrontada ya con Manzer. O, más bien, su forma intelectual de mirar las cosas. La pensadora alemana al definir el concepto de universal recurre a Gredt: «Lo que hemos llamado “quididad”, “quid de esencia” o “quid esencial” se encuentra englobado, de todas maneras, en lo que la escolástica entiende por *universal*. Según el sentido originario de la palabra, este término significa “unum versus alia seu unum respiciens alia”»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 907.

<sup>13</sup> El padre Joseph Gredt murió el 20 de enero de 1940 en *Anselmianum* y fue enterrado en la cripta de su orden en el cementerio romano Campo Verano.

<sup>14</sup> Edith Stein, «Ser finito y ser eterno...», 705.

Es así como ciertos conceptos son presentados por la filósofa carmelita, teniendo como referencia a este autor. Sin embargo, al referirse al *quid real*, hace la siguiente aclaración en la nota 233: «Aquí "concepto" debe ser entendido en el sentido de concepto *formal*, es decir como formación del pensamiento, como era el caso ya en los contextos precedentes e igualmente en las exposiciones de Gredt que acaban de ser presentadas»<sup>15</sup>. Es así como Gredt, a diferencia de Manzer o Grabmann, pasa a ser un pie de página, con el cual se discute, se pide aclaraciones o sirve de precisión desde su experticia. Lo mismo sucede con el término *ousia, aliquid o ens*<sup>16</sup>. Sin embargo, con este último término<sup>17</sup>, el monje benedictino pasa a formar parte del corpus steiniano, pues debe precisar una idea:

Según esto, la cuestión de saber si el “ens”, como nombre del ente designa algo que concierne al contenido remite de nuevo a la otra pregunta: si el *ser* concierne a algo de contenido o a algo formal? Cuando Gredt pone la equivalencia forma = ser, naturalmente la “forma” no está tomada ya en nuestro sentido de forma vacía. Pero tampoco tiene en el sentido de “forma esencial”; como hemos aprendido a conocerla en las cosas materiales: por ella se determina el *quod* de las cosas. Yo entiendo aquí el empleo de la palabra “forma” partiendo de la ecuación esencia: existencia = potencia: acto. El *quid* aquí está puesto como “posible” en el sentido de la posibilidad esencial. Lo que viene a agregarse en el momento de su realización es el ser real o el acto<sup>18</sup>.

Es así como, en relación a este autor, la pensadora toma posición y aclara sus propias ideas sobre lo real. De allí que conceptos como *trascendentales* o temas como el *ente en cuanto algo* o *verdad* se transforman en un diálogo académico.

Los tres autores plantean una cuestión relevante: ¿Cuál es la motivación central de esta búsqueda en la manualística tomista de la época? Esta interrogante nos lleva a plantear una respuesta que se encuentra en sus inicios investigativos en esta autora. ¿Cuál es el papel de las fuentes en la fundamentación steiniana? Se pueden mencionar otros ejemplos o autores, pero estos permiten presentar la relevancia del tema propuesto en este artículo.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 734.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, 886-887.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 887.



## 5. CONCLUSIÓN

Al finalizar el presente artículo, se podría hablar de una doble influencia del pensamiento tomasiano en Edith Stein, a partir de la obra *Ser finito y Ser Eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*.

La primera cuestiona la llamada *filosofía cristiana*, ya que no es posible hablar de una conjunción entre un sustrato teológico que de forma a una racionalidad que se identifique radicalmente con el mensaje de Cristo. Por el contrario, se podría afirmar que toda teología posee una expresión racional o se nutre de un pensamiento filosófico que le permite dialogar con el mundo y la sociedad independiente del Evangelio. Edith Stein matiza estos componentes con la siguiente afirmación:

Así, a nuestro parecer, la “filosofía cristiana” no es solamente el nombre para designar una actitud espiritual del filósofo cristiano ni sólo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa además el ideal de un “perfectum opus rationis” que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación<sup>19</sup>.

Junto a lo anterior, cabe recordar la correspondencia entre Edith Stein y Jacques Maritain<sup>20</sup>, y otros exponentes de esta corriente. La *Journées d'Études de la Société Thomiste* sobre fenomenología y tomismo en Juvisy (12 de septiembre de 1932) constituyó uno de los coloquios más relevantes, el cual abordó con profundidad estas ideas.

La segunda implica la relación directa de Edith Stein con los textos tomasianos. Sin duda, nos encontramos en el campo de las traducciones y de las confrontaciones entre ambos pensamientos. Respecto a la obra de teatro creada por la pensadora para el cumpleaños de Edmund Husserl, Sokolowsky ha dejado clara la premisa que mueve este actuar filosófico de la autora:

La fenomenología insiste en que la identidad e inteligibilidad están en las cosas y que nosotros somos aquellos ante los cuales tales identidades e inteligibilidades son dadas. Podemos evidenciar

---

<sup>19</sup> Edith Stein, «Ser finito y ser eterno...», 636.

<sup>20</sup> Cf. Edith Stein, *Obras Completas*, vol. I, *Escritos autobiográficos y cartas*, trad. por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Fco. Javier Sancho Fermín y Constantino Ruíz-Garrido (Vitoria-Madrid-Burgos: El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002), 986-987. 1026-1027. 1113-1114. 1166-1167.

el modo en el que las cosas son. Cuando hacemos esto, descubrimos objetos, pero también nos descubrimos a nosotros mismos, precisamente como *datives of disclosure*, como aquellos a los cuales las cosas aparecen<sup>21</sup>.

En definitiva, hemos intentado abordar en este artículo el valor de la manualística tomista para Edith Stein. Es un tema que cabe la pena abordar, pues constituye un paso necesario para comprender la originalidad de su pensamiento y las virtualidades de su método. En una publicación anterior, he intentado confrontar las ideas de Joseph Gredt con las de Edith Stein<sup>22</sup>. Hoy se visualiza que la búsqueda bibliográfica de la autora es exhaustiva, crítica y, sin duda, creativa, ya que existe un diálogo, una confrontación –a veces epistolar– y una toma de posición que constituye una relevante posición en el conocimiento de la realidad. Los autores mencionados no son sólo un ejemplo del diálogo que una investigadora debe llevar a cabo sino de la conciencia crítica que tiene de su propio uso de fuentes primarias; en este caso de Tomás de Aquino.

---

<sup>21</sup> Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 4.

<sup>22</sup> Cf. Rodrigo Álvarez-Gutiérrez, «Der Einfluss von Joseph Gredt auf den Gedanken von Edith Stein: Eine Annäherung zur philosophischen und theologischen Begründung vom endlichen und ewigen Sein», *Edith Stein Jahrbuch* 20 (2014): 139-158. Cf. Cahiers Jacques Maritain n. 25 décembre 1992: 39-40. Cf. M. Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devenants le Christ* (Paris: Editions du Cerf, 1955), 1144-1146. Cf. ESW (Edith Steins Werke) VIII, (1976-1998), IX 0977, XIV (Briefe an Roman Ingarden, 1977) y ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe) 2 (2000), 3 (2000), 4 (2001),

## RECENSIÓN

**GABRIELA TRIANA CARDONA (2024) *Feminidad y maternidad. Un diálogo entre Edith Stein y Élisabeth Badinter* (México D.F.: Editorial Notas Universitarias, 156 págs.).**

*Feminidad y maternidad. Un diálogo entre Edith Stein y Élisabeth Badinter* es el título de la obra de la profesora Gabriela Triana, resultado de la investigación de Maestría en Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana, en Medellín, Colombia. En ella, se invita al lector a sumergirse en un cautivador coloquio entre dos pensadoras distintas que comparten una búsqueda común: desentrañar el significado de ser mujer. La autora se centró en una cuestión latente en el corazón humano y de gran relevancia en el entorno cultural y sociopolítico actual, aunque tan antigua como la filosofía misma: la pregunta por la felicidad, esta vez planteada a la luz de la diferencia sexual y en la maternidad relacionada con la felicidad femenina.

Este tema fue abordado por Élisabeth Badinter en el ensayo, publicado en 2010, *La mujer y la madre: Un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Edith Stein también se refirió a ello en una serie de conferencias impartidas sobre la mujer entre 1928 y 1933<sup>1</sup>. En un primer momento, se percibe un desacuerdo entre las filósofas, la francesa presenta un conflicto entre la maternidad y las ambiciones personales de la mujer, mientras que la alemana encuentra en la maternidad el núcleo y culmen de la especificidad femenina.

Las posturas encontradas dan paso al sugestivo diálogo que inicia, en el primer capítulo, con un estudio de la visión conflictual de Badinter. Gabriela presenta una semblanza en la que destaca claves biográficas para comprender las ideas de la intelectual francesa. Posteriormente, caracteriza su feminismo destacando la singular mezcla entre la fe en los ideales ilustrados y la apropiación de los planteamientos de Simone de Beauvoir, a quien Badinter considera su madre espiritual. Finalmente, ofrece un análisis crítico de la tesis y los argumentos expuestos en *La mujer y la madre*. Se destacan como notas características de la postura de Badinter la visión individualista

---

<sup>1</sup> Las conferencias son: *El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo*; *El ethos de las profesiones femeninas*; *Fundamentos de la formación de la mujer*; *La misión de la mujer*; *La vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia*; *Vida cristiana de la mujer*; *El arte materno de la educación*; *Fundamentación teórica de la formación de la mujer*. Todas ellas citadas de Edith Stein, *Obras completas*, vol. IV, *Escritos antropológicos y pedagógicos*, dir. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Vitoria-Madrid-Burgos: Ed. Monte Carmelo, Ed. El Carmen, Ed. de Espiritualidad, 2003).

del ser humano, la defensa de un feminismo universalista cimentado en la androginia y la exhortación a redefinir el contenido de la identidad femenina como vía para garantizar la libertad de la mujer.

El segundo capítulo está dedicado al pensamiento de la doctora Edith Stein. Gabriela delinea la vida y la obra de la carmelita descalza centrándose en su fervorosa búsqueda de la Verdad. Luego, hace una referencia a las particularidades del método steiniano notando el enriquecedor esfuerzo por integrar la fenomenología con el pensamiento de Tomás de Aquino, así como la solidez del sistema de pensamiento filosófico-teológico de la alemana. Pasando por la cuestión del ser se llega a la antropología y, por último, a la concepción steiniana sobre la mujer. Se deja en evidencia que la relación establecida por la pensadora alemana entre feminidad y maternidad se entronca en una antropología robusta, que permite comprender la maternidad como una realidad espiritual capaz de ser vivida por la mujer en todos los ámbitos de su existencia.

El tercer capítulo está construido a la manera de un contrapunto, pues se relacionan las voces de las autoras en busca de una armonía entre ellas. Se subraya como punto de encuentro la necesidad de acudir al mito para explicar la visión de la sexualidad humana, y de desencuentro, en la medida en que se trata de comprensiones distintas. Badinter, enraizada en la secularización y el racionalismo propios de la ilustración, reinterpreta el mito del andrógino narrado por Aristófanes en *El Banquete* de Platón. Para ella, la diferencia entre varón y mujer no es más que la elaboración psicosocial de una identidad sexuada, correspondiente a un momento del proceso de reconocimiento y maduración de la originaria dualidad humana. De allí que la filósofa francesa proponga como solución al conflicto entre la mujer y la madre una redefinición de la identidad femenina, que le brinde a la mujer la opción de elegir libremente. Stein, en cambio, se ancla en el relato mítico del Génesis para afirmar la natural diferencia sexual entre varones y mujeres. Con base en el dato revelado ella teje su postura filosófica para mostrar que la verdadera posibilidad de libertad y felicidad para la mujer se encuentra en la apertura a la gracia divina.

Este enriquecedor coloquio le permite a Gabriela identificar la necesidad de distinguir dos niveles en la problemática: el existencial y el ontológico. Ella concluye que el conflicto señalado por Badinter entre la mujer y la madre responde al primer nivel, en donde, en efecto, existen realidades socioculturales que llevan a la mujer a enfrentarse con su naturaleza maternal. No obstante, ello no significa que desaparezca o deba eliminarse la realidad ontológica femenina. La mujer es madre en la totalidad de su ser personal. En consecuencia, su felicidad dependerá

de su capacidad de acoger y llevar a la plenitud el don de la maternidad, es decir, el don de custodiar y hacer crecer todo lo humano en las diversas situaciones y contextos en los que se desarrolla la vida. Sin restarle importancia a las realidades culturales y sociopolíticas, Gabriela señala que la lucha fundamental de las mujeres se encuentra en su interior. En la medida en que la mujer conozca, cultive y forme su especificidad, encontrará su felicidad.

Además, este libro aporta elementos fundamentales para comprender la feminidad con sus características más específicas a partir del pensamiento de dos autoras contemporáneas. El recurso metodológico, que se desarrolla en tres niveles, biográfico, de postulados filosóficos y de consecuencias sobre la comprensión de la mujer; ofrece una perspectiva amplia que permite vincular la existencia con la ontología. La profundización en estos elementos no solo enriquece el entendimiento de la feminidad y la maternidad, sino que también invita a repensar las bases sobre las cuales se construye la identidad femenina en el contexto contemporáneo. Al confrontar las perspectivas de Badinter y Stein, la autora nos proporciona herramientas para explorar la complejidad de la feminidad en su intersección con la maternidad, iluminando así nuevas rutas para el estudio y la reflexión sobre estas temáticas. El diálogo entre Badinter y Stein, mediado por la rigurosa investigación de Gabriela, no solo resalta las divergencias filosóficas sino también ofrece un marco para integrar dichas diferencias en una visión más comprensiva y holística de la mujer.

En definitiva, *Feminidad y maternidad. Un diálogo entre Edith Stein y Élisabeth Badinter* es una obra que invita al lector a un viaje intelectual profundo para pensar desde y en un mundo donde las cuestiones de género y la identidad femenina son cada vez más centrales, por tanto, esta obra es una contribución valiosa y necesaria.

*Julián Andrés Gélvez Hernández*  
juliangelvezh@gmail.com