

EL TEÍSMO EN LA FENOMENOLOGÍA: EDMUNDO HUSSERL Y EDITH STEIN FRENTE A FRENTE *

Ángela Ales Bello

Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Lateranense, Roma

Enfrentar la cuestión del teísmo al interior de la corriente fenomenológica que se desarrolla en Alemania entre los siglos XIX y XX significa cumplir una doble operación: demostrar, si es que todavía fuera necesario, que los exponentes de esta escuela de pensamiento han tenido presente el problema de Dios, justamente en la perspectiva teística elaborada por parte de la especulación occidental,¹ e indicar que para justificarla han recorrido vías peculiares, cuya característica emerge de manera significativa en la confrontación entre E. Husserl, el fundador, y su discípula E. Stein.

Como se deduce del pensamiento medieval —aunque la búsqueda podría ser llevada también hasta el antiguo obteniendo iguales resultados— el problema de Dios como problema teológico se mueve en el ámbito de una especulación que elabora, utilizando categorías conceptuales, la experiencia religiosa, la primera y fundamental experiencia para el ser humano. Si esto parece claro a partir del estatuto mismo de la teología, parecería menos evidente para el planteamiento filosófico del problema de Dios.

Esclarecer preliminarmente el punto de vista filosófico sobre Dios, pero incluso también el teológico, no es superfluo si tomamos en cuenta una observación de Gottstein —uno de los congresistas del encuentro sobre *Pensar a Dios en Jerusalén*— quien, en ocasión de la invitación que se le dirigió verbalmente para participar en la discusión acerca del problema de Dios, replicó sentidamente que para él Dios no era un problema. Mientras yo respondía que tampoco para nosotros, organizadores y participan-

tes del encuentro, Dios era un problema —en el sentido de que su existencia y consistencia no era problemática, es decir puesta en duda por un punto de vista subjetivo, pero que en todo caso nuestra intención era la de tratar la cuestión desde el punto de vista filosófico—, se reforzó en mí la convicción de que la relación entre religión y filosofía implica una diversidad de vivencias: si la divinidad es un punto de referencia en sentido religioso, está claro que no constituye un problema, es más, es una certeza, no requiere indagaciones teóricas, es una experiencia vivida hasta el fondo, experiencia de “potencia” podríamos decir con van der Leeuw.¹ En cambio, la divinidad se vuelve “problema”, “cuestión”, cuando se hace *epojé* de tal actitud y como residuo de su puesta entre paréntesis queda la noción de Dios, la cual, no siendo ya vivida a nivel experiencial, es vivida a nivel intelectual. Pero el intelecto por sí solo no la acepta sin una justificación y por lo tanto requiere de un recorrido especulativo que dé razón de la noción misma y establezca sus características. Es así que nace la cuestión de Dios; si tal cuestión incluye la de la problematización de su existencia, estamos en el terreno exquisitamente filosófico, y si la existencia se admite de manera preliminar —acrítica, podríamos decir permaneciendo en una perspectiva filosófica— entonces estamos en el terreno teológico.

Se manifiesta de tal manera la concatenación entre momento religioso y momento intelectual: la experiencia religiosa suministra la “base”, la “materia” sobre la cual luego la reflexión intelectual afina sus potencialidades y ejerce su autonomía. Debe insistirse en este último aspecto porque con frecuencia la experiencia religiosa ha sido considerada, equivocadamente, como “irracional”; en realidad se trata de una confianza que involucra a toda la persona y por tanto también su inteligencia, aunque el momento intelectual puede demostrar su autonomía como lugar de reflexión, de toma de posición consciente y también de crítica y de duda no genérica, sino motivada. La historia de la filosofía en Oriente, pero aún más y de manera emblemática en Occidente, atestigua las capacidades de la mente humana, de la actividad intelectual en el tamiz crítico de toda certeza.

Desearía mostrar que el teísmo como posición filosófico-teológica nace desde la experiencia religiosa judeo-cristiana; en efecto, considero que es necesario distinguir entre la unicidad de Dios y su ser Persona. El pensamiento filosófico, a pesar de una experiencia difusa de politeísmo, puede llegar al monoteísmo, entendido precisamente como unicidad de Dios, como lo demuestran algunos filósofos griegos y en particular Aristóteles o Plotino, aunque las connotaciones de lo divino en estos casos son o la absoluta unicidad o bien la indeterminación. Que los politeísmos presupongan con frecuencia un monismo lo testimonian el hinduismo —derivación de todo a partir del Brahman— o las religiones del África negra —un Dios sumo, a pesar de la presencia de muchos espíritus divinos—. Por lo que se refiere al hinduismo, precisamente a causa de la indeterminación del principio se generan las determinaciones de la Trimurti y de la serie innumerable de divinidades, pero tal indeterminación puede también absolutizarse y volverse la Nada del Budismo. El teísmo nace de las religiones de la figura, como las define van der Leeuw, las que mantienen una fuerte conexión con el momento antropomórfico. Aunque la religión de la “figura” es esencialmente la griega antigua, en realidad bajo el perfil religioso los griegos no habían arribado a la unicidad de Dios. Llega a tal resultado Aristóteles, recorriendo una vía racional—y esto demuestra igualmente la autonomía y la potencia de la razón— o también Plotino, aun cuando podemos preguntarnos qué influencia haya recibido este último precisamente de la religiosidad oriental y de la India en particular.

A Dios se llega racionalmente; éste es el Dios de los filósofos, pero los filósofos alcanzan la conciencia teórica de la existencia de Dios porque clara o confusamente presuponen la dimensión religiosa. El entrelazamiento y, al mismo tiempo, la distinción entre religiosidad y reflexión se muestra en todo pensador que enfrenta la cuestión de Dios, y paradójicamente también en aquél que niega la existencia de la divinidad. El momento religioso, aceptado o rechazado, está siempre en la base de toda toma de posición respecto del significado último de la realidad.³

En la especulación del siglo XX la fenomenología se presenta con una originalidad propia, distinguiéndose justamente de otras posiciones en tanto que radicaliza el significado mismo de la investigación filosófica,

evidenciando su intención primaria. La *epojé*, la operación de la puesta entre paréntesis de toda actitud ingenua, espontánea, natural —adjetivo que es escogido en polémica no con el uso metafísico del término “naturaleza” sino con el positivista, ligado a la concreción de la experiencia factual—, revela la intención de ir “más allá”, de excavar en profundidad, de criticar, de no aceptar, actitud que marca el nacimiento de la filosofía occidental. Bástenos citar pensadores como Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles; desde este punto de vista, Husserl considera insertarse con pleno derecho en el surco principal de la especulación occidental, ése que ha sido denominado por el estagirita precisamente “filosofía primera”.⁴ A propósito de lo que se manifiesta después de la puesta entre paréntesis nacen las distintas lecturas, pero buscando siempre, por lo menos lo hacen los citados pensadores, aquello que es estable y permanente, más allá de la inconstancia de las impresiones. Y la discusión fundamental de la cultura occidental se abre precisamente sobre este aspecto: ¿hay algo más allá de las impresiones sensibles o son éstas la última palabra? La sofística, el empirismo, aun el positivismo con una modalidad que puede analizarse, combaten contra la estabilidad, pero no salen de esta lógica, sólo la presuponen.

El momento estable rastreado por la fenomenología es, paradójicamente, lo que fluye, pero que fluyendo mantiene su propio sentido y puede ser captado en su esencialidad, se trata del fluir de las vivencias que son puestas en evidencia por la capacidad humana de captadas, esto es, la conciencia. Se pone atención a la dimensión subjetiva, la que el pensamiento antiguo no había ciertamente ignorado pero que había tematizado menos, a causa de su proyección hacia una lectura de la realidad, por así decirlo, “externa”, en la cual también el yo se hallaba inmerso. La paradoja del yo, contemporáneamente sujeto y objeto, tal como lo define Husserl,⁵ había sido puesta en evidencia precisamente por el pensamiento moderno que había arrancado desde una constatación simple pero importante, tan evidente que fue aparentemente ignorada en su centralidad hasta entonces: en última instancia, ¿quién investiga y por qué investiga? La filosofía en tanto operación humana emerge con prepotencia; más que el fresco, el que parece valer es el pintor, o mejor, ¿sin el pintor existiría el

fresco? En el fondo, Descartes y Kant se mueven en esta dirección. Empero, la comparación con el pintor y el fresco, mientras parece valer para el Kant de *la Crítica de la Razón Pura*, parece valer menos para Descartes, pues para éste el fresco, aun cuando producido por el pintor, es sustancialmente la imitación o la lectura de una realidad que está allí y que se trata de describir. Si en cambio el fresco es solamente un producto, se abre la vía al riesgo relativista y subjetivista, al empirismo y, en algunos aspectos de su especulación, a Kant, para quienes se orientan en tal dirección.

La historia de la filosofía de los últimos dos siglos se caracteriza por tal batalla. La fenomenología la ha combatido y en parte la ha vencido, ha superado el riesgo relativista y subjetivista sin negar la centralidad del sujeto, porque debe reconocerse en el sujeto el rol de lector de la realidad, en primer lugar de esa realidad que se le presenta de manera primaria: sí mismo. La descripción del fenómeno —de aquello que se manifiesta— es una descripción “esencial”, es esforzarse en captar lo que el fenómeno es en sí mismo, sin proyectar elaboraciones conceptuales ya organizadas. La tendencia del intelecto humano, justamente a causa de su gran capacidad poética, es, en efecto, la de creer que sabe ya qué es la realidad sin un contacto directo con ella, he aquí por qué es fundamental iniciar desde el principio cada vez que se presenta esta tentación —el *immer wieder*— e intentar captar el significado de las cosas mismas, tal como se presentan —*Zu den Sachen selbst*.

Hay, sin embargo, una diversidad entre los fenómenos; están los que se ofrecen a través de otros fenómenos y los que se manifiestan directamente, en esto es en lo que se basa la distinción tradicional entre sentido interno y sentido externo, entre lo que es estructura y caracteriza al yo y lo que se manifiesta a él, siendo trascendente. Las cosas, los otros y por tanto el mundo, tienen una trascendencia propia, el yo vive fenómenos internos que son inmanentes. La inmanencia y la trascendencia son, por lo tanto, dos claves interpretativas fundamentales para comprender la conexión-desconexión entre el yo y el mundo. Y, ¿qué hay del problema de Dios? Inmanencia y trascendencia se conjugan peculiarmente cuando se reflexiona sobre este problema. Pero aquí no se trata de enfrentar ge-

néricamente el problema de la existencia de un Absoluto, y por lo tanto quedarse en un teísmo genérico, sino de valorar si a través de la peculiaridad de la relación entre inmanencia y trascendencia se puede llegar al teísmo, a una concepción de un Dios personal. La respuesta de los fenomenólogos aquí citados es afirmativa, partiendo desde la experiencia religiosa judeo-cristiana, más aún, primero judía y luego cristiana —proviendo del judaísmo aceptan al cristianismo—, ambos afirman que es posible teorizar filosóficamente sobre la existencia y la presencia de un Dios personal, además de la adhesión a Él por la fe.

Si éste es el momento de contacto entre el maestro y la discípula, la diferencia consiste en una personal modulación del tema: insinuado y desde luego marginal respecto a la mole de los análisis sobre otras temáticas llevados a cabo por Husserl, es central para Stein a medida que su investigación filosófica se orienta hacia los grandes temas de la metafísica y de la mística. Pero ambos tienen conciencia del nexo profundo entre momento religioso y reflexión filosófica, y la experiencia religiosa tiene la función de orientar la reflexión hacia aspectos que la razón, por sí misma, no lograría ver. Es éste el sentido más profundo de lo que Edith Stein, siguiendo las huellas de Maritain pero con originalidad propia, llamará *filosofía cristiana*. Sobre ello volveremos después.

Las tesis ahora expuestas requieren ser demostradas con una referencia esencial a los textos de los dos fenomenólogos; es, por tanto, oportuno distinguir y poner en relación las respectivas tomas de posición respecto a la experiencia religiosa y la reflexión filosófica sobre Dios.

Edmund Husserl: la experiencia religiosa y la búsqueda racional sobre Dios

No encontramos en los escritos de Husserl un tratamiento sistemático acerca del tema religioso, pero muchas de sus reflexiones están dedicadas a esta problemática; casi siempre entrelazadas con otras indagaciones con una posición, sin embargo, claramente delineada. Debido a que la fenomenología en general, y la husserliana en particular, se dirige primor-

dialmente al análisis de la interioridad, la experiencia religiosa como experiencia interior es bien comprendida y captada en su esencialidad.

Considero que un texto clave para la comprensión de la interpretación husserliana de la experiencia religiosa es el que está contenido en la *Anotación* al párrafo 51 de su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, en la cual leemos:

Si la organización de hecho del curso de la conciencia en sus singularizaciones individuales y la *teleología* que le es inmanente justifican la cuestión acerca del fundamento de tal orden, por lo demás, el *principio teológico* que se puede razonablemente suponer no puede ser asumido como *una trascendencia en el sentido del mundo*: ya que ello constituiría, como puede preverse con base en nuestros resultados, un círculo absurdo.⁶

Es oportuno detenernos para comentar brevemente paso por paso el fragmento, en tanto presupone conceptos expresados en otros lugares y que se hallan aquí indicados sintéticamente.

Salta a la vista que la conciencia, que es testigo del flujo de las vivencias, manifiesta una finalidad, un orden que remite al principio de tal orden, el cual, como por otra parte ya Santo Tomás y Kant lo habían indicado, no puede ser más que un principio teológico, el cual es bien distinto del mundo y de la trascendencia del mundo respecto a la conciencia. Ahora, si esta argumentación tiene un sabor totalmente teorético y por lo tanto puede constituir, en referencia a Husserl, si no propiamente una “prueba” de la existencia del principio, como enseguida explicitaremos, al menos una reflexión sobre la relación inmanencia-trascendencia, las observaciones que siguen hacen brotar un ámbito nuevo e interesante de investigación. En tales observaciones se dice no sólo que “un Dios mundano es evidentemente imposible”, sino que, habiendo admitido sin ninguna duda “la inmanencia de Dios en la conciencia absoluta” —como enseguida se verá, tal absolutez debe ser entendida exclusivamente como absolutez *quad nos*—, tal inmanencia “no puede ser concebida como inmanencia en el sentido de la *Erlebnis* (lo que no sería menos absurdo)”.⁷

Me parece que este es el núcleo de la argumentación que permite, por un lado, esclarecer la posición husserliana y, por otro, establecer una afi-

nidad con la de E. Stein. En primer lugar Dios es inmanente a la conciencia, pero tal inmanencia no tiene nada en común con la de las vivencias; por ejemplo, la percepción, el recuerdo, la imaginación, la empatía y así sucesivamente, son vivencias presentes en la conciencia, pero Dios no puede ser colocado en el mismo plano, ya que se presenta con los caracteres de la absolutez *in se* y no *quod nos*. Entonces, ¿cómo comprender la “presencia” de Dios? En este texto Husserl nos dice que:

debe haber en la corriente de conciencia y en sus series infinitas otros modos de anunciarse de las trascendencias, además del que da lugar a la constitución de realidades físicas como unidades de apariciones concordantes.

Es decir, de esos modos a través de los cuales se constituye para nosotros el mundo físico, y se llega por tanto a la cualidad de esos modos: “debe, pues, haber noticias intuitivas, en base a las cuales el pensamiento teórico podría racionalmente volver inteligible la potencia unitaria del supuesto principio teológico”.⁸

Particularmente significativo es el hecho de que se trata de “intuiciones” que están en la base de un desarrollo teórico sucesivo y podría suponerse que tal desarrollo sea de carácter demostrativo. Dejando a una ulterior reflexión la investigación sobre la demostración, se puede identificar el sentido del núcleo que podemos definir “religioso” de tales noticias intuitivas en el § 58 del mismo libro *Ideas para una fenomenología pura*, en el que se indica esta vez el paralelismo y no la subordinación entre el momento que podemos definir en modo amplio demostrativo y la modalidad de la conciencia religiosa. Escribe Husserl: Sobrevolemos el modo en el que la conciencia religiosa puede conducir al mismo principio, sea incluso en un motivo racionalmente fundado.⁹

En primer lugar, aquí explícitamente se hace referencia a la conciencia religiosa y se subraya su validez, introduciendo, sin embargo, una expresión que puede asombrarnos. ¿Qué significa que ella manifiesta un “motivo racionalmente fundado”?

Muchos lugares de los análisis husserlianos permiten esclarecer este punto,¹⁰ pero es muy significativo el hecho de que tal esclarecimiento se

encuentra en esa parte del Ms. trans. A V 21, dedicada en particular a la relación teología-ciencia.¹¹ Con el término “racional” Husserl se refiere en primer lugar al conocimiento directo del objeto, pero también al “mediato”, consistente en “vías indirectas racionales a la existencia y a la peculiaridad del objeto individual en la medida en que éste se halla en conexión causal con otros ya conocidos y se pueden obtener evidencias definitivas y fundadas en la experiencia”,¹² en este caso se trata de la fundación de juicios que se basan en la visión experiencial y en la evidencia experiencial que permiten captar las cosas (*Sachen*), las relaciones entre las cosas (*Sachenverhalte*) y además las singularidades, particularidades y generalidades. En el manuscrito en cuestión, todo ello sirve para clarificar el significado de la ciencia y se opone a la fe religiosa que se funda en la tradición, por tanto en motivos que son definidos como extra-racionales, si por racionalidad se entiende aquello que se indica arriba.¹³ Puede suponerse que, a este punto, entra en función en el manuscrito una referencia a la tradición judeo-cristiana vista en su dimensión histórica, y no se capta —como por otro lado está previsto en el mismo texto— la referencia a la “teología natural”. Por otra parte, entre conciencia religiosa y teología racional parece haber, para Husserl, una profunda conexión si, continuando en el §58 de las *Ideas*, leemos a propósito del motivo racionalmente fundado:

aquello que aquí nos interesa es que, según lo que se menciona, de distintos grupos de tales fundamentos racionales para la existencia de un ser “divino” extra mundano, éste sería trascendente no sólo respecto al mundo, sino también respecto a la conciencia absoluta.¹⁴

La “potencia del supuesto principio teológico” se manifiesta, pues, en la conciencia, pero con sus peculiaridades, no reductible entonces ni a la “conciencia” ni al mundo: “sería pues un ‘*absoluto*’ en un *sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia*, como por otro lado sería un *trascendente en un sentido totalmente distinto* de la trascendencia del mundo”.¹⁵ Donde es necesario notar la duplicidad del uso del adjetivo “absoluto” en referencia a la conciencia y a Dios; en el primer caso la absolutez es relativa a

aquello que experimenta el ser humano —absoluto para nosotros—, en el segundo, se trata del Principio que no depende de nada más.

Se pone entonces la cuestión de la “consistencia” de las corrientes de conciencia que conducen a Dios; ¿qué significa que están racionalmente motivadas? ¿Qué tipo de experiencia empuja hacia el principio teológico, en qué sentido es absoluto?

Podría decirse que se trata de una “teología natural”, misma que hay que entender justamente en un sentido etimológico que emerge gracias a la indagación fenomenológica, la cual a su vez la evidencia al interior de la conciencia. En este sentido se comprende cómo los fundamentos racionales para la existencia de un ser divino no son nunca estrictamente verdaderas “demostraciones” de la existencia de Dios. Dios está tan presente en la conciencia que debe únicamente ser “evidenciado”, no “demostrado”.¹⁶ Mas se trata de un objeto particular para cuyo conocimiento es necesaria la evidencia y la intuición; entonces, ¿cómo distinguir el conocimiento de la divinidad del de las cosas? Vuelve aquí la cuestión de la experiencia, ¿cuál experiencia está en la base de las noticias intuitivas que conducen a Dios?

Un pasaje de las cartas de Husserl a Rudolf Otto, aun cuando no disuelve hasta el fondo la dificultad arriba indicada, parece suministrar una pista de indagación. Si Otto con su investigación sobre lo sagrado,¹⁷ según Husserl, tiene el mérito de haber subrayado la necesidad del estudio de los fenómenos religiosos, o ha ido, sin embargo, hasta el fondo: falta una evidenciación del momento esencial: “sería indispensable el estudio de las necesidades esenciales y de las posibilidades esenciales de la conciencia religiosa y de sus correlatos; sería indispensable identificar una tipología esencial de los grados de las dadidades** religiosas y precisamente en su desarrollo ligado a necesidades esenciales”.¹⁸

Que el tema de las evidencias religiosas esté bajo la atención de Husserl se corrobora en la carta a Przywara,¹⁹ en la cual se rechaza el teísmo de la tradición escolástica y se propone la búsqueda del genuino sentido fenomenológico de Dios. Przywara es inmune a una desgastada repetición de temas y su obra según Husserl es apta para sacudir a aquellos que cómodamente se acurrucan en los resultados adquiridos, y efectivamen-

te, lo que él admira es la reelaboración filosófico-teológica sobre la base de nuevos temas fenomenológicos conducida por el pensador polaco.

Otto y Przywara representan, por tanto, las dos vertientes del estudio del fenómeno religioso, a saber, el que está ligado a las manifestaciones históricas de tal fenómeno y el que lo examina bajo el perfil filosófico y teológico. Respecto a ambos, Husserl parece sugerir la necesidad de volver a entrar en la conciencia religiosa para examinar las fuentes del fenómeno mismo, para captarlo en su propia estructura y esencia. En realidad, los dos estudiosos se han orientado ya por esa vía, y Husserl capta, en efecto, las afinidades con su propio método; mientras que al primero le falta aún un válido planteamiento fenomenológico tal como él lo entiende, parece que el segundo se está orientando de manera válida.

Que la experiencia religiosa tenga una connotación de suyo específica se reafirma durante una conversación con E. Fink, asistente de Husserl en Friburgo, acontecida el 24 de Noviembre de 1921 y retornada a grandes rasgos por D. Cairns.²⁰ Teniendo como premisa que todas las ciencias que no son reconducidas al terreno fenomenológico son “abstractas”, Husserl, al indicar el significado de la actitud fenomenológica, propone ejemplificaciones extraídas de conocimientos del mundo físico: “¿qué es una mesa?”; y del mundo humano: “¿qué es el ser humano?”, y las reconduce todas al análisis de los actos de percepción de fantasía, de recuerdo y así sucesivamente, que se hallan a la base de tales conocimientos, concluyendo que la estructura intencional de los actos en los dos casos parece la misma, aunque reconoce que en realidad el núcleo óntico “ser humano” es más complicado que el de la mesa. A este punto la conversación se desplaza hacia cuestiones religiosas y tal extensión no parece arbitraria porque se trata de “cuestiones últimas”. Husserl recuerda que a la edad de 13 o 14 años estaba muy interesado en el problema de la existencia de Dios de manera no “confesional”. Para entender esto no debemos olvidar su conversión del judaísmo al cristianismo y su deseo tantas veces expresado²¹ por ir más allá de las cuestiones confesionales, lo que, sin embargo, no concuerda totalmente con algunas de sus tomas de posición a favor del propio cristianismo, como se dirá enseguida.

Empero, permaneciendo en este terreno que hemos definido “teología natural”, Husserl prosigue poniendo la cuestión de la experiencia religiosa en los términos de la expresión “histórica” de las religiones. Respecto de estas últimas, observa que progresivamente se pasa de muchos dioses a un solo Dios que se vuelve cada vez más “tenue” y es concebido “fuera” del mundo, pero considera que los conceptos de “dentro” y “fuera” son siempre conceptos “mundanos”, relativos a una actitud natural e ingenua, por lo tanto no fenomenológica —incluso Dios, entendido como principio del bien, es todavía esencialmente “mundano”— y afirma que sólo cuando se entiende la naturaleza de la conciencia trascendental, puede entenderse la trascendencia de Dios. Entonces, todas las religiones son ingenuas e ininteligibles, pero si son investigadas fenomenológicamente se descubre su validez; y concluye que las cuestiones ético-religiosas son, en última instancia, cuestiones que conciernen a la constitución fenomenológica.²²

Husserl lleva a cabo, de esta manera, un programa de investigación que no desarrolla personalmente, pero que es recogido en primer lugar por G. van der Leeuw. El análisis fenomenológico partiendo de las formaciones históricas retorna a las vivencias que lo determinaron. Nace así la fenomenología de la religión como doctrina “nueva”, tanto respecto a la historia de las religiones como respecto a la teología en sentido tradicional.

Nos podemos preguntar entonces cuál es la noción de la divinidad que Husserl parece obtener en el terreno fenomenológico. A este propósito los términos que deben ser examinados son los de “teleología” y de “mónada suma”, los que permiten establecer una analogía entre el ser humano y Dios. Las corrientes de conciencia que conducen a las evidencias últimas hablan de una afinidad substancial entre la teleología descubierta en el interior de la conciencia y la divinidad, así como respecto a los seres humanos entendidos como “mónadas”: a causa de su individualidad se perfila la posibilidad de una Suma Mónada divina.²³

Se insertan en esta línea de investigación algunos textos de los años Treinta dedicados a la teleología que es indicada como *forma de todas las formas*, en la cual la subjetividad se encuentra,²⁴ y agrega:

He denominado la teleología como forma de todas las formas, ¿cómo debe entenderse esto? [...] Es para nosotros última aunque en sí misma es primero; es necesario que se indiquen todas las formas en su interna universalidad, es necesario que la totalidad sea accesible ya como totalidad en su entero sistema de formas particulares para que la teleología se manifieste como aquello que constituye todo el ser en su totalidad concreta, e individualmente como aquello que en el fondo lo vuelve posible y, por ende, realizable.²⁵

Para comprender de qué manera la teleología se manifiesta en todo el ser concreta y universalmente es necesario completar la lectura del fragmento en el que se declara que mundo e individuo no serían posibles si no nos remontáramos fenomenológicamente “a los hechos originarios de la hyle”. Esta expresión, que se presenta en una primera lectura como enigmática, en realidad se enmarca en la correlación profunda y nunca separable entre *hecho* y *eidos*, es decir, entre facticidad y esencialidad.

Agudamente, J. Hart observa que Husserl sustituye a la correlación esencia-existencia, la de esencia-hecho,²⁶ pero ello se debe a que acepta la identificación positivista entre factualidad y existencia. Sin embargo, debido a que se muestra insatisfecho por el primado que los positivistas atribuyen a la concreción existencial como factualidad, rastrea en sentido inverso como fundamental el momento de la esencia. Pero los hechos originarios, los hyléticos, descubiertos al interior de la subjetividad humana a través de la investigación trascendental, constituyen un material *sui generis* no eliminable, es más, “el hecho como fuente de valores reales y posibles pone la cuestión de su ‘fundamento’”, como escribe Husserl, en las *Ideas*.

La hyleticidad no ha de ser entendida como materia en el sentido tradicional, sino que se trata más bien de un ámbito de sensaciones, como los sentimientos sensoriales, las sensaciones de placer y dolor, del sentido de bienestar que atraviesa y llena todo el cuerpo, del malestar que se deriva de una indisposición corpórea; es ésta la esfera que Husserl, con palabra antigua, pero con significado nuevo, denomina como base hylética, en tanto tales sensaciones forman la base de la vida del deseo, de la voluntad, de la valoración. Por ejemplo, las sensaciones de la tensión y rela-

jación de la energía, las sensaciones de la inhibición interna, de la parálisis, de la liberación, desempeñan los roles de materiales para los actos evaluativos, para las vivencias intencionales en la esfera del sentimiento, y por ello concluye que: “la entera conciencia de un hombre está, de alguna manera, ligada a su cuerpo Justamente a través de su base hylética”.²⁷

Teniendo presente el significado de la dimensión hylética, podemos comprender en qué sentido Husserl se refiere a los hechos originarios de la hyle tomados de la manera más amplia, sosteniendo que: “sin ellos ningún mundo sería posible y ninguna subjetividad total trascendental”, y precisamente siguiendo el hilo conductor de la subjetividad trascendental “total” —indicada en otros sitios como mónada suma— se pregunta: “Estando así las cosas, ¿se puede decir que esta teleología con su facticidad original tiene su fundamento en Dios? Hemos llegado a las últimas “cuestiones de hecho” —a las cuestiones de hecho originarias, a las necesidades últimas, a las necesidades originarias”.²⁸ La teleología que informa de sí la facticidad remite a Dios, el cual encierra y crea todas las cosas.

Con acentos que nos recuerdan las lecturas de las obras de Fichte, Husserl enfrentaba en 1922 esta temática, utilizando el instrumento retórico de la pregunta:

¿Es pensable un Yo que comprende todos los yo, que encierra en una vida todo aquello que se constituye temporalmente. Por lo tanto, también todas las formaciones de todos los yo, todos los yo mismos, en cuanto tales están constituidos por sí mismos? ¿Un yo que experiencia la naturaleza y el mundo, constituidos en común en todos los yo finitos, con los ojos de estos yo, que tiene en sí todos sus pensamientos, que actúa al interior de todos como un yo -que “crea” la naturaleza y el mundo en el sentido de la idea del bien!?”²⁹

Tales afirmaciones han llevado a pensar que Husserl teorizara sobre una especie de panteísmo, cuando en realidad él indicó siempre la trascendencia de Dios, pero ese tipo de trascendencia que no excluye la inmanencia, es decir, la presencia de Dios en las cosas, al mismo tiempo que su irreductibilidad a ellas. Más bien, entender a Dios como el Yo significa darle la connotación personal, lo que encaja muy bien en la concepción

teísta, la que, por otro lado, Husserl aceptaba bajo el perfil de su fe religiosa.

Es el teísmo de la tradición judeo-cristiana la que le dicta las conmovedoras palabras contenidas en un texto dedicado al *Amor ético*. Después de haber dado una definición general del lazo de amor sosteniendo que “los que se aman no viven uno junto al otro, sino uno en el otro potencial y actualmente. Ellos comparten, pues, todas las responsabilidades, están ligados sólidamente, aun en el pecado y en la culpa”; Husserl se pregunta “si este amor no es un caso-límite y si no constituye el concepto de amor en sentido absoluto”. Y concluye:

Este amor así descrito es quizá el que asume sobre sí mismo el pecado del otro. Estamos pensando naturalmente al infinito amor de Cristo por todos los hombres y al amor humano en general, que el cristiano debe suscitar en sí y sin el cual no puede ser un verdadero cristiano.³⁰

Y éste es el auténtico amor ético.

Bajo el fondo de su especulación permanece poderosamente la aceptación de un Dios personal que llena la espera del ser humano, o mejor, de los seres humanos, en una síntesis profunda de amor. Es, entonces, en la evidenciación de las corrientes de la conciencia que conducen a Dios donde hay que escarbar para encontrar el núcleo de la experiencia de Dios y, por tanto, también de la teorización de su presencia, de su existencia y de su disponibilidad y benevolencia. Quizás sea posible aventurar una lectura de sus textos según la cual se trata de “sentir” que Dios está cerca porque está adentro, en la interioridad humana; entonces, más que demostrar su existencia procediendo a través de “pruebas” teóricas, es necesario “seguir” el hilo conductor de las corrientes de conciencia, así como el teleológico, que es un potente instrumento de apertura y salida de sí hacia el Otro.

La inmanencia de Dios en la conciencia es, en primer lugar, de carácter existencial-religioso. (“Sobrevolamos el modo en el que la conciencia religiosa puede conducir al mismo principio, y sea también un modo consistente en un motivo racionalmente fundado”) y luego se puede instaurar una reflexión que indique la inevitabilidad como fundamento de la

facticidad (“el paso a la conciencia pura, efectuado con el método de la reducción trascendental, conduce inevitablemente a la cuestión acerca del fundamento de la facticidad, ahora revelada en la correspondiente conciencia constitutiva”).³¹ Todo esto ha llevado a J. Hart a encontrar una convergencia con la tradición platónico-agustiniana e incluso con el misticismo occidental, siempre tendiente a declarar que lo divino es el centro de todas las conciencias y de todas las almas y se revela como esencialmente personal. No me parece que pueda haber lazos explícitos con la mística, que es juzgada por Husserl con cierta suspicacia,³² aunque la presencia en el alma de un Dios personal que establece con la creatura un lazo de amor y que le indica el fin hacia el cual debe tender es, indudablemente, central respecto de lo que Husserl siente y conoce de la divinidad.

Lo hasta aquí expuesto ilumina igualmente el camino que Edith Stein cumple una vez que ha asimilado el método de investigación fenomenológico: el punto de convergencia y de contacto con el maestro es la indagación de la interioridad que se manifiesta cada vez más claramente para ella como el lugar de habitación de Dios.

Edith Stein: de la interioridad a Dios

Detengámonos en la reflexión de Stein contenida en la obra *Ser finito y Ser eterno*,³³ punto de llegada de su camino de búsqueda en primer lugar en el ámbito de la filosofía, pero también en el de la teología, con aperturas hacia la indagación de la mística que serán ulteriormente exploradas por ella.

En el párrafo titulado “El ser del yo y el Ser eterno” se recorre el camino que va desde la experiencia existencial personal a la fuente de la existencia propia. Colocándose en un plano que es explícitamente considerado afín al de la analítica existencial de Martin Heidegger, pero que posee, como veremos, otro espesor teórico y metafísico, Edith Stein inicia con la constatación según la cual mi ser se me manifiesta como inconsistente:

Yo no soy por mí, por mí soy nada, en cada instante me hallo frente a la nada y debo recibir en donación instante por instante nuevamente al ser. Y sin embargo este ser inconsistente es *ser* y yo a cada momento estoy en contacto con la plenitud del ser.³⁴

El reconocimiento de ser nada es lo que conduce a Heidegger a la angustia y al ser-para-la-muerte, pero su superación es necesaria según nuestra autora porque, a pesar de la fugacidad, yo soy y soy conservado en el ser: esta conciencia nace de una seguridad interior, similar a la del niño que se sabe protegido por su madre. Es posible igualmente dar razón del hecho de que tal protección es dada por un Ser que supera mi contingencia y mi limitación en el tiempo, presentándose, entonces, como un Ser eterno.

Este “dar razón” se articula en dos modalidades. En primer lugar se trata de un “advertir o sentir bastante obscuro, que apenas si puede llamarse *conocimiento*”³⁵ y; para hacernos entender a lo que alude, ella avala sus reflexiones con referencia a San Agustín: “que ante todo buscó la vía hacia Dios partiendo del ser interior y que ha subrayado con expresiones siempre nuevas el trascenderse de nuestro ser mismo hacia el ser verdadero”, pero que “resalta, sin embargo, igualmente nuestra capacidad de captar lo Inefable”.³⁶ La segunda modalidad está constituida por el pensamiento argumentativo: “El pensamiento argumentativo formula pensamientos rigurosos, pero que no están en capacidad de captarlo; es más, lo sitúan a esa distancia que es propia de todo aquello que es conceptual”³⁷ y ello lleva a constatar que la vía de la fe nos coloca en una relación directa y personal con la divinidad entendida como persona, aun cuando siga siendo una vía oscura que requiere una clarificación, como la que intenta la teología.

En todo caso no se trata de una renuncia a la argumentación, es más, en el párrafo titulado “Ser esencial y Ser eterno”, la vía seguida para sostener la argumentación racional parte de la evidenciación husserliana de la corriente de las vivencias. E. Stein reconoce la importancia de la unidad de la corriente de las vivencias que de hecho es el yo, pero considera también que ese yo no sólo está anclado existencialmente —como ha sido ya notado— sino que es de tal naturaleza que, aun cuando mi

existencia sea mudable y sujeta al devenir, hay para mí y en mí algo, el “reino del sentido” —las esencias de las que había hablado Husserl— que no tiene ni inicio ni fin.

Puede notarse el acuerdo pleno con el maestro en la descripción de la subjetividad y en la evidenciación del momento esencial, pero el desarrollo sucesivo del análisis es conducido por E. Stein en una dirección que la aleja de Husserl, no tanto respecto a la intención, como ya hemos dicho compartida por él, de la necesidad del paso del yo a Dios, sino más bien por lo que se refiere al modo de delinear tal paso que, a estas alturas, se halla estrechamente anclado en la especulación metafísica antigua, pero, sobre todo, medieval. Ella se pregunta si las unidades de sentido se fundan verdaderamente en sí mismas o si remiten al Ser que da la existencia y que las llena de sentido, es decir, al Ser eterno. A esta pregunta del filósofo la escritura responde *ev arké en o logos*, es decir, el *logos* eterno es la segunda persona de la Trinidad; pero esta respuesta es solamente una confirmación, el filósofo con sus fuerzas llega a un “Señor del ser”, en tanto donador y dispensador, por lo tanto a una *Persona*, en relación con la cual la separación entre “esencia” y “existencia” no solamente no es real, sino que ni siquiera es pensable: “Mas el primer ente tiene el ser por esencia, es, entonces, imposible siquiera pensarlo sin el ser”.³⁸

El momento filosófico es, por lo tanto, considerado válido y autónomo y en tal dirección es posible reconsiderar el significado de las así llamadas pruebas de la existencia de Dios, comenzando justamente con la prueba ontológica de san Anselmo; en realidad Stein sostiene que no se trata de una prueba en sentido estricto, en tanto que la existencia de Dios no es obtenida como una “consecuencia”, sino que es tan sólo una transformación del pensamiento originario y en tal sentido también santo Tomás, que igualmente rechazó la prueba ontológica, admite que la proposición “Dios existe” es evidente en sí; por otro lado, él considera necesaria una demostración porque tal proposición no es evidente para nosotros. Y la no evidencia permanece así para nosotros, a pesar de todas las pruebas, según E. Stein; efectivamente, no podemos llegar a una visión “llenante” de eso que entendemos con tal afirmación porque “no podemos captar una esencia que sólo es ser”.³⁹ Lo que la autora quiere decir es

que, ya que podemos acercarnos a Dios solamente mediante imágenes finitas, de vez en vez la aproximación acontece por el lado de la esencia o por el lado del ser; en efecto, nos hallamos constreñidos a separar para intentar comprender, pero la separación nos aleja de la comprensión. Sin embargo, las pruebas de la existencia de Dios, aun cuando son más o menos convincentes en el plano filosófico, son insuficientes para una plena comprensión, que puede ser ampliada a través de la Revelación y se verá confirmada solamente en la visión beatífica, prefigurada en la visión mística.

Este último momento, que parecería de mayor alejamiento de la posición husserliana, es en efecto comprensible precisamente siguiendo las huellas del análisis de la interioridad que la fenomenología había desentrañado. Paradójicamente aparece, pues, como el momento de mayor cercanía con la posición de Husserl, cuando éste subraya la presencia de “corrientes de conciencia que conducen al principio teológico”. Se encuentra indudablemente en la línea de la inhabitación de Dios en el alma humana ya indicado por san Agustín. Se trata ciertamente de una presencia *sui generis*, que no debemos confundir ni con el conocimiento intelectual ni con la aceptación de fe; se trata —como lo testimonian los místicos y en particular los carmelitas a los cuales ella se refiere, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz— de la experiencia extraordinaria de la presencia de Dios en sí mismos, presencia que captura y sublima. Y así como ya la filosofía, al menos a su manera, nos indica un Dios-Persona y la teología un Dios personal y trino, así la mística en la experiencia profunda del amor y en la relación amante-amado y en el amor que los enlaza nos revela la Trinidad “en el transcurso de una experiencia intelectual” —y no solamente sentimental— “en el que las Tres Personas se inclinan sobre su espíritu. Por un milagro de conocimiento que le es concedido, el alma ve con la más absoluta certeza que las Tres Personas son una sola esencia, una sola potencia, una única sabiduría y una sola divinidad”.⁴⁰ Se trata en todo caso de Personas. Es justamente la inhabitación en el alma la que confirma la divinidad en tanto personal.

Conclusión

Podemos concluyentemente mencionar el hecho de que la tradición judeo-cristiana ha contribuido a develar definitivamente la connotación personal de la divinidad, indicándole al filósofo esta característica fundamental de Dios. Se comprende, entonces, también lo que significa, en esta dirección, “filosofía cristiana”, es decir, la manera en que —de acuerdo con la indicación dada por E. Stein— el contenido de la Revelación puede hacer captar aspectos de una realidad que tal vez permanecerían escondidos, ilumina la mente hacia una dirección nueva. Por otro lado se puede constatar que esto le había acontecido también a Husserl respecto al tema de Dios, precisamente a él que había sostenido a la filosofía como una vía a-tea. Y que la tradición judeo-cristiana se haya servido para ensanchar los confines del conocimiento es testimoniado también por su teorización: “Si adscribimos a Dios (como conciencia que todo comprende) la ‘capacidad’ de penetrar en la conciencia de los otros, ello es posible solamente con tal que el Ser de Dios comprenda en sí todo ser absoluto”⁴¹ —donde la absolutez es esa *quoad nos* de la conciencia. La conciencia que pone en común a Dios y al ser humano es la prueba de la comunidad cualitativa entre ambos momentos, se trata de un lazo entre personas. La “conciencia omnicomprendiva divina” penetra hasta el fondo en las conciencias finitas humanas.

Parecería casi paradójico incluir a Husserl en el surco de la filosofía cristiana, e indudablemente lo es si se toma en cuenta su intención explícita sin embargo, es oportuno notar que la presencia del mensaje judeo-cristiano “incumbe” a gran parte de la especulación occidental aún en la edad moderna y no sólo en la medieval; en todo caso, ello no significa que no se pueda llegar filosóficamente a la existencia de Dios y aun de un Dios con el que se pueda instaurar una relación directa como entre personas, sino más bien que un empuje decisivo en tal dirección viene de la experiencia religiosa y de la doctrina que se puede obtener de tal experiencia. Y esto es comprendido muy claramente por Edith Stein. Por tanto, a propósito de la relación filosofía-cristianismo las posiciones de ambos pensadores se alejan, pero lo de ellos, en el fondo, no es tanto un

contraste sino más bien una distinta valoración del aporte de la dimensión religiosa en el ámbito de la investigación filosófica y, por lo tanto, también respecto de la cuestión de Dios, y del Dios Persona al que, de cualquier manera, ambos se refieren.

Traducción del italiano de *Eduardo González Di Pierro*.

Notas:

* El presente texto fue presentado por la autora en el Congreso *Pensar a Dios en Jerusalén*, llevado a cabo en esa ciudad en la Pascua de 1998, y se encuentra recogido en el texto: AA.VV., *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismi a confronto*, Roma, Pontificia Universidad Lateranense-Mursia, 2000, pp. 279-296.

1. Me he ocupado ya de tal problema en la fenomenología alemana examinando la posición de E. Husserl, E. Stein, M. Heidegger, H. Conrad-Martius, M. Scheler en “La questione di Dio nella prospettiva fenomenologica”, en *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Roma, Luis Romera (ed.), Armando Editore, 1999. Por lo que se refiere a las fenomenólogas, había delineado sus posiciones respecto al problema de Dios y la experiencia religiosa en *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma, Città Nuova, 1992.

2. G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1956; trad. it. de V. Vacca, *Fenomenologia della religione*, Turín, Boringhieri, 1992.

3. Me he interesado por esta temática en *Culture e religioni. Una lettura fenomenologica*, Roma, Città Nuova, 1997.

4. E. Husserl, *Erste Philosophie I*, *Husserliana VII*, al cuidado de R. Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1956.

5. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana VI*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954.

6. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, *Husserliana III*, W. Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. Trad. it. de E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologia*, Einaudi, Turín, 1965, p. 112. N. del T.: Esta última es la versión usada por la autora y las citas han sido traducidas de la versión italiana. Hay Trad. cast.: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

7. *Idem*.

8. *Idem*.

9. *Ibid.*, §58, *La trascendencia de Dios neutralizada*, p. 128.
10. *Ibid.*, Sección IV, II, *Fenomenología de la razón*.
11. E. Husserl, Ms. trans, A V 21, *Ethisches Leben-Theologie- Wissenschaft*, Breitnau 28/XII 1924.
12. *Ibid.* p. 2.
13. He ya comentado este manuscrito en “La teología in un inedito husserliano”, en *Aquinas*, n. 2, 1982.
14. E. Husserl, *Idee per una fenomenología pura*, *op. cit.*, p. 128.
15. *Idem.*
16. De la misma opinión es también James G. Hart, “A Précis of an Husserlian Philosophical Theology”, en *Essays in Phenomenological Theology*, edited by Steven W. Laycock & James G. Hart, State University of New York Press, Albany, 1986.
17. Carta de Husserl a R. Otto del 5.3.1919
** Traduzco aquí “dadidades” como plural de “dadidad” que es, de las traducciones castellanas, la más aproximada al término italiano “datità” y que traduce una de las acepciones de *Gegebenheit* y que le debemos a M. Presas, aun cuando otras autoridades en la traducción de los términos husserlianos, por ejemplo A. Ziri6n, prefieren utilizar otros t6rminos como “darse”, en el caso de la acepci6n de status o condici6n, o como “daci6n” y “dato” en el caso del concreto. Para una revisi6n exhaustiva acerca de esto se puede consultar con muchisimo provecho el Glosario-Guía para traducir a Husserl en la página electr6nica de internet: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html> creada y mantenida por el propio A. Ziri6n [N.del T.]
18. Carta de Husserl a R. Otto, *op. cit.*, p. 4.
19. Carta de Husserl a E. Przywara del 15.7.1932
20. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, *Phaenomenologica* 66, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, p. 46.
21. Carta de Husserl a R. Otto, *op. cit.*, p. 3.
22. D. Cairns, *Conversations...*, *op. cit.*, pp. 46-47.
23. Traté ampliamente esta problemática ilustrándola con fragmentos antológicos en *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma, Studium, 1985. Hay traducci6n castellana: Ales Bello, A., *Husserl. Sobre el problema de Dios*, Trad. de Concepci6n M6rquez de Carnevale, M6xico, Universidad Iberoamericana, 2000.
24. Sobre el tema de la teleología escribí *Teleology as “Form of all Forms” and the Inexhaustibility of Research in Analecta Husserliana*, vol. IX, Reidel Dordrecht 1981.
25. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, *op. cit.*, p. 94.
26. J. G. Harr, *A Précis of an Husserlian Philosophical Theology*, *op. cit.*, p. 129.
27. E. Husserl, *Idee per una fenomenología pura...*, *op. cit.*, p. 547.
28. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, *Husserliana* XV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, Nr. 22, *Teleologie*, p. 386; trad. ir. de A. Ales Bello en *Husserl. Sul Problema di Dio*, *op. cit.*, p. 101.

29. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, *Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, Beilage XLI, *Möglichkeit der Verschmelzung von Monaden. Möglichkeit einer (göttlichen) Übermonade*, p. 302; trad. it. en A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, *op. cit.*, p. 81.

30. *Ibid.*, Nr. 9, *Ethische Liebe*, p. 174; trad. it., p. 89.

31. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura...*, *op. cit.*, p. 128.

32. En muchos lugares, el adjetivo “místico” se refiere a lo que no es evidente y, por lo tanto, no está fundado. Sin embargo, una posibilidad de un sondeo ulterior en la interioridad y, por lo tanto, un peculiar juego de remisiones entre actividad y pasividad del yo que justificaría a nivel teórico la experiencia mística parece ser aceptado por parte de Husserl al final del bosquejo de una carta del 18.V.1920, enviada a Gerda Walther, discípula suya, que estaba trabajando, justamente, en el libro *Phänomenologie der Mystik*, publicado en 1923 y, en una segunda edición, en 1956. La carta se encuentra contenida en Ms. trans., A V21 arriba citado. Para mayores informaciones acerca de esta pensadora me permito remitir a mi *Fenomenologia del' essere umano —Lineamenti di una filosofia al femminile*, *op. cit.*

33. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Werke II, L. Gelber y P. Romaeus Leuven (eds.), Herder, Friburgo, 1986, trad. it. de L. Vigone, revisión y presentación de A. Ales Bello, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Roma, Città Nuova, 1999. Hay traducción al español: E. Stein, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Trad. de Alberto Pérez Monroy, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Las citas están traducidas de la versión italiana [N. del T.]

34. *Ibid.*, p. 92.

35. *Ibid.*, p. 97.

36. *Idem.*

37. *Ibid.*, p. 98.

38. *Ibid.*, p. 148.

39. *Ibid.*, p. 149.

40. *Ibid.*, p. 66.

41. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, *Husserliana XIV*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, Beilage IV, *Einführung von fremden Bewusstsein und göttliches Allbewusstsein*; trad. it. en A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, *op. cit.*, p. 69.