

Presentación de libros

Edith STEIN, *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*. Edición y traducción de Mariano Crespo, Ediciones Encuentro, Madrid 2023, 502 pp. ISBN 978-8413391595. Título en idioma original: *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*.

El presente libro, editado con esmero por Ediciones Encuentro, Madrid, y bellamente presentado, representa la tercera traducción de la obra de Edith Stein *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, que cuenta con dos ediciones previas del texto original. Una primera, preparada, introducida y editada por Niemeyer, 1960 (ESW), y la edición crítica, del 2006 (ESGA 11/12), con dos anexos, que en la presente traducción no están tomados en cuenta.

De hecho, la primera traducción fue publicada en México¹, la segunda en *Obras Completas*², ambas meritorias para dar a conocer la obra magna de Edith Stein, desconocida en el ámbito hispanoparlante, pero hechas un poco

a la rápida y con descuidos idiomáticos y temáticos lamentables, que la presente traducción pretende suplir desde una perspectiva fenomenológica, según su autor, Mariano Crespo, destacado conocedor del pensamiento de Husserl y de sus discípulos, especialmente de Edith Stein.

En la *Presentación* del libro (13-23), Crespo ofrece una valiosa explicación del prisma bajo el cual está hecha la presente traducción. Con detalles nítidos bien fundados y relevantes, da cuenta de aspectos biográficos, historio-
gráficos y literarios de la obra principal de Edith Stein, mujer, pensadora potente, agnóstica convertida a la fe católica y mártir, originada en un contexto determinado (13s), por medio de su gestación filosófica en la escuela

¹ EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, traducido por Alberto Pérez Monroy (FCE, México 1994).

² EDITH STEIN, *Obras Completas. Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio*

de vida cristiana: 1926-1933), editado por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho, vol. II y III (Monte Carmelo, Burgos 2003) (OC).

fenomenológica (14), que al menos en la intención de Husserl, no nace como una escuela fenomenológica propiamente tal (14).

Entre los aspectos señalados por Crespo, con fundamentos certeros y maestría, sin duda, destaca la extensa explicación del traductor referente a la espinuda cuestión de la relación de Stein con Husserl, uno de los más grandes filósofos contemporáneos, rescatando tanto la continuidad y lealtad de la discípula para con su maestro, como su distancia y originalidad (18-21). Aspecto decisivo para Crespo, siguiendo a Eduardo González de Pierro, para comprender la intención que subyace a la presente traducción de la obra *Ser finito y ser eterno* (20).

De ahí que cabe evocar, brevemente, los detalles que el traductor ofrece respecto al uso de conceptos husserlianos básicos, repensados por Stein en su esfuerzo por entablar un diálogo con la filosofía clásica tomista, que iluminan la relación de dicha filosofía con la teología también hoy.

En primer lugar, el traductor insiste, evocando a Husserl, que “las grandes tradiciones de la filosofía solo pueden ser valoradas

mediante la vuelta a las fuentes originarias de la intuición y a las intuiciones esenciales que brotan de ella”. Plantea, además, “que solo de este modo los conceptos pueden ser esclarecidos, y solo así los problemas ser planteados nuevamente y solucionados sobre fundamentos intuitivos” (14s). Esto muestra que el objetivo de la fenomenología es, en última instancia, “la clarificación y fundamentación de todo conocimiento” (15).

A la pregunta ¿cómo se consigue este objetivo?, Crespo responde con un breve análisis significativo de los pasos metódicos de los fenomenólogos, desde su punto de partida de exclusión de todo lo que de alguna manera es dubitable, para abrir la esfera de ser indubitable por la descubierta consideración dubitativa radical” (15). De tal modo que, prosigue Crespo, ante esta conciencia, entendida como “dativo de la manifestación” se constituye el mundo con toda su riqueza y diversidad. Estas apariciones tienen lugar en actos constitutivos cuyo análisis puede aclarar en último término la edificación del mundo objetual y “poner de manifiesto el auténtico sentido de conocimiento, experiencia, razón etc.” (15).

Si bien, según Crespo el darse del mundo a la conciencia constituye una referencia intencional de diferentes modos, es importante que *“todo lo que se nos ofrece en la «intuición» originariamente (por decirlo así, en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que en ella se da”* (16). Explica Crespo: “La tarea de apariencia (fenómenos) por medio de las cuales las cosas son identificadas, esto es, investigar como algo percibido [...] para luego constatar, que con ese espíritu surgió la fenomenología a inicios del siglo XX, atrayendo a un grupo de jóvenes filósofos –entre los que se encontraba Edith Stein– a la Universidad de Gotinga, en la cual, en aquellos años enseñaba Husserl.

Cuando “pronto se produjo por parte de algunos de estos autores, entre los que inicialmente se encontraba Stein la percepción de un quiebre con respecto a los planteamientos renovadores del “maestro”, Crespo aclara que lo que les apartó de este no fue el descubrimiento de la esfera de la conciencia, ni tan siquiera la puesta de relieve de la problemática de la constitución –entendida como el surgimiento de los objetos ante la conciencia– sino una

conclusión –no necesaria– que estos discípulos de Gotinga creyeron ver que Husserl extraía de este descubrimiento(16), por una “orientación al idealismo”, documentada en el primer volumen de *Ideas*, de Husserl (16-17).

Los textos citados de Stein parecen confirmar que, al menos inicialmente, ella participaba de la percepción de este “quiebre en el pensamiento husserliano” (17). Sin embargo, según Crespo, “nos encontramos también con otros textos en lo que se matiza esa percepción inicial” (17). Para Crespo, “la cuestión central que aquí se plantea es si la percepción de este quiebre, de la que, al menos, inicialmente participa Stein es correcta o no” (18). De hecho, al traductor esta percepción resulta un tanto sorprendente a causa de que el supuesto “giro trascendental” de Husserl ya se produciría en 1904 (18), como atestiguan sus grandes obras publicadas en este periodo. Además, dando razón a Eduardo González Di Pierro, Crespo constata el error de los discípulos al interpretar la crítica husserliana al psicologismo lógico como una suerte de realismo (18).

Finalmente, Crespo se permite citar dos textos de Husserl

en los que deja claro que su insistencia en que el mundo lo es para una conciencia, por lo que no tendría sentido hablar de una conciencia absoluta, desprendida del mundo. Esto no supone una especie de idealismo a la *Berkeley* (19). Lo que ocurre, como señala González Di Pierro, es que “para que se manifieste una comprensión auténtica, real, de la constitución de la naturaleza, se requiere necesariamente referirse a la subjetividad y las estructuras que la componen” (19).

Resulta significativo que Crespo luego plantea la pregunta que está en la base de *Ser finito, ser eterno*, a saber, ¿cómo hacer compatibles el método fenomenológico con una filosofía como la aristotélica tomista en la cual se establece firmemente la independencia óptica del mundo (20). El traductor constata que poner en diálogo ambas tradiciones está en la base de la obra cuya nueva traducción presentamos aquí (20). Pues el afán compartido por el Aquinate y Husserl de considerar la filosofía “una ciencia estricta que trata de obtener una imagen del mundo lo más universal y fundamentada posible”, no es una simple casualidad, sino que se trata del “auténtico espíritu”, que late en todo

verdadero filósofo” (20). Crespo acota: “Sin embargo, en esta tarea para santo Tomás, la fe tiene un papel fundamental mientras que para Husserl el punto de partida es la conciencia” (20). De hecho, “Santo Tomás no admitiría – como si lo hiciera Husserl– que el camino de la razón natural es el único camino del conocimiento” (21). El Aquinate sostiene, pues, que la verdad plena existe y que hay un conocimiento que puede abarcarla totalmente: “es el *conocimiento divino*” (21); mientras para toda la filosofía moderna, la razón natural «autónoma» era la única instancia autorizada a fijar sus propios límites (21).

Si Crespo, por último, se refiere a uno de los puntos de fricción entre los fenomenólogos y tomistas (21), -la cuestión de la “intuición” o “visión de esencias”, que Stein menciona en algún pasaje de *Ser finito, ser eterno*- una mirada apresurada podría interpretar que en este punto los métodos fenomenológicos y escolástico son radicalmente distintos, en lo referente a aspectos precisos.

Crespo detalla estos aspectos, pero luego constata una consideración más detenida del método de la intuición de esencias defendido por la fenomenología y

pone de manifiesto que no es así. La propia Edith Stein se encarga en sus obras de esclarecer cuál es el verdadero sentido de este conocimiento (21). Esto no significa, según Crespo, que “tras su conversión al cristianismo Stein asume acríticamente la filosofía aristotélica-tomista” (21). De hecho, la discípula de Husserl repiensa dicha filosofía desde las verdades del dogma de la Creación y de la Trinidad, un hecho bien atendido en la traducción cuidadosa de Crespo, realizada a base de la edición crítica (21-23), –aunque no expresado siempre con la debida nitidez–, como se puede apreciar en unos textos del *Ser finito, ser eterno*.

Stein, pues, argumenta al respecto, “si el filósofo no quiere ser infiel a su fin, a saber, comprender el ente por sus razones últimas, extenderá sus consideraciones más allá del ámbito de lo que le es accesible naturalmente. Hay un ente que es inaccesible a la experiencia natural y a la razón, pero que es conocido por nosotros por la revelación y pone nuevas tareas al espíritu que lo acepta”. “Si la filosofía busca información acerca de las cosas sensibles en las ciencias naturales, ¿por qué no debería buscar información sobre lo divino en la

fe y en la teología? Los hechos religiosos o los dogmas definidos – dice Malebranche – “son mis experiencias [...] (después de que les he reconocido como válidas). Uso mi espíritu del mismo modo que lo hago cuando estudio física”. La fe y la teología nos dan información sobre cosas que nuestra razón natural no puede obtener por sí misma, acerca de lo que la razón natural ha aprendido como el ente primero y al mismo tiempo, acerca de cómo todo ente se relaciona con el ente primero” (51), una verdad fundamental que Stein con designaciones multifacéticas ligadas al *Ur-*, como *Ur-sache, Ur-heber, Ur-seiendes- Ur-wirklichkeit*.

Cuando Stein, sin embargo, usa aquí el guion para hacer comprensible este ente primero y cómo todo ente se relaciona con el ente primero”, evoca matices teológicos, que la traducción de Crespo, lamentablemente, no logra reproducir al desatender dicho guion, que la discípula de Husserl aplica solo en *Ser finito, ser eterno* en relación con el ente primero. Tal uso singular, de hecho, torna la causa primera en causa originaria, lo que visibiliza la criticidad de Stein para con sus fuentes tomistas aristotélicas, cri-

ticidad que ella plasma por medio de repensar la *protoousia* clásica aristotélica como la *Ur-sache* (170). Con esto Stein abre la profundidad tri-una divina a la luz del dogma en cuanto salir de sí del espíritu, que le es esencialmente propio como la pérdida de sí total, no como si no tuviera yo, sino porque se entrega enteramente, pero sin perderlo, y en esta entrega se revela por completo, (338).

De hecho, para Stein este don de sí total, es visible de modo originario, en aquellas personas divinas por el cual una se despoja *enteramente* de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, por el cual cada persona es enteramente en sí misma y enteramente en las otras (338).

Vale entonces según la discípula de Husserl que “la búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al Ser originario y arquetipo de todo ser finito. Se nos ha revelado, incluso, como el Ser en persona, es más, como el Ser en tres personas”, y pregunta “si el Creador es el arquetipo de la creación, y ¿no debemos encontrar en la creación una imagen, aunque sea lejana, de la unidad trinitaria del Ser primero? (334).

Cuando Stein, sin embargo, remonta, luego, tal “imagen” a su origen en la misma Trinidad, es decir, explica el “ser en el espíritu” como “ser en Logos divino”, segunda persona de la Trinidad, surge, nuevamente una dificultad con la traducción de Crespo referente al argumento de Stein. Este traduce la afirmación de Stein respecto al ser esencial con matices filosóficos, más bien intelectuales, cuando señala “podemos comprenderlo desde la perspectiva del *intelecto* divino. El ser real (= actual) del intelecto es *vivir* y es *comprender viviente*”. Dios como “acto puro es vitalidad inmutable. Sin embargo, vivir intelectual, comprender, es imposible sin un contenido, sin sentido intelectual. Este énfasis en lo intelectual, con el cual Crespo reproduce *Geist/geistig*, difícilmente logra expresar la verdad teológica de la pregunta “¿es posible en absoluto, aunque solo sea en el pensamiento, separar el ser esencial del Λόγος de su ser real como lo es en el caso de la esencia finita?” (116), con la cual Stein remonta la creación a su último origen y principio.

No cabe duda de que aquí no se trata del principio en cuanto comienzo del tiempo, sino del

ente originario –*Ur-Seiendes*– de tal modo, que para Stein la misteriosa frase en el ente primero era el Logos (el “sentido” o “la esencia divina”) tiene el significado de que en el Padre era el Hijo”, el sentido estaba encerrado en lo originariamente actual.

“Engendrar” significa poner la esencia en la nueva actualidad como persona del Hijo, pero no significa ponerla fuera de la actualidad originaria –*Ur-Wirklichkeit*– del Padre (116s / 102). De tal modo, “el don que las personas se hacen mutuamente es la esencia y el ser uno, eterno e infinito, que abarca perfectamente a cada persona y a las tres juntas. El Padre otorga esta esencia y este ser al Hijo (desde la eternidad) engendrándolo; luego, al darse el Padre y el Hijo este don mutuo, procede de ellos el Espíritu Santo como amor y don recíprocos”, (330).

Este despliegue tri-uno del *Ur-heber* de todo cuanto existe, – no solo relacional sino personal– involucra los matices multifacéticos del concepto *Geist* en cuanto eje central del pensamiento steiniano, que provocan aquellas dificultades que el traductor reconoce respecto a otros conceptos

complicados como *Mensch* y *Gebilde*, pero sobre todo de *Wesenheit*, *Washeit*, *Washaftigkeit* (22-23).

Pese a que Crespo señala que ha traducido *Geist* como *espíritu* y en algunos pocos casos como *mente* (23), precisamente esta traducción en cuanto interrelacionada con *intelecto*, *intelectual* oscurece la originalidad de la interpretación steiniana de la fórmula del *Geist* del ser humano en el Espíritu de Dios, es decir el *Im Geist sein*. Esto tiene efectos lamentables sobre todo en la discusión de Stein con las ideas platónicas, cuando la discípula de Husserl remonta las “esencialidades” – *Wesenheiten*– al Logos encarnado, segunda persona en la Trinidad, volcado como Hijo hacia el Padre y abrazado por el Espíritu Santo.

La cuidadosa traducción de Crespo, como destacado experto de la fenomenología, es muy meritoria en sus aportes a la comprensión filosófica subyacente al pensamiento de la discípula de Husserl. Sin embargo, queda la pregunta de si esta traducción no reclama otra más atenta a los matices teológicos, que haría plena justicia a la originalidad del pensamiento de una mujer, pensa-

dora potente, no solo en la dimensión filosófico-fenomenológica, sino también teológica trinitaria.

Anneliese MEIS

Pontificia Universidad Católica de Chile