

## DE LA CRÍTICA A LA MÍSTICA. EDITH STEIN Y EL NEOKANTIANISMO DE MARBURGO

KARL-HEINZ LEMBECK

The chronological proximity of the Marburg neo-Kantian school and Edith Stein's phenomenological philosophy, and - related to this - the existence of common philosophical problems allow us to approach the question of the relationship between Edith Stein and the Marburg neo-Kantian school not looking for similarities, but rather comparing the points of view of Edith Stein and Paul Natorp (the author chosen to represent this School) on the same problems.

Parece rebuscado querer comparar la forma de filosofar de Edith Stein con la filosofía sistemática neokantiana de la llamada Escuela de Marburgo. A primera vista lo realmente notable en la relación entre estas dos posiciones es la determinación con que Edith Stein ha ignorado durante toda su vida cualquier forma de idealismo o subjetivismo transcendental. Ahora bien, se puede opinar como uno quiera sobre la diferencia objetiva en el entendimiento de la filosofía, que sin duda constituye una causa de la mutua incomprensión; hay que considerar, sin embargo, si es conveniente para el estudio de la historia de la filosofía hacer suyos los supuestos antagonismos de sus temas históricos. Es sobre todo una actitud de los filósofos marburgeses que la reflexión histórica no debe orientarse tanto por las particularidades específicas de la época y de la mentalidad, sino por el problema mismo alrededor del cual gira el cuestionamiento filosófico y ello bajo la forma y los presupuestos ideológicos que sean. Aquí predomina la convicción de que la historia de la filosofía es en primer lugar una historia de los intentos de solucionar problemas cuya aprehensión re-

tropectiva debe servir siempre y en primer lugar al aumento de los conocimientos propios<sup>1</sup>.

Visto así, la comparación de lo que en apariencia es incomparablemente distinto ya no se presenta como el intento de construir una ‘proximidad’ o incluso una ‘relación’ allí donde simplemente no hay ninguna, sino que esta comparación puede orientarse con la conciencia tranquila por dos factores que la legitiman: por un lado, y una ‘proximidad’, pese a todas las diferencias indiscutiblemente existentes de las dos posiciones que aquí consideramos, a saber, la proximidad de la contemporaneidad: por otro lado, y estrechamente vinculado con ello, la proximidad de las circunstancias filosóficas que operaban en Marburgo y de la misma manera en Gotinga o Friburgo, por tanto, una especie de ‘cooperativa de problemas’.

El conocimiento de Edith Stein de la filosofía neokantiana se inicia ya durante su estancia como estudiante en Breslau (1911-1913). Sin embargo, el temperamento esquivo de su primer profesor de filosofía, Richard Högnigswald no propiciaba su interés. Había algo desgarrado en sus relaciones. La manera de filosofar y argumentar de Högnigswald causó a Edith Stein la impresión de contundencia sin evidencia, sin fuerza de persuasión interna. Todo parecía correcto e irrefutable —pero no parecía ser la verdad (LJF, 121s.)<sup>2</sup>—. Es muy posible que se le confirmara esta impresión también respecto de otras corrientes neokantianas.

Con todo, la “Universidad Friedrich Wilhelm Silesiana” de Breslau podía pasar como buen sitio para filósofos trascendentalistas principiantes. Pues allí se encontraba no sólo el lugar de trabajo de Högnigswald, sino que había empezado su carrera también, en el semestre de invierno de 1861, otro estudiante de filosofía judío, cuyo sistema filosófico había hecho escuela mientras tanto: Hermann Cohen, el fundador de la Escuela de Marburgo. A pesar

<sup>1</sup> Ver el artículo programático de N. Hartmann: “Zur Methode der Philosophiegeschichte” (“Acerca del método de la historia de la filosofía”), (1910) en: *Kleinere Schriften*, III, Berlin, 1958, 1-22.

<sup>2</sup> Se citarán las obras de Edith Stein de este modo: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins, Kindheit und Jugend*, Lovaina/Freiburg, 1965, *ESW*, VII (cit. LJF); *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, *ESW*, II (cit. EES); *Zum Problem der Einfühlung*, (cit. PE); “Psychische Kausalität” (cit. PK); “Individuum und Gemeinschaft” (cit. IG); *Kreuzeswissenschaft* (cit. KW).

de ser hijos *de la misma alma mater*, Cohen y Edith Stein no eran, sin embargo, ‘hermanos en el espíritu’.

Pero para mi intento no quisiera seguir tanto la pista a Cohen. No solo histórica, sino también sistemáticamente Edith Stein y Paul Natorp, el colega más joven de Cohen en Marburgo, se aproximan seguramente más. En lo que sigue trataré, en un primer apartado bajo el título ‘¿Realismo o idealismo?’, la diferencia fundamental de la discípula de Husserl, Edith Stein, frente al ideario trascendental de la Filosofía de Marburgo. Sobre la base de la ‘Importancia de la psicología’ para la filosofía de Edith Stein y Natorp quisiera documentar la proximidad problemática que ha surtido efectos sobre el desarrollo tardío de la filosofía trascendental de Husserl; es patente que era una evolución a la que Edith Stein no quiso adherirse. Finalmente se planteará en un tercer apartado bajo el título ‘Pensar hacia los límites’ la pregunta por la comparabilidad de los motivos de los cuales pudieron surgir los aspectos místicos de la filosofía tardía de Stein y Natorp.



## 1. ¿Realismo o idealismo?

La distinción entre idealismo y realismo no dice gran cosa si no se especifica: idealismo quiere decir aquí un idealismo trascendental o metódico que desplaza la base constitutiva del mundo y de la realidad hacia el sujeto enjuiciante; realismo en cambio quiere decir un realismo crítico u ontológico que no repite simplemente la fe ingenua en el ser del entendimiento cotidiano sino que con razón lo cuestiona críticamente respecto de su justificación, pero que no ve la esencia de las cosas en el sujeto sino que la busca en el mismo ser, en un ser que debe diferenciarse minuciosamente de la conciencia.

Edith Stein se ubicó del lado del realismo ontológico. Y creyó tener que acusar de engreimiento, incluso descreimiento a los representantes del idealismo –y no solamente a los neokantianos, sino también a Husserl, después de su ‘giro trascendental’–, porque intentaron derivar de la gracia del sujeto pensante la verdad de la realidad (*EES*, 5). De cara a un reproche de esta índole llama la

atención, sin embargo, una diferencia de los enfoques metódicos de la escuela gotinguense y marburguesa que hace que la simple clasificación según el criterio de la supuesta proximidad o lejanía a la realidad sea dudosa en su univocidad.

El realismo de Stein se comprende como investigación de la esencia, que distingue estrictamente entre la estructura óptica del ser, que se trata de investigar, y el hecho de ser dado fáctico y casual. Es un tópico de la fenomenología que lo fáctico individual en el mundo de la experiencia fácticamente siempre podría ser también distinto y que, por este motivo, sería absurdo querer fundamentar verdades a partir de hechos<sup>3</sup>. Así se podría formular un poco exageradamente: el realismo de Edith Stein se caracteriza precisamente por el hecho de que ignora en cierta manera la realidad fáctica para averiguar la esencia ideal e idéntica de las cosas. Pero si esto ya pueda parecer un tanto peculiar, ¿cómo sorprenderá entonces el procedimiento del llamado idealismo de impronta marburguesa! Pues precisamente se orienta por “hechos”, sobre todo en el hecho de la actividad racional científica. El ‘método trascendental’ de Cohen y Natorp se define directamente por su relación con el ‘hecho de la ciencia’, que se presupone y que se comprende como expresión paradigmática de una razón que actúa de forma regulada<sup>4</sup>.

¿Es el resultado extraño de la confrontación entre el realismo fenomenológico y el idealismo trascendental el hecho de que aquél se encapriche con la esencia, la idea, y éste, por el contrario, con los hechos? ¿No se hubiera esperado más bien lo contrario? Pero posiblemente no se trate aquí todavía del resultado de ponderaciones objetivas, sino sólo de un juego de palabras. Nos muestra que también el realismo de la fenomenología de Edith Stein es todo menos una evidencia, que antes bien requiere supuestos sobre cuya fundamentación filosófica se puede debatir. Pero por otro lado, tampoco se puede refutar sin más el idealismo trascendental de los marburgueses como especulación autosuficiente, porque al parecer parte de una base muy sólida: a saber, del hecho de una forma de regulación por la razón del dominio de la realidad. De la

<sup>3</sup> Ver *Hua.*, III/1, 12, 157, así como “Philosophie als strenge Wissenschaft”, en *Logos*, 1, 1911, 189-341, 325s.

<sup>4</sup> H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1885, 68, 77, 255, 493.

misma manera como se representa toda creación cultural científica pero también extracientífica.

Las palabras con las que se juega aquí son ‘hecho’ y ‘esencia’. Si los fenomenólogos y los neokantianos marburgueses hablan, por ejemplo, de ‘hechos’, no están significando de ninguna manera lo mismo. Por un lado, es decir, en el contexto de Gotinga, se trata de lo empíricamente dado cuyas características fenoménicas ciertamente remiten a un contexto básico esencial óntico pero que no lo ostenta en sí mismo. Por otro lado –según la lectura marburguesa– los ‘hechos’ representan la expresión inmediata del tema que se estudia, de la razón misma. El que a su vez la actividad racional fáctica remita a hechos como sus objetos se debate aquí a lo sumo como rasgo esencial de la estructura trascendental de la razón misma. Por tanto, el objeto del idealismo trascendental no es la esencia de las cosas sino la esencia de la razón que constituye las cosas. El hecho de que la razón utilice para realizar la constitución del objeto conceptos, categorías, principios lógicos o precisamente ideas, en el sentido de presunciones del ser hipotéticas, justifica ya la designación de idealismo. Pero la equivalencia supuestamente real, material o precisamente óntica de tales hipótesis del ser no se enjuicia, ni siquiera negativamente.

En cambio, un juicio inequívocamente positivo parece ser una premisa para la ontología eidética en los Círculos de Munich y Gotinga, que fundamentan toda investigación en la cosa y sólo son capaces de orientarse racionalmente por ella. Naturalmente, esta premisa no es la de las ingenuas creencias cotidianas, sin embargo, significa más que una hipótesis, más que una presunción meramente metódica. ¿Dónde se halla el lugar adecuado de este juicio si no podía surgir sólo de la actitud natural ni podía ser sacado del método trascendental? Hedwig Conrad-Martius caracteriza este juicio básico como el del reconocimiento de una “realidad que descansa en sí misma”. Utiliza para ello también la difícil fórmula con aires tautológicos de “realidad real”<sup>5</sup>. Al parecer existe, por tanto, también una realidad no real, una realidad sólo supuesta que

<sup>5</sup> H. Conrad-Martius: *Schriften zur Philosophie*, vol. III, Munich, 1965, 397, así como “Die transzendente und die ontologische Phänomenologie”, *Edmund Husserl (1859-1959), Phaenomenologica*, 4, Den Haag, 1959, 175-184, cita 180.

no es la última, no la propia y que por tanto no es propiamente aquello que significamos cuando hablamos de la realidad. ¿Como se justifica la distinción entre estos dos niveles? ¿Quién nos dice algo sobre cuál es el nivel propio? Puestos la realidad y el mundo, son y permanecen siempre sólo lo experimentado en la vida del yo, precisamente como supuestos –entonces ¿qué es ‘propiamente’ lo que queremos decir ‘realmente’, cuando hablamos de realidad?–. Pregunta tras pregunta, ¿pero dónde se sitúa exactamente el problema?

Recordemos el afán originario de la “vuelta a las cosas” fenomenológica. La consideración de las “cosas mismas” significaba en primer lugar el intento de querer asegurarse nuevamente del sentido propio de las palabras utilizadas al hablar, de los conceptos fundamentados en la comprensión. Esto podría aprovecharse (también y sobre todo) desde la perspectiva teórico-científica. Las ciencias naturales hablan de fuerza, materia, espacio, tiempo; las ciencias históricas de historia, persona, pueblo, pasado; ahora bien, lo que significan los conceptos se presupone por regla general conocido y familiar. Lo que les corresponde y si les corresponde algo en los ámbitos diversos que se investigan no es objeto de una investigación positiva. Pero aquí se puede mostrar, como Husserl lo ha mostrado en las *Logische Untersuchungen*, que los significados de las palabras pueden ser deslindados con precisión y que les corresponden objetividades específicas que pueden ser destacadas como algo general, una idea, o precisamente como un ser objetivo.

¿Estas “cosas mismas” quieren significar la susodicha “realidad real”, el mundo esencial buscado representa aquella “realidad que descansa en sí misma” de la que habla Conrad-Martius? Si es así, el problema se centra en este lugar preciso. ¿Las significaciones de las palabras y los conceptos forman una entidad que se enfrenta a la conciencia? ¿Pero no se convirtió a finales del siglo pasado y principios del presente precisamente esta idea en motivo para censurar polémicamente a la fenomenología como ‘nueva escolástica’, formulando con ello un reproche y no, como sugirió Edith Stein, un elogio? Es sabido que Husserl rechazó en el estudio sobre el Logos la presunción de que la fenomenología fuera una reedición del ontologismo escolástico<sup>6</sup>. Y en las *Logische Unter-*

<sup>6</sup> E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 304s.

*suchungen* niega enérgicamente la idea de una realidad de los conceptos generales. Las esencias, las ideas o especies de las que se habla aquí no forman una “realidad que descansa en sí misma” sino que son *objetos* ideales-idénticos del conocimiento<sup>7</sup>. Sin embargo, esto es algo muy distinto. Porque éstos ahora no son separables, como lo sugiere la significación de la palabra ‘objeto’, de su esencial ‘contrapuesto’ (la conciencia). Se trata de unidades ideales-idénticas de significación a las que corresponde un significado identificador. Sin embargo, son identidades estrictas que llegan a ser aprehendidas, no igualdades o mismidades objetuales. Se pueden ver los mismos palos si uno observa lo percibido bajo el punto de vista de la igualdad. Platón llamaba a la especie de esta índole ideas; Husserl prefiere el concepto del punto de vista. En el punto de vista descansa la identidad; pero el punto de vista mismo no es por su parte algo como un sujeto, al que se podrían atribuir predicados como igualdad o desigualdad, si no sería inevitable el regreso infinito<sup>8</sup>.

Si se ha entendido la fenomenología eidética de vez en cuando como platonismo<sup>9</sup> esto no es sorprendente teniendo en cuenta esta explicación. Sin embargo, hay que restringir: si se trata de un platonismo entonces será a lo sumo un platonismo lógico, que entiende las ideas o esencias objetivas como puntos de vista que orientan la identificación en el juicio predicativo. ¡Aquí resulta notable, sobre todo, que fueron precisamente los neokantianos y particularmente Natorp los que poseían un concepto muy similar de la idea y del término general! No quisiera profundizar más ahora, me limito a remitir a la interpretación lógica de la doctrina platónica de las ideas realizada por Natorp en 1903<sup>10</sup>, en la que la idea

<sup>7</sup> *Hua.*, XIX/1, 115s.

<sup>8</sup> *Hua.*, 117s.

<sup>9</sup> P. ej. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, (*Psicología general según un método crítico*), Tübinga, 1912, 288s; “Husserls ‘Ideen zu einer reinen Pänomenologie’”, *Logos*, 7, 1917, 224-246, 231; E. Troeltsch, *Die Revolution in der Wissenschaft*, 1921, *Gesammelte Schriften IV*, Tübinga, 1925, (reimpresión Aalen, 1966), 657s.; W. Dilthey, citado en G. Gisch, *Vorbericht zu Wilhelm Dilthey: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, *Gesammelte Schriften V*, Leipzig/Berlin, 1924, CXII.

<sup>10</sup> P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903.

se explica igualmente como punto de vista del juicio. El que Natorp mismo haya visto el primero en el primer volumen de las *Logische Untersuchungen* de Husserl un objetivismo casi metafísico de lo ideal<sup>11</sup> es explicable desde la oposición radical que Husserl sienta allí contra el psicologismo, pero que ya en el segundo volumen se reduce en cierto sentido.

La confrontación que realiza Edith Stein entre los fenomenólogos como “realistas decididos” y *los* idealistas se asienta, por tanto, sobre una base débil. La premisa de la suposición de una ‘realidad en sí’ le resulta seguramente ajena al idealismo trascendental de los neokantianos; pero también es inadmisibles ya para la fenomenología y para la visión de la esencia eidética. Ahora bien, la cuestión fundamental de si la utilización de la premisa de una realidad ‘misma’ no reducible es necesaria o simplemente razonable para la investigación filosófica todavía no está contestada con ello. Pero yo no quisiera seguir discutiéndola aquí.

¿Cómo se incorporó esta premisa en los trabajos fenomenológicos de Edith Stein, opera realmente con ella y hasta qué punto puede evitar la base trascendental? Es lo que pretendemos comprobar en un tema objetivo que era tan importante tanto para los idealistas de Marburgo como para los fenomenólogos: a saber, la relación entre filosofía y psicología.

## 2. Concepto de psicología y análisis de vivencia.

Edith Stein ya había estudiado psicología en Breslau con William Stern. Sin embargo, abandonó pronto sus intenciones de doctorarse porque el método experimental de Stern le resultó ajeno (cf. *LJF*, 131s.). Su tema de tesis de doctorado con Husserl ciertamente también suena a psicología (cfr. *PE*), pero no trata de psicología, sino a lo sumo de una de sus premisas. Será en el artículo para el *Jahrbuch* de 1922 cuando se dedique expresamente a la psicología (cf. *PK*; *IG*), que quisiera utilizar en lo que sigue como texto base.

<sup>11</sup> P. Natorp, “Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls ‘Prolegomena zur reinen Logik’”, *Kant-Studien*, 6, 1901, 270-283.



Si uno quisiera relacionar la vinculación de Edith Stein y la de Natorp con la psicología, habría que distinguir ante todo dos aspectos: primero, el motivo del interés por la psicología, así como, segundo, el contenido objetivo de sus resultados.

El motivo de Edith Stein de convertir la psicología en tema de estudios fenomenológicos es primariamente de índole teórico-científica. Le interesa una fundamentación de la conceptualidad psicológica a través de la investigación ontológica de la esencia de la psique a diferencia de la esencia del espíritu y con ello la diferencia entre psicología y ciencias del espíritu. En cambio, para Natorp la psicología constituye una parte de la teoría del conocimiento. La psicología misma pertenece, por consiguiente, al sistema de la filosofía. Por tanto, los motivos parecen no poder ser más distintos: mientras que, por un lado, la psicología está separada de la filosofía por su orientación de ciencia del espíritu y por tanto se subordina a ella, en el neokantianismo marburgués, por otro lado, se considera una disciplina filosófica casi equiparable con la lógica. Que de ello se deba seguir una diferencia objetiva en la atribución de tareas y objetos para la psicología parece inevitable<sup>12</sup>.

No se sabe nada de una polémica directa entre Stein y Natorp. Ciertamente ella toma posición frente al modelo de psicología de Münsterberg<sup>13</sup>, que nombra a la vez que el de Natorp<sup>14</sup>, pero la crítica que expresa en este lugar no es aplicable a Natorp, máxime cuando éste ya había expresado objeciones similares contra Münsterberg en su *Allgemeine Psychologie* de 1912<sup>15</sup>. Creo realmente que, por muy grande que sea la diferencia en la motivación, los resultados objetivos de las concepciones de Stein y Natorp son comparables y finalmente llevan a un punto en el que se aproxi-

<sup>12</sup> H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, vol. I, *Allgemeiner Teil, Die Prinzipien der Psychologie*, Leipzig, 1900, Ver la crítica de Münsterberg realizada por E. Stein en PK, 111-116.

<sup>13</sup> E. Stein localiza el supuesto “fallo fundamental” de las concepciones criticistas de la psicología (de Münsterberg y Natorp) en la “confusión de conciencia y psique”, PK, 4s.

<sup>14</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie (Psicología general)*, 293.

<sup>15</sup> Ver, particularmente, H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, 1883, *Werke*, V/I, Hildesheim, 1984.

man de forma sorprendente los antagonismos supuestamente radicales.

El punto de partida de Stein para el análisis fenomenológico de lo psíquico lo constituye (como era de esperar en la fenomenología) la vivencia. Si se afirma ahora que la concepción de la psicología de Natorp se orienta por la vivencia, habrá que explicar previamente algunas cosas. Pues es un tópico de la historia de la filosofía que el criticismo de los neokantianos se caracteriza ante todo por su concepto abstracto de experiencia orientado por el concepto de la ciencia. Cohen había realizado expresamente esta restricción (presuntamente en el sentido de Kant) con el motivo de proteger la teoría de la experiencia del peligro del psicologismo<sup>16</sup>. Aquí parece que no hay sitio para la vivencia como magnitud psicológica. También según Natorp la crítica de la razón debe orientarse por el hecho de la experiencia científicamente objetivada. Ahora bien, esto sólo constituye el inicio metódico. El análisis del procedimiento de objetivación de las ciencias lleva a las condiciones lógico-formales de la posibilidad del conocimiento en sí. En él la ciencia se concibe sólo como un paradigma metódico particularmente disciplinado del conocimiento. La “última tarea de la filosofía”<sup>17</sup> para Natorp no está realizada con ello. Se trata de la tarea de reconstruir la aplicación concreta de estas condiciones en la conciencia que experimenta. La experiencia, así destaca Natorp continuamente contra Cohen, no es un hecho puro, un resultado fijado de una vez para siempre, sino *fieri*, es decir, realización permanente<sup>18</sup>. A cualquier forma de objetivación corresponde, por tanto, por así decir, como su “reverso” una “concentración” con su correspondencia en la “conciencia vivencial” (esto recuerda el a priori de correlación de Husserl). Al origen formal del conocimiento en las categorías y normas lógicas corresponde una “originaridad concreta” en la vivencia<sup>19</sup>. El análisis de tales conjuntos llamados ‘vivencia’ no es cosa de la lógica, sino de la psicología. Pertenece al marco sistemático de la teoría del conoci-

<sup>16</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 21.

<sup>17</sup> P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig, 1910, 14.

<sup>18</sup> Todo en P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 20s.

<sup>19</sup> *Hua.*, XIX/1, 363s.

miento y se subordina lógicamente a la investigación trascendental, pero en cuanto al objeto se equipara casi con ella. Sin querer polemizar, la psicología de Natorp quisiera comprenderla como una lógica puesta sobre los pies.

De este modo, la vivencia constituye el punto de partida de ambas concepciones, tanto de la de Stein como de la de Natorp. Naturalmente con ello todavía no se ha dicho nada acerca del hecho de si se trata en cada caso del mismo concepto de vivencia. Para ello veamos el resultado de ambos análisis en esquema. Edith Stein estructura triplemente la vivencia según el *contenido vivencial*, el *vivenciar* del contenido así como, finalmente, la *conciencia* de este vivenciar (PK, 14s.).

El tercero de estos aspectos, la conciencia que acompaña a toda vivencia y la unifica, puede ser identificada de la forma más sencilla con el “yo fenomenológico” que Husserl había encontrado y descrito ya en las *Logische Untersuchungen*<sup>20</sup>. Stein lo llama un “reino del vivenciar ‘puro’ y consciente” que para sí todavía no reivindica ser una entidad de alguna forma real (PK, 20) En él se revela, sin embargo, el “yo real” que funciona como centro de vivencias y como portador de propiedades y “fuerzas vitales” habitualmente constituidas (PK, 20s.). En esto se distinguen ahora conciencia y psique: aquélla como núcleo fenomenológico del vivenciar, ésta como realidad trascendente que se sombrea en la vivencia y los contenidos de vivencias –el individuo psíquico–. Naturalmente la separación permanece abstracta, en tanto en cuanto la causalidad psíquicamente eficiente de condicionamientos reales (circunstancialización físico-corporal) siempre surte efecto sobre la estructura de motivación del flujo de conciencia, así como, en sentido contrario, la motivación intencional de éste influye sobre la vida psíquica (PK, 69). Pero la abstracción se funda en la cosa misma: tal como la vida psíquica es dominada por la circunstancialización, así la vida de la conciencia y del espíritu lo es por sus horizontes de motivación intencionales.

Con esta distinción se clasifican *eo ipso* las competencias científicas: la psicología causal o empírica es competente exclusivamente para los dos primeros aspectos de la tríada mencionada, para el análisis de los contenidos de vivencias y las formas de vi-

<sup>20</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 26s.

vivencias correlacionados. Sin embargo, este resultado se debe restringir todavía según dos aspectos más: primero los contenidos de vivencias se deben diferenciar en los 'yóicos' y los 'ajenos al yo' o, tal como lo formula Stein, en 'contenidos objetivos' y 'contenidos de valor', la investigación psicológico-causal pudiendo ser competente a su vez sólo en lo primero. En segundo lugar, también el análisis de vivencias sólo es tarea de la psicología en tanto en cuanto la vivencia se concibe aquí como estado real de un sujeto empírico. Los contenidos de valor, en cambio, a lo sumo son tema de una psicología intencional, cuyo objeto son los actos y contenidos de actos del sujeto volitivo que se posiciona libremente. Ahora bien, Edith Stein quisiera designar estos últimos más bien como "doctrina del espíritu" o "psicología de la ciencia del espíritu" y comprender sólo la psicología causal como ciencia exacta de lo psíquico (cf. IG, 116, 274).

Confrontemos ahora el concepto de Natorp con este esquema. Se le parece mucho a primera vista. Natorp distingue también tres momentos de la vivencia: el *contenido*, la *relación* y el referente de esta relación, el *yo*<sup>21</sup>. El contenido es el 'algo' consciente del conocimiento en cada caso, el yo es en conjunto aquél al que algo es consciente, la relación entre ambos se llama la 'conciencialidad'. Es tarea de la lógica trascendental reducir este carácter de la conciencia vivencial a sus elementos formales básicos, es decir, a las categorías y principios del conocimiento como relaciones. El objeto de la psicología, en cambio, sólo lo puede constituir el *contenido* de la conciencia, pues el yo como tal no es un tema posible, dado que de no ser así se convertiría en un algo él mismo, lo que a su vez requeriría un yo relacionante y así *ad infinitum*. Y también la 'conciencialidad' sólo es expresión concreta de la esencia general de la conciencia, que es crear relaciones y por tanto es, como el yo, una instancia última irreductible de la cual psicológicamente no se puede afirmar nada más<sup>22</sup>.

De modo que, con todo el paralelismo de superficie en el concepto de vivencia de Stein y Natorp, se revelan, sin embargo, diferencias considerables. En primer lugar, el contenido de conciencia del que habla Natorp surge exclusivamente por vía de génesis

<sup>21</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 27s.

<sup>22</sup> Título del 1º capítulo, *Hua.*, XIX/1, 355ss.

experiencial. No se puede hablar de una relación de causalidad empírica, dado que tampoco la conciencia se entiende como empírica. El yo real de Stein no se presenta en Natorp e incluso si él quisiera suponerlo podría constituir a lo sumo un problema pero no una premisa de explicación. La psicología de Natorp corresponde por tanto más bien a aquella disciplina que Edith Stein (apoyándose en Brentano y Münsterberg) designa como psicología intencional. Su propio método genético o reconstructivo investiga las interrelaciones de motivación de la conciencia objetivizante. No va más allá y no depende de la suposición de una “realidad real”. La psicología de Natorp es, por tanto, *eo ipso* una especie de psicología perteneciente a las ciencias del espíritu porque según el programa idealista, no sólo los valores, sino también las ‘cosas’ son de carácter ‘espiritual’, es decir, aquí conceptual.

La segunda diferencia se refiere al concepto del yo. Corresponde a un desplazamiento de motivos que caracteriza también la diferencia entre la fenomenología pretrascendental y trascendental de Husserl. De la forma más patente se revela esto en sus comentarios a la 5ª *Logische Untersuchung* que se añadieron a la segunda edición. Si la “conciencia como estado fenomenológico del yo”<sup>23</sup> no precisó en 1901 de ningún “principio del yo”<sup>24</sup> puro y superior, esto se modifica a lo más tardar en las *Ideen I* de 1913<sup>25</sup>. Husserl cree tener que hacer patente la necesidad de suponer un yo puro y trascendental como centro de identificación absoluto de todas las realizaciones de actos a partir de ahora mediante mostraciones fenomenológicas<sup>26</sup>. Así se aproxima a la posición de Natorp, que desde siempre había establecido el concepto del yo como una variante estrictamente lógica de la unidad de apercepción de Kant. El yo puro significa aquí el “motivo de unidad” ineludible

<sup>23</sup> *Hua.*, 364.

<sup>24</sup> *Hua.*, III/1, particularmente §§ 57 y 80.

<sup>25</sup> *Hua.*, XIX/1, 368, nota a la 2ª ed.: “Si la reducción a lo dado puramente fenomenológico no retiene un yo puro como residuo, entonces tampoco puede haber una evidencia real (adecuada) del ‘yo soy’. Si esta evidencia existe realmente como adecuada –¿y quién quisiera negarlo?– ¿cómo podremos evitar entonces la suposición de un yo puro?”

<sup>26</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 36.

de todas las actividades de síntesis posibles en la conciencia. No es objetual, sino una suposición lógica irrenunciable<sup>27</sup>.

Es sabido que Edith Stein considera superflua esta suposición. Basta con poder identificar en el estado fenomenológico del yo un lado empírico y otro espiritual y los estados del ser correlativos a estos dos aspectos. Si a pesar de todo se habla de un yo puro, entonces esta fórmula sólo está destinada a hacer más patente la diferencia del flujo de conciencia individual fenomenológicamente reducible y el yo personal, el sujeto personal (cf. IG, 119-122, 279). Aquél es el resultado del análisis de esencia de la vida actual de la conciencia, éste representa el lado espiritual, personal y socialmente condicionado del mismo. Ambas cosas son descriptivamente determinables. No viene a cuento aquí un ‘superego’ no cuestionable en su esencia.

Pero volvamos a la pregunta formulada más arriba: 1) ¿Dónde se halla en estos estudios fenomenológicos de Edith Stein la mencionada premisa de realidad?; 2) ¿se han evitado realmente suposiciones trascendentales?

La primera pregunta se contesta fácilmente: la suposición de una realidad independiente del sujeto se convierte en Edith Stein, por así decir, en la primera instancia de legitimación de una psicología independiente y causal por estar ontológicamente fundamentada. El yo real es una magnitud localizada en la realidad de su mundo y determinada por influencias y motivos “ajenos al yo” y “propios del yo”. La psicología causal debe concentrarse en un nivel de este complejo ‘yoístico’: en la relación de dependencia entre la “fuerza vital” individualmente dada y los contenidos de vivencia ajenos al yo que actúan sobre ella. Edith Stein entiende por fuerza vital las “propiedades permanentes del yo real o del individuo psíquico” que se han desarrollado en el transcurso de la experiencia vital creciente bajo las condiciones de la circunstancialización casual del mundo (PK, 21).

La posición del concepto de “fuerza vital” de Edith Stein que empleamos aquí y que apunta a un fondo vital, me parece signifi-

<sup>27</sup> La utilización del concepto se puede deber, sin embargo, a su lectura de Lipps. Stein misma ve una analogía entre este concepto y el de la “fuerza psíquica” en Theodor Lipps (T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1909, particularmente 80ss. y 124ss.); ver la cita de E. Stein en PK, 19, nota 1.

cativa<sup>28</sup>. El concepto tuvo su auge sobre todo hacia finales del siglo XVIII y a principios del XIX y cumplía entonces la función de una especie de “paradigma de laguna”<sup>29</sup> de las ciencias naturales. Con su ayuda se intentó reducir las leyes de la vida orgánica en el marco de modelos de explicación del mundo científicos a un principio no deducible con más precisión, que mediaba entre libertad y norma, pero que era desconocido. El concepto resultó ser, por este motivo, una especie de “ficción nominal”<sup>30</sup>, de la que no se sabía exactamente lo que quería decir en el fondo. Hacia finales del siglo XIX se criticó y finalmente, más o menos en la obra de Lotze, se refutó como “error metafísico”<sup>31</sup>. Sin embargo, en Stein la ‘fuerza vital’ parece haber conservado mucho de su significado antiguo, particularmente su carácter natural pero sin ser reducible totalmente a la naturaleza. Lo que existe más allá de ella permanece inexpresado. Es interesante que Husserl parece acusar para este concepto de la fuerza vital ya una equivalencia trascendental, cuya competencia de explicación es evidentemente más profunda; lo designa como la “habitualidad” del yo trascendental, su ‘historicidad de experiencia interna’ y su disponibilidad. Pero precisamente en este aspecto la suposición de Stein es acertada: a saber la de que para la comprensión de la configuración originaria de tal habitualidad ‘yoística’ la suposición de un reto del yo por el *factum brutum* de una ‘realidad en sí’ mundana es ineludible. Sólo con este ‘reto’ se cristalizan las ‘propiedades’ del yo. Sin este reto permanecería, por así decir, sin propiedades.

Edith Stein interpreta, así, la distinción de Husserl<sup>32</sup> entre contenido de vivencia y objeto de vivencia como confrontación de un contenido de comprensión frente a un estado del ser objetivo que hay que presuponer. El concepto de la correlación noético-noemática adquiere en este orden de ideas, por así decir, una significación

<sup>28</sup> E.M. Engels, artículo ‘Lebenskraft’ en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, Basel, 1980, col. 122-128, aquí 123.

<sup>29</sup> H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob (La filosofía del como si)*, Leipzig, 1913, 51.

<sup>30</sup> R.H. Lotze, “Leben, Lebenskraft”, *Kleinere Schriften*, vol. I, Leipzig, 1885, 139-220, aquí, 157.

<sup>31</sup> *Hua.*, IXI/1, 359s.

<sup>32</sup> Pues en el nivel ‘mental’ –que aquí permanece excluido– es naturalmente también de importancia.

‘real’: se convierte entre otras cosas<sup>33</sup> en una interacción psíquica y psico-física.

La concepción de la psicología de Natorp ya es diferente por el hecho de que no es capaz de localizar en la vivencia una tal diferencia entre el contenido y el objeto, sino que concibe ambos como meros niveles de conocimiento genéticamente diferenciables<sup>34</sup>. La psicología tematiza esta diferencia reconstruyéndolas retrospectivamente como capas de sentido. Con ello Natorp ha influido fuertemente –como se sabe ahora– en el desarrollo de la fenomenología genética de Husserl<sup>35</sup>. Aquí se refleja, por tanto, en la concepción de la psicología, el punto polémico entre realismo e idealismo.

Vayamos al punto segundo: ¿el análisis de Edith Stein carece de cualquier suposición trascendental? Como el Husserl temprano, rechaza la suposición de un yo puro como instancia de apercepción última e incuestionable. Ahora bien, quisiera creer que ha creado en su lugar una especie de sustituto. Sus descripciones del llamado yo mental llevan a una instancia comparable al yo trascendental: lo llama el alma, el “carácter” del yo mental o también el “núcleo” de la persona (IG, 204ss.). No quisiera afirmar que este concepto es idéntico con el del yo puro, pero como modelo de explicación cumple una función comparable en múltiples aspectos.

El principio del yo funciona en Natorp como fondo de unidad de las realizaciones de actos de la conciencia –el “núcleo personal” representa para Edith Stein la fuente de la realización de los actos mentales, constituye la “predisposición originaria” de una actitud personal frente a la vida. En ambos casos se trata de un principio esencialmente indisoluble, innombrable y, ante todo, libre de evolución de la actividad subjetiva (Natorp) o mental (Stein, cf. IG, 208s). En ambos casos este principio sólo es demostrable sobre la base de su funcionamiento actual. El sujeto o la persona no pueden influir sobre esta última “fuente de la vida” (IG, 212). El

<sup>33</sup> P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, 282-285.

<sup>34</sup> Ver a este respecto I. Kern, “Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus”, *Phaenomenologica*, 16, Den Haag, 1964, partic. 339ss.

<sup>35</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Hamburg, 1958, 51.



núcleo personal es un hecho puro, inexplicable, pero que explica mucho. Es un hecho pero a pesar de todo no es real como el yo real en el mundo. Quiero decir, este principio puede denominarse perfectamente trascendental, porque constituye una transición a la trascendencia del mundo objetual al mental. La consistencia cualitativa del alma remite a algo que Edith Stein denomina como un “poder ‘del más allá’ “ localizable “fuera de la persona y de todas las relaciones naturales”.

Pese a toda la proximidad permanecen insuperadas, sin embargo, diferencias importantes entre estas definiciones de Natorp y Stein: el núcleo personal, el alma es origen de la individualidad del yo, el principio trascendental de Natorp es, empero, la expresión de la unidad de la razón y por eso esencialmente lo mismo para todos. La individualidad personal es aquí el resultado de una historia compleja de la vivencia y, por tanto, por así decir, casual en sus particularidades.

Con todo, se encuentra precisamente en este punto el origen de otro importante aspecto común entre la filosofía de Natorp y Stein, que se documenta en la dedicación de ambos a la mística. Esto será el último tema que quisiera tocar brevemente en este orden de ideas.

### 3. Pensamiento hacia los límites.

El análisis crítico de la vivencia lleva tanto a Stein como a Natorp a los límites de la reflexión filosófica. Este límite remite a un más allá cuya necesidad es ineludible, pero cuya posibilidad es, a pesar de todo, incomprensible. Aquí convergen las dos posiciones, tan distintas a primera vista, frente a lo que yo quisiera llamar la ‘urgencia de la fundamentación última’ y que comparten con varios coetáneos, tanto con Cohen como con Husserl. En ambos no se trata, sin embargo, del mismo estado de cosas, permanece una diferencia formal. La diferencia se refiere a la topología de este más allá: Edith Stein lo localiza en el sujeto personal como su núcleo individual, tan necesario como inconcebible; Natorp lo localiza en el hecho de la determinación individualizadora del ser a través del sujeto trascendental, en el hecho, por tanto, de que cual-

quier determinación subjetiva del ser tiene ‘algo’ que hace posible definirlo más concretamente respecto de esto o aquello. Lo llama el “archifacto” del “ello es”, la premisa fundamental de todo conocimiento: el que haya ‘algo’ que se pueda conocer. Esta premisa no es reducible lógicamente a ninguna otra premisa. El origen de toda ‘algoidad’ (*Washeit*) es por este motivo la “pura quéidad” (*Daßheit*) del ser, el ‘ello es’<sup>36</sup>. La metáfora del origen obtiene así un sentido expresamente ontológico: origen quiere decir ahora “el milagro de que todo está ya en cierto sentido; de que todo lo que se percibe o lo que surge, se presenta, se da a conocer como algo, lo que antes de ser percibido ya era precisamente esto y que después de parecer pasado sigue siendo lo mismo”<sup>37</sup>.

Si uno quisiera ahora localizar el sitio en el que el análisis de la vivencia tropieza con este límite ‘singular’, entonces habrá que señalar puntos muy distintos en el esquema de vivencia ya esbozado de Stein y Natorp. Mientras que Edith Stein constata la apertura hacia el más allá del lado del yo o de la conciencia en el carácter personal, Natorp la encuentra en el contenido de la vivencia en el sentido del ser mismo, por tanto en el hecho de que haya algo y no más bien nada. Con esto nos hallamos ante un resultado notable que casi pone boca arriba la situación de partida. La pregunta por la verdad y la realidad lleva en el realismo ontológico de Edith Stein al ‘misterio’ del yo, en el idealismo transcendental de Natorp al misterio del ser.

La *Philosophische Systematik* de Natorp se desarrolla en el sentido de una metafísica crítica. Es metafísica crítica en tanto en cuanto el conocimiento cuestiona de modo autocrítico su límite postrero, dándose cuenta “desde fuera” de aquello que lo limita y de lo que decididamente no entendemos nada más que su incomprendibilidad<sup>38</sup>. La totalidad del ser mismo precisa sólo un reconocimiento, pero no un conocimiento conceptual, al cual no sería accesible. Pues toda determinación conceptual es una determinación del algo (*Was*), no del que (*Daß*). El *que* sólo se presupone. El hecho de que la conciencia vivencie algo es el “milagro” cuyo

<sup>36</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, 33.

<sup>37</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, 45.

<sup>38</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, 125.

fundamento no se debe buscar en la conciencia, sino en el mismo ser como creación.

Bajo este respecto se profundiza, por tanto, el concepto de vivencia de Natorp. Ahora la vivencia es el lugar de la “subida y de la salida del ser desde el no-ser” –por tanto es “más” y “anterior en el pensamiento”<sup>39</sup>–. La ‘vida’ de la conciencia ya no es sólo, tal como se pudo entender hasta ahora, una especie de pensamiento que se ha vuelto ‘concreto’. Es el lugar del encuentro, de la ‘creación’ del ser, reduciéndose la creación ahora menos a la espontaneidad subjetiva, consciente, sino comprendiéndose más bien como “autocreación”<sup>40</sup>. Creación significa ahora un presentar-se del ser, un darse-a-conocer, un representar-se y casi un decir al que la percibe “aquí estoy”<sup>41</sup>. En un ‘decir’ de esta índole el ser no es representado de alguna manera, sino inmediatamente presente. La apelación originaria del ser no sólo es un apelar hablado, sino una “apelación hablante”; en el principio, así afirma Natorp, está “el verbo verbante”<sup>42</sup>, aquel “verbo” que (según Jn. 1, 1) “‘estaba’ con Dios, era Dios”.

De este modo, la constitución transcendental del ser se basa en una apelación previa de Dios que naturalmente quiere ser aceptada personalmente. La realización de esta aceptación queda entregada a la espontaneidad del sujeto. El origen de la verdad y de la realidad no se encuentra, sin embargo, en él, sino en aquél más allá trascendente. Edith Stein ha caracterizado de modo muy similar la profundidad interna del alma, el misterio de la persona. El punto más profundo del alma es “el lugar de su libertad: el lugar en el

<sup>39</sup> P. Natorp, *Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung*, Berlin, 1920, 174 (cit. *Sozialidealismus*).

<sup>40</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, 25.

<sup>41</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, 33, 23.

<sup>42</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, 45; P. Natorp, *Sozialidealismus*, 216. Llama la atención la anticipación de expresiones de carácter tautológico en Heidegger (p. ej. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1979, 254: “Die Sprache spricht”), como en general la proximidad de la ontología fundamental de Heidegger frente a la *Filosofía sistemática* de Natorp. Ver a este respecto C. v. Wolzogen, “‘Es gibt’. Heidegger und Natorps ‘Praktische Philosophie’”, A. Gethman-Siefert / O. Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., 1988, con muchos documentos impresionantes, así como *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*, Würzburg / Amsterdam, 1984, espec. 156-163.

que puede reunir todo su ser y tomar decisiones sobre él". Pues solo aquí "se tiene la posibilidad de medir todo con la medida última; "sólo desde aquí es posible la correcta explicación del mundo", se dice en la *Kreuzeswissenschaft* (*Ciencia de la cruz*). Ahora bien, la accesibilidad y evidencia de esta suma interioridad ya no cae bajo la responsabilidad personal; es antes bien un "misterio de Dios que solo Él puede desvelar hasta el punto que a Él le parezca" (*KW*, 143).

Aproximémonos nuevamente a la estructura de la vivencia según Stein y Natorp. Stein invoca a la tríada contenido, relación y yo. Cada una de estas estructuras, abierta hacia un lado, tiene allí su misterio originario: unas veces se localiza en el nivel personal de la conciencia, otras veces en el hecho de la individuación del contenido. Y así parece que se juntan finalmente en el mismo objetivo, a pesar de todas las diferencias, los ámbitos de investigación, pre-juicios sistemáticos y principios metódicos; es el objetivo en el que se disuelven todos los antagonismos de los conceptos filosóficos doctrinales, como realismo o idealismo: se vuelve a encontrar una comprensión del hombre en su relación con la realidad espiritual dominada por un sentimiento religioso de la vida; una relación que en Stein y Natorp es configurada al fin y al cabo por el reto de la libertad humana frente al Dios creador. ¿Este paralelismo sorprendente constituye solamente un fenómeno histórico casual? ¿Es incluso, tal como se juzgaría desde una filosofía trascendental supuestamente "estricta", la expresión de un sufrimiento común de la aporía filosófica y una forma de huida ante ella? ¿O está basada, como lo ha sido casi desde siempre, en la cosa misma de la pregunta filosófica? Podría ser interesante proseguir en el estudio de estas alternativas.

Karl-Heinz Lembeck  
 Philosophisches Institut-Lehrstuhl für Philosophie I  
 Josef-Stangl-Platz, 2  
 91070 Würzburg, Alemania