

REVISTA **CIENCIAS SOCIALES**

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad Central del Ecuador **fundada en el año 1976**

An abstract artwork featuring stylized eyes and geometric shapes in a cityscape. The background is a collage of various colors including blue, yellow, green, and red. Two large, stylized eyes are prominent, one in the upper right and one in the center. Below them, there are geometric shapes representing buildings and a cityscape. A large, stylized cloud or smoke plume is visible on the right side. The overall style is modern and graphic.

Dossier **Filosofía y sociedad. El lugar del pensamiento reflexivo en el siglo XXI**

Coordinadores de Dossier
Martín Aulestia Calero
José Luis Villacañas

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad Central del Ecuador

julio de 2026 | núm. 49

p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163



latindex



MIAR

erih+

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador fundada en el año 1976 | núm. 49 | julio-diciembre 2026 | p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163

Autoridades

Dr. Patricio Espinosa del Pozo, PhD. | **Rector de la Universidad Central del Ecuador**
Francisco Hidalgo Flor, Ms.C | **Decano (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**
Daisy Valdivieso Salazar, PhD. | **Subdecana (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**

Editora de la revista

Belén Yépez Mosquera, MSc.

Asistente Editorial

Bruna García Eskinazi

Consejo editorial

Francisco Hidalgo Flor — Director, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Daisy Valdivieso Salazar — Codirectora, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Kati Alvarez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Omar Bonilla — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Alejandro Páez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Miguel Ruiz Acosta — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Andrea Tamayo Torres — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Mario Unda Soriano — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Soledad Varea — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Jetssael Orozco (comunicación) — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)

Consejo editorial (ampliado)

Beatriz Miranda — 17' Estudios Críticos (México)
Eduardo Grunner — Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Benjamín Mayer — 17' Estudios Críticos (México)
Francisco Rohn — Ecuador Debate (Ecuador) (†)
Elías José Palti — Universidad de Quilmes (Argentina)
Roberto Follari — Universidad de Mendoza (Argentina)
Ricardo Espinoza Lolas — Universidad Católica de Valparaíso (Chile)
Jorge Luis Acanda — Universidad Central del Ecuador (Cuba)
Víctor Bretón — Universitat de Lleida/ Flacso Ecuador (España)
Álvaro Campuzano — Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)
Benjamín Arditi — Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Alicia Castellanos Guerrero Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Coordinadores de Dossier

Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
José Luis Villacañas — Universidad Complutense de Madrid (España)

Imagen de portada

Adaptación realizada con Inteligencia Artificial del cuadro “Enclavando la ciudad” del pintor futurista italiano Tullio Carali de 1939

Directora | MSc. Francis Vanegas Wong
Corrección de textos | MSc. Jhonatan Salazar
Diseño y diagramación | Tnlgo. Edison Pila
Editorial Universitaria, 2026
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+593 (02) 2524 033
editorial@uce.edu.ec

Revista Ciencias Sociales
fesh.revista@uce.edu.ec
<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES>



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

DOSSIER

Edith Stein y la filosofía perenne y primera

Edith Stein and the Perennial and First Philosophy

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 06/05/2026

Ernesto Castro

Universidad Autónoma de Madrid - Madrid, España

<https://orcid.org/0000-0001-8220-7395>

taunesco@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9757>

Resumen

El presente artículo examina la relación entre el pensamiento de Edith Stein y la noción de filosofía perenne, entendida como la búsqueda de verdades universales. Se argumenta que la propuesta de Stein trasciende la fenomenología descriptiva al orientarse hacia una filosofía primera de carácter ontológico; a partir del diálogo con la tradición clásica, especialmente con Aristóteles, se muestra cómo su enfoque integra el rigor metodológico moderno con una apertura a la metafísica y, asimismo, se analizan tensiones entre interpretaciones contemporáneas de la filosofía perenne, particularmente en contraste con visiones más espirituales. Finalmente, el texto encuentra que la obra de Stein permite articular una síntesis entre fenomenología y metafísica, recuperando problemas fundamentales sobre el ser, la verdad y la esencia.

Palabras clave: Edith Stein, filosofía perenne, fenomenología, metafísica, filosofía primera.

Abstract

This article examines the relationship between Edith Stein's thought and the notion of perennial philosophy, understood as the search for universal truths. It argues that Stein's proposal goes beyond descriptive phenomenology by orienting itself toward a first philosophy of an ontological nature. Through a dialogue with the classical tradition, especially Aristotle, it shows how her approach integrates modern methodological rigor with an openness to metaphysics. It also explores tensions among contemporary interpretations of perennial philosophy, particularly in contrast with more spiritually oriented perspectives. Finally, the article argues that Stein's work makes it possible to articulate a synthesis between phenomenology and metaphysics, recovering fundamental questions concerning being, truth, and essence.

Keywords: Edith Stein, perennial philosophy, phenomenology, metaphysics, first philosophy.

1. Edith Stein y la pregunta por la filosofía

Hay actividades que no necesitan definirse para realizarse. Podemos hacer la digestión sin tener ni idea de cómo opera el páncreas. Podemos correr una maratón sin sabernos al dedillo la historia de las Guerras Médicas. Podemos hasta ganar el Premio Nobel de Química sin habernos preguntado nunca qué es la química. Los filósofos no pueden permitirse ese lujo. El lujo de la ignorancia autosatisfecha. Es un tema forzoso: dudar qué sea la filosofía.

Se han publicado muchos textos con esa duda, pero ninguno tan elegante y hermoso como el de Edith Stein (2008), cuyo título es *¿Qué es filosofía?* donde se pone a dialogar a Edmund Husserl y a Santo Tomás de Aquino. A dialogar, literalmente. A la manera platónica y, huelga decirlo, ficticiamente. ¿Cómo, si no, van a dialogar un filósofo del siglo XIII y otro del XX? ¿Cómo, sino merced al artificio de la ficción? Nada más natural para Stein, conversa al catolicismo tras una profunda y fértil formación fenomenológica. Nada más natural que adoptar la voz literaria de sus dos padres, sus dos progenitores filosóficamente más indiscutibles.

Pater semper incertus. Nadie sabe nunca de dónde le sopla la inspiración, la influencia, el espíritu. De lo que no cabe dudar, sea lo que sea filosofar, es que Husserl y Santo Tomás son filósofos. Casi dan ganas de definir déicticamente, ejemplarmente la filosofía señalando y abstrayendo, generalizando a partir de ejemplos como esos. Innumerables definiciones en curso de la filosofía se aprovechan de esta ventaja contable, de que los ejemplares intelectualmente vivos de «El Filósofo», especie el peligro de extinción, son tan pocos que cabe contarlos con los dedos de la mano, como hacen las viejillas anuméricas.

Aunque Stein se convirtió a su fe final merced a Santa Teresa de Jesús, tras leer entre lágrimas su tremendamente filosófica *Vida*,

habría sido una provocación mística, una extravagancia feminista poner a Santa Teresa a dialogar con Husserl. Pero ¿qué diantres podrían decirse esos dos? Más que a un diálogo de sordos, asistiríamos a la improbable, a la entrecortada comunicación entre una muda para los argumentos de la tierra y un ciego frente a las manifestaciones del cielo.

No es solo que Santa Teresa y Husserl encarnen distintas concepciones filosóficas. Es que ni siquiera son concepciones antagónicas. Si lo fuesen, podrían entrar en lidia acordando previamente unas armas (un método) y una arena (unos temas) de combate común. Pero las concepciones encarnadas por Santa Teresa y Husserl son tan ajenas entre sí, tan lejos se sientan a la mesa indefinida y compartida de la filosofía, que no pueden pasarse la sal ni prestarse beligerancia mutua.

En el mapamundi filosófico de Husserl no existe —ni puede existir— Santa Teresa. Para la filosofía académica centroeuropea —noratlántica, generalizando— Santa Teresa es una especie de antidiosa filosófica, de deidad negativa, ontológicamente absurda, a causa de sus atributos intelectuales inconsistentes. Ya Ortega y Gasset advirtió de la incompatibilidad entre los escolásticos y las iluminadas, posicionándose a favor del hacer y decir explícito de los primeros frente a las calladas visiones extáticas de las segundas. «Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces», escribió Ortega (2006, p. 728), tan vocero él mismo (de sí mismo).

Si a Husserl le informasen de la incierta pero evidente existencia de Santa Teresa, probablemente la despacharía con un «esa no es filósofa». Y lo peor es que Santa Teresa estaría de acuerdo. Si filosofía —déctica y ejemplarmente— es lo que hace Husserl, Santa Teresa no es filósofa. *Eppur si muove...* Y sin embargo filósofa... Podríamos ensayar así un *modus tollens* contra la filosofía académica. Pero entonces, al administrarle a la academia sus propias

fórmulas y recetas lógico-médicas, correríamos el peligro de convertirnos en aquello que queríamos combatir.

Más vale claudicar y reconocer que Santa Teresa no es filósofa, antes que hacerle hueco en el incómodo banco corrido de la filosofía académica. Banco de ahorros y banco de sentarse, en el cual posan hoy sus reales, unas señorías académicas que —para echarle mayor falsa modestia al eufemismo helénico— ya no se llaman legítimamente *filósofos*, sino *profesores de filosofía*. Filo-filósofos, pues. Amigos del amigo del amigo... del saber, como si la tradición filosófica fuese un bulo o un teléfono escacharrado.

A las puertas de los soberbios campos de (re)educación disciplinar de los filo-filo-filo-filo-etc., Santa Teresa vive y piensa sin escolarizar. Proviene de unos humildes orígenes sin escuela ni posibles ni propiedades intelectuales que acotar. Sus ideas son un paseo por el campo. Campo a través, a través de Dios. Santa Teresa es, humildemente, una sabia a secas. Con verdadera humildad, sin falsa modestia. A las puertas de la Academia, tanto la actual como la platónica, Santa Teresa se planta. No penetra de puertas para adentro porque no sabe matemáticas, ni ganas que quisiera tener en su *Vida*. A falta de fórmulas y sistemas filosóficos, a Santa Teresa le basta con las sumas y restas de «El de Arriba», el que cuenta a sus elegidos con los dedos de una mano infinita. Como viejillas anuméricas, Dios y Santa Teresa.

Stein escoge bien, pues, a los presuntos antagonistas de su diálogo. Un diálogo de sordos, ni mucho menos mudos. Husserl y Santo Tomás: sumos sacerdotes racionales en el sagrado —a fuer de acotado— bosque de Aca-demo. Santo Tomás y Husserl: matematizantes a no poder más en sus razonamientos, poseedores de sus respectivos sistemas, fundadores de sus respectivas escuelas. Y *summæ* y sigue.

Frente a la convencional inverosimilitud de los diálogos platónicos, en los cuales un maestro ignorante —Sócrates o sucedáneos— guía a un

discípulo sabihondo a través de las contradicciones palmarias de su *doxa*, que él cree solidísima y consistente doctrina, los autores de diálogos romanos y renacentistas ensayaron un formato menos pedagógico, más espectacular y verosímil. Así se inventó la anomalía del diálogo entre iguales que, en vez de dejarse conducir como corderos camino derecho al holocausto de sus creencias, las mantienen y no enmiendan.

Stein se sitúa al final de esta venerable y verosímil tradición de diálogos a gritos entre oídos duros de roer. Al final, literal. Después de ella, el género dialógico solo ha sido ensayado, no ya por sordos, sino por mancos y tuertos plenos para la escritura. El diálogo como género literario está muerto, salvo para dudosos fines pedagógicos. Casi peor que en verso, nadie en sus cabales desarrollaría hoy su sistema filosófico mediante diálogos, suponiendo que eso pretendiesen Parménides o Lucrecio, Platón o Cicerón, Dante o Erasmo.

Stein pone punto final a esa tradición con un diálogo en el que ni siquiera quiere proponer su sistema. Para ello se reserva el formato, académicamente más respetable, del tratado largo y repetitivo, con tochos tales como *Potencia y acto* o *Ser infinito y ser eterno*. En *¿Qué es filosofía?*, Stein solo desea fijar por escrito las discrepancias y coincidencias entre sus dos indiscutibles e indiscutidos maestros. En las páginas de Stein, Husserl y Santo Tomás no discuten lo más mínimo. No pretenden persuadirse mutuamente de la verdad o superioridad de sus doctrinas. Se limitan a inventariar puntos de acuerdo y desacuerdo, como aplicados historiadores novicios y/o estudiantes de filosofía. Como si ya no pudiesen cambiar de postura, como si estuviesen muertos y sepultados bajo toneladas de manuales y apuntes, sin poderse dar la vuelta en sus apretadas tumbas, modeladas con el barro de los clichés profesoriales.

Santo Tomás, sin duda, lo estaba. Muerto y sepultado, quiero decir, por más que su relectura existencialista sumase y siguiese su

cauce consuetudinario, de intolerable herejía a machacón lugar común. Pero a Husserl aún le quedaba, le restaba una década de vida, recién había cumplido setenta años en abril de 1929. ¿*Qué es filosofía?* fue el peculiar regalo de cumpleaños que Stein envolvió para él, al cual puso su lacito para un *Festschrift* en homenaje al maestro. Pero al coordinador del *Festschrift* —Martin Heidegger, nada menos, a quien resulta ridículo imaginar escribiendo diálogos, y hasta manteniéndolos en persona, monologante como él solo— le horrorizó el envoltorio y el lacito, no le gustó el precioso papel platónico pintado con cariño por Stein. Le pidió, por favor, que transformase su diálogo en «un artículo neutral». ¿Más neutral, más equidistante aún que su parsimoniosa enumeración de discrepancias y coincidencias?

No, si la parcialidad y radicalidad de Stein, a ojos de Heidegger, no estaba en el contenido, sino en la forma. Escribir diálogos era y es una licencia poética, una toma de partido por el arte, un enraizarse en la retórica intolerable para la filosofía académica occidental, que se declara deudora de Platón al tiempo que supera lo que podría llamarse su «contradicción estética» —¿cómo es posible que el mayor enemigo de la literatura en Grecia se cuente entre los mejores literatos de todos los tiempos?— renunciando sencillamente a escribir bien. O acuñando una nueva forma de escribir bien, donde la nula sinonimia y la prosa inconscientemente rimada, la repetición machacona de los mismos sustantivos abstractos enlazados por los verbos *ser*, *pensar* o *problematizar*, añanan fuerzas con la insensibilidad hacia la adjetivación y los ejemplos, más allá de cuatro referencias culturales filisteas, de cuatro manidos experimentos mentales, para imponerse como estilo dominante, donde los incisivos y subordinados son el último salvoconducto que le queda a la poesía. Todos pecamos de lo mismo.

Stein tampoco pretendía poetizar u oralizar el estilo de sus maestros. Desbordando la

presentación y mutua anagnórisis —Santo Tomás se aparece en casa de Husserl la tarde-noche de su septuagésimo cumpleaños, en plan «fantasma de las cátedras pasadas», y Husserl lo toma por un estudiante: «debo confesarle sinceramente que he tenido a algunos frailes entre mis discípulos» (Stein, 2008, p. 165)—, desbordando el escollo coloquial de los saludos, Husserl y Santo Tomás se ponen a hablar tal y como escribieron sus obras: en esa *koiné* académica de la cual no participa Santa Teresa. Y no resulta inverosímil que esos dos maestros de maestros se lancen a debatir sobre lo divino y lo humano sin haberse desabrochado el abrigo, ni ofrecido asiento y refrigerio, ni preguntado por el trabajo y la familia. Al contrario: lo inverosímil y brechtianamente extraño, lo intolerable hubiera sido leer a Husserl y a Santo Tomás charlando sobre el tiempo o la actualidad informativa, perdiendo el tiempo con *small talk* cuando tienen tantas y tan grandes cuestiones que disputar. A diferencia de los diálogos platónicos, donde la cotidianeidad tiene derecho a intervenir por alusiones y jóvenes airados, ebrios o lloricas —guapos, siempre— interrumpen y desvían el orden de las razones, Stein va al grano y divide su diálogo en seis destripantes epígrafes.

Tanto destripan el contenido esos epígrafes que por poco nos ahorran su lectura. Basta con leer el último párrafo del texto, donde Santo Tomás sintetiza la discusión previa, para estar al tanto de lo dicho antes. De este modo, la escolástica se cancela textualmente a sí misma. Antaño, con artículos de (cuasi)fe, en apariencia contradichos por durísimas objeciones, a las cuales replicaban de inmediato apelaciones a la autoridad y argumentos dialécticos, que aseguraban la victoria de «los buenos» como *dei ex machina* hollywoodienses. Últimamente, con la rebelión de los *papers* indexados —ese golpe de Estado contra la poca inteligencia natural que nos queda— los *videatur quod* y los *respondeo dicendum* del tomismo

se han visto desplazados por los *abstracts* y las *keywords* de la paperiología anglosajona en vigor. Pero nada ha cambiado de fondo. Nunca hubo *quæstiones* que disputar, solo *quotations* que referenciar. Tanto da si en latín o en formato APA, Chicago, IEEE o MLA.

2. Filosofía primera: entre contemplación y praxis

De los seis epígrafes de Stein, no nos sorprende que todos y cada uno se destinen a asuntos de filosofía teórica: «la filosofía como ciencia estricta», «el creer y el saber», «f. crítica y dogmática», «f. teocéntrica y egocéntrica», «ontología y metafísica», «el método fenomenológico y el escolástico». He ahí una respuesta de cajón, de Perogrullo, a la pregunta que da título al diálogo de Stein. Una vez superada la candidez etimológica del «amor al saber», ¿*Qué es filosofía?* ¿Qué va a ser, sino teoría? Hacer filosofía supone, las más de las veces, teorizar. Hacer de θεωρός, no necesariamente en el sentido original de consultar a un dios a través de un oráculo, aunque ciertas escuelas filosóficas se expresen con una jactancia, una oscuridad y un entusiasmo dignos de mejor Delfos.

No es mal momento para recordar que Pitágoras presuntamente inventó y definió la palabra *filósofo* por analogía con unos grandes juegos. No sabemos si los olímpicos o los nemeos, si los píticos o ístmicos. Grandes juegos oraculares y panhelénicos, en definitiva, a los cuales asistían los griegos como si el deporte dictase sentencia sobre el cosmos. Como si sus victorias y derrotas fuesen profecías encarnadas en los tendones, en los sudores del atleta. Al parecer, Pitágoras distinguió entre quienes van a los juegos para ganar o perder, quienes van para comprar o vender y quienes solo para mirar, sin apostar siquiera; de ahí la tripartición clásica entre vidas (βίαι) dedicadas

a la contemplación, a la acción o al placer (θεωρητικοί, πρακτικοί o ἀπολαυστικοί).

Aunque no quede claro quién obtiene más placer: si quien compra, quien vende o quien gana —quien pierde, desde luego que no—; la distinción buscada y crucial era entre los vivientes teóricos y los demás, con independencia de que los tildemos de prácticos o políticos, de hedonistas o estéticos. Sea como fuere, un filósofo es, ante todo, un mirón. He ahí su superioridad vital, para asombro de nuestra época. Si nos tomásemos en serio las ideologías practicas y hedonísticas actuales, no nos cabría duda alguna sobre la superioridad de los competidores y comerciantes frente a los *voyeurs* entre las gradas. Pero esa no era la jerarquía normativa y valorativa de aquella sociedad esclavista —¿tan distinta de la nuestra? — cuyo rentista ideal regulativo estribaba en no hacer nada.

No dar un palo al agua, ¿no sigue siendo nuestro ideal acaso? El ideal de los filósofos, hace tiempo que no. Han pasado casi doscientos años desde que Marx garabatease su tesis oncenaria para que sigamos creyendo a pies juntillas en alguna de sus dos proposiciones. A estas alturas del siglo XXI, es increíble que los filósofos hayan *solo* interpretado distintamente el mundo. Ahí tenemos la refutación autocumplida del propio Marx. Pero ¿quién nos creemos que somos? ¿El filósofo rey de uno, el nuevo príncipe o espejo de otro, el intelectual orgánico y específico, el que escribe discursos de campaña para terceros? ¿Quién, me pregunto, se va a creer aún que «de lo que se trata es de transformarlo» (el mundo, se entiende)? Muchos se lo creen, en realidad.

Entendible. La filología marxista —en lo que ha consistido siempre el marxismo: en el comentario a las sagradas escrituras— se ha centrado, sobre todo, en el asíndeton: en la falta de una partícula que conecte ambas proposiciones, en la ambigua coma que separa el pretérito perfecto de los interpretantes del mundo frente al futuro desiderativo de sus transformadores.

Es irresistible la tentación de leer esa coma como un *pero*, un *en cambio* o *ahora bien*. Como una adversativa o disyunción entre interpretar y transformar... ¡pero! Pero aún cabe la duda de si dicha disyunción es incluyente o excluyente, si interpretar y transformar son actividades disjuntas o hay que hacer una para lograr la otra. En tal caso, leeríamos esa coma como un *es decir*, un *esto es*. Como dos puntos explicativos o una de esas oes que establecen una equivalencia entre los títulos alternativos de un mismo libro: *Filebo* o *Sobre el placer*, *Justine* o *los infortunios de la virtud*, *Jantipa* o *Del morir*, *La destrucción* o *el amor*.

«Los filósofos solo han interpretado el mundo distintamente o De lo que se trata es de transformarlo». Ya solo por el orden de las frases, lo esperable es que para transformar algo haya que interpretarlo antes. Así lo entendió buena parte de la tradición filosófica occidental, al ensalzar sus ramas más teoréticas con el epíteto de *filosofía primera*. En la tradición aristotélica se debate encarnizadamente si esa *philosophia prima* es la física o la metafísica, esa ciencia buscada más allá de toda corrupción y movimiento, y si se ocupa solo del ser en cuanto tal y sus primeros principios o también del ser separado y existente de por sí. Se debate si la metafísica debería ser solo ontología o también teología, pero dando por sentado siempre que, para ser primera, dicha filosofía debe ser teorética. Y eso que el propio Aristóteles dejó dicho, al inicio de la *Ética a Nicómaco*, que la política —no la ética, pese al título del libro— es la filosofía práctica por antonomasia y, por ende, «la más soberana y sobre todo arquitectónica» (τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς) de las ciencias, aquella que «se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar», aquella «que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo» (Aristóteles, 1985, 1094a).

Estos pasajes han sido concienzudamente minusvalorados en la tradición aristotélica, pese a que solventarían en teoría —o, mejor dicho: en la práctica, de prácticas— la paradoja aristotélica de que la filosofía primera en el orden del ser, la que se ocupa de los primeros principios que explican todo lo demás, sea la última en el orden del saber, la más oscura y difícil de aprender. Al punto de que los peripatéticos aún andan en su búsqueda y captura, como si fuese un forajido del Salvaje Oeste. Viva o muerta, última vez vista en Königsberg; si la ve o captura, se ruega avisar o entregar al sheriff metafísico más cercano. Recompensa: culminar la historia de la filosofía. Pese a estos carteles publicitarios y persecutorios, en cuyas cazarrecompensas se condensan todos los prolegómenos y propedéuticas a la filosofía desde Kant en adelante, carecemos de otro retrato robot de esa ciencia buscada que no sea la doble foto policial peripatética. De frente, la *philosophia prima* se presenta como ontoteología; de perfil, como filosofía práctica, ya sea esta la ética, la política o, en interpretaciones más recientes de Aristóteles, la dialéctica (Aubenque, 1981) o la retórica (Racionero, 1990): la praxis de la lengua.

La ventaja principal de dichas filosofías prácticas es que para ellas no es tan grave ese decalaje entre el ser y el saber. Para la filosofía teorética tradicional sí resultaba paradójico que los primeros principios no se conocieran al principio, que lo posterior se explicase en virtud de lo anterior y, sin embargo, lo anteriorísimo fuese inexplicable y desconocido: el ser o Dios. De la escolástica medieval al estructuralismo francés, pasando por la aduana de Hegel, ese decalaje se ha intentado salvar mediante distinciones tales como estructura y génesis, *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*, que algunos autores hicieron coincidir apelando a procesos más o menos teleológicos, en los cuales la estructura esencial de algo no se da ni conoce al inicio sino al final de su génesis, igual que el

árbol tarda tiempo en arraigar, brotar, echar ramas y hojas y florecer, su estructura o esencia primera solo está *in nuce*, en potencia o en proceso en la semilla. La principal ventaja de la filosofía práctica como *philosophia prima* es que nos ahorra esos malabarismos deterministas y teleológicos, para los cuales el fin, el término de todo ya está dado al principio, inicio y final se unen en un círculo virtuoso y la filosofía primera resulta ser también la última y postrera.

En la filosofía práctica también se dan decalajes temporales y cognitivos —entre ser bueno y conocer el bien, por ejemplo—, pero se salvan más fácilmente distinguiendo entre conocimiento implícito y explícito, entre saber cómo y saber qué. Distinciones tales como la heideggeriana entre el ser a la mano (*Zuhandensein*) y el ser a la vista (*Vorhandensein*) que refuerzan la preeminencia de la praxis sobre la teoría. Siguiendo el famoso ejemplo de *Ser y tiempo*, no nos solemos preguntar por la esencia/estructura/ser a la vista de un martillo hasta que no se rompe, es decir, hasta que no pierde su utilidad y, para restablecerla, nos interesa entender su funcionamiento más profundamente, lo cual no quita que, antes de interesarnos por el conocimiento teorético y explícito del *qué es* un martillo, no poseyésemos ya un saber práctico e implícito de cómo funciona, de *cómo se usa* ese ser a la mano. La filosofía práctica sería la primera para nosotros, los seres humanos, tanto en el orden del ser como del saber, en la medida en que seamos ante todo seres prácticos y aprendamos, antes que nada, a manejarnos prácticamente en la vida. Esa sería la vuelta del revés, la *Umstülpung* marxista que la hermenéutica de raíz heideggeriana realizaría sobre aquella tesis oncená: no es que haya que conocer las cosas para cambiarlas, sino que ya las conocemos en el acto de cambiarlas. Al transformar el mundo, este ya se interpreta a sí mismo. *Philosophia prima* será, pues, la que nos ofrezca ese saberse preteórico de lo real.

Claro que la filosofía práctica no podría reclamar entonces una especial nobleza o exclusividad, no sería ya un arduo saber para unos pocos iniciados, sino al contrario: una opinión pública, una *doxa* compartida, un sentido común accesible a cualquiera, que no explica ni demuestra rigurosamente nada. En la filosofía práctica, en palabras de Aristóteles, «hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático», ya que «no se ha de buscar el mismo rigor (*ἀκριβὲς*) en todos los razonamientos, como tampoco en todos los trabajos manuales» y «tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones», dado que «el fin de la política no es el conocimiento sino la acción» (1985, 1094b).

Aquí vemos el abismo que se ha abierto ante los pies de la filosofía contemporánea, de Marx al último panfleto político, manual de autoayuda o sociología encubierta como «pensamiento crítico». Veintitantos siglos después de su acuñación griega, el gastado patrón oro de la filosofía occidental sigue en circulación, con monedas cada vez más adulteradas y cercenadas, cuyo valor ya no depende de su contenido metálico, de los saberes que transmite y vehicula, sino de su utilidad frente al *fiat* y al *factum* de los intereses prácticos vigentes. Por muy buenos filósofos prácticos y hasta pragmáticos y pragmatistas que haya, en el mercado de las teorías filosóficas también se aplica la ley de Gresham: la divisa mala expulsa a la buena. Los filósofos son antes conocidos por sus posiciones políticas y su vida privada que por sus sistemas de pensamiento abstracto. De este modo, la filosofía práctica como *philosophia prima* mantiene el relativo prestigio y popularidad del pensamiento filosófico a costa de traicionar su nombre. Ya no es amor al saber, sino al hacer. *Filergia* o *ergofilia*, *filopraxia* o *filoponía*, llamémosla.

3. Edith Stein y los sentidos de la filosofía perenne

Eso último no era el ideal de Stein, para quien la filosofía, como reza el primer epígrafe de su diálogo, debería devenir en «ciencia estricta». De la acribia o exactitud de los discursos peripatéticos a la estrictez científica de los fenomenólogos no hay tanta distancia, argumenta Stein al poner a Husserl y a Santo Tomás de acuerdo en que «la filosofía podía ser algo muy distinto de un hablar ingenioso», en que «no es cuestión de sentimiento e imaginación, de una fantasía de altos vuelos, sino de la razón que indaga seria y sobriamente» (2008, p. 167, 169). Stein desempolva incluso la fórmula *philosophia perennis* para referirse a esa filosofía rigurosa y «serena», adjetivo que se repite varias veces a lo largo del texto, revelando el punto de enlace entre la filosofía teórica y la práctica. Esta filosofía perenne nos serena por partida doble: por un lado, su metódica disciplina frena nuestros impulsos intelectuales desordenados y, por el otro lado, su promesa de perennidad, de que será para siempre igual, nos asegura una inmortalidad vicaria que calma y reconforta.

Pero ¿existe dicha filosofía perenne? Irónicamente, lo que gusta de llevar ese nombre, por muy sereno que sea, está en las antípodas del rigor escolástico-fenomenológico por el que Stein aboga, es esa «cuestión de sentimiento e imaginación», esa «fantasía de altos vuelos» de la que ella abjura aquí, aunque luego la ensalce al comentar a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz. Ojalá no sea impertinente ni nacionalista recordar que, cuando Leibniz popularizó inicialmente la expresión *perennis quaedam philosophia* («algo así como una filosofía perenne») se refería al «oro enterrado en el bárbaro estercolero escolástico» y suspiraba porque alguien estuviese «versado en filosofía irlandesa y española» (1887, p. 624). ¿Quién sabe si, en caso de haberse visto versado el propio Leibniz, no hubiese desenterrado de nuestro estercolero los versos áureos

de San Juan y Santa Teresa? De hecho, esos dos son de los pocos autores españoles que antologó Aldous Huxley en *Filosofía perenne* (1945), el centón que popularizó finalmente la fórmula. Otros españoles antologados allí son Miguel de Molinos y San Ignacio de Loyola. Entre santos y heterodoxos, entre iluminados y soldados, no entre escolásticos parece trasegarse la *philosophia perennis* por nuestras tierras.

La intención de Huxley era mostrar, mediante largas citas descontextualizadas, cómo los mayores sabios del mundo entero habían pensado y dicho aproximadamente lo mismo. Con especial énfasis en el eje Oriente-Occidente a superar, todos esos locos sagrados, todos esos sabios, místicos y poetas habrían sostenido más o menos idénticas doctrinas monistas y panteístas, extáticas y ascéticas, pesimistas, espiritualistas y resignadas. De Parménides a Laozi, del Buda al Maestro Eckhart, de Rumi a William Law, esta *philosophia perennis* tiene la particularidad de que, supuestamente, sus autores concuerdan *de fondo*, por más que discrepen en la forma, en la superficie. Unos escriben poemas, otros sermones; unos tratados, otros aforismos. Hablan lenguas mutuamente incomprensibles, pertenecen a periodos y países lo bastante distantes entre sí para albergar la duda de si, en caso de cruzarse en algún limbo ecuménico, se reconocerían entre ellos como *hen kai pan*. El desafío de poner a Santa Teresa en diálogo imposible con Husserl se reestrena, en puridad, con cualquier otro interlocutor, ya sea caduco, ya sea perenne. Por lo visto y oído, Santa Teresa solo puede dialogar de tú a tú con Dios.

En esta mística *philosophia perennis*, el fondo aniquila las formas, el adjetivo se come y suplanta al sustantivo, como el lobo del cuento en la cama de la abuelita. Por muy cándidas Caperucitas que seamos, nos percatamos que esta *philosophia perennis* será todo lo perenne que quiera, pero tiene las uñas demasiado largas y los dientes demasiado afilados para

que reconozcamos en ella a «nuestra antepasada, la filosofía». De tanto ser amigos de y conocidos por Dios, estos sabios, algo más que filósofos, han renunciado ascéticamente a tantos deseos que ya ni aman el saber ni quieren conocer nada, y por eso ni discuten entre sí ni protestan cuando se les excluye del controversial y voluntarioso campo de la filosofía, que tanto deja que desear.

En la *philosophia perennis* escolástica reivindicada por Stein, en cambio, la coincidencia formal de superficie, ese rigor y esa serenidad, esas *quaestiones* y *quotations* académicamente uniformadas, solo revelan discrepancias de fondo como las enumeradas por Husserl y Santo Tomás. Aquí lo único perenne es el talante y el método o, peor aún, los lenguajes a cada paso más crípticos y sectarios, el afán doctrinal

y polémico, la obcecación en las propias tesis, el *sostenella* y no *enmendalla*, esto es: la filosofía. Aquí el sustantivo se sobrepone al adjetivo, como el leñador que abre en canal al lobo y, colorín colorado, demuestra performativamente su carácter mortal y caduco. Si esto es *philosophia perennis*, que los sistemas y escuelas filosóficas tengan que luchar perennemente por su supervivencia, como gladiadores a la espera del rival más fuerte, del pez más gordo que los devore, como si los sistemas y escuelas en vigor fuesen enormes muñecas rusas con todos los sistemas y escuelas previas canceladas e incluidas en sus entrañas, entonces no hay otra filosofía salvo la perenne y nada es perenne salvo el campo de combate entre escuelas. Hay que resignarse a ello.

Referencias

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles* (V. Peña, Trad.). Taurus.
- Huxley, A. (1945). *The perennial philosophy*. Harper.
- Leibniz, G. W. (1887). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (C. I. Gerhardt, Ed., Vol. 3). Weidmann.
- Ortega y Gasset, J. (2006). Defensa del teólogo frente al místico. En Fundación José Ortega y Gasset (Ed.), *Obras completas* (Vol. 5, 1932–1940, pp. 725–732). Taurus.
- Racionero, Q. (1990). Introducción. En Aristóteles, *Retórica* (Q. Racionero, Trad. e introd., pp. 7–133). Gredos.
- Stein, E. (2008). ¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino. En J. Urkiza & F. J. Sancho (Eds.), *Obras completas* (Vol. 3, *Escritos filosóficos: Etapa de pensamiento cristiano, 1921–1936*, pp. 167–194). Editorial Monte Carmelo.