



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL.II / N°2 / 2018



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL.II / N°2 / 2018



N° ISSN **0719-8728**

Steiniana- Revista de estudios interdisciplinarios Vol. II /n°2 / 2018.

Publicación semestral del Centro UC – Estudios interdisciplinarios en Edith Stein.

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

CP 7820436, Macul, Santiago, CHILE.

Director Steiniana

Juan Francisco Pinilla

Editor Steiniana

Rodrigo Álvarez-Gutiérrez

Comité científico

Angela Ales Bello

Mariano Crespo

Walter Redmond

Clemens Franken

Colaboran en este número

Mariano Crespo Sesmero, Miriam Ramos, María Teresa Russo, Carlos Eduardo de Carvalho Vargas, Moisés Rocha Farias, Anneliese Meis, María Esther Gómez de Pedro, Cristián Nuñez Durán y Rodrigo Álvarez Gutiérrez

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

Diseño y diagramación

Raquel Yamal

Corrección de estilo y normalización

Carla Rojas

Diseño portada

Edith Ortiz

Contacto: editorsteiniana@uc.cl

Facultad de Teología PUC

Tel: (56) (2) 2354 1634

Revista gratuita de distribución on-line.

INDICE

Editorial <i>Juan Francisco Pinilla A.</i>	7
ARTÍCULOS	
Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein <i>Mariano Crespo Sesmero</i>	9
La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl <i>Miriam Ramos Gómez</i>	32
La experiencia mística desde la fenomenología: Edith Stein y el Castillo interior de Teresa de Ávila <i>Maria Teresa Russo</i>	60
Análise fenomenológica da empatia na perspectiva do desenvolvimento de uma filosofia da pessoa humana <i>Carlos Eduardo de Carvalho Vargas</i> <i>Moisés Rocha Farias</i>	81
La <i>ipseidad</i> María Virgen Madre de Dios según Edith Stein, Ser finito y Ser eterno VIII <i>Anneliese Meis W</i>	105
Sobre el conocimiento que el alma tiene de sí en santo Tomás de Aquino. Cierta paralelo con Edith Stein <i>María Esther Gómez de Pedro</i>	124

VARIA

- Lanzamiento Revista Steiniana
Palabras de Fernanda Ruiz L.
Discurso del Pbro. Juan Francisco Pinilla A. 139
- ¿Cómo conocí a Edith Stein?
Cécile Rastoin OCD 144
- Recensión
El Espíritu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein,
Anneliese Meis Wörmer, *Studia Theologica Matritensia*, Universidad Eclesiástica San
Dámaso, Madrid, 2017. 146
Cristián Núñez
- Recensión 151
Lived experience from the inside out: Social and political philosophy in Edith Stein,
Antonio Calcagno, Duquesne University Press, Pittsburgh, 2014.
Rodrigo Álvarez-Gutiérrez
- Recensión
Edith Stein–Lexikon. Herausgegeben von Marcus Knaup und Harald Seubert unter
Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Martin Hähnel und René Raschke,
Freiburg-Basel-Wien 2017, Herder 431 ss. 154
Anneliese Meis W

Editorial

El pensamiento de Edith Stein constituye un entrecruzamiento de distintos niveles de pensamiento. Por una parte, la condición humana y su misterio ontológico. Por otra parte, la realidad y su condición existencial. Finalmente la dimensión teleológica funde ambos horizontes ante la posibilidad de plenamente trascendente. Es así como toda aproximación sistemática a la autora deberá considerar alguna de estas variables y no perder de vista las otras dos.

La mirada fenomenológica constituye la óptica desde la cual lo humano, su entorno natural y sobrenatural son desglosados por la pensadora en su intento por explicar lo real. Sin duda constituye un intento radical y sistemático. Por ello, afirmará en *Ser finito y Ser Eterno*: “Así llegamos a una doble significación del ser de las cosas finitas en lo eterno: el ser abarcado de todo “sentido” por el espíritu divino, y todo ente que tiene su fundamento arquetípico-causal en la esencia divina” (p. 724). Un párrafo tan complejo del pensamiento de la autora sólo puede desplegarse desde las vertientes antes descritas. Lo real implica una relación causal y a la vez fundante. Sin embargo, palabras como creador y creatura proporcionan una nueva arista de significación. Más aún si se agrega el tópico “Dios”, lo anterior puede transfigurarse en un sentido que abarca todo lo sostenido anteriormente.

En esta óptica, este número abarcará temas tan disímiles como la experiencia mística, el sentimiento o la psicología. Destaca el pensamiento de la catedrática María Teresa Russo, la cual expone la experiencia mística desde la fenomenología; a la luz de Edith Stein y del Castillo interior de Teresa de Ávila. Por su parte la profesora M. Esther Gómez desarrolla el tema del conocimiento del alma según santo Tomás de Aquino en paralelo con Edith Stein. El académico Mariano Crespo profundiza en el sentimiento de valor de acuerdo al pensamiento de Edith Stein. Finalmente, la profesora Miriam Ramos aborda la distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl. La teología tampoco está ajena a este número. La destacada profesora *senior* Anneliese Meis W aborda el tema de la ipseidad de Virgen María según Edith Stein en *Ser finito y Ser eterno* VIII. La empatía seguirá siendo un tema

relevante en el pensamiento de la fenomenóloga alemana. Es así como, los académicos Carlos Eduardo de Carvalho Vargas y Moisés Rocha Farias presentan um artículo titulado: *análise fenomenológica da empatia na perspectiva do desenvolvimento de uma filosofia da pessoa humana*.

La sección *Varia* de nuestra revista recoge distintas reacciones al lanzamiento de *Steiniana*. Se presentan los discursos de presentación de la misma y algunas fotos que dan cuenta de este evento. Desde un prisma más personal, el testimonio de la Priora del Carmelo de Montmartre, nos hablará de la influencia steiniana en la vida personal.

Tres obras son recensionadas. La primera de Antonio Calcagno: *Lived experience from the inside out: Social and political philosophy in Edith Stein*, (Duquesne University Press, Pittsburgh, 2014) y de Anneliese Meis W: *El Espíritu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein*, (Studia Theologica Matritensia, Madrid, 2017). Finalmente, Anneliese Meis W. presenta el nuevo *Edith Stein–Lexikon*. Herausgegeben von Marcus Knaup und Harald Seubert unter Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Martin Hähnel und René Raschke, (Freiburg-Basel-Wien 2017, Herder 431 ss). Estos libros constituyen un relevante aporte a los estudios de la autora.

Finalmente, mediante la publicación on-line de este segundo número renovamos la convicción de sostener que la fecundidad intelectual de Edith Stein, permanece en aquellos que buscan la verdad.

Pbro. Juan Francisco Pinilla A.
Director

Sobre el Sentimiento de Valor en Edith Stein

Mariano Crespo Sesmero

UNIVERSIDAD de NAVARRA

INSTITUTO CULTURA y SOCIEDAD

mcrespos@me.com

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.6>

Resumen: Es de todos conocida la existencia de una cierta tradición en la historia de la filosofía occidental según la cual la esfera de los sentimientos, es excluida del ámbito de estudio de la investigación filosófica. Las esferas dignas del análisis filosófico serían la del entendimiento y la de la voluntad. Por su parte, Edith Stein pertenece a una generación de pensadores que intentan recuperar al mundo de los sentimientos del descrédito en el que había caído señalando incluso la relevancia axiológica que estos presentan en la voluntad. En este orden de cosas, el sentimiento de valor aparece en esta autora como la vivencia específica en la que este tipo de cualidades se manifiestan al ser humano. Este trabajo está articulado en dos partes desiguales. La primera – y más extensa – está destinada a encuadrar los sentimientos de valor dentro de los tres tipos de vivencias emotivas que distingue Edith Stein y a esclarecer sus principales características. En la segunda parte se alude a la constitución de las personas en las vivencias del sentimiento fijándose especialmente en las percepciones sentimentales de valor.

Abstract: There is a certain tradition in the history of western philosophy which consider that the sphere of emotions does not belong to the objet of philosophical research. The only fields of philosophical analysis would be theoretical knowledge and the will. Edith Stein belongs to a generation of philosophers who tried to recover emotions for philosophy, pointing out their axiological relevance. Actually we grasp values through emotional acts. This paper has two parts. The first - and more extensive one - tries to frame emotional acts within the three kinds of emotional acts wich Stein distinguishes. The second part deals with the problem of the construction of personal identity through emotional acts, especially through those emotional acts which grasp values.

Palabras claves: Valor, sentimientos de valor, ética y emociones.

Key Words : Valor, sentiments of valor, ethic, emotions.

INTRODUCCION

Es de todos conocida la existencia de una cierta tradición en la historia de la filosofía occidental según la cual la esfera de los sentimientos, de la afectividad, del “ánimo” (*Gemüt*) es excluida del ámbito de estudio de la investigación filosófica. Las esferas dignas del análisis filosófico serían la del entendimiento y la de la voluntad. Esta tradición bebe, según Max Scheler, del viejo prejuicio de escindir la vida psíquica del hombre en dos planos: el de lo sensible y el de lo racional. Como ha señalado Juan Miguel Palacios, “semejante prejuicio ha tenido para la filosofía dos consecuencias de largo alcance: ha asignado todo lo no racional – por ejemplo, el amor y el odio – a la sensibilidad, y ha supuesto, consiguientemente, que todo lo alógico depende esencialmente de la organización psicofísica del hombre y esté sometido por tanto a las variaciones de ésta”¹. Hablando en términos muy generales, creo que a este descrédito han contribuido, a mi juicio, al menos tres factores. El primero de ellos es la ambigüedad con la que se ha solido hablar – y se suele seguir hablando – de “sentimiento”. Con este término nos referimos a veces a sensaciones corporales como el dolor o el placer corporal; en otras ocasiones nos referimos a estados de ánimo como la irritación la ansiedad, el mal humor, etc. y otras a respuestas afectivas tales como la alegría, la pena, el entusiasmo, el amor, el odio, etc. Un segundo factor que ha contribuido al descrédito de la esfera de los sentimientos está estrechamente relacionado con la ambigüedad recién señalada. Me refiero al intento de reducir respuestas afectivas como las señaladas, a saber, la alegría, el entusiasmo, el amor, el odio, etc., a las experiencias afectivas de tipo afectivo inferior como, por ejemplo, las sensaciones corporales. Sin embargo, “la variedad de experiencias dentro de la esfera afectiva es tan grande que sería desastroso tratarlas todas como algo homogéneo”². Son muchas y muy diferentes las vivencias que caen bajo el título tan general de “sentimiento”. No puede, pues, por ejemplo, reducirse una respuesta

1 PALACIOS, J.M., “El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica”, en *Bondad Moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*. Ediciones Encuentro, Madrid 2008, p. 51.

2 HILDEBRAND, D.V., *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*. St. Augustine Press, South Bend 2007 (*El corazón. Un análisis der la afectividad humana y divina*. Trad. de J.M. Burgos, Ediciones Palabra, Madrid 1997, 31), p. 34.

afectiva como el amor a determinadas sensaciones corporales agradables. Por último – y también muy relacionado con los factores anteriores – la consideración, por parte de Kant, de que el mundo de la afectividad es el mundo de la facticidad, de la contingencia, y, por consiguiente, carente de toda legalidad a *priori*, ha contribuido de forma decisiva al descrédito del mundo de los sentimientos³. No puedo entrar aquí en el análisis detallado de cada uno de estos factores.

Por su parte, Edith Stein pertenece a una generación de pensadores que intentan recuperar al mundo de los sentimientos del descrédito en el que había caído señalando incluso la relevancia axiológica que estos presentan. Dicha recuperación tiene como punto de origen la filosofía de Franz Brentano, especialmente, su distinción entre tres tipos de fenómenos psíquicos: las representaciones, los juicios y los fenómenos de interés, emociones, o fenómenos de amor y odio⁴. Brentano sostiene que lo que el hombre tiene por bueno o malo – o, lo que es lo mismo, por valioso o disvalioso - no se revela originariamente en representaciones o juicios, sino en este tercer tipo de fenómenos psíquicos. Como ha resumido Juan Miguel Palacios refiriéndose a la obra de Brentano *Sobre el origen del conocimiento moral*⁵, este autor considera que “el criterio de lo bueno y de lo preferible se encuentra en una cierta calidad del amor y del preferir mismo, que comparece claramente a la conciencia: es bueno lo que se ama con amor correcto (*richtig*) y es preferible lo que se prefiere con correcta preferencia”⁶. A partir de aquí – y como también ha señalado Palacios - han sido dos los modos en el que, al interior de la ética de inspiración fenomenológica, se ha concebido la aprehensión de los valores: por un lado, aquellos que como Edmund Husserl y Max Scheler consideraron que la aprehensión del valor es un acto emocional y, por otro, Dietrich von Hildebrand y Hans Reiner, entre otros, los cuales pensaban que dicha aprehensión era un acto de conocimiento.

3 Cf. CRESPO, M., “Toward an A Priori *Gefühlsmoral*. Husserl’s Critique of Hume’s Theory of Moral Sentiments”, en R. Walton et al. (eds.), *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl’s Phenomenology*, Phaenomenologica 222, Springer, Cham 2017, pp. 97-111.

4 Cf. PALACIOS, J.M., *art. cit.*, pp. 45-67.

5 Cf. BRENTANO, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1889 (*Sobre el origen del conocimiento moral*. Trad. de M. García Morente. Edición de J.M. Palacios, Madrid 2013).

6 PALACIOS, J.M., *art. cit.*, p. 48.

En este orden de cosas, Husserl concedió una importancia especial a los actos emotivos (*Gemütsakte*) al considerar que sus correlatos objetivos son los valores. De hecho, Husserl habla de *wertende Akte* en lugar de “actos emotivos” por dos razones: en primer lugar, porque los *wertende Akte* son ejemplificadores del funcionamiento del *Gemüt* y, en segundo lugar, porque desempeñan un papel central en la vida práctica. Al mismo tiempo, el fundador del método fenomenológico consideraba que los actos emotivos eran el origen de los conceptos y leyes morales *a priori* referidas al ser capaz de tales actos emotivos⁷. En este sentido y como he intentado mostrar en otro lugar, Husserl se esfuerza en mostrar que “el ámbito del sentimiento no es sólo un título para facticidades causalmente antropológicas”⁸. Por su parte y como es de sobra conocido, Scheler distingue en la esfera del sentir entre los sentimientos no intencionales (*Gefühle*) y los sentimientos intencionales (*Fühlen*). A su vez, dentro de estos últimos, distingue entre sentimientos intencionales primarios (“una suerte de pronunciamientos emocionales frente a los estados sensibles o sentimentales de un sujeto”⁹), sentimientos de caracteres anímicos emocionales de objetos como, por ejemplo, la apacibilidad de un lugar y, por último, los sentimientos de valor en los cuales se nos dan las diferentes cualidades axiológicas. Los ricos análisis de Max Scheler acerca de emociones morales como el resentimiento o el arrepentimiento son una clara muestra del papel central que el ámbito de los sentimientos desempeña en su filosofía.

No es mi intención llevar a cabo aquí una investigación detallada acerca del origen histórico de los análisis de la conciencia emotiva que encontramos en Edith Stein y de la más que notoria influencia que las consideraciones de Husserl y Scheler al respecto ejercieron en ella. Tampoco quiero sostener que antes de Brentano no se haya considerado en modo alguno la relevancia del mundo de los sentimientos. Piénsese tan sólo en las figuras

7 Cf. HUSSERL, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914), Hrsg. v. U. Melle, Kluwer, Dordrecht 1988, (en adelante Hua XXVIII), p. 393

8 Cf. HUSSERL, E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Hrsg. v. H. Peucker, Husserliana XXXVII, Springer, Dordrecht 2004 (en adelante Hua XXXVII), p. 195; Cf. CRESPO, M., art. cit.

9 PALACIOS, J.M., art. cit., p. 53. Cf. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Herausgegeben von Christian Bermes. Philosophische Bibliothek 657, Meiner, Hamburg 2014 (*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Trad. de H. Rodríguez Sanz, Introd. de J.M. Palacios, 3ª ed. revisada, Caparrós Editores, Madrid 2001)

de San Agustín y de Pascal, por citar un par de nombres. Mi propósito consiste, más bien, en analizar la noción de sentimiento de valor como vivencia específica en la que este tipo de cualidades se manifiestan al ser humano así como su relevancia ética y antropológica. Dado que los valores morales constituyen el objeto específico de la ética o, al menos, uno de sus objetos específicos, el sentimiento de valor tiene una clara relevancia ética¹⁰. En consonancia con lo sostenido por Husserl en sus *Lecciones sobre ética y teoría del valor* impartidas por este entre 1908 y 1914¹¹, una teoría del valor moral forma parte de una más general axiología formal. Esta última sería una teoría formal del valor, sin consideración de las determinadas clases de valores, a la cual le correspondería la misma universalidad que a la lógica formal. Al igual que a esta le corresponde una lógica material, a la axiología formal le correspondería como complemento esencial una axiología material que investigue los diversos tipos de valores¹².

En cualquier caso, lo que aquí me interesa señalar es que Edith Stein – en consonancia con lo señalado por Brentano, Husserl y Scheler – considera que el ámbito en el que los valores – sean morales o no – se dan al ser humano es del *Gemüt*, el del sentimiento. Los valores, pues, no se dan originariamente en vivencias teóricas, sino en vivencias del sentimiento. Más adelante me referiré a las diferencias entre estos dos tipos de vivencias. Pero antes de proseguir en el análisis de en qué consiste el sentimiento de valor en Edith Stein, quisiera referirme brevemente a dos cuestiones lingüísticas que añaden una dificultad especial a nuestra tarea.

10 “Y la ética, según la concepción mantenida aquí, no puede arreglárselas sin una doctrina acerca de los valores“. STEIN, E., *Einführung in die Philosophie*. Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 8, 2. Auflage, Herder, Freiburg 2015 (en adelante ESGA 8), pp. 13-14 (*Introducción a la filosofía en Obras completas*, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920. Trad. C. Ruiz Garrido, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2005 (en adelante OC II), p. 679.

11 Cf. Hua XXXVIII.

12 „Danach wird es sich bestimmen, ob der Disziplin, die zu entfalten hat, was Wert überhaupt ist – ohne Berücksichtigung bestimmter Werte –, der formalen Wertlehre oder Axiologie, die gleiche Universalität zukäme wie der formalen Logik. Diese formale Wertlehre würde jedenfalls als Ergänzung eine materiale erfordern, die der Differenzierung der Wertidee nachginge und untersuchte, wie sich das Genus »Wert« zu einer Wertskala spezifiziert und was in diesen Wertspecies beschlossen ist. Andererseits ist wieder die Formalisierung von »Willen« und »Wert« möglich und dadurch die Reduktion der formalen Axiologie auf ein Teilgebiet der formalen Ontologie. Es besteht also wieder die Möglichkeit, das bonum als formale und als materiale Kategorie zu fassen“. STEIN, E., *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 10, Freiburg, 2005 (en adelante ESGA 10), p. 67

La primera de ella tiene que ver con una cierta vacilación en el uso de los términos *Gefühl* y *fühlen* por parte de nuestra autora. Como decía más arriba, *Gefühl* se suele utilizar para designar un sentir no intencional – como, por ejemplo, un determinado estado de ánimo en el que uno se encuentra - mientras que *fühlen* se suele reservar para designar un sentir intencional, como cuando, por ejemplo, siento el valor estético de una obra de arte. De hecho, es el término que Max Scheler reserva para la aprehensión de valores. Eso explica que en la edición castellana de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* se haya vertido *fühlen* a nuestro idioma como “percepción sentimental”. Sin embargo, Stein señala que con los términos *Gefühl* y *fühlen* no quiere indicar dos tipos diferentes de vivencias, sino dos dimensiones de la misma vivencia. En sus palabras, “Se ha querido distinguir entre ‘*Fühlen*’ y ‘*Gefühl*’. Yo no creo que con estas dos designaciones toquemos dos clases diferentes de vivencias, sino solo diferentes ‘direcciones’ de la misma vivencia. El *Fühlen* es la vivencia en cuanto que nos da un objeto o algo del objeto. El sentimiento (*Gefühl*) es el mismo acto en cuanto que aparece como proveniente del yo o que descubre un estrato del yo”¹³ .

Por otro lado, y así es como Stein opera en la práctica, utiliza el término *Gefühl* para los tres tipos de *Gemütserlebnisse* que distingue y que estudiaremos a continuación. *Fühlen* constituiría, según Stein, los *Gefühle* en sentido propio. En cualquier caso, yo utilizaré indistintamente las expresiones “percepción sentimental de valor” y “sentimiento de valor”.

La segunda dificultad lingüística a la que me quiero referir es el modo en el que José Luis Caballero Bono traduce a veces el término *fühlen* en su edición de *Sobre el problema de la empatía*, a saber, “sentir sentimientos”¹⁴. Sin quitar ni un ápice de mérito a la meritoria traducción de la tesis doctoral de Stein, creo que esta traducción aporta más oscuridad que claridad sobre este punto.

13 STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, en Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 5, 2. Auflage, Herder, (en adelante ESGA 5), Freiburg, 2016, p. 117 (*Sobre el problema de la empatía*. Prefacio, traducción y notas de José Luis Caballero Bono. Editorial Trota, Madrid 2004, (en adelante SPE), pp. 116-117.

14 *Ibíd.*

Estructuraré mi presentación en dos partes desiguales. La primera – y más extensa – parte está destinada a encuadrar los sentimientos de valor dentro de los tres tipos de vivencias emotivas que distingue Edith Stein y a esclarecer sus principales características. En la segunda parte de mi contribución, aludiré a la constitución de las personas en las vivencias del sentimiento fijándome especialmente en las percepciones sentimentales de valor.

A fin de comprender mejor en qué consiste el sentimiento de valor, veamos cuáles son los tres tipos de vivencias del sentimiento que Edith Stein distingue.

a) *Vivencias sensibles, sensaciones sentimentales,
sentimientos sensibles o datos sensibles*

En primer lugar, nuestra autora identifica lo que ella denomina vivencias sensibles (*Empfindungs-Erlebnisse*), *sensaciones sentimentales* (*Gefühlsempfindungen*), sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) o datos sensibles (*Sinnesdaten*). Se trata de fenómenos corporales que, por así decir, “anuncian” el mundo externo y que constituyen la condición de posibilidad de la unión entre mundo exterior físico y mundo interior psíquico¹⁵. Están localizados en partes del cuerpo y son vivenciados en diferentes géneros como, por ejemplo, sensaciones de presión, de dolor, de placer, de calor, etc. Ejemplos de este tipo de sentimientos o sensaciones son, en palabras de Stein, “(...) el placer de una comida sabrosa, el tormento de un dolor sensible, el agrado de un vestido suave”, etc. Estas sensaciones son sentidas “allí donde la comida es degustada, donde el dolor penetra, donde el vestido se ajusta a la superficie del cuerpo físico”¹⁶.

15 “Erstens bekundet sich in Empfindungen als reellen Bestandstücken des Bewusstseins die Empfindlichkeit überhaupt, sie ist Bedingung der Möglichkeit der leiblichen Verbindung von physischer Außenwelt und psychischer Innenwelt“. RASCHKE, R., Voz “Gefühl”, en KNAUP, M., SEUBERT, H. (eds.), *Edith Stein-Lexikon*. Herder, Freiburg 2017, p. 131.

16 ESGA 5, p. 65 / SPE, p. 66

b) *Sentimientos comunes o sentimientos vitales*

Una segunda clase de sentimientos son los que nuestra autora llama “sentimientos comunes” (*Gemeingefühle*) o “sentimientos vitales” (*Lebensgefühle*). Estos, a su vez, se dividen en sentimientos propiamente comunes (*eigentliche Gemeingefühle*), o sentimientos comunes corporales (*leibliche Gemeingefühle*) y en sentimientos comunes de naturaleza no corporal (*Gemeingefühle nicht leiblicher Natur*). A estos últimos los denomina también sentimientos comunes anímicos (*seelische Gemeingefühle*) o sentimientos vitales espirituales (*geistige Lebensgefühle*) Ejemplos de sentimientos comunes corporales son el vigor, el frescor, la languidez, el cansancio. Se trata de sentimientos que, por así decir, “invaden” el yo. No están, pues, localizados en una parte del cuerpo, sino que son experimentados en todos los miembros del mismo.

“Vigor y languidez no sólo invaden el yo, sino que los siento en todos los miembros”. No sólo todo acto espiritual – toda alegría, toda aflicción, toda actividad de pensamiento – es lánguido y descolorido cuando “yo” me siento abatido, sino también toda acción corpórea, todo movimiento que ejecuto. Conmigo está lánguido mi cuerpo vivo y cada una de sus partes. Ahí aparece otra vez aquel fenómeno de la fusión que ya conocemos. No es sólo que vea el movimiento de mi mano y simultáneamente sienta su languidez, sino que veo el movimiento lánguido y la languidez de la mano.

Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo, como un influjo promovedor o paralizador que ejerce el estado del cuerpo vivo sobre la afluencia del vivenciar (incluso cuando estos sentimientos comunes se presentan en unión de un ‘sentimiento espiritual’¹⁷).

En estos sentimientos se manifiesta además de una energía vital orgánica (*organische Lebenskraft*), una energía vital psíquica (*psychische Lebenskraft*). Sus efectos se muestran no sólo en las actividades corpóreas del ser humano,

17 ESGA 5, 65 / SPE, 66-67. “El frescor y el cansancio no son únicamente estados del cuerpo, sino que lo son a la vez del ‘yo’. Son un vivenciar de sí mismo, sentimientos vitales del ‘yo’ – y a la vez sobre el cuerpo, difundidos a través de él, no localizados en ningún lugar como lo están las sensaciones, sino que lo llenan total y enteramente” (ESGA 8, p. 341/OC II, p. 795)

sino también en sus actividades espirituales. Una actividad espiritual como la escucha de una conferencia sobre el sentimiento de valor puede verse influida por el frescor o el cansancio que en ese momento experimentemos. En resumen, se trata de sentimientos de naturaleza corporal pero que pueden tener una repercusión en actividades espirituales¹⁸.

El segundo tipo de sentimientos comunes son los de naturaleza no corporal o anímicos. Son distintos de los sentimientos propiamente comunes o de naturaleza corporal como un género propio. Se trata de lo que habitualmente llamamos “estados” o “temple” de ánimo como, por ejemplo, la melancolía o la excitación gozosa. En este sentido, no diríamos, piensa Stein, que la melancolía y la excitación gozosa llenan el cuerpo vivo como lo hacen el vigor y la languidez. No estamos melancólicos o excitados gozosamente como estamos vigorosos o abatidos¹⁹. Se trata de “atmósferas” o “iluminaciones de conjunto” que “llenan todo el campo de la conciencia, que difunden su resplandor sobre el color propio de cada una de las vivencias singulares”²⁰. No son actos en los que un objeto se nos dé, sino que son, más bien, “coloraciones” en actos donantes²¹. Eventualmente pueden propagarse a la corporalidad. Edith Stein da un ejemplo de esto último: “Por ejemplo, un cansancio condicionado por el cuerpo, puede hacerse desaparecer por el estado de excitación gozosa en el que llega a estar la persona por la recepción de una buena noticia”²².

Esto último pone también de manifiesto el hecho de que los sentimientos comunes corporales y anímicos pueden experimentar un influjo mutuo. Stein ofrece también un ejemplo de ello:

Yo hago, por ejemplo, un viaje de descanso, voy a un paraje soleado, encantador, y siento cómo a la vista de este entorno se quiere apoderar de mí un estado anímico de contento, pero no es capaz de surgir porque me siento abatido y cansado. ‘Aquí estaré más contento en cuanto haya

18 Cf. ESGA 8, p. 341 / OC II, p. 795.

19 Cf. SPE, 67.

20 ESGA 8, p. 342. Me separo de la traducción de OC II, p. 795

21 „Sentimientos comunes y estados de ánimo adoptan una posición especial en el reino de la conciencia, pues ellos no son actos donantes, sino que sólo son visibles como ‚coloraciones‘ en actos donantes“. (ESGA 5, 118-119 / SPE, 118).

22 ESGA 8, p. 343 / OC II, p. 795

descansado'. Este saber puede ser el resultado de una 'experiencia anterior', sin embargo, siempre tiene su fundamento en el fenómeno del mutuo operar de vivencias anímicas y corporales"²³.

c) *Sentimientos espirituales*

Ahora bien, sería un error reducir la vida sentimental de las personas a los sentimientos sensibles y a los sentimientos comunes (corporales y no corporales). Existe un tercer tipo de sentimientos que pertenecen a un orden distinto de los dos anteriores. Se trata de los sentimientos espirituales (*geistige Gefühle*)²⁴. A esta clase pertenecen los actos en los cuales se nos dan valores u objetos dotados de valor (los sentimientos de valor) y las tomas de postura que estos valores desencadenan en nosotros²⁵. Nosotros nos centraremos en los sentimientos de valor y no tanto en las tomas de postura. Veamos cuáles son sus principales características.

1. *Carácter espiritual*

Una primera característica de estos sentimientos es su carácter espiritual. Con ello se quiere indicar que no se trata de fenómenos corporalmente ligados, aunque ello no quita que puedan tener efectos sobre funciones del cuerpo vivo²⁶. Así, por ejemplo, la tristeza ante un mal objetivo que se nos ha infligido puede desencadenar nuestro llanto. Sin embargo, el llanto puede desaparecer y el acto espiritual de la tristeza permanecer. El llanto

23 Cf. ESGA 5, 65-66 / SPE 67

24 "Aber das Gefühlsleben ist nicht auf innere Gefühlszuständlichkeiten und Stimmungen beschränkt. Der Geist geht nicht nur erkennend und wollend, sondern auch fühlend aus sich heraus. Sein Aufnehmen des Seienden erfolgt aus seinem so gearteten und jeweils so oder so gestimmten Inneren heraus, darum als ein nicht bloß verstandesmäßig erkennendes, sondern als ein fühlendes Aufnehmen: so wird das Seiende in seinem Wert und in seiner Bedeutung für das eigene Sein erfasst, es wird dazu fühlend und wollend Stellung genommen". STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie*. Die Seelenburg, en Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 11/12 (en adelante ESGA 11/12), 2. Auflage, Freiburg 2016, p. 383

25 Cf. STEIN, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Bearbeitet und eingeleitet von Beate Beckmann-Zöller. Edith Stein Gesamtausgabe, Band 6 (en adelante ESGA 6), 1. Auflage, Herder, Freiburg 2010, p. 142 (*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, en OC II, p. 371. Prefiero traducir *Stellungnahme como toma de postura en lugar de actitud* como se hace en OC II, 371

26 Cf. ESGA 5, 66 / SPE, 68

es vivenciado como un fenómeno concomitante de nuestro sentimiento de tristeza, pero no como un componente del mismo²⁷. En este orden de cosas, sería un error considerar que vivencias espirituales como los sentimientos de valor son del mismo orden que los sentimientos sensibles y que los sentimientos comunes (por ejemplo identificando la tristeza con el llanto). Ello supondría considerarles como vivencias psíquicas cuyo estudio pertenece a una ciencia natural, a saber, la psicología. En términos más generales, sería un error considerar que el único modo válido de hablar de la conciencia y de sus vivencias es el propio de las Ciencias Naturales y que, por consiguiente, la explicación causal sería el ideal científico por antonomasia. Ello supondría desconocer el carácter específico del ámbito del espíritu y del tipo de relación que se da entre los actos espirituales, a saber, la motivación. El provenir vivenciado de un acto espiritual a partir de otro no puede explicarse en términos de causalidad natural. En este sentido, la motivación es la legalidad de la vida espiritual²⁸.

2. *Son vivencias intencionales*

Como venimos diciendo, el sentir el valor del cual venimos hablando aquí es, a diferencia de los sentimientos sensibles y de los sentimientos comunes, una vivencia intencional. En este sentir nos referimos a algo. Así como en los actos de percepción sensible se dan los objetos espacio-temporales “en persona” o, como solemos decir en castellano, “en carne y hueso”, sin mediación alguna, así se dan los valores en los actos emotivos o del sentimiento. De este modo, en la alegría tenemos frente a nosotros algo gozoso, en el temor algo temible, en el miedo algo amenazador²⁹. Por esta

27 Cf. *ibíd.*

28 Cf. ESGA 5, 114 / SPE, 114. La influencia de los análisis realizados por Husserl en *Ideas II* es aquí manifiesta. Téngase en cuenta que fue tarea de Edith Stein, en aquel entonces asistente de Husserl, el organizar los manuscritos de ese volumen.

29 “En la alegría tiene el sujeto frente a sí algo gozoso, en el temor algo temible, en el miedo algo amenazador. Los mismos estados de ánimo (*Stimmungen*) tienen su correlato objetivo: para los serenos, el mundo está inmerso en rosados resplandores, para los afligidos es gris sobre gris. Y todo esto nos es dado concomitantemente con los actos sentimentales, como pertenecientes a ellos (und all das ist uns mit den fühlenden Akten als zu ihnen gehörig mitgegeben)” (SPE, 110); “Wertnehmen bedeutet, einen Wert so und so zu nehmen, wie man auch beim Wahrnehmen etwas so und so sieht. Wertnehmen ist ein begreifendes Fühlen, in welchem Wertintention und Antwortreaktion (Gefühl) vereint sind (ESGA 6, S. 226). Es ist ein fühlender Akt von bestimmtem Wesen (ESGA

razón, resulta adecuado hablar de *percepción sentimental del valor*.

En este contexto, Stein se refiere a los intentos de poner en cuestión la especificidad de este tipo de sentimientos reduciéndolos a “complejos de sensaciones orgánicas”. Ciertamente, como ella explica, en la constitución de este tipo de vivencias emotivas, un sustrato inferior fundante desempeña un papel esencial. En cierta clase de actos emotivos los sentimientos sensibles constituyen ese sustrato inferior. El error de esos intentos radica en el desconocimiento del carácter intencional de los sentimientos espirituales. No ven que sobre el fundamento de los sentimientos sensibles surge una captación espiritual que abre los ojos del sujeto al mundo de los valores ³⁰.

3. *La captación del valor es de naturaleza sentimental, no teórica*

La captación del valor es de naturaleza sentimental, no teórica. Dicho de otro modo, las vivencias a través de las cuales se nos da una cualidad axiológica de un objeto no son, en sentido propio, vivencias teóricas, intelectivas, sino que se trata de vivencias sentimentales. Por este motivo, hablamos de “sentimientos” de valor o de percepción sentimental del valor. La belleza de un paisaje es aprehendida en un acto tal.

Podría, sin embargo, pensarse que – siguiendo el ejemplo de la captación de la belleza de un paisaje – que lo que realmente sucede es que sobre la base del “conocimiento de la cosa” (de la contemplación del paisaje) tuviera lugar el conocimiento del valor (en este caso, de la belleza) y después la toma de postura emotiva (el gozo). Según Stein, no es eso lo que realmente sucede. Ciertamente, el valor sentido es el motivo de mi toma de postura. Es más, exige esta. Mi gozo es la respuesta a la belleza del paisaje que se me da. Pero ¿en qué sentido es la captación misma del valor un percibir sentimental? ¿No sería lo propiamente sentimental, más bien, la reacción

8, S. 131). W. ist das, was ich (jetzt) als adäquates *Fühlen auffasse*, und es kann selbst adäquat oder nichtadäquat sein. W., das auch einfach Werten genannt werden kann, ist also eine fühlende Feststellung des Wertes, bei der die Antwort auf den Wert (das Gefühl) gleichzeitig Wertschätzung ist (oder Entwertung, wenn es sich um einen negativen Wert handelt). Solange das Wertnehmen Nicht adäquat erlebt oder gelebt wird, ist auch der Wert nicht voll lebendig erfasst, sondern leer gefühlt.” LEBECH, M., Voz „Wertnehmen“ en KNAUP, M., SEUBERT, H., *Edith Stein-Lexikon*, ed. cit., p. 402.

30 Cf. ESGA 6, 142/OC II, 370.

de respuesta, a saber, el gozo? ¿No es la aprehensión del valor algo libre de lo emotivo? Las respuestas de Stein a estas preguntas pasan por poner de relieve, por un lado, los modos distintos en que las cualidades de valor y las cualidades sensoriales de un objeto se dan al sujeto que capta unas y otras cualidades y, por otro lado, los diferentes modos en los que el sujeto se dirige intencionalmente a sendos tipos de cualidades. Una cualidad de valor como la belleza de un paisaje no se me da del mismo modo que una cualidad sensorial de éste como, por ejemplo, un determinado color. Las cualidades sensoriales no se me dan como exigiendo una respuesta por mi parte. Puedo percibir las sin que ellas me afecten. Por otro lado, para que una cualidad de valor se dé plenamente al yo, se necesita una participación viva del yo³¹. En palabras de nuestra autora:

“Por el contrario, exige que yo me abra internamente a ella [a la hermosura del paisaje], que yo haga que mi interior quede determinado por ella. Y mientras no se establezca ese contacto, mientras yo siga siendo deudor de dar la respuesta exigida por esa hermosura, ella no se me desvela enteramente; queda incumplida la intención inherente a la simple adquisición de conocimiento. Por consiguiente, la plena aceptación de valor y la reacción de respuesta están unidas, y allá donde falte una participación viva del yo, allí esta participación se encuentra representada por una intuición incumplida”³²

En resumen, los valores son aprehendidos en actos de percepción sentimental y no en actos intelectivos de conocimiento. Esto explica también el que la percepción sentimental no tenga la claridad que el conocimiento intelectual tiene, sino que se trate de un captar “oscuro”, de un, en palabras de Stein,

31 „Wenn ich Schönheit sehe, ohne davon innerlich angeregt zu sein, fühle ich dabei, dass sie sich mir nicht ganz enthüllt, dass die Erkenntnis davon unerfüllt bleibt” (Lexikon 401); „Das voll erfüllte Wertnehmen ist also immer ein Fühlen, in dem Wertintention und Antwortreaktion vereint sind, und wo es an der lebendigen Ichbeteiligung mangelt, da ist sie doch durch eine unerfüllte Intention vertreten.“ (ESGA 6, 226); *Conditio sine qua non* des vollen Werterlebens ist also die anschauliche Gegebenheit, aber sie reicht nicht aus, um es zu gewährleisten, sondern eine innere Zuständlichkeit des Subjekts muß hinzukommen, um die Entgegennahme des Wertes zu ermöglichen“ (ESGA 6, 145/OC II, 373-374)

32 ESGA 6, 143/OC II, 371

“percibir con el corazón”. “Lo que es percibido sentimentalmente de tal modo, habla al interior del alma y quiere ser aceptado allí”³³.

4. *Actos fundados*

Como venimos diciendo, en toda percepción sentimental de valor estoy dirigido a un objeto, a un valor. En ella se me da el valor o, dicho en la “jerga fenomenológica”, se me constituye un valor. Dicha percepción tiene un carácter sentimental. La cuestión que ahora aquí se plantea es si esta percepción es un acto fundado o no. La respuesta de Stein es que todos los actos emotivos, tanto los sentimientos de valor como las tomas de postura son de naturaleza fundada doblemente: por un lado, están fundados en la sensibilidad. Ésta desempeña en ellos un papel especial. Así, cuando contemplo, lleno de gozo, un paisaje, los datos sensoriales constituyen el fundamento de mi gozo. Dicho de otra forma, los actos en los cuales se nos dan los valores están fundados en actos en los que se nos dan las cosas dotadas de valor³⁴. Por otro lado, las percepciones sentimentales de valor están fundadas – al igual que el resto de fenómenos psíquicos – en representaciones, esto es, en una clase especial de actos teoréticos³⁵. Así en la alegría que experimenté cuando fui invitado a participar en este *Simposio*, estaba delante de mí su valor positivo. Para poder alegrarme de haber sido invitado tuve ante todo que saber de la invitación. Este saber

33 „Das Fühlen von ‚etwas‘ als erkenntnisrelevanter Akt (PE, 102/108; EES, 459) beschäftigt Stein hinsichtlich des Problems der ‚Ein-Fühlung‘ bereits in ‚Zum Problem der Einfühlung‘ und bleibt durchgängig bis zu ‚Endliches und ewiges Sein‘ oder zur ‚Kreuzeswissenschaft‘, in der sie es als ‚dunkles Spuren‘ (KW, 140: Das Innerste der Seele und die Gedanken des Herzens) oder ‚dunkles Erfassen‘ (EES, 459) hinsichtlich seiner Erkenntnisrelevanz bezüglich des sinnlich Nichterkennbaren nimmt. Fühlen ist in diesem Zusammenhang geistiges Wahrnehmen, aber eines in ‚dunkler‘ Qualität, da es nicht vollständig *begrifflich* zu fassen ist und daher auch als ‚Wahrnehmen mit dem Herzen‘, d.h., aus der Person-Mitte heraus, bezeichnet wird (EES, 460). Im Fühlen wird etwas Einmaliges und Wirkliches aufgenommen, das aber wie alle Wahrnehmungen der möglichen Täuschung unterworfen ist (EES, 460). BECKMANN, B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 197.

34 Este es el sentido de lo expresado por Edith Stein en la segunda parte de la frase que aparece en ESGA 8, 369: “Wie sie ohne untere Seinsstufe nicht dasein können (...), so können auch die wertgebundenen Akte nur in Konkrektion mit sachgebenden auftreten“. Lamentablemente, la traducción de la misma que aparece en OC II, 804 es incorrecta ya que atribuye *sachgebunden a Werte* cuando debía a hacerlo a *Akte*. La traducción correcta es la siguiente: “Así como [las cualidades de valor] no pueden existir sin un nivel óntico inferior (...), así los actos vinculados a valores sólo pueden presentarse con actos que dan cosas”

35 “Todo sentimiento precisa de actos teoréticos para su constitución” (ESGA 5, 119 / SPE, 119).

fue fundante de mi alegría. Como señala Stein, este saber que está en la base de la percepción sentimental del valor – en nuestro ejemplo, del valor de la invitación a este *Simposio* – es un acto teórico, aprehensible sólo por reflexión. En cambio, la percepción sentimental del valor es *vivenciado* como proviniendo de este acto teórico, está fundado en él. No me podría haber alegrado de la mencionado invitación si antes no me hubiera sido dada de algún modo.

En este punto, Stein sigue fielmente a Brentano y a Husserl. Como he señalado en otro lugar, para este los *Gemütsakte* no pueden brotar en la conciencia si no es asentándose en actos pertenecientes a la esfera intelectual. Dicho más sencillamente, antes de poder referirme valorativamente a un objeto o a un estado de cosas, uno u otro han de serme dados en una representación o en un juicio. Valga de muestra de esta tesis el siguiente texto de Husserl:

“Tengo, por ejemplo, una sensación y me dirijo al contenido de la misma, a un contenido primario como, por ejemplo, un sonido. Es agradable, sensiblemente agradable, me agrada, vivo en el agrado, me dirijo en el agrado al sonido. Veo un bello violín antiguo, llevo a cabo el mirar, vivo en el mirar, lo miro. Pero la captación empírica de la cosa funda una aprehensión de valor (*Wertauffassen*), un valorar (*werten*) empírico. En éste vivo, me agrada la cosa, en el agrado me dirijo a ella. La dirección es una dirección visiva (*anschauende*), pero, en virtud de la fundación, es al mismo tiempo una dirección agradante (*gefällende Zuwendung*). De este modo, una posición ontológica (*Seinssetzen*) puede dirigirse no sólo al violín, sino también a su carácter de agradable (*Gefälligkeit*), al predicado de valor”³⁶

36 „Ich habe also z.B. eine Empfindung und wende mich dem Empfindungsinhalt zu, einem primären Inhalt wie etwa ein Ton. Er ist angenehm, sinnlich angenehm, er gefällt mir, ich lebe im gefallen, bin im Gefallen dem Ton zugewendet. Ich sehe eine schöne alte Geige, ich vollziehe das Anschauen, lebe im anschauen, ich sehe sie mir an. Aber das empirische Dingauffassen fundiert ein Wertauffassen, ein empirisches Werten. In diesem lebe ich, habe ich Wohlgefallen an der Sache, bin ihr im Wohlgefallen zugewendet. Die Zuwendung ist eine anschauende Zuwendung, sie ist aber vermöge der Fundierung zugleich gefällende Zuwendung“ (Husserl, E., Ms. A VI 12 I, 273b)

En resumen, en el *Gefallen* nos encontramos ante una actividad de la conciencia que se construye sobre la pasividad de la conciencia donadora³⁷

5. Posibilidad de error y de no cumplimiento

En la percepción sentimental del valor captamos algo de naturaleza espiritual que, en sentido propio, no es accesible a los sentidos, pero que se nota a través de signos sensibles como, por ejemplo, la expresión corporal. Stein considera que esta percepción sentimental está, al igual que la percepción sensible, sometida al error. Sería, sin embargo, falso considerar que por ello esta percepción carece por completo de valor³⁸. El descubrimiento de un error en la percepción sentimental de un valor se efectúa siempre mediante otra percepción sentimental del mismo valor; “una estimación errónea de valores solamente puede eliminarse en virtud de una nueva estimación de valores”³⁹. Es, por tanto, posible hablar de percepciones sentimentales de valor erróneas.

Asimismo y como Mette Lebech señala, es posible que una intención dirigida a un valor no se vea cumplida. A veces puede saberse de un valor sin por ello percibirlo sentimentalmente. Es semejante a lo que sucede cuando sabemos algo “de oídas”. En este caso sabemos de algo sin tener

37 Das Geben ist ein passives Haben, kein aktives Geben. Hier aber im *Gefallen* haben wir eine Aktivität, die sich auf der Passivität des gebenden Bewusstseins aufbaut; das Gemüt nimmt Stellung zum Gegebenen, und indem es das tut, ist ein Neues gegeben, wir können nun wieder *erfassen*. [Ms. A VI 8 I/84b]

38 „Aber es ist ein Geistiges, das erfaßt wird, und selbst den Sinnen nicht zugänglich, wenn es sich auch durch sinnenfällige Zeichen (den leiblichen »Ausdruck« des Seelischen) bemerkbar macht. Diese Wahrnehmung ist, wie die sinnliche, der Täuschung unterworfen. Aber sie darum grundsätzlich zu verwerfen, wäre ebenso unvernünftig wie der vollständige Verzicht auf den Gebrauch der Sinne als Erkenntnismittel, weil sie »trügerisch« seien. Wenn wir also unser eigenes Wesen und das anderer als ein so beschaffenes und sein »So« als ein »Einmaliges« fühlen, so trägt dieses Fühlen als eine besondere Weise ursprünglicher Erfahrung ihren eigenen Rechtsgrund in sich. Es scheint, daß mit der Behauptung, das »So« sei ein Einmaliges, der Rahmen einer Einzelerfahrung überschritten und ein allgemeiner Satz gewagt werde. In der Tat liegt es ja im Sinn dieser Aussage, daß diesem So kein anderes gleiche. Das ist begründet im formalen Bau der Person: in der Einzigkeit des seiner selbst bewußten Ich als solchen, das seine Wesensart als sein »Eigenstes« umfaßt und jedem andern Ich die gleiche Einzigkeit und »Eigenheit« zuschreibt. Der Inhalt des »So« aber ist nicht allgemein faßbar. (ESGA 11 + 12, 421)

39 „Die Entlarvung einer Täuschung erfolgt immer durch eine Kenntnisnahme derselben Art wie die vermeintliche war; sie kann eventuell durch Schlußketten vermittelt sein, letzten Endes müssen diese aber auf einer solchen Kenntnisnahme ruhen. Der Wahrnehmungsglaube kann nur auf Grund eines neuen Wahrnehmungsglaubens durchstrichen werden, ein Wertvermeinen nur auf Grund eines neuen Wertvermeinens.“ (ESGA 8, 222 / OC II, 753).

una intención llena de material perceptivo. En el caso de la intención vacía de una percepción sentimental es diferente porque tenemos delante de nosotros al portador del valor sin percibir sentimentalmente el valor⁴⁰.

6. *Los valores que originariamente sentimos pueden ser objeto de conocimiento*

Durante nuestra exposición nos hemos referido repetidamente a la tesis steiniana según la cual los valores se dan originariamente en actos de percepción sentimental y no en actos teóricos. Sin embargo, “los valores mismos (...) pueden llegar a ser también secundariamente objetos del conocimiento”⁴¹. Es lo que sucede cuando reflexionamos sobre un determinado valor. Ello no quita que el lugar originario de constitución de los valores sean las percepciones sentimentales de valor.

“El alma humana percibe sentimentalmente en ella alegría y sufrimiento, dolor e ira, amor y odio. Llenan su interior. Sin embargo, son conscientes de modo intelectual. El yo que se alegra y que es consciente de esta alegría, puede dirigirse a ella reflexivamente y conocerla. Además: en la alegría se dirige a un objeto, la alegría es alegría intencional para la cual el objeto está ahí como alegrante”⁴².

7. *Los valores motivan la voluntad*⁴³

Por un lado, los valores percibidos sentimentalmente motivan la decisión

40 „Unerfüllte Wertkenntnis ist also möglich. Manchmal kann man von einem Wert wissen, ohne davon etwas fühlen zu können. Stein vergleicht das mit dem „Wissen“ vom Hörensagen. Hier weiß man etwas, ohne eine von Wahrnehmungsmaterial gefüllte Intention zu besitzen. Mit der leeren Wertkenntnis verhält es sich aber noch anders, weil man den Wertträger direkt vor sich haben kann, ohne den Wert zu fühlen.” (LEBECH, M., Voz „Wertnehmen“ en KNAUP, M., SEUBERT, H., *Edith Stein-Lexikon*, ed. cit., p. 401

41 ESGA 8, 14/OC II, 679

42 ESGA 10, 176. El interesante problema que aquí se plantea es el de que hasta qué punto la reflexión sobre el sentimiento constituye ya una alteración del mismo. Cf. CRESPO, M., “Moritz Geiger on the Consciousness of Feelings” in *Studia Phaenomenologica*, Vol. XV 2015 págs. 375 - 393

43 Cf. BECKMANN, B., op.cit., p.199

de la voluntad y la acción correspondiente:

“Los valores no solamente motivan un avance en el terreno cognoscitivo, tampoco meramente una determinada respuesta de nuestros sentimientos, sino que además son motivos en un nuevo sentido. En efecto, exigen una determinada toma de posición de la voluntad y la actuación correspondiente: el crimen no sólo exige cólera, sino castigo y medidas de defensa contra él”⁴⁴.

8. *Correlación entre sentimientos de valor y jerarquía de valores.* *Estratificación de la vida emocional.*

Hace un momento me refería a la intencionalidad específica de la percepción sentimental de los valores. Frente a la, por así decir, neutralidad de la intencionalidad de los actos intelectivos, en la percepción sentimental de los valores “el yo vivenciante no sólo recibe el mundo de los valores o al mundo como mundo dotado de valores, sino que lo acoge en sí. ‘En sí’ – es decir, el ‘yo’ le abre su alma y le da cabida en ella”⁴⁵.

Como es conocido, para Stein, el alma es el centro de la persona, el “lugar” donde ella está en sí misma⁴⁶. El alma de los seres personales esta llena de ciertos temples fundamentales de ánimo, los cuales “son determinantes para la manera en que el alma recibe en sí al mundo de los valores accesibles a ella, y que confieren su colorido a los correspondientes actos espirituales”⁴⁷. Lo anterior pone de manifiesto, siempre según nuestra autora, que el

44 ESGA 14/p. 148. „Der Wille ist motiviert, wobei Gefühle (als Wertfühlen ESGA 8, S. 128 und 130 f.) Willensakte und Handlungen aus sich entlassen (ESGA 5, S. 68 und 114 f.). Das Gemüts- und Willensbewusstsein (ESGA 9, S. 207) hängen eng zusammen, weil ersteres das Motiv für letzteres präsentiert (ESGA 5, S. 123 und 132; ESGA 8, S. 129). Je nach persönlicher Eigenart wird man durch andere Werte stimuliert (ESGA 8, S. 139 f.; ESGA 8, S. 143); dabei darf jedoch die objektive Rangordnung der Werte nicht außer acht gelassen werden (ESGA 16, S. 93, 148), sodass man letztlich vom vorläufigen bonum zum *summum bonum* fortschreitet (ESGA 10, S. 67, 267; ESGA 11/ 12, S. 204, 246). Das gelingt nur dem starken W.n (ESGA 6, S. 84); ein schwacher wendet sich Unwerten zu (ESGA 8, S. 211; ESGA 16, S. 75)“. WULF, C.M., Voz „Wille“ en KNAUP, M., SEUBERT, H. (eds.), *Edith Stein-Lexikon*, p. 406).

45 ESGA 8, 392-393/ OC II, 811

46 Ibid.

47 ESGA 8, 393/ OC II, 811.

alma tiene estratos, los cuales son más profundos unos que otros. En este sentido, existe una correlación entre la jerarquía de valores y los niveles de profundidad en los que se encuentran los diversos tipos de percepción sentimental de los valores.

“Cuando a la persona se le ‘abre’ un ámbito de valores, cuando éste se le manifiesta de manera enteramente nueva o también ella lo capta de modo más claro y pleno que antes, entonces brota en la correspondiente hondura de su alma un vivenciar el valor, ésta se ve llena por una objetividad de afectos condicionada no sólo por el valor sino también por la peculiaridad personal y por el correspondiente nivel profundo o por el estado anímico que la llena, y este sentimiento, en cuanto estado psíquico, hace que se forme a la vez una cualidad o capacidad del carácter que está ‘ordenada’ a ellos”⁴⁸

Los sentimientos – independientemente de si se trata de percepciones sentimentales de valor o de estados de ánimo – están determinados en su cualidad por el estrato del alma del que surgen. Ahora bien, un mismo sentimiento puede brotar en diversos estratos y, por consiguiente, mostrar matices diferentes dependiendo del estrato del que brote. De este modo, señala Stein, hay una alegría superficial y una alegría “que brota de lo profundo”⁴⁹ mientras que otros sentimientos como la desesperación tiene sus raíces únicamente en el estrato más profundo de todos. Un sentimiento semejante puede extenderse desde este estado profundo al resto de estratos más superficiales sin perder por ello su carácter original. “Y, así, una alegría interna puede inundar el alma entera y marcar también su sello en la vivencia más periférica”⁵⁰. No obstante, no es posible el camino inverso, esto es, que un sentimiento surgido en un estrato periférico del alma penetre hasta el centro. Un estrato profundo sólo puede ser llenado por un sentimiento surgido en el mismo o en un estrato más profundo.

48 ESGA 8, 394-395/OC II, 812

49 Ibid.

50 ESGA 8, 396/OC II, 812

“Sin embargo, es posible que una vivencia que primeramente había sido periférica vaya ‘calando’ poco a poco, afecte a niveles cada vez más profundos, generándose de nuevo en cada uno de ellos. Por consiguiente, ‘la misma’ vivencia (como unidad individual) puede tener lugares de origen de diferente profundidad.”⁵¹

Uno de los aspectos más interesantes de la consideración de las vivencias del sentimiento, especialmente de las percepciones sentimentales de valor es el referido a la contribución de éstas a la constitución de la persona. El punto de partida de estas consideraciones es el análisis de la presencia del yo en los diversos tipos de vivencias de la conciencia. Si, en primer lugar, nos fijamos en lo que sucede en vivencias teóricas como, por ejemplo, percepciones, juicios, representaciones, me doy cuenta – piensa Stein – que en estos actos estoy dirigido a sus objetos intencionales de tal manera que mi yo y los actos mismos no comparecen en absoluto. En un acto de percepción espacial, por ejemplo, estoy, por así decir, “volcado” en el objeto mismo. Ahora bien, en todo momento existe la posibilidad de dirigir una mirada reflexiva sobre ellos⁵². Según nuestra autora, en el caso de la percepción sentimental del valor sucede algo diferente. En ésta, el modo en el cual el yo puede hacerse él mismo patente a la mirada de la conciencia no es ni la reflexión ni un hacer pasar a primer plano algo que no es vivido como objeto preferencial y que se sitúa, si cabe hablar así, en el trasfondo de mi conciencia. El volverse al yo de la percepción sentimental del valor “no es el paso desde algo que se da como objeto a otra cosa que se da como objeto, sino una objetivación de algo subjetivo”⁵³.

Ahora bien, si permanecemos en el modo en el que el sujeto de los actos de percepción sentimental del valor se vive a sí mismo antes de esa objetivación, nos damos cuenta de que éste no sólo vive objetos, a saber, valores, sino que se vive a sí mismo (de una forma no objetiva) y, al mismo

51 ESGA 8, 397-398/OC II, 812-813

52 Personalmente, me parece muy difícil que esto sea así.

53 “(...) die Hinwendung auf das Gefühl usw. ist nicht Übergang von einer Objektgegebenheit zu einer anderen, sondern Objektivierung eines Subjektiven” (ESGA 6 117/SPE 117). Aquí me aparto de la traducción de José Luis Caballero Bono.

tiempo, vive que estos sentimientos proceden de la “profundidad”⁵⁴ de él. De este modo, este yo que se vive a sí mismo se revela como persona, ya que el yo puro no tiene profundidad. Este es, como también señala Stein siguiendo a Husserl, “el punto del que parten los ‘rayos’ de conciencia en diversas direcciones”, (...) “aquello desde lo que irradia toda la vida de la conciencia”. (...) “Carece de extensión, de cualidad, de sustancialidad”⁵⁵. Lo anterior pone de relieve, según Edith Stein, una “conformación espiritual” (*geistige Formung*⁵⁶) que se concreta en una doble intencionalidad. Por un lado, en las percepciones sentimentales de valor el mundo se nos revela como un mundo de valores: de lo agradable y de lo desagradable, de lo noble y de lo vulgar, de lo bello y de lo feo, de lo bueno y de lo malo, de lo santo y de lo profano, de lo entusiasmante y de lo repugnante, de lo útil y de lo perjudicial, etc. Por otro lado, “los valores nos revelan también algo del hombre mismo: una peculiar estructura de su alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas”⁵⁷.

Por consiguiente, en estas vivencias sentimentales nos vivenciamos a nosotros mismos como constituidos con tales o cuales características personales.

“En la ‘alegría bulliciosa’, en el ‘dolor convulsivo’, advierto en su misma realización, sin que me estuvieran ‘dadas’ en nuevos actos, mi pasionalidad y la posición que ella ocupa en el yo. No las percibo, sino que las vivencio”⁵⁸

A mi juicio, es importante no perder aquí de vista dos elementos importantes señalados por Stein:

(1) Estas propiedades, las cuales, como he indicado constituyen un “sedimento” de las percepciones sentimentales de valores, son vivenciadas,

54 ESGA 6 ,116 /SPE, 116)

55 ESGA 14/EPH, 153-154

56 José Mardomingo, en su traducción del volumen 14 de ESGA, *La estructura de la persona humana*, traduce la expresión *geistige Formung* como “formalización espiritual”. Creo que es más fiel al original hacerlo como “conformación espiritual”

57 ESGA 14/ EPH 147

58 ESGA 6, 118 /SPE 117

no percibidas, en estas percepciones. Ello no quita que sea posible una objetivación de estas propiedades así como de las percepciones mismas de valor. Pero eso tiene lugar en actos objetivantes diferentes⁵⁹.

(2) De este modo, en la percepción sentimental de valor tenemos una conjunción de pasividad y actividad, de ser conmovido y de libertad. En palabras de Stein, “Los valores nos invitan a una contemplación más detenida, a penetrar en ellos con más profundidad: puedo darles seguimiento o no, y si les doy seguimiento puedo hacerlo en diversas reacciones. También las conmociones interiores están abiertas a la intervención de la libertad: puedo entregarme a una alegría que se alza en mi interior, puedo permitirle que surta todos sus efectos, o puedo también cerrarme a ella, reprimirle, negarle cabida en mí”⁶⁰

En este orden de cosas, el resultado de la conformación espiritual mencionada, en la cual interaccionan pasividad y actividad, es el carácter, entendido este como “la capacidad de percibir sentimentalmente y el impulso con el que ese percibir sentimental se transforma en voluntad y en acción”⁶¹, como la “apertura (eventualmente también la cerrazón) para el reino de los valores, y es la manera en que uno se aplica a su realización”⁶². Por consiguiente, la esencia de los valores y la esencia de la percepción sentimental de los mismos pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter de una persona. Como Max Scheler ha puesto de relieve, los valores se ordenan según una escala jerarquía. Hay, pues, valores que son más altos que otros. A estas diferencias de valores corresponden, según Stein, diferencias de la conciencia ante la cual estos valores comparecen. Así, por ejemplo, la distinción entre valores positivos o negativos tiene su paralelo en la conciencia entre ser atraído o ser repelido. “Con la jerarquía de los valores y con la distinta percepción sentimental de los valores está

59 “Dagegen ist eine Objektivation dieser erlebten Eigenschaften ebenso wie der Gefühle möglich, und sie ist z. B. unbedingt erforderlich, wenn von ihnen etwas ausgesagt werden soll. Diese objektivierenden Akte sind wiederum gebende (wahrnehmende oder bloß hinweisende, meinende) und in ihnen tritt überschiebende Deckung des erlebten und des wahrgenommenen Ich ein“. ESGA 6, 118 /SPE, 117. A fin de mantener el paralelismo con lo indicado por Husserl, prefiero traducir *objektivierender* como *objetivante*, en lugar de objetivador, como hace José Luis Caballero Bono.

60 ESGA 14/EPH 147-148

61 ESGA 8, 364/ OC II, 802. Me aparto ligeramente de la traducción castellana

62 Ibid.

relacionada una estructuración de las cualidades del carácter, las cuales se ordenan según niveles de diferente profundidad”⁶³.

En estrecha relación con lo anterior, Edith Stein señala que con todo percibir sentimental de un valor está asociado un estado del yo “que agita su corriente vital y que en su descarga provoca un cambio”⁶⁴. Se trata de una impresión en el ánimo de una persona de determinada fuerza. La profundidad de esta influencia depende de la altura del valor percibido sentimentalmente⁶⁵.

En cualquier caso, lo importante aquí es, de acuerdo con nuestra autora, notar las conexiones esenciales que existen entre el orden jerárquico de los valores (*Rangordnung der Werte*), el orden de profundidad de los sentimientos de valor (*der Tiefenordnung der Wertgefühle*)⁶⁶ y el orden de los estratos de la persona que ahí se descubren (*der sich darin enthüllenden Schichtenordnung der Person*) de modo que todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad. Esta correlación posibilita una legalidad racional de los sentimientos y su anclaje en el yo, y una decisión sobre lo ‘correcto’ y lo ‘equivocado’ en este terreno”⁶⁷.

63 ESGA 8, 365/ OC II, 801-802.

64 ESGA 8, 366-368/OC II, 802

65 *ibid.*

66 ESGA 6 , 119/SPE /119

67 *Ibid.* “Von der Höhe des gefühlten Wertes ist die »Tiefe« des Gefühls, sowie seine Stärke abhängig und von der besonderen Art des Wertes seine spezifische Färbung; nur soweit es in allen seinen Momenten dem Wert entspricht, ist es einsichtig, vernünftig motiviert.” (ESGA 6, 66)

La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl

Miriam Ramos Gómez

DOCTORA EN FILOSOFÍA

EUM FRAY LUIS DE LEÓN

(VALLADOLID-UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ÁVILA)

miriam.ramos@frayluis.com

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.2>

Resumen: Objetivo de este estudio es mostrar que en Edith Stein y en Viktor Frankl se encuentran los fundamentos para brindar al mundo el don y el reto de una psicología abierta a Dios a través de la distinción entre la dimensión psíquica y la espiritual en el ser humano. Los elementos que posibilitan tal distinción son el análisis de la causalidad y de la motivación como leyes de la psique humana según Stein en las *Contribuciones*; y el estatuto antropológico de la libertad, de la *religio* inconsciente y de la trascendencia de la conciencia moral según Frankl en *La presencia ignorada de Dios*. El estudio concluye con una reflexión final sobre la problemática inherente a una “psicología abierta a Dios”.

Palabras clave: Psicología – Dios – psíquico – espiritual – Edith Stein – Viktor Frankl

Abstract: This paper aims to argue that Edith Stein’s and Viktor Frankl’s work provide the foundations to offer to the world the gift and the challenge of a psychology open to God through the distinction of a sentient dimension and the mental being of human persons. The elements which make this distinction possible are the analysis of sentient causality and of motivation as laws in human psyche according to Stein in her work *Philosophy Of Psychology And Humanities* and the anthropological statute of freedom, of the unconscious religiousness and of the transcendent quality of conscience according to Frankl in his work *The Unconscious God*. The paper concludes with a final reflection on the inherent problem of a “psychology open to God”.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando un intelectual, consciente de su responsabilidad en el mundo, penetra con su mirada profunda más allá de la superficie aparente de la realidad y de las opiniones, el resultado es una obra pensada que ha de ser acogida como don y como reto para los que nos aproximamos a ella. Como don, porque esa valiosísima herencia nos ha sido dada. Y como reto, porque la finitud es el sello indeleble no sólo de toda obra humana, sino también de quienes la reciben. Por ello, siempre habrá desafíos para quienes habrán de saber interpretar cómo el clásico, inmune a la caducidad, puede seguir hablando en formas siempre nuevas al hombre de hoy.

Edith Stein (1891-1942) y Viktor Frankl (1905-1997) son dos de esos clásicos que continúan alzando su voz a través de sus escritos. Si su obra despierta entusiasmo en los jóvenes investigadores, se debe al atractivo irresistible de su autenticidad, a la fuerza incomparable de la experiencia que nutre su ciencia y a la belleza de quien se eleva en medio de la oscuridad y sigue esperando encontrar la luz de la Verdad y del Bien.

Ambos nos brindan un don y un reto: el don y el reto de una psicología abierta a Dios. ¿Cómo? Con una llave maestra: la distinción entre lo psíquico y lo espiritual en el ser humano. En efecto, los dos autores rescatan la dimensión espiritual del ser humano, que había quedado sepultada o destruida desde que Immanuel Kant, en su *Crítica de la Razón Pura* negara a la razón la capacidad de argumentar la existencia de un alma espiritual. Precisamente porque los dos autores restauran la dignidad del ser humano, sus esfuerzos por clarificar la labor y el fin de la psicología culminan en una apertura del hombre y de la psicología a Dios, que estaba cerrada cuando se había vetado la posibilidad de ser hombre al hombre.

Tras una exposición del cuestionamiento que los dos pensadores realizaron a la psicología de su tiempo, analizaremos la distinción entre lo psíquico y lo espiritual en Stein, tomando como referencia la obra *Contribuciones a la fundamentación*

*filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*⁶⁸. Luego veremos cómo Frankl descubre lo espiritual en el hombre a través del texto *La presencia ignorada de Dios*⁶⁹. Por último, esbozaremos algunos problemas que, a nuestro juicio, debe afrontar toda psicología “abierta a Dios”.

2.CRÍTICA AL “VELO DE NATURALISMO”⁷⁰ DE LA PSICOLOGÍA DEL SIGLO XX

La mirada de Stein y de Frankl al contexto intelectual que dominaba en las facultades de psicología, de medicina o en las consultas de psicoterapia descubre un velo que parcela la verdad sobre el hombre. Ese velo no es otro que el naturalismo. No obstante, la filósofa y el médico lo contemplan en diferente modo. Veámoslo a continuación.

2.1. CRÍTICA DE STEIN

La crítica de Stein a la psicología del siglo XX puede resumirse en dos tesis fundamentales y explícitas que, a su vez, guardan estrecha relación entre sí. La primera tesis es que la misión y el alcance de la psicología de comienzos del siglo XX se ha desvirtuado porque la psicología ha sido reducida a una psicología “sin alma” - a una ciencia natural - que, paradójicamente, se confunde con las ciencias del espíritu. Y la segunda tesis, es que tal reducción y confusión

68 La obra fue publicada en versión original en 1922: Edith Stein, «Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, (1922): 1-283. Posteriormente aparecería una reimpresión - Halle: Max Niemeyer, 1977 -, hasta que en 2010 fue ofrecida al público la nueva edición en el sexto volumen de la *Edith Stein Gesamtausgabe* (Freiburg-Basel-Wien: Herder). Al lector hispano se hizo accesible la obra en 2002 - Edith Stein, «Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu», trad. por Constantino Ruiz, en *Obras completas. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)* vol. 2, ed. por Francisco Javier Sancho (OCD) (Vitoria – Madrid – Burgos: El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, 2002), II: 207-524. En lo que sigue, nos referiremos a la traducción española como *Contribuciones*. Una introducción exhaustiva a la obra la encontramos en Mette Lebeck, «Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities», en *Yearbook of the Irish Philosophical Society: Voices of Irish Philosophy*, 4 (2004): 40-76.

69 La obra fue publicada en alemán en 1974 con el título *Der unbewusste Gott* (München: Kösel-Verlag GmbH & Co., 1974). En español apareció en 1977 - Viktor Frankl *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, trad. por J. M. López (Barcelona: Herder, 1977). En el 2012 salió una segunda edición de esta traducción.

70 La expresión es nuestra.

arraigan en otra confusión más profunda: la que existe entre psique y espíritu⁷¹. La “psicología sin alma” es en Stein una expresión que aglutina a todas las corrientes de psicología del siglo XIX que, arrancando del empirismo inglés, consideran que “alma” es una categoría extraña a la ciencia – entendida como ciencia natural –, un residuo mitológico:

Sorprende bastante lo que ha quedado del reino del alma desde que en la modernidad, la “psicología” comenzó su andadura al margen de toda consideración religiosa o teológica del alma: el resultado fue la “psicología sin alma” del siglo XIX. Tanto la “esencia” del alma como sus “facultades” fueron descartadas como “conceptos mitológicos”, y se quiso que su ocupación tuviera que ver únicamente con los “fenómenos psicológicos”. [...] La corriente principal, que proviene del empirismo inglés, ha ido gestándose poco a poco como un método científico-natural, pretendiendo que todas las mociones del alma se compusiesen de simples sensaciones, de manera semejante a como una cosa espacial y material se compone de átomos: no sólo se le ha negado todo carácter permanente y duradero – por el cual sería el fundamento real de los “fenómenos” mudables, es decir, de la vida que fluye –, sino que han sido excluidos del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida⁷².

Una de esas corrientes pretendía deducir las categorías psíquicas a partir de la idea de una psicología exacta. Tal pretensión, protagonizada por la “mecánica de la vida anímica” de Münsterberg⁷³, implicaba concebir la psicología como

71 Es verdad que Stein critica algunos puntos del pensamiento de ciertos autores de su tiempo. Así, no está de acuerdo en la consideración de Henri Bergson, por la cual él niega la posibilidad de diferenciar objetivamente y de modo cualitativo la intensidad de los estados psíquicos (Cf. Stein, *Contribuciones*, 259). Ni con Alex Pfänder, y su concepción de la ceguera de la tendencia frente al querer, pues a juicio de la autora, también hay que hablar de motivación objetiva en la tendencia (Cf. Stein, *Contribuciones*, 283). También critica la teoría sensualista de la asociación (Cf. Stein, *Contribuciones*, 257-258). Pero, a nuestro modo de ver, la crítica fundamental que elabora Stein a la psicología de su tiempo se resume en las tesis mencionadas.

72 *[Es ist] ganz erstaunlich, was vom Reich der Seele übriggeblieben ist, seit die »Psychologie« in der Neuzeit begonnen hat, sich ganz unabhängig von allen religiösen und theologischen Betrachtungen der Seele ihren Weg zu bahnen: das Ergebnis war im 19. Jahrhundert eine »Psychologie ohne Seele«. Sowohl das »Wesen« der Seele als ihre »Kräfte« wurden als »mythologische Begriffe« ausgeschaltet, und man wollte sich nur noch mit den »psychologischen Phänomenen« beschäftigen. [...] [D]er Hauptstrom, der mit den Bemühungen der englischen Empiristen einsetzte, hat sich doch immer mehr im Sinne eines naturwissenschaftlichen Verfahrens gestaltet und ist schließlich dabei gelandet, alle seelischen Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen, wie ein räumliches und stoffliches Ding aus Atomen, zusammensetzen zu wollen: man hat nicht nur alles Bleibende und Dauernde, die Wirklichkeitsgrundlage der wechselnden »Erscheinungen«, d. h. des fließenden Lebens, geleugnet, sondern aus dem Fluß des seelischen Lebens selbst Geist, Sinn und Leben ausgeschaltet.* Edith Stein, «II. Die Seelenburg», en *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins. Edith Stein Gesamtausgabe* vol. 11/12 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2008), http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/11_12_EdithSteinGesamtausgabe_EndlichesUndEwigesSein.pdf. La traducción al español es nuestra.

73 Cf. Stein, *Contribuciones*, 334-335.

ciencia natural que, a partir de la noción de causalidad, dedujera las categorías y utilizara procedimientos matemáticos exactos con el fin de definir, medir, calcular y prever los estados psíquicos⁷⁴.

Este intento es ilegítimo para Stein, dado que la esencia de lo psíquico – que está regido por la ley de la causalidad psíquica, pero no sólo por ella, sino también por la ley de la motivación -, excluye una predicción exacta de los acontecimientos futuros. Asimismo, ese intento representa, a su juicio, una pérdida del sentido de la psicología, porque se construye en base a una idea de lo que supuestamente debería ser la psique, y no sobre lo que realmente es.

Pero, en el fondo, tanto la reducción de la psicología a ciencia natural, como su confusión con las ciencias del espíritu, se deben a la falta de delimitación de la psique y del espíritu. Así lo expresa la filósofa:

La separación entre psique y espíritu es de la máxima importancia para la teoría de la ciencia, porque a partir de ella – y sólo a partir de ella – es posible establecer un deslinde, por principio, entre la psicología y las ciencias del espíritu y lograr comprender las relaciones mutuas que existen entre ellas. Muchísimas cosas que se han escrito sobre esto, se explicarán únicamente por la existencia de una completa confusión y falta de claridad en cuanto a los fundamentos que presupone la dilucidación de estas cuestiones. Se ha pretendido que la psicología es el fundamento de las ciencias del espíritu, que es una “ciencia humana universal”, como quien dice. Y, por otra parte, se ha concebido a las ciencias del espíritu como una recopilación de materiales para la psicología. El presupuesto tácito de todo ello es que la psicología tiene que ver con el “espíritu”, y que las ciencias del espíritu tienen que ver con la “psique” de los hombres. Para decirlo con otras palabras: se ha pretendido que entre la psique y el espíritu no hay diferencia, es decir, lo contrario precisamente de lo que nuestras investigaciones trataron de poner de manifiesto⁷⁵.

Es el método fenomenológico el que proporcionará a la autora tanto la base para fundamentar la psicología⁷⁶ esclareciendo la realidad de la causalidad psíquica

74 Cf. Stein, *Contribuciones*, 330-331.

75 Cf. Stein, *Contribuciones*, 505.

76 Para una mayor profundización en la fundamentación de la psicología realizada por Stein, véase Feliciano Merino, «Edith Stein: una psicología con alma o sobre la fundamentación filosófica de la psicología», en *Integrando la espiritualidad en la psicología*, ed. por M^a Isabel Rodríguez (Burgos-Ávila: Monte Carmel - Cites-Universidad de la Mística, 2011), 13-28. Otros estudios que abordan en mayor o menor medida las implicaciones de la filosofía de E.

y distinguiendo entre el ámbito de la conciencia y el ámbito de lo psíquico⁷⁷, rescatando al espíritu y librándolo del naturalismo⁷⁸.

2.2. CRÍTICA DE FRANKL A LA PSICOTERAPIA DEL SIGLO XX

Si examinamos ahora las críticas de Frankl a la psicoterapia de su tiempo, podemos contemplar dos puntos de mira: el psicologismo y el psicoanálisis⁷⁹.

2.2.1. NATURALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL POR PARTE DEL PSICOLOGISMO

Según Frankl, el psicologismo ha efectuado una naturalización de la conciencia moral,⁸⁰ pues pretende que la conciencia moral se proyecte “sin violencia desde el ámbito espiritual al plano de lo anímico”⁸¹. Pero esto es, a su juicio, un intento vano. La razón estriba en que para el psiquiatra austríaco la conciencia moral, siendo percibida en la inmanencia, nos remite a la trascendencia, nos remite a Dios, pues no se puede ser responsable sin un “ante qué”. Por eso, en la medida en que no procede de mí mismo la voz de la conciencia moral, por eso muchas

Stein en el campo de la psicología, especialmente a partir del estudio de las *Contribuciones* son los siguientes: B. M. D'Ippolito, «L'analisi fenomenologica dell'anima», *Aquinas* 40, n° 1 (1997): 61-67; B. Callieri, «Intersoggettività ed interpersonalità», *Aquinas* 40, n°1 (1997): 69-72; A. Gaston, «Psiche individuo comunità», *Aquinas* 40, n°1 (1997): 73-80; y M. Durst, «Edith Stein: un confronto con la psicologia filosofica contemporanea», *Aquinas* 40, n°1 (1997): 91-104.

77 La autora se apoyará en la segunda parte de las *Ideen* de Edmund Husserl, por aquel entonces inéditas, y conocidas por ella durante su labor de asistente, pues la necesidad de distinguir entre el ámbito de la conciencia y el ámbito de lo psíquico ya fue avizorada por Edmund Husserl en “La filosofía como ciencia estricta” y en las *Ideas*. Para esclarecer el concepto de causalidad, se apoyará en el estudio de Erika Gothe sobre Hume. (Cf. Stein, *Contribuciones*, 220-221).

78 Stein aborda la cuestión del naturalismo. Véase Edith Stein, *Einführung in die Philosophie. Edith Stein Gesamtausgabe* vol. 8 (Freiburg-Basel-Wien: Herder), 73-74.

79 Es cierto que Frankl critica también de ciertas corrientes de psicoterapia el hecho de que pretenden enseñar qué es el bien y qué es el mal a sus pacientes, cosa que, a su juicio, debe estar excluida de la labor del psicoterapeuta, porque confunden su labor psicoterapéutica con una labor moralizante que se arroga ocupar el puesto del sacerdote, de la “cura de almas sacerdotal”. Nos parece importante señalarlo, pero no podemos detenernos en ello ahora, porque nos llevaría demasiado lejos. Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 78-100.

80 Frankl no menciona a autores, pero recordemos que el psicologismo es la corriente de psicología que reduce las leyes lógicas a leyes psicológicas, y que fue denunciado por Husserl relativismo escéptico (Edmund Husserl, «Capítulo 7. El psicologismo como relativismo escéptico», en *Investigaciones lógicas. Prolegómenos a la lógica pura*, vol. 1, 2ª ed., trad. por Manuel García Morente (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 109-138.

81 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 58.

veces tendré que hacerme violencia a mí mismo para seguirla, venciendo mis intereses, mis gustos, mis apetencias...

2.2.2. NATURALISMO DEL PSICOANÁLISIS Y SU CUÁDRUPLE REDUCCIONISMO

La segunda crítica, referida al psicoanálisis de Sigmund Freud y de Carl S. Jung, está en estrecha conexión con la crítica al psicologismo. Frankl apunta a su naturalismo y a su cuádruple reduccionismo: del inconsciente, de la psicología profunda, de la conciencia moral y de la religiosidad.

A su juicio, el psicoanálisis reaccionó contra la mojigatería de su tiempo, contra una concepción de la persona al margen de lo libidinoso. Eso hizo que pasara ante la opinión pública como la corriente de psicología defensora del “realismo” (*Sachlichkeit*)⁸². El problema reside, para Frankl, en que el rescate de lo libidinoso fue realizado bajo el influjo de la psicología asociacionista que, a su vez, es un retoño del naturalismo.

Tal naturalismo se refleja en los dos ejes constituyentes del psicoanálisis: su atomismo psicológico y su energética. El atomismo consiste en la concepción del alma como un todo, cuyas partes individuales son los impulsos que, a su vez, se componen de impulsos parciales. Con razón dice Frankl que “el análisis de lo psíquico se transforma así poco a poco en su anatomía”⁸³. Esto implica necesariamente la despersonalización del hombre a costa de la “personificación” de cada una de las partes constituyentes del entramado psíquico (ello, yo...). Por este motivo, el yo “es concebido como un montaje o compuesto de los ‘impulsos del yo’”⁸⁴. En consecuencia, su naturalismo es un materialismo también, porque “lo que reprime dichos impulsos [...] no puede ser en sí mismo a fin de cuentas otra cosa que impulsividad. Ahora bien, esto es como si dijéramos que

82 Cf. Viktor Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, 13ª ed. (München: Dtv, 2015) 9, <http://www.bic-media.com/mobile/mobileWidget-jqml.4.html?isbn=9783423350587&flipBook=yes&bgcolor=f0f4f5&buyUrl=https://www.dtv.de/warenkorb/add/9783423350587> Preferimos traducir “Sachlichkeit” por “realismo” en vez de por “objetividad”, como se hace en Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 13.

83 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 15.

84 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 16.

un constructor, que ha hecho un edificio con ladrillos, se compone él mismo también de ladrillos”⁸⁵. La “energética” del psicoanálisis es la relación dinámica que se establece entre los impulsos o componentes impulsivos que, a modo de un “paralelogramo de fuerzas”⁸⁶, conforman la trama psíquica, cuyo objeto es el yo. El yo, pues, acaba siendo un “juguete de los impulsos”⁸⁷. Así, concluye Frankl:

*De esta manera vemos cómo lo psíquico no sólo se reduce genéticamente a impulsividad, sino cómo viene también determinado causalmente a partir de dicha impulsividad, ambas tomadas en un sentido totalitario. El ser humano es interpretado por el psicoanálisis ya a priori como ser impulsado. Y ésta es también la última razón por la que el yo humano ha de reconstruirse al fin y al cabo a partir de impulsos.*⁸⁸

Derivando de su crítica al naturalismo, encontramos la crítica de Frankl al alcance del inconsciente según Freud. Para Frankl: “el inconsciente no se compone únicamente de elementos impulsivos, tiene asimismo un elemento espiritual; el contenido del inconsciente aparece así fundamentalmente ampliado, y el inconsciente mismo clasificado en impulsividad inconsciente y espiritualidad inconsciente”⁸⁹.

Pero la crítica a Freud no se dirige únicamente al hecho de que “para él el inconsciente era ante todo un almacén de impulsividad reprimida”⁹⁰, sino también al hecho de que la línea que delimita lo inconsciente de lo consciente es muy tenue. Esto se pone de manifiesto precisamente en el modo como el psicoanálisis freudiano concibe la represión: “en el acto de la represión, algo consciente es hecho inconsciente, y viceversa, al cesar la represión algo inconsciente vuelve a hacerse consciente”⁹¹.

Frankl, pues, amplía las fronteras del inconsciente y relativiza la conciencia o inconsciencia como criterios de propiedad, porque no designan cualitativamente – dicho en lenguaje fenomenológico - diferencias esenciales, esencias distintas. La diferencia verdaderamente decisiva es la diferencia entre lo impulsivo y lo espiritual.

85 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 16.

86 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 17.

87 Ibidem.

88 Ibidem.

89 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 21.

90 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 22.

91 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 23.

En consecuencia, será necesario para Frankl ampliar las fronteras de la psicología profunda, pues por ella se entendía hasta entonces, “una psicología del ello inconsciente, y no una psicología del yo inconsciente”.⁹² Una verdadera psicología profunda, deberá ocuparse de estudiar también lo que de espiritual hay en el hombre, evidentemente, en su profundidad inconsciente.

Una cuarta crítica de Frankl se dirige al concepto de “superyó” del psicoanálisis. Para Freud, el “superyó” es una “‘introyección’ de la imagen del padre”⁹³. Para Frankl, del mismo modo que el yo, en el sentido de “voluntad”, no puede derivarse del ello, tampoco el superyó puede ser derivado del yo: “ningún superyó, [...] podría actuar eficazmente si procediera simplemente de mí mismo [...]; nunca podría tener efecto si se tratara únicamente de mi propia invención”⁹⁴.

El fundamento de esta crítica se halla en el hecho de que “el deber precede ontológicamente al querer”⁹⁵. Es decir, igual que sólo puedo responder a algo que es anterior a mi respuesta; y, del mismo modo que sólo puedo ser responsable ante algo, siendo también este “ante qué” previo a mi responsabilidad; el deber es el presupuesto de lo que debo querer:

*En realidad, Dios no es una “imagen del padre”, sino el padre de una imagen de Dios. Para nosotros, no es el padre el prototipo o imagen ideal de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda “paternidad”. El padre sólo es el primero ontogénica, biológica y biográficamente; pero Dios es el primero ontológicamente. Así pues, psicológicamente la relación hijo-padre es, sí, anterior a la relación hombre-Dios, pero ontológicamente la primera no es modelo para la segunda, sino al revés.*⁹⁶

La última crítica de Frankl al psicoanálisis, en esta ocasión al desarrollo llevado a cabo por C. G. Jung, apunta a la “elloificación” de la religiosidad inconsciente. Según Frankl, “Jung situó la religiosidad inconsciente en el ello”⁹⁷, porque a su juicio se trata de algo impulsivo, ligado a arquetipos religiosos que, en suma, son imágenes impersonales ligadas al inconsciente arcaico o colectivo

92 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 27.

93 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 61.

94 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 63.

95 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 62.

96 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 63-64.

97 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 69.

⁹⁸. Tales arquetipos aparecerían en el inconsciente individual invadiendo a la persona desde fuera, reprimiéndola, siendo parte de la facticidad psicofísica. La consecuencia inmediata de esta confusión es que “lo religioso está fuera de la competencia del yo, no entra en la responsabilidad y en la decisión del yo”⁹⁹. Para Frankl, en los casos en los que ha sido reprimida, dicha religiosidad inconsciente puede irrumpir a veces bajo la forma de una fe ingenua, de una fe infantil. Sin embargo, “por más que sea infantil, y en este sentido ingenua, de ningún modo puede calificarse de primitiva o arcaica con el significado que a estos términos atribuye Jung”¹⁰⁰. La religiosidad inconsciente es, en cambio, una vertiente de lo espiritualmente inconsciente en el hombre, que procede del centro de la persona.

3. DISTINCIÓN ENTRE LO PSÍQUICO Y LO ESPIRITUAL

Tras este repaso por el cuestionamiento que los dos autores realizan al “velo del naturalismo” que cubría la psicología de su tiempo, examinaremos ahora la respuesta de los dos autores.

3.1. DISTINCIÓN ENTRE LO PSÍQUICO Y LO ESPIRITUAL EN E. STEIN

El mérito de Stein para responder al naturalismo reside en su análisis exhaustivo de la causalidad psíquica. En efecto, ¿qué es lo específico de la causalidad psíquica, por contraste con la causalidad física? ¿En qué medida le afecta al hombre? Estas son las cuestiones que, como *Leitmotiv*, atraviesan su primer estudio de las *Contribuciones*.

98 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 70-71.

99 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 70.

100 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 73.

3.1.1. EL ÁMBITO DE LA CONCIENCIA PURA: AUSENCIA DE CAUSALIDAD EN LA CORRIENTE ORIGINARIA DE CONCIENCIA Y EN LA ASOCIACIÓN POR CONTACTO Y PRESENCIA DE CAUSALIDAD FENOMÉNICA EN VIVENCIAS SIMULTÁNEAS

La autora va examinando distintos niveles de la conciencia pura para descubrir dónde hay que situar la causalidad, y para evitar llamar causalidad a lo que no lo es. Así, no sitúa la causalidad en el ámbito de la corriente originaria de la conciencia (*ursprünglicher Bewußtseinsstrom*)¹⁰¹, porque el devenir de vivencias a partir de fases que van fluyendo continuamente¹⁰², constituye un “*continuum* indiviso e indivisible”¹⁰³. No implica una relación causal, precisamente porque dicha corriente es un fluir. Tampoco confunde Stein la causalidad con la asociación por contacto (*Berührungs-Assoziation*)¹⁰⁴, es decir, la coincidencia, dada una única fase actual – de vivencias de diferente género – por la que se forma un “complejo (*Komplex*)¹⁰⁵ de vivencias”¹⁰⁶.

La autora sí descubre, no obstante, una condicionalidad causal de las vivencias puras que surgen simultáneamente. Esa causalidad se da cuando aparece un cambio en la esfera del “encontrarse” (*Sphäre des Sichbefindens*)¹⁰⁷ o de los sentimientos vitales (*Lebensgefühle*)¹⁰⁸. Por ejemplo, si estoy cansado, “los colores pierden, por decirlo así, su color, los sonidos pierden su tonalidad, y toda ‘impresión’ es sumamente desagradable, todo color, todo sonido, todo contacto ‘causa dolor’”¹⁰⁹. Esta causalidad, es una “relación de dependencia fenoménica, configurada de determinada manera, entre los sentimientos vitales y otras vivencias”¹¹⁰. Por este

101 Cf. Stein, *Contribuciones*, 224; Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Edith Stein Gesamtausgabe vol. 6 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010), http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/06_EdithSteinGesamtausgabe_BeitraegeZurPhilosophischenBegrueundungDerPsychologie.pdf, 11

102 Cf. Stein, *Contribuciones*, 228.

103 Stein, *Contribuciones*, 224.

104 Stein, *Beiträge*, 14.

105 *Ibidem*.

106 Stein, *Contribuciones*, 228-229.

107 Stein, *Beiträge*, 15.

108 *Ibidem*.

109 Stein, *Contribuciones*, 229-230.

110 Stein, *Contribuciones*, 238.

motivo, la autora llama a estas relaciones, “relaciones causales fenoménicas”¹¹¹. Para ella, se trata de una causalidad análoga a la causalidad física, en el sentido de mecánica. En la causalidad mecánica encontramos un acontecer causante, un acontecer causado (efecto) y un suceso (la causa), estando condicionados los dos primeros por los sustratos en los que se desenvuelven. En la causalidad de la vivencia, también encontramos una causa: el hecho de que en la esfera vital se produzca un cambio. Pero, a diferencia de lo que ocurre en la causalidad mecánica, el suceso es el que condiciona el acontecer causante, siendo imposible que este último trascurra “sin efecto”. Asimismo, la intensidad no se puede medir en la vivencia, como sí en la causalidad mecánica. Por último, los sustratos del acontecer son, en la naturaleza física, las cosas, y en las vivencias, el referente (*Gehalt*)¹¹² (tanto los referentes yoicos, relativos al yo, como los datos extraños al yo), el vivenciar de los referentes (a diferentes referentes, diferentes vivencias; cada vivencia tiene diferencias de tensión; y existen vivencias de primer plano y vivencias de trasfondo) y la diferente claridad en la conciencia debida a los grados de tensión del vivenciar. Con todo, la semejanza fundamental entre ambos tipos de causalidad es que en los dos casos el efecto no puede no producirse, es necesario, siempre que se den el acontecer causante y la causa.

3.1.2. EL ANÁLISIS DE LA VIVENCIA DEL ESTRÉS COMO ACCESO AL “DESCUBRIMIENTO” DE LA ENERGÍA VITAL Y AL ÁMBITO DE LO PSÍQUICO O “YO REAL”

El examen de la conciencia pura que acabamos de describir, releva según Stein un aspecto esencial de cara a la problemática de la causalidad psíquica, a saber que “en la causalidad fenoménica de la esfera de la vivencia [pura] se manifiesta la causalidad real de lo psíquico”¹¹³.

¿Cómo llega Stein a afirmar esta tesis? Examinando el estado de estrés, de superalerta, o de tensión febril – son diferentes maneras de llamar al mismo estado - , Stein constata que existe una diferencia entre estados verdaderos y estados

111 Stein, *Contribuciones*, 240.

112 Stein, *Beiträge*, 17.

113 Stein, *Contribuciones*, 239.

aparentes, dado que en semejante estado tenemos impresiones “que nosotros no podríamos tener en absoluto en otras ocasiones, y este enriquecimiento del vivenciar puede aparecernos precisamente como una intensificación de la vida, pero nos llaman a engaño acerca del ‘verdadero’ estado en el que nos encontramos”¹¹⁴. Esto se pone de manifiesto para la autora cuando, por ejemplo, en el agotamiento o en la fatiga que sobreviene al estado de elevada excitación nerviosa, de estrés, caigo en la cuenta del estado en el que verdaderamente me había encontrado. Entonces, me doy cuenta de que había pasado por un estado sin darme cuenta de él: existía un estado vital sin que, en realidad, se manifestase en un sentimiento vital que apareciese en la conciencia. Por tanto:

En los sentimientos vitales como contenidos inmanentes se manifiestan [...] las condiciones de una realidad, sus estados y cualidades. Así como en las sensaciones de colores el color de una cosa se manifiesta como su estado óptico momentáneo, y en el cambio de tales estados se manifiesta la permanente cualidad óptica, así también en el sentimiento vital se manifiesta una condición momentánea de mi yo – su estado vital –, y en el cambio de tales condiciones se manifiesta una cualidad real permanente: la energía vital ¹¹⁵ (Lebenskraft)¹¹⁶.

El “descubrimiento” de la energía vital gracias a esa diferencia entre estados aparentes y verdaderos, permite a Stein desvelar un nuevo horizonte de la investigación que le permite pasar del yo puro o la conciencia al yo real, la psique o lo psíquico. Así, la conciencia es el ámbito del vivenciar puro y consciente, en el que el yo puro se sitúa como “punto de irradiación de las vivencias puras vivenciadas originariamente”¹¹⁷. Lo psíquico es el ámbito de la realidad trascendente que se manifiesta en las vivencias y en sus referentes: es el yo real, sus cualidades y estados.

114 Stein, *Contribuciones*, 236.

115 Stein, *Contribuciones*, 237.

116 Stein, *Beiträge*, 20.

117 *Ibidem*.

3.1.3. LAS DIFERENTES INTENSIFICACIONES DE LA ENERGÍA VITAL COMO CAUSA DE LA CAUSALIDAD PSÍQUICA

En este nuevo horizonte, el del yo real, encontramos que el acontecer propiamente causante, más que los sentimientos vitales, son más bien, las diferentes intensificaciones de la energía vital a las que corresponden diferentes sentimientos vitales en cuanto “manifestaciones” de dichas intensificaciones:

Las cualidades permanentes del yo real o del individuo psíquico aparecen como sustratos del acontecer causal psíquico, que consiste en un cambio regulado de los modi de esas cualidades y, por cierto, de tal manera que una determinada cualidad – la energía vital – queda marcada como lo que condiciona la modalidad de las demás cualidades y es condicionada a su vez por ellas en cuanto a sus estados. El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la “causa” del acontecer psíquico. El “efecto” consiste en los cambios de las demás cualidades psíquicas. No existe una dependencia causal directa entre otras cualidades entre sí, sin que exista una mediación de la energía vital. Por ejemplo, la receptividad para los colores no puede quedar intensificada ni reducida por la receptividad para los sonidos. Pero ambas pueden quedar intensificadas conjuntamente por medio de una intensificación, independiente de ambas, de la energía vital. O también puede suceder que, por la actuación de la una, la energía vital y con ello, a su vez, la otra, queden reducidas.¹¹⁸

Esta relevancia que ocupa la energía vital en la psique como “mediadora” de la condicionalidad causal, permite añadir a Stein otra diferencia fundamental entre causalidad psíquica y causalidad física. Mientras que en la causalidad física la unidad del acontecer causal se desenvuelve en el contexto total (*Gesamtzusammenhang*)¹¹⁹ de la naturaleza material, en el que emergen las cosas singulares como centros del acontecer (*Zentren des Geschehens*)¹²⁰, en la causalidad psíquica ejerce su influjo únicamente en los estados psíquicos de un individuo que es el sustrato del acontecer causal – en lugar de la naturaleza material – y en el que sus cualidades son los centros del acontecer – en lugar de las cosas.

118 Stein, *Contribuciones*, 239.

119 Stein, *Beiträge*, 22.

120 *Ibidem*.

Pero, lo que es más importante, dicha relevancia de la energía vital hace que Stein pueda afirmar que “no hay realidad psíquica sin causalidad”¹²¹. Así afirma la autora:

*Todo el acontecer psíquico puede concebirse como una trasposición de la energía vital a la acción actual de vivenciar, y como la utilización de la energía vital por parte de la acción actual de vivenciar. Por consiguiente, la energía vital y sus modi ocupan un lugar singularísimo en la constitución de la psique.*¹²²

El mecanismo de lo psíquico, tal y como lo entiende la autora, aparece más plásticamente reflejado si uno examina la formación de las capacidades psíquicas. Por ejemplo, si uno está aprendiendo a tocar la guitarra, el aprendizaje de los primeros acordes, el utilizar las dos manos – una que cambie los acordes y otra que no pierda el ritmo - le resultará difícil, y acabará cansado después de treinta minutos. Pero, cuando ya ha aprendido todos los acordes y se ha ejercitado bastante, es capaz de estar tocando una hora distintas canciones sin dificultad. Es decir, en el aprendizaje inicial, hay un consumo de energía vital mayor que cuando el aprendizaje se ha consolidado, que cuando la capacidad se ha formado. Ahora bien, esto no quiere decir que esa capacidad se mantenga constantemente sin ejercicio de ella. Si uno no ejercita la capacidad, y se dedica a otras actividades durante mucho tiempo, llegará un momento en el que, si se quiere que vuelva a estar activa, habrá que “despertar” el antiguo hábito. Y eso requerirá de nuevo un consumo de energía. Así, para Stein, la psique, examinada desde la esfera de la pasividad:

*Aparece como un mecanismo que se regula automáticamente; por su estructura se adapta a una serie de funciones diversas, pero le corresponde sólo una cantidad limitada de energía impulsora, y cuando esta es dirigida hacia una sola función, las demás se van eliminando espontáneamente. De la energía impulsora depende todo el mecanismo.*¹²³

121 Stein, *Contribuciones*, 245.

122 Stein, *Contribuciones*, 241.

123 Stein, *Contribuciones*, 245. (Mantenemos la traducción de C. Ruiz, salvo en la traducción de Quantum, que nosotros hemos preferido traducir por “cantidad” en vez de por “cuanto”, Cf. Stein, *Beiträge*, 26).

3.1.4. LA LEY CAUSAL GENERAL: “TODO ACONTECER PSÍQUICO ESTÁ CONDICIONADO CAUSALMENTE”

Esta descripción del mecanismo psíquico, es la que permite extraer la ley causal general siguiente: “todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal”¹²⁴ .

Ahora bien, nótese que Stein dice “condicionado”, no “determinado”. La autora responde negativamente a la cuestión de si lo psíquico está determinado causalmente¹²⁵ por dos razones: la primera razón es que es necesario esclarecer si, además de las relaciones causales, influyen otro tipo de factores en la realidad psíquica, otro tipo de legalidades. Y, la segunda razón¹²⁶ , y planteando la cuestión no ya en el ámbito de dos vivencias dadas simultáneamente en el presente, es que no es suficiente el conocimiento de la energía vital actual en un momento presente para predecir su estado futuro. Sólo son posibles ciertas predicciones imprecisas, porque la energía vital de cada persona es muy diferente – a un individuo le puede costar un gran consumo de energía vital un trabajo, mientras que a otro le puede suponer un bajo consumo. Y, sobre todo, porque hace falta discernir las fuentes de las que se alimenta la energía vital.

Stein, con estas dos razones dadas en su negación del determinismo, ha lanzado implícitamente dos cuestiones que, para nuestra temática son ciertamente muy importantes. ¿Existe, además de la causalidad, otro tipo de leyes que rijan lo psíquico? ¿Cuáles son las fuentes de las que se alimenta la energía vital?¹²⁷

124 Stein, *Contribuciones*, 246.

125 Es decir, para afirmar que dado un estado “x”, es posible deducir cuáles han sido los estados precedentes, ya que “x” es calculado a partir de los estados precedentes.

126 Esta segunda razón sale del ámbito en el que estudiamos dos vivencias simultáneas, y se introduce en la cuestión de si dada una vivencia “x” en el presente podemos predecir hechos psíquicos futuros. Stein considera que el estado de energía vital en un instante futuro sólo puede ser previsto si conocemos todas las oscilaciones por las que ese estado va a pasar desde el presente al futuro, lo que implicaría abarcar con la mirada toda la corriente de la vida psíquica que llene esa duración. Cf. Stein, *Contribuciones*, 246-251; 308 y ss.

127 Cf. Stein, *Contribuciones*, 242.

3.1.5. LA MOTIVACIÓN COMO SEGUNDA LEY DE LA PSIQUE HUMANA, IRREDUCTIBLE A LA CAUSALIDAD PSÍQUICA

A la primera pregunta, Stein responde que sí: además de la causalidad, existe la motivación, la vinculación de actos o vivencias intencionales, por la cual una procede de otra, o una se realiza en virtud de otra.

A la motivación ha llegado la autora situándose en un nuevo dominio de fenómenos: el de la actividad del yo. En efecto, el yo no es meramente pasivo, sino también activo, realiza “actos”. Pero, atención, “acto” no es entendido por la autora como “hacer algo”, o “producir algo”, sino como “vivencia intencional”, una clase nueva de vivencias con las que comienza la vida espiritual, la vida del espíritu. “Intencional” tiene que ver con *intentio*. *Intentio* significa la apertura de la mirada espiritual del yo con la que se dirige hacia lo que se presenta ante él, de modo que eso se convierte para él ahora en “objeto”.

Al caracterizar de esta manera la motivación, la autora se distancia de las concepciones que la interpretan acotándola sólo a los actos libres. Stein considera que todas las vivencias intencionales y no sólo los actos libres – que son un género de vivencias intencionales -, se rigen por esta ley. Incluso la simple aprehensión de una cosa es una forma – inferior – de motivación.¹²⁸

Ahora bien, ¿en qué consiste esta ley? Examinando la estructura de las vivencias motivadas, puede decirse que en toda motivación se distingue un motivo, un acto motivante y un acto motivado.

El motivo es el referente de sentido del acto de partida. Por ejemplo, el relámpago es el motivo para que espere el trueno. La percepción del relámpago sería un acto motivante, y la espera del trueno, el acto motivado.

Ahora bien, sobre el motivo, entendido como referente de sentido, conviene advertir:

128 Cf. Stein, *Contribuciones*, 254.

Dondequiera que la conciencia se dirige hacia un objeto, no lo entiende como un x vacío, sino como un determinado contenido de sentido, como portador de un estado de ser unitario, completo en sí mismo, pero del que en cada caso ‘se manifiesta’ tan sólo una parte, es decir, viene a ser plenamente objeto una parte, mientras que el resto se entiende conjuntamente sólo en forma vacía. Esto se aplica, en primer lugar, a la percepción, por ejemplo, de una cosa que aprehendemos como cuerpo espacialmente delimitado, pero que tan sólo se manifiesta realmente a la vista con una parte de su superficie. Pero se aplica también, por ejemplo, a la comprensión de una proposición o a la captación de un estado de cosas que, desde el primer enfoque se entiende ya como un todo, pero que sólo llega a captarse “propiamente” de manera gradual, fragmento tras fragmento. La unidad del sentido prescribe qué complementaciones admite un sentido parcial dado, y, por tanto, qué pasos ulteriores pueden ser motivados por el primer paso.¹²⁹

Esta unidad de sentido, implícitamente captada en cada motivo, es el fundamento por el cual Stein considera que toda la vida de los actos, es decir, toda la vida espiritual está sometida a las leyes de la razón.¹³⁰

Pero, lo realmente importante en nuestro contexto es que “entre la causalidad y la motivación hay una diferencia radical irreconciliable, que no puede superarse en modo alguno”.¹³¹ Prueba de ello lo constituye para Stein el hecho de que “la causalidad tiene su análogo en el ámbito de la naturaleza física, pero la motivación, en cambio, no lo tiene”.¹³²

3.1.6. CONCRECIONES ESPECÍFICAS DE LA MOTIVACIÓN: TOMAS DE CONOCIMIENTO, VIVENCIAS DEL “VOLVERSE A”, TOMAS DE POSICIÓN Y ACTOS LIBRES

Esta característica general de la motivación admite concreciones diferentes en función de los actos. Es decir, no es lo mismo la motivación en las tomas de

129 Stein, *Contribuciones*, 255.

130 Cf. Stein, *Contribuciones*, 256.

131 Stein, *Contribuciones*, 260.

132 *Ibidem*.

conocimiento, en el “volverse a”, en las tomas de posición y en los actos libres.¹³³ Así, en las tomas de conocimiento, lo que es objetivo se convierte para nosotros en una dación: en este sentido, el yo no es libre, porque recibe pasivamente lo que se le presenta. Tal recibir no es “por sí mismo un motivo en el mismo nivel de la conciencia, sino únicamente en sus sustratos sensibles, pero que puede ser motivador [...] para una recepción ulterior”.¹³⁴

En los actos llamados por Stein “volverse a”, no encontramos pasividad, sino actividad del yo: éste se dirige a un objeto para progresar en su conocimiento, por lo que aquí, en cambio, si encontramos cierta libertad, en la medida en que lo recibido en la forma de objeto “ejerce sobre el yo un impulso al que el yo puede acceder o al que también puede negarse”.¹³⁵ Evidentemente, la libertad del yo en este caso no se entiende como ausencia total de motivos.

Por lo que respecta a las tomas de posición, Stein afirma que son motivadas por las tomas de conocimiento o sus correlativos y que, al igual que ellas, son algo del que se me hace “partícipe”. Un ejemplo de toma de posición sería el siguiente: la percepción de mi madre en frente de mí, hace que nazca en mí la creencia de que mi madre existe. Para la autora, yo no puedo proporcionarme las tomas de posición si ellas no se presentan por sí mismas; pero sí que existe una posibilidad que no se da en las simples tomas de conocimiento: puedo “tomar posición” en un nuevo sentido, ante las tomas de posición, aceptándolas o rechazándolas aceptando la actitud opuesta (lo que no significa eliminándolas). Rechazarlas en este caso significaría hacerlas ineficaces mediante la *epoché*, para que no actúen en mí. Un ejemplo sería: la percepción de alguien a quien no conozco y a quien veo por primera vez que viene desaliñadamente vestido, hace surgir en mí la creencia de que es una persona descuidada, pero suspendo el juicio, puesto que sé que, las primeras impresiones – dice la sabiduría popular – no suelen ser ciertas.

Si hemos dicho que no podemos eliminarlas, se debe fundamentalmente al hecho de que no está en mi poder, ya que hacen falta nuevos motivos que quiten vigor a los motivos de la creencia original.

133 Cf. Stein, *Contribuciones*, 259-273

134 Stein, *Contribuciones*, 260.

135 Stein, *Contribuciones*, 260.

La aceptación y el rechazo de las tomas de posición poseen, lo mismo que estas sus motivos y razones. Si los motivos y las razones coinciden, entonces encontramos motivos racionales. Si se desligan, son irracionales. Si falta en absoluto una razón, entonces la “toma de posición o el libre comportamiento hacia ella es irracional y eventualmente incomprendible”.¹³⁶

Por último, respecto a los actos libres, Stein los caracteriza afirmando que tales actos se dan si la aceptación o el rechazo de una toma de posición se realizan como vivencias independientes, de modo que el yo no sólo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivencia. Necesitan un impulso para realizarse que no está él mismo motivado y presuponen un motivo. Pero el motivo no obliga al sujeto a efectuar los correspondientes actos. Esto lo argumenta Stein con un ejemplo:

Me consta, por ejemplo, que con la seguridad que doy al enfermo de su pronto restablecimiento, podré levantar su ánimo; que eso es algo que él espera oír de mí, y yo querría de buena gana ayudarlo. Existe, por tanto, el motivo y, no obstante, dejo de darle tal seguridad. Es obvia una objeción: también la omisión requiere un motivo, o bien se presentan motivos contrarios a la ejecución. Por ejemplo, el dar una seguridad se opone a mis principios que me obligan a no decir nada de lo que yo no esté convencido. Esto, ciertamente, sucede con frecuencia. Pero cuando me encuentro metido en la lucha de motivos opuestos, cuando me veo situado ante una decisión, entonces vuelvo a ser yo el que adopta la decisión. Ésta no se presenta automáticamente, como si la aguja indicadora de una balanza señalara el platillo que contuviera “mayor peso” de motivos. No, sino que yo me decido, porque me parece que es el más importante. Aunque sean más cosas las que aboguen por el hacer que por el dejar de hacer, sin embargo, el hacer requiere mi “fiat!”, puedo concederlo por razones de “peso”, puedo concederlo sin sopesar bien los motivos; y, finalmente, puedo concederlo aunque los motivos en favor y en contra me parezcan de igual peso. Por consiguiente, los actos libres presuponen un motivo¹³⁷.

En conclusión, en Stein, la distinción entre lo psíquico y lo espiritual se fundamenta en la constatación de dos legalidades distintas: la causalidad psíquica

136 Stein, *Contribuciones*, 263.

137 Stein, *Contribuciones*, 267-268.

y la motivación. En lo psíquico se intercalan causalidad psíquica y motivación, pero es propia de la vida del espíritu la motivación. Ella es la ley del espíritu.

3.1.7. FUENTES ESPIRITUALES DE LA ENERGÍA VITAL. EL ESPÍRITU DIVINO

A la pregunta por las fuentes que nutren la energía vital, Stein responde desde el lado de las energías espirituales. Considera que hay tres fuentes que, fundamentalmente, pueden nutrir la vida del espíritu: la fuerza de la voluntad¹³⁸; el espíritu objetivo (las obras culturales); el espíritu subjetivo (otros individuos) y el Espíritu divino.¹³⁹

Esta última fuente es la que, según la autora, abre el camino a la filosofía de la religión – desde lo que podemos considerar una fenomenología de la vivencia religiosa¹⁴⁰. Que el Espíritu divino – Dios- puede otorgar inundar de nueva vida al alma, lo pone de manifiesto la autora explícitamente:

Hay un estado de descanso en Dios, de completo reposo de todas las actividades mentales en las que no hay lugar para ninguna clase de planes, no se toman decisiones y no sólo no se hace nada, sino que ‘todo lo futuro se deja al porvenir’. Este estado viene a mí después de una vivencia, que excedía mis fuerzas, que consumió mi energía vital por completo y que me despojó de toda mi actividad. El descanso en Dios es frente a esto algo completamente nuevo y singularísimo. Aquello era silencio muerto. En su lugar se sitúa ahora el sentimiento del estar a salvo, de ser liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y entregándome a este sentimiento, comienza poco a poco a llenarme de nueva vida y capacitarme para nueva actividad – sin tensión de la voluntad. Esta corriente vital aparece como emanación de una actividad y de una fuerza, que no es mía [...].¹⁴¹

138 La autora considera que la voluntad es libre en un triple sentido “1) porque surge por un impulso propio; 2) porque toma espontáneamente energías de la esfera vital; 3) porque despliega por sí misma energías” (Stein, *Contribuciones*, 303).

139 Cf. Stein, *Contribuciones*, 328-329.

140 Cf. Stein, *Contribuciones*, 303. Beate Beckmann ha realizado una gran aportación al presentar en su tesis doctoral sistemáticamente la fenomenología de la vivencia religiosa según Stein comparada con la de Adolf Reinach. Véase Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen in Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* (Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003).

141 Traducción nuestra de Stein, *Beiträge*, 63-64. *Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich »dem Schicksal überläßt«. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem*

3.2. DISTINCIÓN ENTRE LO PSÍQUICO Y LO ESPIRITUAL EN V. FRANKL

A continuación, abordaremos cómo Frankl “accede” a lo espiritual en el hombre. Los accesos vislumbrados en su obra son: la libertad, la *religio* inconsciente y la trascendencia de la conciencia moral. Estos dos últimos accesos son, al mismo tiempo en Frankl, “accesos a Dios”.

3.2.1. LIBERTAD

El psiquiatra austríaco introdujo “en la práctica médica el concepto de lo espiritual como un campo de actividad esencialmente distinto e independiente de la esfera de lo psíquico”.¹⁴²

Precisamente por esto, Frankl entiende por logoterapia – que aquí vamos a entender como sinónima de análisis existencial - una “psicoterapia a partir de lo espiritual’ y un complemento necesario a la psicoterapia tradicional en un sentido más estricto de la palabra”.¹⁴³ Esto ¿qué significa? Significa que la logoterapia busca como misión, como decíamos, hacer consciente de lo espiritual en el hombre, lo que implica “movilizar y hacer una y otra vez la existencia espiritual, precisamente en el sentido de un estado de responsabilidad libre que nos ponga dicha existencia ante los ojos, contraponiéndola así a la condicionalidad, sólo en apariencia tan fatal, de la facticidad psicofísica”.¹⁴⁴ Se trata, pues, de “despertar la conciencia de libertad, de esa libertad y responsabilidad que constituyen lo propio del hombre”.¹⁴⁵

Pero la libertad hay que entenderla bien. Para Frankl, la libertad humana tiene dos dimensiones. En primer lugar, la libertad implica un “de qué”. Esto significa

ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist [...].

142 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 21.

143 *Ibidem*.

144 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 25.

145 *Ibidem*.

que el hombre es libre de ser impulsado, porque su yo no está atado a su ello: es libre frente a él. En segundo lugar, la libertad supone un “para qué”: el hombre es libre para ser responsable. En suma “la libertad humana consiste, pues, en una libertad de ser impulsado para ser responsable, para tener conciencia”.¹⁴⁶

3.2.2. RELIGIO INCONSCIENTE

*[...] no sólo existe una libido inconsciente o reprimida, sino también una religio inconsciente o reprimida. Es claro, después de lo dicho al principio, que la primera de ambas cosas ha de atribuirse al inconsciente impulsivo, mientras que la segunda, en cambio, pertenece por su esencia al inconsciente espiritual.*¹⁴⁷

La religiosidad inconsciente es para Frankl una vertiente de lo espiritualmente inconsciente en el hombre, concretamente “un estado inconsciente de relación a Dios”¹⁴⁸, “una tendencia inconsciente hacia Dios”¹⁴⁹, pero intencional, que emerge del centro de la persona humana¹⁵⁰ y que no es innato, dado que pertenece a la dimensión existencial-espiritual de la persona y no a la dimensión psicofísica. Por tanto, no es algo impulsivo, sino algo que cae dentro del ámbito de las decisiones. Así lo explica Frankl:

*Mientras que con el descubrimiento de la espiritualidad inconsciente aparece el yo (lo espiritual) detrás del ello (el inconsciente), con el descubrimiento de la religiosidad inconsciente se hace visible todavía detrás del yo inmanente el tú trascendente.*¹⁵¹

Por el hecho de que se trata de una religiosidad inconsciente, Frankl habla de la “presencia ignorada de Dios” y de “Dios inconsciente”¹⁵². Con ambas expresiones, el autor hace referencia a que “Dios a veces nos es inconsciente”. Esto significaría que nuestra relación con él puede pasar desapercibida ante

146 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 55.

147 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 54.

148 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67.

149 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67.

150 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67 y 71.

151 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 66.

152 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67.

nosotros, dándose una “relación escondida del hombre a Dios, a su vez escondido”.¹⁵³

Pero al autor no le basta con esta descripción dada, y quiere precaver a los lectores de tres desviaciones por las cuales es posible entender de modo incorrecto el significado de la expresión “Dios inconsciente”: el panteísmo, el ocultismo y la elloificación independiente de lo religioso. Por lo que se refiere al panteísmo, lo descarta Frankl, porque el hecho de que el inconsciente tenga una vertiente espiritual no significa afirmar su divinidad.

El hecho de que el inconsciente no sea divino implica para Frankl que tampoco tiene ninguno de sus atributos divinos, como la omnisciencia, por lo tanto, la desviación ocultista, que adjudicaría al ello un conocimiento más penetrante de ese Dios inconsciente que el que tendría el yo, o incluso, una omnisciencia del inconsciente, queda también eliminada. Frankl es taxativo: “de la misma manera, pues, que designábamos la primera desviación como propia de una teología de aficionados, diríamos que esta segunda pertenece a una metafísica “cortocircuitada”, es decir, irreflexiva y de cortos alcances.”¹⁵⁴

Por último, la tercera desviación, que Frankl, califica de “más importante” – quizá por su repercusión en la psicología clínica – la constituye la elloificación de la religiosidad inconsciente. Es decir, adjudicar a la presencia ignorada Dios una falsa localización: el ello. Éste fue el error de Jung.¹⁵⁵

3.2.3. TRASCENDENCIA DE LA CONCIENCIA MORAL

Cuando Frankl trata de responder a la pregunta por el origen de la conciencia moral, descubre que no es posible encontrar una respuesta satisfactoria si nos movemos únicamente entre los márgenes de un enfoque meramente psicológico de la cuestión. Contestar esa pregunta requiere un planteamiento ontológico. Precisamente, para el autor, los resultados de relevancia psicológica, obtenidos a

153 *Ibidem.*

154 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 68.

155 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 69.

partir del análisis existencial de la conciencia moral, desembocan necesariamente en lo que él califica como “un hallazgo de suma importancia”.¹⁵⁶ Ese hallazgo es la trascendencia de la conciencia moral.

Esta trascendencia de la conciencia moral es no sólo la clave de la respuesta a la pregunta por el origen de la conciencia – por el “de dónde” viene - , sino también de la cuestión sobre la instancia ante la cual una persona es responsable.

Esto se comprende, para V. Frankl, a través del hecho de que toda libertad implica, por un lado, un “de qué”, y, por otro, un “para qué”. Es decir, “la libertad de la voluntad humana consiste, pues, en una libertad de ser impulsado para ser responsable”.¹⁵⁷ Pero, “para ser responsable”, significa “para seguir la conciencia moral”. Frankl acude a una frase de Maria von Ebner-Eschenbach con el fin de hacer más comprensible este doble aspecto que entraña la libertad humana. La frase es la siguiente: “*Sé dueño de tu voluntad y siervo de tu conciencia*”¹⁵⁸ . Así, “sé dueño de tu voluntad” aludiría a la libertad frente a los impulsos, el ser libre de los impulsos (la libertad del yo frente al ello). “Siervo de tu conciencia” expresaría la libertad para ser responsable, para seguir la conciencia moral. Esto, no obstante, sólo es posible cuando, en palabras de Frankl, la conciencia moral “es algo más que mi propio yo, cuando es portavoz de algo distinto de mí mismo”.¹⁵⁹ La conciencia moral es, pues, una voz que escucha el hombre, pero que no proviene de él, sino de la trascendencia. Por eso, precisamente, tendría un sentido nuevo para Frankl la palabra “persona”, porque en la conciencia moral de la persona humana *per-sonat* (resuena, retumba...) una instancia sobrehumana que, a su vez, para el psiquiatra austríaco, sólo puede ser personal.¹⁶⁰

En este sentido, la conciencia moral es voz de la trascendencia, siendo ella misma trascendente.¹⁶¹ Y, por ello, para Frankl, a la frase de von Ebner-Eschenbach le sigue en consecuencia que “como señor de mi voluntad soy creador, como siervo

156 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 55.

157 *Ibidem*.

158 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 56.

159 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 57.

160 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 57.

161 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 59.

de mi conciencia soy criatura”.¹⁶² Es decir, no se puede explicar la dimensión humana del “ser responsable” sin hacer referencia a la trascendencia de la conciencia moral, por la que se refleja que cada decisión moral no es fruto de un monólogo conmigo mismo, sino de un diálogo con “otro”, porque la conciencia “es portavoz de algo distinto de mí mismo”¹⁶³, ante lo que, o mejor dicho, ante quien soy responsable.

Aceptar esta característica esencial de la conciencia moral es, para Frankl, la piedra de toque que distingue al hombre religioso del hombre irreligioso. El hombre irreligioso también tiene conciencia moral, pero la acepta en su facticidad psicológica, considerándola la última instancia ante la que se siente responsable.¹⁶⁴ Ignora la trascendencia de su conciencia y “no pregunta más allá, no pregunta ni por el ‘ante qué’ de su responsabilidad, ni por el ‘de dónde’ de su conciencia”¹⁶⁵. Así describe Frankl al hombre irreligioso:

*El hombre irreligioso se ha detenido antes de tiempo en su camino en busca de sentido porque no ha ido, no ha preguntado más allá de la conciencia. Es como si hubiera llegado a una cumbre inmediatamente inferior a la más alta. ¿Por qué no sigue adelante? Porque no quiere dejar de seguir teniendo “tierra firme bajo sus pies”; porque la verdadera cima se esconde a su vista, se halla oculta por la niebla, y en esta niebla, en esto desconocido, nuestro hombre no se atreve a internarse. A ello sólo se atreve precisamente el hombre religioso.*¹⁶⁶

4. EL DON Y EL RETO DE UNA PSICOLOGÍA “ABIERTA A DIOS”

Llegados aquí, podemos decir que, tanto Stein como Frankl buscan fundamentar antropológicamente la psicología y la psicoterapia de su tiempo. Es decir, consideran que es primordial tratar de responder a la pregunta *qué es el hombre*, para poder después responder a la pregunta *cómo entender su psique y cómo sanar al hombre*.

162 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 58.

163 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 56.

164 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 59.

165 *Ibidem*. Aunque sea anecdótico, cabe alabar la indulgencia de Frankl con el hombre irreligioso cuando alude a al Libro de Samuel (3 2-9) para argüir que, si el mismísimo profeta Samuel, hombre religioso, no supo en su juventud distinguir la voz de Dios, confundiéndola con la de Elí, no es de extrañar que el hombre irreligioso considere que esa voz procede de él.

166 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 60.

Ambos autores coinciden en denunciar el olvido de lo espiritual en el hombre como tara de las corrientes intelectuales del momento. Tras poner en tela de juicio el naturalismo imperante, Stein descubre en las dos leyes de lo psíquico – causalidad psíquica y motivación – las claves para definir lo psíquico y lo propio del espíritu: en la psique encontramos la confluencia de ambas legalidades, siendo lo propio del espíritu la motivación. Además, apareció Dios entre las fuentes que pueden nutrir la vida espiritual del hombre, en una clase de vivencias que Stein no aborda a fondo en las *Contribuciones*, pero que como hemos visto, comienza a describir. Por su parte, Frankl rescata lo espiritual en el hombre a través de la recuperación del sentido auténtico de libertad, de la rehabilitación del inconsciente espiritual, especialmente de la religiosidad inconsciente; y de la defensa de la trascendencia de la conciencia moral.

Ahora bien, es cierto que con el rescate de la dimensión espiritual en el hombre se ha tendido el puente a una “psicología abierta a Dios”. Pero esto es tan solo el primer paso para su constitución. El don de una psicología abierta a Dios debe afrontar una serie de retos:

a. Una concepción del hombre como ser bio-psico-socio-espiritual, y no sólo como ser bio-psico-social. Con esto se quiere decir que la psicología ha de estar fundamentada en lo que es todo el hombre, de lo contrario corre el riesgo de perderse a sí misma. Y en el hombre hay una dimensión espiritual que es irreductible a las otras dimensiones. Más bien, el hombre sólo puede ser verdaderamente social en virtud de su dimensión espiritual, por la cual es intelectual y libre.

b. Una concepción clara de la esencia de la vivencia religiosa, de su estatuto ontológico específico y diferente de otras vivencias. Una psicología que reduzca la vivencia religiosa a trastorno mental o a alucinación, a fantasía, o sugestión, es una psicología reduccionista que está ocultando a la razón ámbitos de realidad. Para ello, es necesario estudiar la vivencia religiosa no sólo desde el aspecto subjetivo, sino desde el aspecto objetivo. Es decir, no desde el “cómo” lo vivencio, sino desde el lado del “qué” es lo que estoy vivenciando. Con ello nos referimos a que no basta argumentar que el alma humana es religiosa y busca una relación hacia la trascendencia, hacia Dios. Hace falta conocer los

modos como Dios puede obrar en el alma. En especial, sería necesario que en los planes de estudio de psicología se incluyera una asignatura sobre experiencia mística como complemento necesario a una “psicología de la religión”. En dicha materia habría que estudiar científicamente qué es la experiencia mística.

c. Un criterio claro de distinción entre vivencias religiosas auténticas y vivencias inauténticas. Esto significa que debe preguntarse: ¿hay posibilidades de engaño en la vivencia religiosa? ¿En qué se fundamentan?

d. Un compromiso claro de anunciar a los pacientes tanto los límites de la psicología como ciencia, como de la labor del psicoterapeuta. El psicólogo debe saber “derivar” a lo que cae fuera de su ámbito, especialmente en, como advierte Frankl, no confundir su misión con la labor de cura de almas sacerdotal. Este reto es un campo de investigación aún resbaladizo que requiere de fundamentación. En especial, porque las aportaciones de Frankl dadas al respecto contienen tantas luces como puntos necesarios de discernimiento y revisión¹⁶⁷. Por ahora, habremos de dejarlo para el futuro.

167 Nos referimos especialmente a Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 78-100.

La experiencia mística desde la fenomenología: Edith Stein y el *Castillo interior* de Teresa de Ávila

Maria Teresa Russo

Dipartimento di Scienze della Formazione, Università Roma Tre

mariateresa.russo@uniroma3.it

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.3>

Resumen: El itinerario biográfico y el desarrollo especulativo de Edith Stein ofrecen un precioso material para reflexionar sobre las relaciones entre filosofía y mística, consideradas como dos caminos para acercarse a la verdad, sin ceder a la tentación de imanentizar lo divino reduciéndolo a la conciencia individual o del irracionalismo. El encuentro con los escritos de Teresa de Ávila representa para Edith Stein el impulso a la conversión al cristianismo y a la entrada en el Carmelo de Colonia. En el Apéndice de Ser finito y ser eterno, titulada El castillo interior (Die Seelenburg), el análisis de la imagen del Castillo interior de Teresa ofrece a la filósofa la oportunidad de explorar, en una fecunda síntesis de fenomenología y metafísica, la naturaleza y el dinamismo del alma, en su relación con la psique y el espíritu. Hay por tanto en común entre las dos santas el interés hacia el reino del alma, que aparece en toda su riqueza pero también en su fragilidad.

Abstract: The biographical itinerary and the speculative development of Edith Stein offer a precious material to reflect on the relationships between philosophy and mysticism, considered as two ways to approach the truth, without yielding to the temptation to immanentize the divine by reducing it to the individual conscience or There is therefore in common between the two saints the interest towards the kingdom of the soul, which appears in all its richness but also in its fragility. The encounter with the writings of Teresa de Ávila represents for Edith Stein the impulse to the conversion to Christianity and to the entrance in the Carmel of Cologne. In the Appendix of Being finite and eternal, entitled The inner castle (Die Seelenburg), the analysis of the image of the inner Castle of Teresa offers the philosopher the opportunity to explore, in a fertile synthesis of phenomenology and metaphysics, the nature

and the dynamism of the soul, in its relationship with the psyche and the spirit. There is therefore in common between the two saints the interest towards the kingdom of the soul, which appears in all its richness but also in its fragility.

Palabras claves: Antropología filosófica, Edith Stein, Filosofía de la mística, Método fenomenológico, Teresa de Ávila.

Keywords: Philosophical anthropology, Edith Stein, Philosophy of mysticism, phenomenological method, Teresa of Ávila.

La relación entre mística y filosofía

“En el mundo literario, artístico, entre la gente, incluso en la prensa cotidiana, el *misticismo* [...] aparece como uno de los recursos, otros dicen como uno de los daños, del momento actual”¹⁶⁸.

Con esta observación se abría el conocido ensayo sobre la mística escrito en 1929 por Maurice Blondel, que subrayaba como, después de la euforia positivista, la filosofía y, más en general, el mundo intelectual de las primeras decenas del siglo XX consideraba con extremo interés el fenómeno místico. Los motivos se tienen que atribuir a la nueva sensibilidad, orientada a valorar la dimensión metaracional, en el rechazo de aquella razón instrumental, calculista, típica expresión de la modernidad, incapaz de captar el *Lebenswelt*, la esfera de las cuestiones vitales, de las preguntas y de las respuestas últimas. Ante la ratio moderna que había pretendido convertir el problema religioso en las categorías puramente intelectuales del deísmo, pseudo-religión carente de toda dimensión de misterio, o se había declarado incapaz de superar el límite invalicabile de lo fenoménico, en el rechazo agnóstico de investigar lo incognoscible, parecía no quedar otra alternativa que la afasia hacia lo Absoluto. Por otro lado, es innegable que incluso en las filosofías modernas llamadas “ateas”, es posible descubrir una “invocación” silenciosa a Dios y una cierta nostalgia, aunque en las formas del rechazo y de la imprecación.

Aparece por tanto, también como reacción hacia la religión reducida por Kant

168 M. Blondel, *Qu'est-ce que la mystique?*, Bloud & Gay, Paris 1929, p. 2.

“dentro de los límites de la sola razón”, donde Dios es el supremo garante del orden moral, distante de la vida del hombre aunque remunerador en el más allá¹⁶⁹, el intento de recuperar lo inefable, lo sagrado, lo religioso, a través de métodos de conocimiento que privilegian la intuición y la experiencia interior, más que la razón discursiva y nocional. De aquí una renovada atención hacia la mística, como forma toda especial de contacto y de expresión de lo divino¹⁷⁰, que aparece en sorprendente consonancia con determinadas exigencias especialmente percibidas también por la filosofía. Si la filosofía, en su cumbre, es búsqueda intelectual del ser de Dios y de su relación con el hombre y la naturaleza, la mística es “la percepción [...] casi experimental de Dios presente”; eso quiere decir que “mientras los otros conocimientos de los misterios divinos se tienen a través de la mediación de conceptos”, al revés “la mística puede definirse como una experiencia de Dios presente infinito”¹⁷¹. Las sugerencias más fuertes que la mística ejerce también para el filósofo están en la línea no sólo del “pensar de otra manera”, sino también del “expresarse de otra manera”: una forma de contacto más profundo con el Absoluto, que es también un sentir y un imaginar. Se trata de la nostalgia de una visión del corazón, “un espacio que se abre en el interior de la persona para acoger determinadas realidades”¹⁷². Se configura también como la búsqueda de una manera de expresarse que sobrepase el lenguaje simbólico, en una comunicación inmediata de lo que se experimenta: “la idea fundamental del misticismo -subraya Blondel- es que ni las imágenes ni los conceptos nos dan la realidad; hay que atravesar como velos las cosas sensibles y las representaciones intelectuales”¹⁷³. En esta dirección, aparece una profunda afinidad entre el lenguaje místico y el lenguaje poético. Representa, en definitiva, el deseo de un camino hacia lo Absoluto que no se

169 I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 218.

170 Desde un punto de vista filosófico, la noción de misticismo se define como “la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, una unión que constituye al mismo tiempo una forma de existencia y una forma de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales” (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, p. 527). La teología lo ha tradicionalmente considerado como un conocimiento experimental de las realidades divinas, en todo dependiente de la fe, pero de una fe rica de amor; en esta experiencia Dios es captado de manera oscura, más allá de las fórmulas, pero no desde fuera (cfr. J. H. Nicolas, *Sintesi dogmatica*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, 1991, p. 267).

171 E. Ancilli, *Introduzione* en H. de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, p. XVIII.

172 M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, (1950), Alianza Editorial, Madrid 2005, p. 52

173 Citado en A. Lalande, *op. cit.*, p. 528.

propone como itinerario puramente intelectual, sino existencial: una experiencia seguramente excepcional, pero significativa también para quien solamente se hace su interlocutor.

No es difícil, por cierto, entrever los riesgos de este nuevo descubrimiento, constituidos sobretodo por el peligro del irracionalismo, por la necesidad absoluta de experiencias extraordinarias, por la tentación de inmanentizar lo divino reduciéndolo a la conciencia individual. Así se anula el límite entre lo natural y lo sobrenatural y se apunta a un modelo de religión sin verdades que hay que creer o normas que observar, sino sensaciones que experimentar. Como ha observado Henri de Lubac, sin la referencia al Misterio cristiano que “sobrepasa al místico; domina su experiencia, es su norma absoluta”¹⁷⁴, la mística puede ejercer un influjo perjudicial no solamente en la filosofía sino también en la misma religión. De hecho –sigue de Lubac- “la interioridad cristiana no es nunca [...] interioridad pura: cuanto más profunda se hace, más supone aquel movimiento intencional que lleva al místico más allá de sí mismo, en la dirección de la fuente que no cesa de colmar su vacío. La experiencia cristiana [...] es participación [...] a la Realidad del Cristo”¹⁷⁵. Se puede por tanto decir que en ámbito cristiano “la mística es la interioridad de la fe a través de la interiorización del misterio”¹⁷⁶.

En caso contrario, podría incluso haber una mística sin religión, como en el caso de la mística neoplatónica, que se presenta como una “experiencia intelectual de Dios” carente del sentimiento de la criatura frente a su creador y de la conciencia de la paternidad de Dios¹⁷⁷, por tanto una mística sin religión. Si mística significa búsqueda de lo divino que sale del hombre y queda en el hombre, resulta totalmente ausente la dimensión de la relación con un Dios personal y trascendente que atrae a sí al ser humano. Se comprende entonces el resultado paradójico señalado por De Lubac: “lo divino de la mística tiene algo ambiguo” y “es quizá el superlativo de la religión: quizá es su soberbio antagonista”¹⁷⁸, así como la afirmación de Karl Barth, que se atreve a decir: “el misticismo es una

174 H. de Lubac, *Mística e mistero cristiano*, Jaca Book, Milano 1979, p. 18. Cfr. G. Mura, *Mística, Mistero e Filosofia*, en “B@belonline”, nn.1-2, 2016, pp. 109-130.

175 Ivi, p. 22.

176 Ivi, p. 24.

177 R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Felix Alcan, Paris 1921, p. 49.

178 H. De Lubac, op. cit., p. 136.

forma encubierta de ateismo”¹⁷⁹.

A pesar de estas observaciones, el interés de la filosofía hacia la mística aparece como una prueba de que el interrogante sobre la existencia de Dios es también una “cuestión del corazón humano”, como y todavía más que del intelecto¹⁸⁰: por tanto, para satisfacerlo, se requieren unas experiencias que “muestren”, es decir testigos además que doctrinas. El estudio de la mística puede entonces configurarse como una aportación extremadamente fecunda para una moderna apologética, orientada a proporcionar argumentos sobre la existencia de Dios en estrecha conexión con las experiencias más profundas del hombre.

Al filósofo la mística podrá aportar notables elementos de reflexión, siempre que se estudie no como un mero hecho psicológico con aspectos más o menos excéntricos, sino como una experiencia del todo peculiar, no asimilable a otras. En este sentido, especialmente interesante es el enfoque fenomenológico, orientado a sacar a relucir todos los componentes esenciales de la experiencia religiosa en su complejidad, especificidad y autonomía, para poner de relieve que son manifestaciones de realidades irreducibles a la conciencia.

La experiencia mística, por tanto, aunque de origen sobrenatural y por naturaleza incomunicable, puede constituir una cuestión filosófica. Presentándose, pues, como una experiencia intrínseca al hombre, se presta a una radical reflexión fundativa, tanto a nivel antropológico-metafísico, como epistemológico. Si su terreno propio parece ser el de la filosofía de la religión, los resultados sin embargo interesan también otros ámbitos, como el gnoseológico, ya que hechan luz sobre la naturaleza de la inteligencia. Como ha justamente puesto de relieve M. Blondel, el estudio de la mística lleva a concluir, con San Juan de la Cruz, que “el místico es el más razonable de los hombres”¹⁸¹. De hecho en el místico el natural dinamismo de la inteligencia, que consiste en pasar continuamente de la aprensión discursiva de lo contingente y relativo hacia la intuición de lo Absoluto, por la que Blondel define como “la inquietud congénita al ser”, es sublimado por la gracia y llevado a la contemplación pura, sencilla y directa de lo divino, el *simplex intuitus veritatis* de Santo Tomás¹⁸².

179 K. Barth, *Dogmatique*, vol. 4, Labor et Fides, Ginevra 1954, p. 111.

180 Cfr. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza & Janés, Barcelona 1995, p. 31.

181 M. Blondel, *op. cit.*, p. 63.

182 Cfr. S. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 6.

El conocimiento del pensamiento de los místicos revela también que la experiencia humana tomada en su plenitud, como experiencia integral, tiene raíces metafísicas, ya que aspira al principio y al fundamento. De aquí se desprenden a nivel existencial interesantes consecuencias: se perfila una antropología nueva, inspirada a un auténtico realismo y a una visión integral de la persona humana, donde la vida mística aparece como la plena realización de todas las potencialidades humanas conseguida no a precio de un esfuerzo sobrehumano, casi titánico, sino gracias a lo que felizmente Guittou define “un esfuerzo sin esfuerzo”¹⁸³. Por este motivo los grandes místicos han jugado en la vida de muchos, entre los que se cuentan también grandes filósofos, un papel tan significativo en el descubrimiento de Dios: “muestran” no solamente otro horizonte de sentido, abstractamente considerado, sino el contacto con una presencia concreta, que obra en ellos una transformación y una sublimación.

Edith Stein: conversión religiosa y conversión filosófica

El itinerario biográfico y el desarrollo especulativo de Edith Stein ofrecen un precioso material para reflexionar sobre las relaciones entre filosofía y mística, consideradas como dos caminos para acercarse a la verdad. A este propósito es especialmente significativo el comentario que la Stein escribe sobre el *Castillo interior* de santa Teresa de Jesús, añadido como apéndice a la obra *Ser finito y ser eterno*, que le ofrece la ocasión para una ulterior profundización sobre la constitución del ser humano.

Para entender plenamente el sentido de las observaciones con las que se abre este comentario hay que relacionarlas con el contexto biográfico donde brotan. Es muy conocido el relato de la Hermana Teresia Renata Posselt, la primera biógrafa de Edith Stein, acerca de su conversión, aunque alguien lo considera un poco legendario¹⁸⁴. Al relatar la amistad que unía Edith, entonces joven ayudante universitaria, y Hedwig Conrad-Martius, estudiosa de filosofía y muy

183 J. Guittou utiliza esta expresión, aclarando que se remonta a Bergson, en su análisis de la espiritualidad de Teresa de Lisieux: *Essai sur le génie spirituel dans la doctrine de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Les Annales de Lisieux, Lisieux 1955.

184 Teresia Renata de Spiritu Sancto (Posselt), *Edith Stein, Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Glock und Lutz, Nürnberg 1948, p. 28; T. R. Posselt, *Edith Stein: Una gran mujer de nuestro siglo*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, p. 86. El relato es “legendario” por el estilo un poco enfático.

conocida en el círculo de los discípulos de Edmund Husserl, la hermana Teresia hace referencia a las visitas que a menudo Edith Stein realizaba al matrimonio Conrad en Bergzabern, donde éste último cuidaba un huerto. Durante una de estas visitas, en el verano de 1920, Edith coge al azar en la biblioteca de estos amigos el libro de la Vida de Santa Teresa escrita por ella misma, y – como describirá sucesivamente en su autobiografía: “«Empecé a leer y fui cautivada inmediatamente, sin poder dejar de leer hasta el fin. Cuando cerré el libro, me dije: Ésta es la verdad”¹⁸⁵.

Siempre la misma Edith, en su relato autobiográfico datado 1938, *Como llegué al Carmelo de Colonia*, escribe:

“Unos diez días después de mi retorno de Beuron me vino el pensamiento: ¿no será ya tiempo, por fin, de ir al Carmelo? Desde casi doce años era el Carmelo mi meta. Desde que en el verano de 1921 cayó en mis manos la *Vida* de nuestra Santa Madre Teresa y puso fin a mi larga búsqueda de la verdadera fe. Después de diez días de vuelta de Beuron, me vino a la mente este pensamiento: si no haya ya llegado el momento de entrar en el Carmelo”¹⁸⁶.

El influjo de Teresa de Ávila en la conversión al catolicismo de Edith Stein está fuera de duda. P. Johannes Hirschmann S. J. también lo confirma en una carta del 13 de mayo de 1950 a la Priora de entonces del Carmelo de Colonia, Sr. Teresa Renata Posselt: el motivo que la llevó, una vez cristiana, a no hacerse evangélica como su maestro Husserl, su amiga Hedwig Conrad-Martius o como la Reinach, sino que en cambio eligió el catolicismo, fue en primer lugar la lectura de la *Vida* de Santa Teresa. La misma Stein añadía sin embargo que la decisión fue preparada gracias al influjo de Scheler, con quien había tenido relaciones durante su periodo católico¹⁸⁷.

185 E. Stein, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1973, p. 436.

186 E. Stein, *Como llegué al Carmelo*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2016, p. 11.

187 Teniendo en cuenta las declaraciones de Gertrude Koebner, conservadas en la Edith-Stein-Archiv Köln (GI 9 / Koe), la cronología del encuentro con Teresa de Jesús en el verano de 1921 puede haber sido la siguiente: alrededor de mayo-julio, la primera lectura de la *Vida* de Teresa en Bad Bergzabern; a continuación, de agosto hasta octubre de 1921, una ulterior profundización en Breslau, como atestigua Gertrud Koebner, que en este

Se trata de un recorrido que ya había empezado años antes, como testimonia la carta a Roman Ingarden del 3 de octubre 1918:

“Yo no sé si por tempranas manifestaciones usted ha concluido que, cada vez más y más, me he inclinado hacia un cristianismo positivo. Esto me ha librado de esa vida que me había hundido, y al mismo tiempo me ha dado la fuerza de tomar la vida de nuevo agradecidamente. De un ‘nuevo nacimiento’ puedo hablar en el sentido más profundo. Pero esta nueva vida está tan íntimamente ligada a los acontecimientos del último año que no me puedo desligar de ellos; cada vez se transforman más en una presencia viva”¹⁸⁸.

El camino que llevará Edith al bautismo el 2 de febrero de 1922 constituye sin duda una experiencia religiosa. Sin embargo representa también una experiencia filosófica, que ofrece a Stein nuevos elementos para profundizar aún más en el tema de la constitución del sujeto humano que venía investigando desde hace años y encontrar así ese núcleo profundo y personal que le caracteriza. La imagen del castillo de alguna manera resume los resultados de los análisis que Stein estaba llevando a cabo en los años Veinte y que había empezado en su tesis de licenciatura sobre la empatía, es decir la manera en que se constituye una relación cognoscitiva entre los seres humanos. La carta a Roman Ingarden del 8 de noviembre 1927, donde responde a la acusación de haberse dejado llevar por el sentimiento, descuidando el camino intelectual, es especialmente significativa para hechar luz sobre el proceso de su conversión en el que pesaron motivos intelectuales y ejemplos morales:

“Parece como si tuviera usted que llegar por caminos racionales hasta los confines de la *ratio* y, por tanto, hasta las puertas del misterio. Quizá pueda ayudarle en esto Newman, aunque su punto

momento fue introducida en el método fenomenológico: “Un día, sin muchas palabras, E.[dith] comenzó el trabajo de leer conmigo Kierkegaard, mostrandome así su verdadera vida interior. Leyó conmigo los escritos de Santa Teresa e yo pude notar cómo fuera atraída con todo su ser y se sintiera completamente a gusto”. Véase Ulrich Dobhan, *Teresa d'Avila ed Edith Stein*: http://www.ocd.pcn.net/eds_i_ulr.htm#N_3_

188 E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden* (1917-1938), EDE, Madrid 1998, carta 53, p. 113.

de partida sea completamente distinto. Habrá quedado claro que yo no le conté mi propio camino pensando que fuera *el* camino. Estoy firmemente convencida que hay tantos caminos a Roma como cabezas...y corazones. Quizá haya dejado lo intelectual en mal lugar en la representación de mi camino. En los largos años de preparación, seguro que influyó mucho. Pero conscientemente fue decisivo el suceder real –no el ‘sentimiento’- de la mano de la imagen concreta del cristianismo en testigos eloquentes: Agustín, Francisco, Teresa. ¿Cómo describirle en pocas palabras el cuadro de ese ‘suceder real’? En un mundo infinito completamente nuevo que se abre al empezar a vivir hacia dentro en lugar de hacia fuera. Todas las realidades con las que se tenía que ver hasta el momento se hacen transparentes, y se hacen perceptibles las fuerzas que llevan y mueven auténticamente. ¡Qué irrelevantes se ven los conflictos en los que se estaba metido antes! Y qué plenitud de vida, con dolores y dichas que el mundo terreno no conoce y no puede concebir; abarca un solo día, aparentemente vacío, de la insignificante existencia humana! Y qué raro se siente uno viviendo como una de ellas entre personas que sólo ven la superficie, sin que noten ni se imaginen que uno lleva todo eso otro consigo. ¿Está pensando ahora que estoy loca con estas cosas tan misteriosas? No lo tome a mal; si quiere, volveré con mucho gusto a pisar el suelo de la ratio, en donde usted se siente más en casa. No se me ha olvidado del todo cómo se usa, incluso la aprecio -con sus limitaciones- mucho más que antes”¹⁸⁹.

Un conocido relato muestra como alguna vez fueran testigos involuntarios, que no obstante dejaban una huella muy profunda en la búsqueda interior de Stein. En noviembre de 1917, Reinach, brazo derecho de Husserl en Gottinga y recientemente convertido al cristianismo, muere en Flandes, en el frente de batalla. Para Edith es un profundo trauma, ya que siente que ha perdido un

189 E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden (1917-1938)*, EDE, Madrid 1998, carta 94, p. 183.

amigo y confidente, más que un maestro. Le produce casi temor el encuentro con la joven viuda, que le solicita poner orden en los escritos filosóficos de su marido. Pensaba encontrarse con una mujer joven destrozada por el dolor: sin embargo vió una mujer fuerte, llena de esperanza en el Dios de Jesucristo. Edith Stein no pudo dejar de interrogarse por este “fenómeno” que merecía gran atención y que quizá escondía la respuesta al sentido del ser. Se puede afirmar que es como el punto de partida que la llevará a una búsqueda activa por el camino de la religión.

En su proceso de conversión, la cabeza y el corazón, la experiencia y el conocimiento, la lectura individual y el ejemplo de los testigos intervienen en la misma medida, sin excluir, por supuesto, la gracia. Así lo expresa en la carta a Ingarden del 20 de noviembre 1927:

“No hace falta dar, en el curso de la vida, con una justificación de la experiencia religiosa. Pero sí que hace falta decidirse por Dios o contra Él. Esto es lo que se nos exige: decidirnos sin certificado de garantía. Esta es la gran osadía de la fe. El itinerario que va de la fe a la visión, no al revés. Quien es demasiado orgulloso para pasar por esa portezuela no entra. Pero el que pasa, consigue ya en esta vida una claridad cada vez mayor y experimenta lo justificado del *credo ut intelligam* [creo para entender]. También yo creo que en esto hay poco que hacer con construcciones o fantasías: donde se carece de experiencia propia hay que atenerse al testimonio de *homines religiosi* [hombres religiosos]. Ahí sí que no hay carencias. Para mi manera de sentir, los más impresionantes son los místicos españoles, Teresa y Juan de la Cruz”¹⁹⁰.

Como observa Catherine Chalier, el criterio de la autenticidad del proceso que llamamos “conversión” no ha de buscarse en una creencia teórica, simple fruto de los estudios o de enseñanza. Esta sería la llamada conversión filosófica, a la manera del prisionero platónico, que vuelve su mirada en otra dirección para alcanzar con sus propias facultades intelectuales la contemplación de la verdad. La conversión religiosa, en cambio, es la respuesta a una llamada que genera una inquietud profunda, es un camino de escucha y encuentro con el

190 E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden* (1917-1938), carta 117, p. 212.

Otro, movidos por el deseo de autenticar su propia existencia. Es un éxodo en el sentido bíblico de la palabra: implica ponerse en viaje hacia la verdadera patria, impulsados por la fuerza de una promesa, sabiendo que el término será también el descubrimiento de sí mismos¹⁹¹.

En Edith Stein se producen ambas, conversión religiosa y conversión filosófica: en la primera influye el ejemplo de los testigos, tanto a través del encuentro personal como a través de la lectura; en la segunda tendrá una incidencia fundamental la convergencia del tomismo con la fenomenología, que transformará su enfoque de pensar. Con palabras suyas, el pensar ya no será una mera actividad racional, sino la activación de todas las fuerzas del alma (*Seelenkräfte*).

La antropología steiniana entre naturaleza y gracia

El comentario al *Castillo interior* debía constituir precisamente uno de los dos apéndices a la obra *Ser finito y ser eterno*. Sin embargo, no fue así, por un conjunto de vicisitudes editoriales del libro. Edith Stein, que tuvo un permiso especial para completar su obra en el Carmelo de Colonia, consiguió corregir las pruebas, pero no lo pudo ver definitivamente impreso. La edición de la obra no incorporó los dos apéndices: esto no fue del todo positivo para la comprensión global del trabajo teórico, porque si se considera que el otro apéndice era dedicada a *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, se entiende que la autora quería establecer una comparación entre las dos posiciones a la vez muy cercanas y lejanas con respecto a la suya, y decididamente lejanas entre sí¹⁹². Stein pretendía quizá resaltar la eficacia y la actualidad de la descripción presentada por santa Teresa sobre la base de lo que había “experimentado”. Una descripción que da valor a la labor de búsqueda realizado por el método fenomenológico, llevándolo cada vez más hacia la profundidad interior, hasta ese lugar ya indicado filosóficamente por San Agustín y recordado también por Husserl. Ales Bello define Santa Teresa “espontáneamente fenomenóloga”, porque percibe bien la estructura del ser humano, mejor que los que, aún afirmando seguir el método fenomenológico, un método que intenta describir el fenómeno tal y como se presenta, no saben

191 Cfr. C. Chalier, *Le désir de conversion. Rosenzweig, Bergson, Weil, Merton, Hillesum*, Seuil, Paris 2011.

192 Cfr. C. Revilla Guzmán, *Presentación a E. Stein, La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid 2010, pp. 9-20.

evidenciar todas sus dimensiones y se quedan en la superficie; y es exactamente lo que le aconteció a Martin Heidegger. Él intentó analizar la existencia, pero se quedó en el umbral del Castillo, no supo penetrar en él¹⁹³.

Puede ser útil, antes de pasar a la análisis del Castillo, recordar algunos elementos de la antropología elaborada por Stein.

En la visión antropológica de Stein¹⁹⁴ hay que considerar la persona en sus tres dimensiones de cuerpo – en el doble sentido husserliano de *Körper y Leib* - alma y espíritu. Ales Bello pone de relieve que Stein llegó a esta visión articulada de la persona a través de la investigación sobre la formación de la conciencia, gracias al método de la reducción fenomenológica y de la empatía, tema de su tesis de 1917. Asumiendo como punto de partida la lectura de Aristóteles y Tomás de Aquino, la antropología steiniana capta las estructuras humanas mediante un acto de autoreflexión, que las objetiviza reconociendo su presencia en todo ser humano conocido empáticamente como *alter ego*¹⁹⁵.

En *La estructura óptica de la persona humana*¹⁹⁶ Stein presenta un análisis de la vida psíquica: el alma (Seele) recibe las impresiones desde el exterior, pero es el espíritu (*Geist*) que permite a la persona no dejarse llevar por las emociones, sino tomar la justa distancia, es decir objetivarlas. A través de un acto empático es posible conocer las emociones y conocerse a sí mismos. Como las emociones impulsan a la acción, es el espíritu que permite elegir cual acción realizar en respuesta a las emociones: es en el espíritu donde se realiza la elección entre una respuesta fruto de reflexión y una compulsiva, entre el control del impulso y la falta de dominio. Así se hace posible que la persona sea introducida en el reino de la libertad, porque se posee a sí misma.

La filósofa distingue entre una actividad pasiva, natural-espontánea, del alma, que define *etapa almal* y una *actividad liberada*, en la que el alma no es movida por el exterior sino guiada desde arriba. Es un desde arriba que es también desde el

193 Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila*, en "B@belonline", n. 1/ 2 (2016), pp. 47-58.

194 Nos referimos a las obras siguientes: *Contribuciones a la fundación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (1922); *La estructura óptica de la persona y su problemática cognoscitivo-teológica* (1930-32); *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (1936).

195 Cfr. A. Ales Bello, *Introduzione* en E. Stein, *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Città Nuova Editrice, Roma 1997, pp. 14-15.

196 Se trata de una obra compuesta entre 1930-1932, más o menos en los mismos años de la composición de *Ser finito y ser eterno*.

interior, porque para el alma ser elevada arriba de sí misma quiere decir estar totalmente asentada en sí misma, sustraída a las impresiones del mundo. Es capaz de seleccionarles gracias al centro del alma, que está anclado hacia arriba. Hasta aquí el análisis es fenomenológico, para luego dejar paso a la perspectiva de la antropología teológica. Hay otra modalidad de liberación del alma que es producida por la gracia. La libertad del cristiano es otro tipo de libertad, porque consiste en una liberación del mundo. Es una forma de actividad pasiva, que sin embargo no es la actividad pasiva de la vida almal, sino un dejarse conducir hacia arriba, es decir hacia su punto de origen.

Stein intenta por lo tanto una síntesis entre dimensión natural y sobrenatural, donde la sinergia entre alma y espíritu es esencial porque es el espíritu el que es capaz de Dios y de entrar en relación con él. Esto sin embargo no es posible sin una libre elección por parte del ser humano, sin su colaboración: “Entre el reino de la naturaleza y aquello de la Gracia se sitúa el reino de la libertad”¹⁹⁷. Uno puede elegir entre llevar una vida totalmente natural o, al revés, sobrepasarla tomando distancia de la inmediatez de las emociones y elegir la propia conducta moral. Se pone aquí la cuestión de la relación entre querer y sentir: Stein no pretende suprimir la afectividad sino subordinarla a la racionalidad, que, según los valores que se eligen, sitúa la afectividad al servicio de un nivel superior, el espiritual.

“Ningún ser libre y espiritual está totalmente aprisionado en el reino de la naturaleza. El hombre puede sustraerse a esta dimensión. Sin embargo, para elevarse encima de sus posibilidades necesita un don superior. “El hombre puede experimentar la Gracia sólo si la Gracia le agarra”¹⁹⁸.

Hay que poner de relieve que para Stein la transformación del ser humano afecta a la persona entera, que es una unidad entre alma, cuerpo y espíritu. La vida interior depende también de la relación que la persona decide tener con su dimensión corporal. El riesgo es que el alma sea totalmente absorbida por el cuerpo y se materialize. Al revés, el cuerpo puede asumir la forma del alma y ser iluminado por esta. Es lo que nella tradizione cristiana se indica con la espressione “santificazione del corpo”. Este, viviente, llenado por el espíritu/Espíritu, puede

197 E. Stein, *Natura, Persona, Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, cit., p. 54.

198 *Ivi*, p. 62.

a veces físicamente también hacerse “luminoso” y “taumatúrgico”, como bien muestra la agiografía.

Angela Ales Bello considera esta análisis antropológica especialmente original, porque a través de la descripción fenomenológica, nos conduce de las manifestaciones exteriores del ser humano hasta su interioridad, su espíritu, en el que actúa una fuerza poderosa que es externa, pero también interna, que se debe a la intervención divina y que se manifiesta a través de la gracia. Gracias al espíritu se entra en un nuevo reino, el reino de la gracia, donde el alma encuentra su paz y un equilibrio también con la dimensión natural de su cuerpo¹⁹⁹.

Hay que especificar que Stein utiliza el término alma (*Seele*) de una forma fluctuante y de manera no siempre unívoca, así que puede producir dificultades de comprensión. A veces habla del ser humano como síntesis de psique (*Psyche*) y espíritu (*Geist*); otras veces utiliza el término alma (*Seele*) referido a la unión de la psique y el espíritu, mientras que otras veces hace relación a uno solo de los dos momentos. El motivo enraza en el hecho de que los análisis fenomenológicos consideran el alma no como una unidad monolítica, sino como un complejo conjunto de actos y operaciones que tienen también cualidades diferentes: algunos de ellos constituyen la psique, referida a todo lo que encontramos en nosotros mismos, tales como impulsos, tendencias, tomas de posición espontáneas y que no se pueden eliminar, sino sólo controlar eventualmente a través de una serie de actos libres y voluntarios; puesto que estos últimos nos permiten tomar decisiones. Tienen entonces unas peculiares características y por lo tanto forman parte de una esfera diferente que se define como espiritual. El conjunto psíquico y espiritual es diferente de la corporeidad y por esto puede llamarse, con un término unitario “alma”, que no se identifica con la psique.

199 Cfr. A. Ales Bello, *Edith Stein, la passione per la verità*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 1998, pp. 84-85.

El castillo interior del alma y su puerta: Santa Teresa, Stein, Kafka

En *Ser finito y ser eterno* el tema principal es la cuestión de la verdad, que Stein, realizando una convergencia entre aristotelismo, tomismo y fenomenología, identifica con el mismo Ser que se abre espacio y se revela. En su concepción, los místicos ofrecen también a la filosofía una aportación extraordinaria para profundizar el alma humana, porque respaldan y completan los resultados de los análisis realizadas a través del método fenomenológico. Si se quiere penetrar verdaderamente en nuestra realidad, hay que recorrer el camino de la mística, que pone de manifiesto la relación de lo humano con lo divino. Se trata de un acto intuitivo que parece aniquilar nuestro ser, pero que, al revés, permite captarlo en su verdad.

En el Apéndice *El castillo interior (Die Seelenburg)*²⁰⁰, Edith Stein propone un interesante diálogo entre la filosofía, la psicología y la visión teresiana del ser humano ²⁰¹: “qué es lo que esta imagen del alma [la teresiana] tiene en común con la que antes nosotros mismos hemos descrito (con criterios filosóficos), y qué es lo que tiene de diverso”. Y concluye: “Es común la concepción del alma como un amplísimo reino, a cuya posesión debe llegar el propietario, porque precisamente es propio de la naturaleza humana (mejor dicho, de la naturaleza caída) el perderse en el mundo exterior”²⁰².

Hay por tanto en común entre las dos santas el interés hacia el *reino* del alma, que aparece en toda su riqueza pero también en toda su complejidad y fragilidad.

“...el *Castillo interior* es insuperable; ya sea por la riqueza interior de la autora, que cuando escribe ha llegado al más alto grado de vida mística; ya sea por su extraordinaria capacidad de expresar en términos inteligibles sus vivencias

200 E. Stein, *Apéndice I El Castillo Interior, en Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser, en Obras Completas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2002-2007, vol. III, pp. 1113 y ss.

201 “Nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas. [...] este castillo tiene como he dicho muchas moradas, unas en lo alto, otras embajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas estas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma. [...] la puerta para entrar en este castillo es la oración”. Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo interior*, n.1, n. 3, n. 7 (2 de junio-29 de noviembre 1577). Edición digital: <http://dfists.ua.es/~gil/las-moradas-del-castillo-interior.pdf>

202 *Ivi*, p. 1114.

interiores, hasta hacer claro y evidente lo inefable, y dejarlo marcado con el sello de la más alta veracidad; ya sea por la fuerza que hace comprender su conexión interior y presenta el conjunto en una acabada obra de arte”²⁰³.

Edith Stein reconoce la aportación que Teresa ofrece al conocimiento del alma y la asume como guía en su camino de búsqueda intelectual, aparentemente ajeno y lejano a la santa de Ávila. Lo que Edith quiere mostrar es que los caminos que llevan a la verdad pueden ser muchos, aunque el punto de llegada será siempre una verdad parcial, como la relativa a la estructura de la interioridad humana y sus posibles aperturas. Sin embargo la intención de Stein no es la misma de Teresa, como subraya la filósofa:

“Quedaba absolutamente fuera del punto de mira de la Santa indagar si la estructura del alma tenía además sentido, prescindiendo de este ser habitación de Dios, y si quizás habría otra ‘puerta’, diversa de la oración. A las dos preguntas debemos responder, evidentemente, en sentido afirmativo”²⁰⁴.

El tema de la puerta de acceso al *castillo interior*, la cuestión de la entrada, que es no solamente el conocimiento de sí mismo, sino también la posibilidad de una auténtica libertad, es central tanto en la búsqueda de Teresa como en el itinerario de Stein ²⁰⁵. Según la santa de Ávila uno no conocerá a sí mismo hasta que no se sabrá habitado por Dios, por tanto esta es la invitación: “poned los ojos en el centro, que es la pieza o palacio adonde está el rey”²⁰⁶. Pero antes hay que hacerse abrir por los sirvientes del castillo, es decir por las potencias del alma -inteligencia, voluntad, imaginación, sentimientos- que van orientadas y pacificadas con el fin de liberarse de la oscuridad y del asedio de reptiles y otros animales que están alrededor del edificio. Teresa expresa también poéticamente

203 *Ivi*, p. 1114.

204 *Ivi*, p. 1131.

205 Cfr. E. García Rojo, ‘*El Castillo del alma de Edith Stein*’, en “Revista de Espiritualidad”, n. 72 (2013), pp. 573-594. Cfr. también L. Cruz, *La Misericordia desde el comentario al Castillo Interior de Teresa de Ávila, según Edith Stein*, en “La Revista Católica”, julio/septiembre 2016, pp. 211-225.

206 Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo interior*, cit., *Primeras Moradas*, n. 8. Cfr. J. Vicente Rodríguez, *Castello interiore o Le Mansioni*, en A. Barrientos (ed.), *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, Ediciones OCD, Roma 2004, pp. 394-455

este proceso donde se mezclan la conciencia de su propia dignidad, el sentido de la grandeza de Dios y el sentimiento de su propia fragilidad²⁰⁷: “Alma, buscarte has en Mí, y a Mí buscarme has en ti”²⁰⁸.

Al comentar paso a paso la obra de Santa Teresa, Edith Stein emprende una descripción de las moradas que se sitúan en el interior del yo que quiere entrar en sí mismo, llevando a cabo una especie de racionalización de los consejos de Santa Teresa. La puerta no es, entonces, sólo la de la oración, sino también la puerta de la autoconciencia, como indica la Santa, y el conocimiento de sí mismos es correlativo al conocimiento, aunque oscuro e imperfecto, de Dios. Comparando la estructura y las diferentes potencias del alma, la filósofa propone en un primer momento otras vías de acceso: la primera es la capacidad para ser consciente, no solo del mundo exterior, sino de la propia vida espiritual. La conciencia originaria del yo significa autorreflexión, que se sitúa en la dirección del “gnosce te ipsum” socrático, pero corregido y completado a la luz del “noverim te, noverim me” de San Agustín.

Esta experiencia del autoconocimiento se realiza a medida que la persona va creciendo durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud ²⁰⁹. Sin embargo, Stein es consciente que conocerse a sí mismo no es un proceso que se realiza automáticamente y necesariamente con el avanzar de la edad, sino que requiere trabajo y puede tropezar con errores: “Pero con este genuino y sano anhelo de conocerse, suscitado por el descubrimiento del ‘mundo interior’, se mezcla de ordinario un impulso excesivo a la ‘autoafirmación’” ²¹⁰. El resultado es “una falsa imagen desde lo que otros ven desde fuera que conlleva el encubrimiento del propio ser”²¹¹.

Fuerte de su experiencia docente, Stein muestra una sincera preocupación pedagógica y señala implícitamente los riesgos que se pueden producir si falta

207 Cfr. T. Álvarez Fernández, *Guida all'interno del castello. Lettura spirituale delle Mansioni di Teresa d'Avila*, Ediciones OCD, Roma 2005, p. 33.

208 *Poesía* n. 8, en Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, intr. de T. Álvarez Fernández, Monte Carmelo, Burgos 1981, p.1510.

209 “Otro impulso a reentrar en sí mismo se da, por pura experiencia, en el crecimiento de la persona durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud. Las sensibles transformaciones interiores impulsan por sí mismas a esta autoobservación”. E. Stein, *Apéndice I El Castillo Interior*, cit., Ivi, p. 1132.

210 *Ivi*, p. 1132.

211 *Ivi*, p. 1133.

una específica tarea educativa. Tales riesgos consisten por un lado en lo que se podría definir narcisismo, por el otro en una formación carente que es más bien deformación, con el resultado que la psique moldeada desde el exterior llega a esconder la autenticidad de la persona.

En este camino es de extrema importancia la segunda puerta, que es el trato con otras personas, que realizan una función de espejo, gracias a la interacción con la imagen nuestra que los demás reflejan:

“Una posibilidad de entrada en su interior, se la ofrece el trato con otros hombres. La experiencia natural nos da una imagen de ello y nos dice que también ellos tienen una imagen de nosotros. Y así llegamos, en cierto modo, a vernos a nosotros desde fuera”²¹²

A través de la empatía, el sujeto percibe su estructura de ser humano justo en relación intersubjetiva con otros seres humanos, es decir su dimensión corpóreo-psíquico-espiritual, reconocida también en la vida del otro, que se manifiesta, entonces, como un *alter-ego*.

Sin embargo, esta puerta también puede abrirnos a una falsa realidad: “un conocimiento al que van vinculadas muchas causas de error; que permanecen ocultas a nuestra mirada, hasta que Dios, con una neta sacudida interior- con una ‘llamada’ interior- nos quita de los ojos la venda que a todo hombre le esconde en gran parte su propio mundo interior”²¹³.

La investigación científica del “mundo interior”, desde la psicología moderna del siglo XIX y XX, ha pretendido constituirse como otra puerta de acceso al yo humano. Sin embargo, su intento de explorar con el método empírico la compleja interioridad del hombre y su significado, ha acabado por describir los fenómenos psíquicos sin ninguna referencia al alma, es decir ignorando aquella dimensión que sólo la investigación filosófica, o mejor dicho la fenomenológica; puede poner de manifiesto²¹⁴. Este planteamiento naturalista no sólo no llega

212 *Ivi*, p. 1131.

213 *Ivi*, p. 1131.

214 “Resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la ‘psicología’ de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así en el siglo XIX a una ‘psicología sin alma’”. *Ivi*, p. 1132.

a conocer el *castillo* del yo, sino que lo derrumba casi del todo: “Es como si del ‘castillo interior’ se conservasen sólo restos de muralla, que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo”²¹⁵.

No obstante Edith Stein reconoce que pensadores como Dilthey, Brentano y Husserl han contribuido a no limitar la interpretación del ser humano a la sola componente psico-física, explorando sus dimensiones espirituales y proporcionando una sólida base para la psicología.

Después de haber presentado las posibles puertas de acceso a la interioridad del hombre y haber puesto de relieve la insuficiencia de cada una, la filósofa se pregunta si al final la puerta de la oración no sea precisamente el único verdadero acceso a esta esfera humana tan impenetrable. En esta perspectiva, los místicos con sus descripciones de la profundidad del alma, han de considerarse, como ella declara al final del *Castillo*, “maestros del conocimiento de sí” y por esto importantes interlocutores de psicólogos y filósofos.

Si no todos pueden alcanzar el nivel de la experiencia mística, no obstante todos pueden entrar en sí mismos y establecer una relación dialógica con el Otro absoluto. Se realiza así la paradoja de un sujeto que precisamente renunciando a su propia autonomía y reconociendo su dependencia se encuentra a sí mismo. En la obra sobre *Causalidad psíquica*, escrita con toda probabilidad entre 1918 y 1920²¹⁶, Stein así describe esta experiencia personal, que llama de “descanso en Dios”:

“El descanso en Dios es algo completamente nuevo e irreductible. Antes era el silencio de la muerte. Ahora es un sentimiento de íntima seguridad, de liberación de todo lo que la acción entrena de doloroso, de obligación y de responsabilidad. Cuando me abandono a este sentimiento, me invade una vida nueva que, poco a poco, comienza a calarme y —sin ninguna pretensión por

215 *Ivi*, p. 1132.

216 E. Stein, *Psychische Kausalität*: constituye la primera parte de su doble aportación que lleva por título: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, en *Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, Niemeyer, Halle, 1921. Nuevamente publicado con otros dos escritos por Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1970.

parte de mi voluntad— a impulsarme hacia nuevas realizaciones. Este flujo vital me parece ascender de una Actividad y de una Fuerza que no me pertenecen pero que llegan a hacerse activas en mí. La única suposición previa necesaria para tal renacimiento espiritual parece ser esta capacidad pasiva de recepción que está en el fondo de la estructura de la persona”²¹⁷.

Por contraste, la literatura contemporánea nos muestra otro castillo, *El Castillo* de Franz Kafka, donde la imagen cambia totalmente de signo²¹⁸. Expresa lo que se ha llamado “la angustia de ser extraños al castillo”. El personaje principal, cuyo nombre es indicado sólo con el K. inicial, llega a un pueblo a los pies del castillo, donde ha sido llamado para trabajar como agrimensor. Pero hay burocracia sin fin que impide el inicio de su trabajo en el castillo: su contrato es regular, pero la práctica se ha perdido, por lo que tiene que “quedar a disposición”, pero no hay oportunidad de saber cuándo se va a solucionar el problema. Sólo un grupo de mediadores y empleados que siempre atienden asuntos por escrito y comunican a través de mensajes a menudo incomprensibles, entra y sale del castillo, haciendo de barrera a la entrada. El edificio se convierte en un lugar codiciado y aún siniestro y amenazante, interpretado por algunos como el símbolo de la ley o de una autoridad despótica, que determina y oprime la existencia del hombre. Es significativo que del “Conde Westwest”, el señor que reside en el castillo, no se puede saber nada, de hecho, casi no se puede mencionar. El destino de K. es quedarse fuera, porque -como le explica Olga- las entradas del Castillo son muchas, pero no es posible conocer las reglas por las que se abre ahora la una ahora la otra²¹⁹.

Es interesante comparar el término utilizado por Stein e lo que en cambio encontramos en la novela de Kafka para indicar el castillo. Entre *Burg (Die Seeleburg)* y *Schloss (Das Schloss)* hay una profunda diferencia. El primero se refiere a un lugar sólido y seguro (*Geborgen*), pero no hostil. El segundo en cambio indica,

217 Citado por A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989, p. 164.

218 La novela, escrita en 1922 y publicada póstuma en 1926, es la última del escritor y se ha quedado inacabada. La comparación con Teresa de Ávila es analizada con detalle por A. M. Sicari, *Nel “Castello interiore” di Santa Teresa d’Avila*, Jaca Book, Milano 2006, pp. 17-30.

219 Cfr. F. Kafka, *Obras Completas I. Novelas. El desaparecido (América)*. El proceso. *El castillo*. Traducción de Miguel Sáenz, Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 1999.

como sustantivo del verbo Schließen (obstruir, cerrar), un lugar cerrado, una fortaleza majestuosa e inaccesible.

Es el tema del umbral, de la puerta, que aparece innumerables veces en la novela y che resulta invalicabile, pero que es también la razón de la existencia, como se ve en otra novela de Kafka, *Ante la Ley*: “Todos se esfuerzan por llegar a la Ley -pregunta el campesino ya a punto de morir al guardián que no le ha permitido entrar en la Ley- ¿cómo es posible entonces que durante tantos años nadie más que yo pretendiera entrar? ”. Responde el guardián: -Nadie podía pretenderlo porque esta entrada era solamente para ti. Ahora voy a cerrarla”²²⁰.

K., llamado precisamente para trabajar en el castillo y sin embargo incapaz de entrar en él, se siente por todas partes solo y desarraigado, en la condición de quien se siente arrojado al mundo (la *Geworfenheit* heideggeriana) que le impide conocer aquel sentido que busca: por lo que su ser se deconstruye hasta perder su identidad. Si el castillo es la expresión de la persecución, de la culpa y soledad del hombre en presencia de la autoridad, sin embargo es también metáfora de la eterna búsqueda del hombre, que no se resigna a ver delante de él un horizonte totalmente cerrado. Por otro lado, sólo la relación con un Absoluto personal puede liberarle de la prisión en sí mismo y abrirle a una experiencia de amor. En esta tarea, la mística tiene mucho que enseñar, también el filósofo y al escritor.

220 F. Kafka, *Davanti alla legge*, in *La meta e la via. Racconti scelti*, Rizzoli, Milano 2000, p. 49.

Análise fenomenológica da empatia na perspectiva do desenvolvimento de uma filosofia da pessoa humana

Dr. Carlos Eduardo de Carvalho Vargas

Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC - PR/ *Edith Stein Circle*
sammler@gmail.com

Prof. Ddo. Moisés Rocha Farias

Centro Universitário Católica de Quixadá - UNICATÓLICA/ *GT Edith Stein*
moisesdacruz@hotmail.com

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.1>

Resumo: Este artigo pretende analisar a noção de empatia conforme a metodologia da clarificação epistemológica de Edith Stein, verificando qual é o alcance da antropologia filosófica que surge da descrição das operações e estruturas que correspondem à empatia. O trabalho é focado na obra *Sobre o problema da empatia*, analisando especialmente a reflexão antropológica desenvolvida ali sobre os aspectos corporais, psíquicos e espirituais. No final, questiona-se a importância desses temas antropológicos para o desenvolvimento posterior da obra steiniana e para uma possível filosofia fenomenológica da pessoa humana.

Palavras-chave: Edith Stein. Empatia. Fenomenologia. Antropologia Filosófica.
Pessoa Humana.

Abstract: This article intends to analyze the notion of empathy according to the methodology of the epistemological clarification of Edith Stein, verifying what is the scope of the philosophical anthropology that arises from the description of the operations and structures that correspond to the empathy. The work is focused on the work *On the problem of empathy*, especially analyzing the anthropological reflection developed there on the corporal, psychic and spiritual aspects. In the end, we question the importance of these anthropological themes for the later development of the Steinian work and for a possible phenomenological philosophy of the human person.

Key-words: Edith Stein. Empathy. Phenomenology. Philosophical Anthropology.
Human Person.

INTRODUÇÃO

Edith Stein (1891-1942), também conhecida como santa Teresa Benedita da Cruz (*Teresia Benedecta a Cruce*), descreveu a sua concepção de empatia na tese de doutorado que defendeu no ano de 1916, em Freiburg, Alemanha, sob orientação de Edmund Husserl. A jovem filósofa alemã utilizou um método de análise da empatia conforme a clarificação fenomenológica que ela havia aprendido com Edmund Husserl. Na biografia de Edith Stein também pode-se identificar que ela passou das reflexões husserlianas sobre lógica para a fenomenologia propriamente dita, aumentando a importância da noção de empatia na sua busca da verdade.

Na obra *Sobre o problema da empatia* (*Zum Problem der Einfühlung*), percebe-se que Edith Stein foi além da análise filosófica do ato da empatia (*Einfühlung*), aprofundando-se no tema da estrutura subjacente à pessoa humana. A doutora Mary Catharine Baseheart²²¹, no prefácio à terceira edição norte-americana da obra “*Sobre o problema da empatia*”, já havia alertado sobre a importância da análise do conceito de empatia para compreensão do “eu”, como pessoa, desenvolvida no conjunto da obra de Edith Stein. Contudo, o prefácio citado não se referia à “antropologia filosófica”, mas afirma que a tese *Sobre o problema da empatia* “esboça as linhas gerais de sua filosofia da pessoa humana, cujos detalhes ela [Edith Stein] preencherá em investigações posteriores²²²”²²³. Por que há esta ligação que parece essencial entre a análise das vivências relacionadas com a empatia e a compreensão da noção de “pessoa humana”? Na tese citada, a jovem filósofa alemã apresentou descrições dos aspectos físicos, psicológicos e espirituais da pessoa humana. Tratam-se de reflexões filosóficas que podem ser relacionada com as questões sobre o ser humano que foram desenvolvidas nos seus trabalhos posteriores.

221 M. Baseheart. “On the Problem of Empathy”: Foreword to the Third Edition. In: E. Stein. *On the Problem of Empathy: The Collected Works of Edith Stein, vol. 3*. Third Revised Edition. Translated by W. Stein (Washington, D.C.: ICS Publications: Kluwer Academic Publishers, 1989), ix-xi.

222 No original: “it sketches the broad outlines of her philosophy of the human person, details of which she fills in in subsequent investigations” (tradução dos autores).

223 Baseheart, *On the Problem of Empathy: Foreword...*, ix.

Francisco Javier Sancho Fermín²²⁴ também apresentou algumas análises sobre a importância do estudo acerca da *Empatia* na vida e na obra de Edith Stein, extrapolando os limites da teoria do conhecimento e destacando a importância do problema antropológico para a jovem filósofa alemã: “o problema que Edith pretende resolver é o da pessoa como sujeito espiritual. É o fundamento de todas as suas investigações posteriores nas quais o interesse antropológico constitui a sua preocupação primordial²²⁵”.

1. O ITINERÁRIO DE EDITH STEIN DE BUSCA DA VERDADE NO DESENVOLVIMENTO DA SUA NOÇÃO DE EMPATIA.

A obra *Sobre o Problema da Empatia* corresponde à tese de doutorado defendida por Edith Stein, em 1916, sob orientação de Edmund Husserl, na Universidade de Freiburg. A obra foi publicada pela primeira vez em Halle, em 1917. O título original da tese era *O problema da empatia em seu desenvolvimento histórico e em sua consideração fenomenológica* (Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung). Na publicação de 1917²²⁶, disponibilizada pelo Arquivo Edith Stein, organizado pelo Carmelo “Maria vom Frieden” em Colônia, Alemanha, não consta o primeiro capítulo da tese.

Quando Edith Stein pensava em fenomenologia, cem anos atrás, ela tinha em mente a obra que Edmund Husserl havia publicado mais recentemente: *Ideias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica, primeiro livro: introdução geral à fenomenologia pura*²²⁷, a qual seria publicada como o volume Hua III/1 da coleção

224 F. S. Fermín, *100 fichas sobre “Edith Stein”* (Burgos: Monte Carmelo, 2005).

225 Fermín, *100 fichas sobre “Edith Stein”*, 99.

226 E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung* (Teil II–IV der unter dem Titel: Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung vorgelegten Dissertation). Referent: Herr Professor Dr. Husserl (Halle : Buchdruckerei des Waisenhauses , 1917, ESW IV, Köln: Karmelitinnenkloster Maria vom Frieden, disponível em: <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/05_EdithSteinGesamtausgabe_ZumProblemDerEinfuehlung_Teil_II_IV.pdf, acesso em: 03 jul. 2017).

227 No original: “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*”.

Husserliana (abreviatura: “*Hua*”), que é a coleção crítica das obras de Edmund Husserl ²²⁸. Outra referência fundamental para o estudo fenomenológico de Edith Stein, como ela ainda citaria em estudos posteriores²²⁹, era o segundo volume da obra *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen)*, que Husserl²³⁰ havia publicado originalmente em Halle, no ano de 1901. Foi a partir do interesse inicial pelas Investigações Lógicas que Edith Stein havia começado a estudar com Husserl, em Göttingen, alguns anos antes, em 1913.

Edith Stein já havia conhecido a obra *Investigações Lógicas*, em 1912, na Universidade de Breslau, sua cidade natal. Naquela ocasião, a jovem estudante utilizou a obra *Investigações Lógicas* ao preparar uma apresentação na disciplina de introdução à psicologia ²³¹, ministrada por Wilian Stern (1871-1938). Buscando um conhecimento mais profundo do ser humano, em abril de 1913, Edith Stein afastou-se de Breslau e da psicologia experimental, mudando-se para Göttingen, onde poderia frequentar os seminários de filosofia ministrados por *Herr Professor*, Edmund Husserl. Naquela ocasião, Adolf Reinach (1883-1917) era o doutor assistente de Husserl e ajudou-a nesta adaptação, tendo ministrado à jovem estudante um curso de introdução à filosofia²³².

O ano de 1913 foi especialmente marcante para o movimento fenomenológico, em virtude da publicação da obra *Ideen I*, que foi tema dos estudos daquele grupo de filósofos que se reuniam semanalmente na casa onde morava a família formada por Edmund e Malvina Charlotte Steinschneider Husserl (1870-1960). Angela Ales Bello também enfatizou a compreensão da fenomenologia como uma “escola filosófica”, mais do que mera “corrente filosófica”: “entre o mestre e os discípulos havia relacionamentos de amizade cotidianos [...] os encontros

228 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage- Nachdruck. Hrsg. von K. Schuhmann (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, Hua III/1).

229 E. Stein, “Estructura de la persona humana”. In: STEIN, Edith. *Escritos Antropológicos y Pedagógicos: Magisterio de vida cristiana, 1926-1933*. Obras Completas, vol. IV. Org.: J. Urquiza y F.J. Sancho (Madrid: Monte Carmelo-Burgos: El Carmen: De Espiritualidad, 2003), 590.

230 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In Zwei Bänden. Hrsg. von U. Panzer (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, Hua XIX/1).

231 E. Stein, “Autobiografía. Vida de una familia judía”. In: E. Stein. *Escritos Autobiográficos y cartas*. Obras Completas, vol. I. Org.: J. Urquiza y F.J. Sancho. (Madrid: Monte Carmelo-Burgos: El Carmen: De Espiritualidad, 2002.)

232 Stein, Autobiografía...

aconteciam também na casa em que residia e não apenas na Universidade²³³”. A “escola fenomenológica”, como um “movimento intelectual”, teve um desenvolvimento significativo no período em que Husserl esteve em Göttingen, entre 1901 e 1916²³⁴. Foi justamente no período de Göttingen que Edmund Husserl passou a “ser considerado como a figura principal na fenomenologia” (be regarded as the leading figure in phenomenology)²³⁵. Em Göttingen, o movimento fenomenológico incluiu Edith Stein e outros filósofos como Hedwig Conrad-Martius (1888-1966), Theodor Conrad (1857-1915), Roman Ingarden (1893-1970), Dietrich von Hildebrand (1889-1977), Hans Lipps (1889-1941), Fritz Kaufmann (1891-1958) e Alfred Reinach. Max Scheller (1874-1928) não morava em Göttingen, mas foi convidado pelo grupo dos seguidores para ministrar algumas conferências naquela “sociedade filosófica”, ajudando a jovem filósofa a mudar sua atitude intelectual em relação à religião²³⁶.

O filósofo Jitendra Mohanty²³⁷ apresentou uma classificação da obra de Husserl, dividindo sua biografia em quatro partes, as quais fazem referência a três cidades em que Husserl viveu e lecionou (Halle, Göttingen e Freiburg), acrescentando um período relacionado à sua aposentadoria. Esta divisão das fases da filosofia husserliana também enfatiza a importância da “formação da escola fenomenológica”: “Husserl começou a ensinar, em Halle [...], depois foi convidado a lecionar em Göttingen [...] e se transferiu posteriormente para Freiburg, na Alemanha, onde permaneceu até a morte, em 1938²³⁸”.

Quando Husserl assumiu um cargo em Freiburg, Stein tornou-se sua assistente. A filósofa alemã teve grande familiaridade com o pensamento do seu professor, chegando a trabalhar na edição de *Ideias para uma fenomenologia pura e filosofia*

233 A. A. Bello. *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Trad.: Miguel Mahfoud, Marina Massimi (Bauru: EDUSC, 2004), 65.

234 C. Vargas. *A concepção de probabilidade a partir da crítica de Husserl ao psicologismo lógico*. 2015. 420f. Tese (Doutorado em Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015).

235 T. Nenon. “Edmund Husserl”. In: K. Ansell-Pearson; A. Schrift. *The New Century: Bergsonism, Phenomenology, and Responses to Modern Science*. Volume 3: The History of Continental Philosophy (Chicago: The University of Chicago Press, 2010), 157.

236 Fermín, *100 fichas sobre “Edith Stein”*, 20.

237 J. N. Mohanty. “The development of Husserl’s thought”. In: B. Smith; D. Smith (org.). *The Cambridge Union to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 45-77.

238 A. A. Bello, *Fenomenologia e ciências humanas...*, 64.

*fenomenológica, segundo livro: investigações fenomenológicas sobre constituição*²³⁹. Esta obra seria publicada como o volume IV da coleção *Husserliana*²⁴⁰, em 1952, quando foi editada por Marly Biemel.

A ideia de fazer uma tese de doutorado sobre empatia tinha surgido a partir das aulas de Edmund Husserl em Göttingen, quando o professor, ensinando sobre o tema da natureza e do espírito, em 1913. Tratava-se de investigações que visavam fundamentar as ciências do espírito e da natureza. O professor enfatizou a importância da experiência dos outros em relação ao mundo exterior e à intersubjetividade, envolvendo o intercâmbio de experiências cognitivas dos indivíduos. A jovem filósofa²⁴¹ assumiu o desafio de tentar compreender o que consistia essa vivência citada por Husserl²⁴².

Se Edith Stein, com toda a sua originalidade filosófica e espiritual, deve algo a Edmund Husserl, observe-se que a noção de empatia é anterior ao autor de *Ideen I*. Dermot Moran²⁴³ refere-se a reflexões filosóficas anteriores que também podem ser associadas ao problema da empatia. No século XVIII, os moralistas britânicos, como Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776), Anthony Shaftesbury (1671-1713) e até mesmo Adam Smith (1723-1790) discutiam sobre ética utilizando o conceito de “simpatia” (“*simpathy*”) para explicar os fundamentos das experiências morais e estéticas.

A palavra alemã “*Einfühlung*” teria sido cunhada por Theodor Lipps (1851-1914) a partir do termo grego “*empathia*”, referindo-se ao ato de sentir ou refletir sobre as experiências alheias²⁴⁴. No contexto dos psicologistas alemães, entre o século XIX e XX, o termo *Einfühlung*, alternado com o antigo conceito de “*Simpatia*” (*Sympathie*) foi utilizado em discussões éticas e psicológicas, que envolveram pensadores como Benno Erdmann (1851-1921), Hugo Münsterberg (1863-1916), Stephan Witasek (1870-1915), Oswald Külpe (1862-1915) e até mesmo

239 No original: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*.

240 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von M. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, Hua IV).

241 Stein, *Autobiografia...*

242 Fermín, *100 fichas sobre “Edith Stein”*.

243 D. Moran. “The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein”. In: T. Kelly.; P. Rosemann. *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy* (Leuven: Peeters, 2004), 269-271.

244 Moran. *The Problem of Empathy...*, 270.

Alexius Meinong (1853-1920). No contexto do movimento fenomenológico, o tema da Empatia também foi tratado por filósofos como Max Scheler, Moritz Geiger e, principalmente, Theodor Lipps, cujo nome aparece mais de vinte vezes na tese de Edith Stein. A jovem filósofa alemã dedica uma seção do capítulo sobre “a essência da empatia” (*Das Wesen der Einfühlungsakte*) da sua tese para discutir as demais concepções de empatia, destacando a importância de Theodor Lipps²⁴⁵.

Edmund Husserl²⁴⁶ iniciou sua reflexão sobre a empatia, nas suas lições sobre a “teoria do juízo” (*Urteilstheorie*), em 1905, dialogando com a obra de Theodor Lipps, o qual foi um filósofo e psicólogo alemão, professor na Universidade de Munique. Na sua obra tratou de temas variados, como lógica, psicologia, arte e estética. Na história da psicologia, ficou conhecido pela sua concepção de “psicologia aperceptiva” ou “psicologia pura”. Johán Vicente Viqueira²⁴⁷ (1886-1924), em sua obra sobre a “psicologia contemporânea”, inclui Theodor Lipps no capítulo sobre a “psicologia introspectiva”, fazendo relações com Franz Brentano. O *Manual de Psicologia* de Theodor Lipps²⁴⁸, publicado originalmente em 1903, utiliza a palavra “empatia” (*Einfühlung*) mais de cem vezes, tendo um capítulo²⁴⁹ sobre a empatia na seção sobre “conhecimento e erro” (*Erkenntnis und Irrtum*), onde analisa a empatia como uma “fonte de conhecimento” (*Erkenntnisquellen*).

Observe-se que Theodor Lipps teve uma influência importante no início do movimento fenomenológico²⁵⁰, pois “os primeiros e principais fenomenólogos de Munique, foram seus discípulos²⁵¹”. Entre os fenomenólogos que foram alunos de Lipps, pode-se citar Alexander Pfänder (1870-1941), Adolf Reinach (1883-

245 Stein. *Zum Problem der Einfühlung*, 15-22

246 E. Husserl, *Urteilstheorie*. Vorlesung 1905. Hrsg. von E. Schuhmann (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, Hua Mat V).

247 J. VIQUEIRA. *La Psicología Contemporánea* (Barcelona: Editorial Labor, 1937. Disponível em: <<http://www.e-torredebabel.com/Psicologia/Psicologia-Contemporanea-Viqueira.htm>>. Acesso em: 29 dez. 2014).

248 T. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, Dritte, teilweise umgearbeitete Auflage (Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909).

249 Lipps, *Leitfaden der Psychologie...*, 222-240.

250 K. Schuhmann. *Husserl-Chronik*. Denk und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana – Dokumente, Band I (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1981), 159.

251 A. Fidalgo, *O Realismo da Fenomenologia de Munique* (Covilhã: LusoSofia Press, 2011), 34

1917), Johannes Daubert (1877-1947), Theodor Conrad e Moritz Geiger (1880-1937). António Fidalgo²⁵² apresentou um estudo sobre a influência de Lipps no movimento fenomenológico, incluindo a relação entre filosofia e psicologia, o método da auto-observação, comparações de Theodor Lipps com a “*Escola de Brentano*” e a questão da resposta de Lipps às críticas elaboradas por Husserl²⁵³, nos *Prolegômenos à Lógica Pura (Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik)*. Dermot Moran²⁵⁴ destaca a influência sobre Edmund Husserl do *Manual de Psicologia* de Theodor Lipps²⁵⁵, que se tornou uma referência clássica na discussão sobre a *empatia*. Edmund Husserl²⁵⁶ critica Lipps nos *Prolegômenos à Lógica Pura*, mas também o cita em seus estudos sobre intersubjetividade²⁵⁷. Durante mais de 30 anos, de 1905 a 1938, Edmund Husserl continuou refletindo sobre o tema da empatia no decorrer de sua obra²⁵⁸, questionando-se sobre o conhecimento do outro em suas reflexões sobre a objetividade e, principalmente, sobre a intersubjetividade.

2. SOBRE O PROBLEMA DA EMPATIA

A obra que Edith Stein publicou em 1917 com o título *Sobre o problema da empatia* começa com a análise da essência dos atos de empatia e problematiza os possíveis métodos de investigação. A autora compara a empatia com outros atos visando a sua essência. No início do trabalho, Edith Stein²⁵⁹ oferece uma definição geral de empatia como “experiência da consciência alheia em geral” (*Erfahrung von fremdem Bewußtsein überhaupt*). Na sequência, Stein²⁶⁰ apresenta uma perspectiva crítica em relação aos outros filósofos que trataram o tema da empatia, especialmente Max Scheller e Theodor Lipps. A filósofa alemã destaca

252 Fidalgo, *O Realismo da Fenomenologia...*, 33-144.

253 E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. von E. Holenstein (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, Hua XVIII)

254 Moran, *The Problem of Empathy...*, 277.

255 Lipps, *Leitfaden der Psychologie...*

256 Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil...*

257 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Hsg. Von I. Kern (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, Hua XIII).

258 Moran, *The Problem of Empathy...*, 290-301.

259 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 15.

260 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 15-22.

a diferença da abordagem fenomenológica da empatia em relação aos possíveis instrumentais psicológicos.

Para Edith Stein, a empatia é especialmente importante para a compreensão das pessoas espirituais, destacando o papel da concepção de empatia para as “ciências do espírito”. Para a autora, a empatia é uma condição de possibilidade da constituição da pessoa. A obra *Sobre o problema da empatia* problematiza a relação entre empatia e a antropologia filosófica, refletindo sobre temas como consciência, “eu puro”, corpo, vontade, sentimentos, etc. Edith Stein também considera, em sua obra, as condições de possibilidade da empatia como a intersubjetividade e os sentimentos. No final, a fenomenóloga alemã enfrenta alguns enganos filosóficos relacionados com a empatia e oferece correções.

Na tese *Sobre o problema da empatia*, Edith Stein inicia sua investigação sobre a empatia a partir da constatação indubitável do fenômeno da “vida psíquica alheia” (*fremdem Seelenleben*). A importância desta afirmativa é justamente a supressão de todas as abstrações que possam comprometer o resultado, passando assim a estabelecer como princípio de sua pesquisa esta verdade. Este ser “alheio” (*fremdem*), como ela denomina, nada mais é que um outro eu, que tem por sua vez a mesma estrutura que a minha, com diversas vivências. É sobre essas realidades que se estabelece a questão da empatia.

Todos estes dados relativos à experiência vivida alheia remetem a um tipo de atos nos quais é possível colher a mesma experiência vivida alheia. Sobre estes atos é baseado nesse conhecimento particular que queremos agora indicar com o termo “empatia” (*Einfühlung*). Edith Stein²⁶¹ se propõe a descrever de que forma estes atos empáticos se dão, bem como sua distinção de outras vivências.

Conforme Stein²⁶², a empatia é diferente da “percepção externa” (*äußere Wahrnehmung*). Por percepção externa devemos compreender a sensação. No caso da empatia, a percepção externa é a percepção de uma expressão de dor ou alegria que o ser alheio manifesta. A empatia é a apreensão da dor ou alegria em si, e não uma percepção da manifestação do sentimento do indivíduo. A

261 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

262 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 10.

empatia também difere da recordação, da espera, e da fantasia, pois na empatia é o próprio indivíduo que vivencia, o conteúdo vivenciado pelo outro.

O intento de Edith Stein não é outro, senão descrever a experiência do alheio a mim, de uma forma geral. Isso nos põe diante da constituição do indivíduo, com toda a problemática antropológica relacionada. Para a filósofa alemã, a empatia é a tomada de consciência do outro como semelhante a mim bem como de suas vivências interiores. Não há uma completa coincidência entre o eu empático e o sentimento alheio que se reduzirá em objeto empatizado. Com essa afirmação ela quer resguardar a unicidade do indivíduo, que é de todo importante para sua realização como pessoa humana. A empatia, como vivência não-originária de uma vivência originária (*ursprüngliches Erlebnis*).

Uma das relações que podemos estabelecer também junto a empatia é o consentimento pois, diferente da vivência empática, na qual eu apreendo a vivência do outro, há de se saber, se essa vivência será consentida ou não, já que a alegria do outro, que eu apreendo empaticamente e que eu posso consentir, pode ser mais intensificada ou não. O que devemos perceber é que a vivência empática é anterior ao consentir ou não consentir, como dois momentos distintos.

Há também a vivência da empatia negativa²⁶³, que trataremos agora. Quando estamos diante de outro eu, que numa alegria originária comunica sua vivência, mas por qualquer outro motivo o meu eu está mergulhado numa vivência de melancolia e, apesar de apreender a alegria do outro, estabeleço barreiras para que essa alegria não produza em mim uma alegria originária, que Stein denomina como “empatia negativa” (*Negative Einfühlung*).

A empatia é a posse do conhecimento da vivência do outro. Não devemos entender como posse de algo que eu domino no outro. Diferente disso, a empatia é conhecimento da essência da vivência vivida pelo outro. A apreensão do objeto da vivência do outro é o momento onde se estabelece o ato empático, sendo que as ações e reações que ocorram a partir do estabelecimento deste

263 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 18.

ato não fazem mais parte da empatia, pois esta já ocorreu. Edith Stein explica que a empatia também não pode ser tida como resultado de uma associação de atos psicofísicos²⁶⁴. Sendo assim, a teoria associativa (*Die Assoziationstheorie*) não estabelece a gênese da ação empática, como a filósofa alemã explicou na quinta seção do segundo capítulo de sua tese²⁶⁵.

Outra distinção que devemos fazer é entre a percepção interna e a empatia, pois, comumente, sua aproximação vivencial favorece um engano, igualando seus conceitos de maneira errônea. Já vimos como se dá a vivência da percepção externa do outro, contudo também existe a percepção interna que Edith Stein achou por bem denominar “intuição interna”. Para melhor esclarecer, vamos então apresentar suas distinções, que consistem no núcleo originário ou não-originário. Na vivência empática o ato se dá primeiro como não originário, já que a vivência não se inicia no meu eu e apreendo a vivência do outro, que produz em seguida um ato originário no meu eu (co-originário). Coisa diversa acontece na vivência da “intuição interna”, pois é meu eu o originário da vivência.

3. DA ANÁLISE DA EMPATIA À ESTRUTURA DA PESSOA HUMANA

A análise da empatia também possui a sua importância na compreensão da constituição da pessoa humana. O desenvolvimento de uma antropologia filosófica inspirada no pensamento de Edith Stein passa pela compreensão da empatia como algo constitutivo do ser humano. A capacidade de vivenciar a empatia, ou a potência empática, não é algo específico de um ou outro indivíduo, como uma exclusividade subjetiva, mas é uma vivência universal. A clarificação desta problemática passa pela compreensão filosófica do indivíduo e sua constituição. Depois do capítulo sobre a essência do ato da empatia (*Das Wesen der Einfühlungsakte*), Edith Stein²⁶⁶ passa para a sua análise da constituição do indivíduo psicofísico

264 M. Farias, *A Empatia como condição de possibilidade para o agir ético*. 2013. 97f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia. Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2013), 32.

265 E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 27.

266 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 8-36.

(*Die Konstitution des psychophysischen Individuums*). Neste terceiro capítulo da tese original, Edith Stein²⁶⁷ enfrenta vários temas antropológicos. Podemos perguntar por que a análise da essência da empatia está relacionada com temas fundamentais da antropologia filosófica? Pelo menos, foi esse o caminho que a jovem filósofa escolheu para desenvolver sua pesquisa fenomenológica sobre a empatia.

Na tese *Sobre o Problema da Empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, Edith Stein trata de questões como “o puro eu” (*Das reine Ich*)²⁶⁸ e o “fluxo de consciência” (*Der Bewußtseinsstrom*)²⁶⁹. Outro tema importante na tese steiniana sobre empatia é a relação entre “o eu e o corpo vivo” (*Ich und Leib*)²⁷⁰, que inclui a relação do corpo vivo (leib) com “os sentimentos” (*die Gefühle*)²⁷¹, com a “alma” (Seele)²⁷² e com a “vontade” (Wille)²⁷³. O ser humano não pode ser visto como mera psique, nem muito menos como uma matéria unicamente. Esta matéria corpórea tem algo além do material, é uma alma, uma psique²⁷⁴. A análise da dimensão do “corpo próprio” mostrou-se esclarecedora para a compreensão da empatia buscada por Edith Stein.

Pelas capacidades dos órgãos dos sentidos, pode-se mensurar as coisas, objetos que estão ao alcance, seja pelo tato, visão, audição. Contudo, estes resultados da percepção não ficam limitados a uma informação somente. Quando vemos um pôr do sol, que é captado pela visão, ele não é um mero movimento solar. Este fenômeno pode trazer inúmeras outras reações: de encantamento, de emoção, de extasiamento. Quando escuto uma música, meu aparelho auditivo vai captar o som independente de qual instrumento, seja de sopro, das vibrações das cordas, por exemplo: sendo eu só corpo não teria a capacidade ou condição de ver nesse som motivações para gerar no meu interior alegria, ou emoção e claro como acabamos de falar, é justamente nesse interior que reage à informação percebida, que podemos identificar como algo vivo. É um corpo, mas um corpo

267 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 37-77.

268 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 37.

269 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 38.

270 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 40.

271 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 46.

272 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 47.

273 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 50.

274 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 38.

vivo, que eu sei que não é o meu próprio corpo²⁷⁵ .

Esta relação, descrita acima, entre o conteúdo da percepção e a reação no meu interior, pode ser chamada de “sensação”. Ora, não podemos deixar de evidenciar, que um corpo sem vida, um cadáver não tem “sensações” (*Empfindung*). Na sua tese sobre empatia, Edith Stein²⁷⁶ analisa a relação das sensações com os sentimentos. A jovem filósofa oferece exemplos como as sensações de comer algo “saboroso” (*wohlschmeckenden*) ou de sofrer “uma dor sensível” (*eines sinnlichen Schmerzes*).

Para Edith Stein, as sensações não são um ir ao objeto. Contudo, as sensações também não estão no corpo como algo físico. Cada “sensação” é um “onde”, termo usado pela filósofa alemã, pois se colocarmos um cadáver num *freezer*, ele não sentirá frio, apesar de ser um corpo. Portanto, é a vitalidade sensorial ativa, encontrada no “corpo vivo” (*Leib*) que podemos denominar de unidade do meu corpo próprio. Este “onde” que não é uma localização geométrica, é o referencial do meu corpo próprio, assumindo duas dimensões no meu eu: a primeira é sua relação com o externo e a segunda sua relação interna ou sensorial²⁷⁷.

Além da capacidade passiva do corpo próprio, referente às percepções que lhe chegam, há uma outra esfera que é a capacidade ativa do corpo próprio. Todas as outras coisas estão fora de mim de forma diversa, agrupadas com sua mutabilidade própria, não só de localização bem como de estado. Contudo, o meu corpo próprio, pela sua forma ativa, pode aproximar-se deste objeto e não daquele. Outra possibilidade é estar aqui e ser levado pelo meu pensamento à minha casa paterna, ao meu escritório, a diversos lugares. Mesmo meu corpo estando parado, minha atividade reflexiva pode “levar-me”, e nessa atividade, pode-se dizer que meu “corpo próprio” vai comigo e pode produzir sensações no meu eu puro, onde por meio dele poderei presentificar vivências anteriores ou hipotéticas. O que se quer dizer com isso é que o corpo próprio tem a capacidade de ativar suas ações, não se limitando ao corpo físico. A outra relação que devemos analisar é “o corpo próprio e os sentimentos” (*Der Leib*

275 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 38.

276 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 46.

277 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 38-39.

und die Gefühle), visto que estes são vivenciados como conseqüências diretas das sensações corporais²⁷⁸.

Na sua tese sobre empatia, Edith Stein²⁷⁹ explica os sentimentos comuns, subdividindo-os em dois. Por um lado, ela se refere aos sentimentos de natureza não corporal, que são os estados de ânimo, como a alegria, a melancolia; por outro lado, ela trata dos sentimentos de natureza corporal propriamente dita como, por exemplo, o cansaço. Exemplificando: eu posso estar diante de uma situação, que, ao que tudo indica me moveria à alegria, ao contentamento, mas devido ao meu cansaço aquilo não gera em mim o resultado esperado. É preciso que percebamos os dois níveis de sentimentos, são originariamente distintos, pois um o tenho no corpo, no físico propriamente dito, e o outro na alma, ou na psique²⁸⁰.

Os sentimentos são atividades carregadas de certa energia, que por sua vez deverão ser descarregadas motivando vontades e ações. É neste ponto que passamos à análise dos fenômenos das expressões decorrentes dos sentimentos, que não são somente efeitos do psíquico no físico, mas exercem um novo fenômeno provindo desta “energia”, em ações deliberadas pelo meu “eu”, as quais chamamos de “expressão” (*Ausdruck*).

A expressão, propriamente dita, não é necessariamente uma “causalidade psicofísica” (*psychophysische Kausalität*)²⁸¹, tendo em vista as inúmeras possibilidades expressivas diante de certo sentimento. O que devemos entender é que, há uma expressão para o sentimento mesmo que esta expressão não seja correlata a ele. Exemplifiquemos: se meu chefe me faz sentir uma raiva tão intensa, que a vontade que eu tenho é de ir até ele, agindo com violência, posso ficar “vermelho de raiva”. Contudo, considero minha necessidade de trabalhar, me contenho e não manifesto essa “ira” (*Zorn*). Vemos agora com maior clareza os três elementos: o sentimento, sua ação física e a expressão. Ora não somente sinto como o

278 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 39.

279 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 46.

280 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 40.

281 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 47.

sentimento flui na expressão e “se descarrega”, mas a própria expressão me vem dada em uma percepção corporal ²⁸².

Na análise da empatia, considerando a unidade psicofísica do ser humano, Edith Stein reconhece outro aspecto, não de menor importância, que é a “vontade” (*Wille*). Este aspecto, assim como o sentimento, não é fechado em si mesmo, mas produz uma ação ou ato da vontade. Quando estamos refletindo sobre uma tomada de decisão e analisamos os pormenores dos prós e dos contras, chegamos a uma determinada decisão. Tal decisão pode ser tomada de forma interior, mas, uma vez tomada, ela exerce um desencadeamento de ações para efetivar o que antes foi decidido.

A determinação da vontade vai colocar todo meu físico e psíquico para a conquista da meta determinada. Por vários motivos, o nosso físico pode cansar ou desistir, mas é a vontade quem determina avançar ao meu limite. Quando vemos um atleta no esgotamento físico e mesmo assim ele insiste em terminar a competição, existe aí uma ação da vontade. Quando um dependente de drogas, lícitas ou ilícitas, passa por seu processo de recuperação, ele pode sentir um impulso físico contra sua determinação. Contudo, a “força de vontade”, como o senso comum nomeia, deve determinar sua ação²⁸³.

Depois de analisar a vontade, seguindo os ensinamentos de Edith Stein²⁸⁴, podemos chegar a uma primeira conclusão a respeito deste ser psicofísico possuidor de uma alma e um corpo. Este corpo próprio tem suas vivências, dentre outras os sentimentos, estes por sua vez produzem ações e reações que denominamos expressões. Por fim, identificamos a vontade como ordenadora por excelência deste corpo próprio. Contudo toda essa análise estrutural foi feita mediante o meu “eu”, mas como fica esta transição para outro indivíduo? Este tema é fundamental na análise da empatia.

Um aspecto que se manifesta é a possibilidade de livre movimento do corpo próprio alheio. Estes movimentos não devem ser vistos como meramente

282 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 41.

283 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 41.

284 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

mecânicos. Edith Stein²⁸⁵ distingue o movimento “mecânico” (*mechanischer*) e o movimento “animado” (*lebendiger*). O movimento do corpo vivo é entendido como animado justamente por se tratar de um corpo próprio, que, através do seu movimento, expressa uma “vivência”.

Outro fenômeno constitutivo do corpo alheio próprio é a “causalidade” (*Kausalität*) na estrutura do indivíduo, o qual está sujeito às leis da física, mas não está restrito a essa dimensão física. Este indivíduo pode exercer uma ação ou sofrer uma ação do mundo que o cerca. Há uma relação entre o psíquico e o físico e vice-versa. Esta causalidade psíquica pode estar relacionada não só com o presente mais também com o futuro, contudo não há uma necessidade condicionante, pois cada vivência é uma ação do indivíduo particular e diz respeito à vida individual. Uma tomada de decisão no presente pode ter seu efeito com o passar dos anos. Contudo, devemos deixar claro que não há uma ação determinante, isto é, uma vivência no passado jamais poderá determinar minha vivência atual, considerando que a soberania da vontade psíquica sobre o indivíduo psicofísico²⁸⁶.

O “corpo vivo” alheio também possui a sua importância para a constituição do meu “eu individual”. Ao percebermos interiormente nosso eu anímico, com suas qualidades e defeitos, podemos ter uma ideia de como os outros nos vêem. A superação das minhas atitudes ingênuas frente às minhas vivências e aos demais indivíduos me leva a assumir novos objetos de reflexão. Com essa mudança de postura intelectual, passa-se a apreender o real sentido da vivência, o que é de fundamental importância para o desenvolvimento de cada indivíduo como pessoa.

De forma diferente, se dá a apreensão das vivências do outro. A apreensão de uma outra pessoa não se dá de maneira originária, a qual já se põe como objeto, aparecendo como um corpo físico fora do meu ponto referencial de localização, que é o meu próprio corpo. Há aqui uma compreensão de similitude do eu com

285 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 59.

286 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 44.

o alheio a mim. Com minhas atitudes reflexivas obtenho a imagem que o outro tem de mim, dito de outra forma, o outro ajuda a mostrar quem eu sou. Por que isso acontece? Porque na verdade ele é um indivíduo dentre tantos que podem ter outras visões ao meu respeito e desta forma o eu vai assumindo seu ser em relação ao contato com os outros. Aqui não é uma relação determinante, mas podemos dizer de auxílio, pois o outro não determinará a minha essência nem minhas reações frente ao meu eu vivencial.

3.1 SOBRE O PAPEL DA FENOMENOLOGIA NA CLARIFICAÇÃO DA NOÇÃO DE EMPATIA CONFORME EDITH STEIN

Na fenomenologia de Edith Stein, separa-se cuidadosamente os diversos significados que se usam na linguagem, até penetrar nas coisas mesmas a fim de expor um sentido mais preciso e essencial. O desafio fenomenológico é resgatar o sentido claro das *coisas mesmas* que foram designadas pelos recursos simbólicos. Essa “*coisa mesma*” não é a coisa concreta, mas é algo essencial e, portanto, universal²⁸⁷.

Em vez de um sistema de proposições, a fenomenologia²⁸⁸ apresenta uma espécie de “olho fenomenológico”, com as suas respectivas exigências metodológicas: “libertar-se de preconceitos que impedem a visão espontânea da realidade, atenção ao que se apresenta originariamente na percepção, acostumar-se a ir ao essencial e precisar com todo rigor seu sentido e alcance, superando a maneira cotidiana de ver baseada em necessidades vitais”²⁸⁹.

Se há distintos modos de realidade ao redor do ser humano, a fenomenologia adapta-se às diferentes formas de apresentação dos objetos e às diferentes

287 Carlos Vargas, “A clarificação fenomenológica de Edith Stein: ponte epistemológica entre a antropologia filosófica e a teologia simbólica”, *Interações - Cultura e Comunidade, Uberlândia*, v. 7, n. 12, 165-181, (jul./dez. 2012), 171.

288 A. A. Bello. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Jacina Turolo Garcia e Miguel Mahfoud (Bauru, São Paulo: Edusc, 2006).

289 Vargas, *A clarificação fenomenológica de Edith Stein...*, 171.

atitudes cognitivas dos sujeitos. O ser humano possui, em seu existir, experiências das mais diversas: umas de conotação natural, outras mais reflexivas. São essas experiências que se dão desde sua gestação até seu falecimento, que em si são experiências únicas. Todas essas experiências na fenomenologia recebem o nome de “vivências” (*Erlebnisse*) e podem ocorrer no eu vivente. Estar “vivo”, enquanto pessoa humana, vai além do conceito de vivo aplicado ao reino vegetal e animal. É um ser vivo relacional e relacionante, com capacidade de percepção, reflexão, com sentido de tempo, fantasias entre tantas outras capacidades. O ser humano está em constante vivenciar; o seu próprio corpo é o canal de abertura entre o externo e o interno. Os órgãos dos sentidos tem papel imprescindível nesta interação. Também é preciso considerar essas vivências do ponto de vista filosófico fenomenológico. Tais vivências se dão através do que chamamos de fenômenos “aquilo que aparece²⁹⁰”.

Contudo os fenômenos analisados pela fenomenologia não se limitam às coisas exteriores, nem mesmo o nosso conhecimento limita-se a eles. Há outro manancial de fenômenos internos que temos também, a capacidade de conhecer não só de maneira superficial, mas também aprofundada, que é a “reflexão”. Ora, a reflexão me possibilita ir além das minhas sensações exteriores e interiores, ela me permite um conhecimento maior e nesse processo reflexivo é utilizado o método fenomenológico. Além das informações que os órgãos dos sentidos possam me dar; também busco o sentido que o fenômeno me traz. Por exemplo: somente o conhecimento de que estou com medo não mais me satisfaz e passo a buscar saber sua origem e seus efeitos.

Nesse caso, a busca do sentido das vivências nos possibilitará um conhecimento mais verdadeiro. Um conhecimento mais verdadeiro de minhas vivências pode me levar a um conhecimento mais verdadeiro de quem eu sou. Este eu que tem experiências, que vive e sabe que vive, consciente de suas capacidades, não é isolado, pois não está só no mundo. Existem tantos e tantos outros que, semelhantes a mim, também sentem, conhecem, dispõem da mesma capacidade de que eu²⁹¹.

290 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 33-34.

291 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 35.

A estes chamamos de “o outro” - é tão profunda esta expressão - é uma espécie de “outro eu” (*alter ego*). E este outro eu tem suas próprias vivências sendo ele mesmo um núcleo vivencial e justamente por isso ele é outro, outro com as mesmas capacidades do “eu” e daí uma mesmidade, porém é diferente do meu eu, é um “outro eu”. Há uma relação profunda entre esta vivência pessoal, a vivência do outro e, principalmente, com a constituição do indivíduo, considerando seus elementos físicos, psicológicos e espirituais.

É irrefutável que diante da existência humana, existe uma série de vivências idênticas como, por exemplo, o nascimento de um filho, a morte de um ente querido, entre tantas e tantas outras. Não é somente o meu eu isolado que teve essa vivência, mas, de certa forma, ela é compartilhada por inúmeras pessoas. Mesmo que tal vivência não esteja acontecendo neste momento, na “vivência atual”, ela pode ser presentificada em minha recordação. Quem é avô não precisa ter outro filho neste momento atual para saber como é ser pai, pois existe uma recordação da vivência da paternidade²⁹².

Edith Stein tinha essa convicção profunda de que a metodologia fenomenológica permite o estudo das condições de possibilidade da empatia. A fenomenologia trata da origem do conhecimento na subjetividade da consciência, a qual percebe as evidências das intuições relacionadas à qualquer área do conhecimento, inclusive com a antropologia filosófica. A questão da pessoa humana é especialmente importante na fenomenologia de Edith Stein, pois é preciso analisar como os objetos relacionados com a empatia aparecem na consciência. A explicação fenomenológica de um determinado conceito, como a empatia, passa pela referência filosófica às diversas operações antropológicas envolvidas na sua origem²⁹³.

292 Farias, *A Empatia como condição de possibilidade...*, 35.

293 Vargas, *A clarificação fenomenológica de Edith Stein...*, 172.

4. DA ANÁLISE DA EMPATIA AO DESENVOLVIMENTO DE UMA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA DA PESSOA HUMANA

A tese de doutorado de Edith Stein²⁹⁴ sobre a empatia abre algumas perspectivas para o desenvolvimento de uma filosofia fenomenológica da pessoa humana. O conjunto da obra de Edith Stein parece reforçar essa relação entre empatia e antropologia filosófica quando se considera as possibilidades abertas nas demais obras de Edith Stein. O estudioso da obra steiniana pode-se perguntar sobre a recorrência de alguns temas apresentados em *Sobre o problema da empatia* em obras posteriores da filósofa alemã.

Edith Stein utiliza o método fenomenológico no conjunto de sua obra sobre a empatia, pois é um instrumental que está incorporado no seu modo de analisar os fenômenos, mas ela faz uso da fenomenologia especialmente quando passa para a descrição das experiências vividas, o que é típico da fenomenologia. Neste caso, interessa as experiências de empatia, incluindo dimensões intelectuais, voluntárias e afetivas. Isto justifica-se porque a interioridade é o terreno privilegiado da investigação fenomenológica.

Nos seus estudos sobre empatia, Stein havia mostrado que para transitar ao outro a partir de si mesmo é preciso expor o conteúdo de si mesmo em que se apóia o eu. Neste, há uma peculiar especificação essencial correspondente à singularidade do eu. Pelos estudos de Stein sobre a estrutura formal da pessoa, a unidade do eu, consciente de si mesmo, leva a considerar a essência da pessoa como o mais próprio, atribuindo ao outro, empaticamente, unicidade e originalidade, na medida em que parece tentar sentir o que ele sente, introduzindo em si a atitude pessoal do outro, como uma *intropatia indutiva*.

Edith Stein estava determinada a compreender a estrutura da pessoa humana e ela se convenceu de que a fenomenologia era a melhor abordagem para seguir esta investigação²⁹⁵. Na perspectiva do desenvolvimento teórico da noção de

294 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

295 Baseheart, *On the Problem of Empathy: Foreword...*, ix-x.

empatia, utilizando o instrumental de interpretação fenomenológica, a partir da obra *Sobre o conceito de empatia*, de Edith Stein²⁹⁶, manifestam-se muitos desafios que poderão motivar futuras pesquisas na área das ciências humanas em geral, procurando compreender o conceito de pessoa e sua estrutura psíquica, corporal e espiritual. Este aprofundamento da metodologia fenomenológica aplicada no conceito de empatia poderia ser generalizada para aplicações no pensamento filosófico cristão. As futuras pesquisas, por exemplo, poderiam ser desenvolvida na aplicação da clarificação fenomenológica aplicada à interpretação da noção de empatia e à descrição do alcance desta psicologia da estrutura que permite a empatia, considerando principalmente as noções antropológicas relacionadas (corpo, sentimento, vontade, etc.).

Posteriormente, Edith Stein iria focar-se na reflexão sobre a ciência e a prática pedagógica, até mesmo em virtude da sua atividade docente no Instituto de Pedagogia Científica em Münster, Alemanha, onde teve oportunidade de ministrar um curso de antropologia filosófica em 1932²⁹⁷. No ano seguinte, seus cursos foram interrompidos, pois o governo nazista a destituiu do magistério pelo fato de ter ascendência hebraica²⁹⁸. Os cursos antropológicos ministrados neste período foram publicados no volume IV das *Obras Completas*, em espanhol (Editorial Monte Carmelo de Burgos), dedicado aos escritos antropológicos e pedagógicos de Edith Stein²⁹⁹, estando também no volume XIV da coleção *Edith Steins Gesamtausgabe* (ESGA): “*A estrutura da pessoa humana: lições sobre antropologia filosófica*” (*Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*).

296 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

297 E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie*. Münster 1932/33 (Köln: Karmelitinnenkloster Maria vom Frieden. Disponível em: <http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/14_EdithSteinGesamtausgabe_DerAufbauDerMenschlichenPerson.pdf>, acesso em: 16 jul. 2017).

298 U. Zilles, “A Antropologia em Edith Stein”. In: L. Brustolin et al. (org.). *Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica: pessoa e comunidade em Edith Stein* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016, Disponível em: <<http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/7.pdf>>), 2-3.

299 Stein, *Estructura de la persona humana...*

Na introdução da tradução espanhola de “*A estrutura da pessoa humana: lições sobre antropologia filosófica*”, Francisco Sancho Fermín e Julen Urkiza³⁰⁰ fizeram uma relação desta obra com a tese de doutorado sobre empatia. Afinal, a própria autobiografia de Edith Stein³⁰¹ revela que a obra *Sobre o problema da empatia* começou seguindo a sugestão husserliana de tratar a empatia como uma ato de conhecimento, mas ampliou sua reflexão, avançando para o tema antropológico que correspondia ao seu interesse pessoal naquela época, mas seria aprofundado, 15 anos depois, nas lições sobre “*A estrutura da pessoa humana*”³⁰².

Mais recentemente, o professor Urbano Zilles³⁰³ insistiu na importância do tema “antropológico” para o desenvolvimento da obra de Edith Stein: “depois do doutorado, a preocupação central de quase todos os seus trabalhos é a construção e estruturação da pessoa humana”³⁰⁴. Olhando a obra de Edith Stein como um todo, a análise torna-se mais complexa na medida em que envolve questões teológicas e místicas, considerando a sua conversão ao catolicismo e o seu encontro com a obra de Santa Teresa de Jesus³⁰⁵ (1515-1582). Também é possível considerar uma perspectiva mais focada na antropologia teológica e até mesmo tirar conclusões pedagógicas, mas a questão da “pessoa humana” possui uma importância central no pensamento filosófico de Edith Stein, como foi destacado pelo doutor Urbano Zilles ao falar sobre fenomenologia e teoria do conhecimento, em um seminário internacional de antropologia teológica: “a questão fundamental em torno da qual gira toda a sua obra filosófica, depois da conversão ao catolicismo, de modo especial em *Der Aufbau der menschlichen Person*, é a seguinte: O que é o homem? Como formar sua personalidade numa perspectiva cristã?”³⁰⁶

300 F. S. Fermín; J. Urkiza. “Introducción”. In: E. STEIN. *Escritos Antropológicos y Pedagógicos*. Magisterio de vida cristiana, 1926-1933. Obras Completas, vol. IV. Org.: J. Urkiza y F. J. Sancho (Madrid: Monte Carmelo-Burgos: El Carmen: De Espiritualidad, 2003), 556.

301 Stein, *Autobiografía*...

302 Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*...

303 Zilles, *A Antropologia em Edith Stein*...

304 Zilles, *A Antropologia em Edith Stein*..., 4.

305 S. Teresa de Jesus. Obras completas: edición manual. Trad. e Pref.: Efrén de la M. Dios et Otger Steggink. 4ª ed (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974).

306 Zilles, *A Antropologia em Edith Stein*..., 5.

A obra “*Sobre o problema da empatia*” apresentou um “primeiro rascunho da natureza psico-física-espiritual da pessoa”, abrindo questões que serão retomadas nos seus trabalhos posteriores³⁰⁷. O estudo de Edith Stein³⁰⁸ sobre empatia é um marco no seu desenvolvimento fenomenológico. Neste artigo, será retomado parte do trajeto filosófico que a doutoranda assumiu na análise da empatia, procurando fazer relações com esse seu projeto de esclarecer a estrutura da pessoa humana. Em obras posteriores, Edith Stein³⁰⁹ desenvolveria uma antropologia filosófica propriamente dita, passando pelos aspectos espirituais, psíquicos e físicos que constituem a estrutura da pessoa humana. Contudo, por que a jovem filósofa precisava se aprofundar tanto na questão do ser pessoa e de seus elementos constituintes ao tratar de um assunto que poderia ser focado na teoria do conhecimento propriamente dita? Talvez porque a compreensão da vivência da empatia passa pela compreensão do ser humano e de suas relações, abrindo um leque de questões filosóficas e psicológicas.

A relação da empatia com as ciências humanas e sociais em geral foi reconhecida por Dermot Moran³¹⁰. Neste artigo, acrescentamos a importância da antropologia filosófica e deste projeto de “filosofia da pessoa humana” nesse conjunto de relações da empatia. O filósofo irlandês cita Max Scheller, Theodor Lipps e o próprio Husserl para explicar que essa temática ampla da empatia se deva ao fato de que ela não seja um fenômeno isolado, mas corresponde a diversos temas centrais para a psicologia, a filosofia, a ética, a sociologia, a teoria política e para as ciências humanas em geral, como foi enfatizado por Edith Stein³¹¹.

Na sua tese de doutorado, a filósofa alemã se refere à empatia, inclusive, no relacionamento da pessoa com Deus³¹². Além da empatia, essa abertura para o “outro” em geral talvez seja fundamental para a fenomenologia. Nas *Meditações*

307 Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person...*

308 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

309 Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person...*

310 Moran. *The Problem of Empathy...*, 272-273.

311 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

312 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 15.

*Cartesianas*³¹³, Edmund Husserl³¹⁴ (1973a, §44) se referiu à importância dos “outros assuntos” (*Fremdsubjekten*), que são abordados pela fenomenologia, procurando clarificar suas respectivas vivências³¹⁵. A fenomenologia parte das análises das vivências relacionadas ao reconhecimento das outras pessoas, mas há muitas possibilidades para problematizar epistemologicamente esse fenômeno amplo e difuso do conhecimento dos demais como pessoas³¹⁶ que também possuem suas respectivas consciências. Na busca da compreensão dessa experiência empática do outro, Edith Stein³¹⁷ oferece uma colaboração que merece ser aprofundada naquilo que se refere à tese *Sobre o problema da empatia*, mas também ao conjunto de sua obra, na medida em que desenvolve os princípios de uma filosofia fenomenológica da pessoa humana.

313 Esta obra foi publicada no volume 1 da coleção Husserliana com o título: “*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*” (*Meditações cartesianas e conferências de Paris*).

314 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hsg. von S. Strasser. 2. Auflage (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, Hua I).

315 Moran. *The Problem of Empathy...*, 272.

316 Moran. *The Problem of Empathy...*, 311.

317 Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

La ipseidad de María Virgen Madre de Dios en el capítulo VIII de *Ser finito y Ser eterno*, de E. Stein

Anneliese Meis W

Facultad de Teología Pontificia Universidad Católica de Chile

ameis@uc.cl

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.4>

Resumen: El presente estudio pretende dilucidar el aporte de Edith Stein a la comprensión de la *ipseidad* de María como aquel misterio abismante al cual ella nos permite acceder como la de María Virgen Madre de Dios en la parte final del *Ser finito y Ser eterno*. El esfuerzo steiniano puede apreciar una articulación específica de tal ipseidad en la simultaneidad de los diversos dogmas marianos, que la autora evoca más allá de su piedad personal a María en cuanto ser singular concreto, circulando desde el sentido último de la vida humana hacia su origen misterioso siempre por repensar. En efecto, con su nombre específico María atestigua en cuanto Virgen Madre de Dios una ipseidad arquetípica de toda maternidad y representa como “nueva Eva” la recirculación de la *ipseidad* entre origen y fin “a modo del Espíritu Santo”.

Abstract: The present study aims to elucidate the contribution of Edith Stein to the understanding of the ipseity of Mary as that abysmal mystery which she allows us to access as that of Mary Virgin Mother of God in the final part of the finite Being and eternal Being. The Steinian effort can appreciate a specific articulation of such ipseity in the simultaneity of the various Marian dogmas, which the author evokes beyond her personal piety to Mary as a concrete singular being, circulating from the ultimate meaning of human life towards its origin mysterious always for rethinking. In fact, with her specific name, Mary testifies as the Virgin Mother of God an archetypal ipseity of all motherhood and represents as “new Eve” the recirculation of the ipseity between origin and end “in the manner of the Holy Spirit”.

Palabras claves: María Virgen-Madre de Dios-ipseidad-Ser finito y Ser eterno-Edith Stein.

Keywords: Virgin Mary-Mother of God-ipseity-Being finite and Being eternal-Edith Stein.

INTRODUCCIÓN

La *ipseidad* de María emerge en la parte final del *Ser finito y Ser eterno* de Edith Stein como la de María Virgen Madre de Dios,³¹⁸ la cual es un hecho asombroso por tratarse de una verdad teológica de peso dogmático formulada por una filósofa sin formación teológica específica. De ahí el estilo steineano aproximativo sostenido por la autora que utiliza un “propongo”, un “supongo”, o un “pienso”, en lugar de afirmaciones categóricas al abordar el tema mariano. Tal estilo, sin embargo, nos invita a detenernos y pensar junto con Edith Stein la ipseidad de María como aquel misterio abismante al cual ella nos permite acceder. De esta manera, el aporte steineano a la comprensión de la *ipseidad* tiene una relevancia peculiar para cerrar las reflexiones del presente Simposio, llevando a su culmen nuestra búsqueda por comprender el “*ipse*” y su distinción con respecto del “*idem*”³¹⁹, aspectos que para Edith Stein parecen configurarse para un todo, que requiere de un esfuerzo extraordinario para ser comprendido en lo que se refiere a María³²⁰, en continuidad discontinua con la *ipseidad* de todo ser humano³²¹. Tal esfuerzo nos permitirá apreciar una articulación específica de tal ipseidad en la simultaneidad de los diversos dogmas marianos, que Edith Stein evoca más allá de su piedad personal a María³²², haciéndonos circular desde el sentido último de la vida humana hacia su origen misterioso siempre por repensar. Al trasluz de tal circulación re-flexiva, emerge una inesperada relación entre filosofía y teología, que involucra la de naturaleza, libertad y gracia, de tal manera que nos encaminará hacia una acertada comprensión de la *ipseidad* de María Virgen Madre de Dios en Edith Stein.

318 STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* // Edith Stein Anhang: Martin Heideggers *Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller (ESGA 11/12), (Freiburg, 2006), 422-441 =EES

319 Cf. CRESPO, M., *La ipseidad y su dimensión emotiva*, 1.

320 Los hitos que esboza Edith Stein a través de su extensa obra no se pueden analizar debido a la brevedad del tiempo disponible. Cf. DEL POZO ABEJÓN, G., “‘La antesala del cielo’. La experiencia litúrgica de Edith Stein en Beuron”, en *Revista Española de Teología* 79 (2010) 49-57; IDEM, “La vocación de la mujer hoy a la luz de María según Edith Stein”, en MANUEL ARÓZTEGUÍ ESNAOLA (ED), *Palabra, sacramento y derecho. Homenaje al cardenal Antonio M^a Rouco Varela*, (BAC, Madrid 2014), 417-443.

321 Resulta iluminador al respecto el subtítulo de la obra steineana que se analiza, es decir, “*Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*”.

322 M 415/F 218 Was ich über die grundlegende Bedeutung der Dogmatik für alle religiöse Bildung gesagt habe, möchte ich für die Marienverehrung noch besonders betonen. Cf. CABALLERO Bono, José Luis, “Una perspectiva sobre las claves de la vivencia mariana de Edith Stein” *Ephemerides Mariologicae* 53 (2003) 39-53.

1) LA IPSEIDAD DE MARÍA A LA LUZ DE SU “NOMBRE” ESPECÍFICO

La *ipseidad* de María emerge en la parte final del *Ser finito y Ser eterno* de Edith Stein como la de María Virgen Madre de Dios,³²³ la cual es un hecho asombroso por tratarse de una verdad teológica de peso dogmático formulada por una filósofa sin formación teológica específica. De ahí el estilo steineano aproximativo sostenido por la autora que utiliza un “propongo”, un “supongo”, o un “pienso”, en lugar de afirmaciones categóricas al abordar el tema mariano. Tal estilo, sin embargo, nos invita a detenernos y pensar junto con Edith Stein la ipseidad de María como aquel misterio abismante al cual ella nos permite acceder. De esta manera, el aporte steineano a la comprensión de la *ipseidad* tiene una relevancia peculiar para cerrar las reflexiones del presente Simposio, llevando a su culmen nuestra búsqueda por comprender el “*ipse*” y su distinción con respecto del “*idem*”³²⁴, aspectos que para Edith Stein parecen configurarse para un todo, que requiere de un esfuerzo extraordinario para ser comprendido en lo que se refiere a María³²⁵, en continuidad discontinua con la *ipseidad* de todo ser humano³²⁶. Tal esfuerzo nos permitirá apreciar una articulación específica de tal *ipseidad* en la simultaneidad de los diversos dogmas marianos, que Edith Stein evoca más allá de su piedad personal a María³²⁷, haciéndonos circular desde el sentido último de la vida humana hacia su origen misterioso siempre por repensar. Al trasluz de tal circulación *re-flexiva*, emerge una inesperada relación entre filosofía y teología, que involucra la de naturaleza, libertad y gracia, de tal manera que

323 STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* // Edith Stein Anhang: *Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg*. Eingeführt und bearbeitet von Andreas Uwe Müller (ESGA 11/12), (Freiburg, 2006), 422-441 =EES.

324 Cf. CRESPO, M., *La ipseidad y su dimensión emotiva*, 1.

325 Los hitos que esboza Edith Stein a través de su extensa obra no se pueden analizar debido a la brevedad del tiempo disponible. Cf. DEL POZO ABEJÓN, G., “‘La antesala del cielo’. La experiencia litúrgica de Edith Stein en Beuron”, en *Revista Española de Teología* 79 (2010) 49-57; IDEM, “La vocación de la mujer hoy a la luz de María según Edith Stein”, en MANUEL ARÓZTEGUÍ ESNAOLA (ED), *Palabra, sacramento y derecho. Homenaje al cardenal Antonio M^a Rouco Varela*, (BAC, Madrid 2014), 417-443.

326 Resulta iluminador al respecto el subtítulo de la obra steineana que se analiza, es decir, “*Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*”.

327 M 415/F 218 Was ich über die grundlegende Bedeutung der Dogmatik für alle religiöse Bildung gesagt habe, möchte ich für die Marienverehrung noch besonders betonen. Cf. CABALLERO Bono, José Luis, “Una perspectiva sobre las claves de la vivencia mariana de Edith Stein” *Ephemerides Mariologicae* 53 (2003) 39-53.

nos encaminará hacia una acertada comprensión de la *ipseidad* de María Virgen Madre de Dios en Edith Stein.

Cuando Edith Stein completa sus últimas explicaciones del “Sentido y fundamento del Ser individual” en *Ser finito y Ser eterno VIII*, emerge la *ipseidad* de María desde el esfuerzo por esclarecer el ser individual a través de breves referencias a la *Eigen-art* de la persona humana, designando con el *eigen* aquel “ser sí mismo” que posee su especificidad en forma duradera —*art*—. Tal *Eigenart* puede traducirse como “índole peculiar” (Crespo), y también como “singularidad” (*Obras Completas*) —expresión de mayor densidad filosófico-teológica— en cuanto no es lo mismo que individualidad. Personalmente, quisiera comprender tal *Eigenart* como “ser singular concreto”, es decir, ser “único” —*Eigen*—, Yo —*ipse*— y “concreto” —*art*—, por pertenecer a la “especie” humana, creada por amor³²⁸, siendo *spezies* la concreción de la “especificación del *genus*”³²⁹. Mi abordaje de la *Eigen-art* de María en cuanto “ser singular concreto” me sitúa en continuidad discontinua con el esfuerzo steineano por destacar la identidad personal de María en cuanto *ipse* —“yo personal” — siendo esta *ipseidad* distinta de la “mismidad” de los seres inferiores piedras, plantas, animales, aunque la comparte³³⁰. En efecto, la *ipseidad* del “yo personal”, único e infable, aparece al final del ascenso steineano a través de todo cuanto existe recién en los seres superiores, los ángeles y los humanos. Emerge así un ser “sí mismo”, “yo”, que no deja de ser “autorreferencial del sujeto” mediado, a diferencia del “yo” en su mediación inmediata de sujeto.

Tales distinciones las podemos entrever en los argumentos de Edith Stein respecto a la *Eigenart* del alma humana “imprecedera”³³¹ e “inexpresable”³³²,

328 Cf. SFE 1091/ESS 423 *Geschaffenen Geister...Ihr Anteil bemisst sich nach dem Masse ihres Seins, und das bedeutet nicht nur ein “Soviel”, sondern auch ein “So”:die Liebe trägt den Stempel der persönlichen Eigenart.*

329 AP 262/PA 24: *geistige Person... was, ihre Spezies, ist als Spezifikation des Genus zu verstehen.*

330 Cf. AP 263 / PA 25-33

331 SFE 1090/EES 422: *So ist die einzelne Seele mit ihrer “einmaligen” Eigenart nicht ein Vergängliches, das nur bestimmt wäre, die Arteigentümlichkeit für eine vorübergehende Zeitdauer in sich auszuprägen und während dieser Zeitdauer an “Nachkommen” weiterzugeben, damit sie über das Einzeleben hinaus erhalten bleibe: sie ist zu ewigem Sein bestimmt.*

332 SFE 1090/EES 423: *Was sie davon in sich und an andern spüren, das bleibt dunkel und geheimsivoll und ist für sie ein “Unausprechliches”. Cf. SFE 1088/EES 420: meine “Art” und die des andern lassen sich nicht in etwas Gemeinsames und etwas Unterscheidenden auseinanderlegen. In diesem Sinn müssen wir zugestehen, dass der Wesensunterschied des Einzelnen nicht fassbar ist.*

que la autora entreteje con la de María, cuando trata de la capacidad del sujeto de “nombrar” a todo cuanto existe “de muy distintas maneras”, sin poder darle un “nombre propio”³³³. El “nombre propio” —*Eigennamen*—, en sentido pleno, lo da Dios en cuanto designa el ser más íntimo recibido de parte de Él, de tal modo que el nombre es “nuevo” para el hombre, no para Dios³³⁴. Salta a la vista que para Edith Stein la *ipseidad* no es producto de un proceso evolutivo, sino que irrumpe como una “novedad”, regalada por Dios —abundan los textos bíblicos usados por Edith Stein—³³⁵, en cuanto misterio del ser mismo único recibido, que al portador le queda oculto, misterioso e inefable —*Unausprechliches*— hasta que la vida terrena termina, pese al esfuerzo de configurarlo bajo las influencias contextuales y sociales a través de sus decisiones libres³³⁶. En efecto, el ser humano recién allí, cuando todo lo pasajero cae, se conoce a sí mismo en su *Eigenart*, como ella “es conocida por Dios”³³⁷.

No cabe duda de que aquí entra en cuestión el “llena de gracia” de María, expresado por el saludo del ángel a modo de “nombre”, que Edith Stein no menciona en *Ser finito y Ser eterno VIII*, pero sí suele evocar con frecuencia³³⁸. De hecho, según Edith Stein, María confirma su “ser ella misma” en respuesta al saludo del “llena de gracia”, por “la primera palabra dicha por ella”, según Edith Stein: “no conozco varón”, de evidente similitud disímil con toda gestación humana natural. Pero tal comprenderse a sí misma María lo expresa mejor cuando afirma “Yo soy la esclava del Señor”, es decir, ella re-conoce su identidad personal como una “pertenencia gozosa a Su Señor”. Tal re-

333 SFE 1090/EES 423 die menschlichen Sprache hat ja keine wahren Eigennamen; sie nennt die Dinge und auch die Personen nach irgendwelchen Merkmalen, die allgemein gefasst sind. Die Menschen “kennzeichnen”, indem sie möglichst viele solcher Merkmale zusammentragen. Ihr Innerstes und Eigenstes bleibt ihnen meist verborgen, es wird verdeckt durch das Gepräge, das die menschliche Natur in ihnen im Laufe ihres Lebens unter dem Einfluss der Umwelt und besonders durch den Wechselverkehrt in der “Gesellschaft” annimmt.

334 SFE 10190/ EES 423 Name ein Eigennamen im vollen Sinn des Wortes...der das innerste Wesen des Empfängers ausspricht und ihm das in Gott verborgene Geheimnis seines Seins aufschliesst”. “neuer” Name nicht für Gott, aber für den Menschen: auf der Erde hat er einen andern Namen geführt

335 SFE 1090/EES 422 Die Heilige Schrift bietet manchen Anhaltspunkt für eine solche Deutung Ps 32,15 (33,15) Off 2, 17. 1 Kor 13,12.

336 SFE 1090/EES 423 Wenn aber das irdische Leben endet und alles abfällt, was vergänglich war, dann erkennt die Seele... als was und wozu Gott sie, sie ganz persönlich, erschaffen hat und was sie in der Natur-und Gnadenordnung-und dazu gehört wesentlich:kraft ihrer freien Entscheidungen-geworden ist

337 SFE 1090/EES 423 Wenn aber das irdischen Leben endet und alles abfällt, was vergänglich war, dann erkennt sich jede Seele, “wie sie erkannt ist”- 1 Kor 13,12.

338 Cf. M 406/F 211.

conocerse solo es posible a partir del “llena de gracia”, “conocido por Dios” desde toda la eternidad, como Edith Stein lo fundamenta cuando insiste en que “Dios la eligió y preparó para ser Madre de su Hijo”, y que “desde el momento en que ella sabe que tendrá un hijo queda totalmente al servicio de esta misión”³³⁹. María entonces se reconoce a sí misma como aquella que realiza su “ser singular concreto” —Eigenart— en sintonía con el nombre “nuevo” recibido, situándose entre el origen y el fin de la vida humana, libremente aceptada. De ahí que el “llena de gracia” viene a ser considerado con razón nombre propio de María por muchos pensadores, siguiendo la tradición³⁴⁰.

Tal trasfondo del “ser singular concreto” de María, reconocida por ella misma, se articula sin duda a través de la argumentación steineana, que avanza en Ser finito y Ser eterno VIII con una logicidad filosófica impresionante, pero que evoca datos teológicos importantes allí donde el análisis fenomenológico, junto con las explicaciones científicas, parecen llegar a su límite y Edith Stein de modo sorprendente evoca a María³⁴¹. La autora intenta, pues, explicar la influencia de la madre sobre el hijo en la gestación a partir de la *Eigen-art* de María³⁴², cuando trata la cuestión discutida por las ciencias actuales: ¿en qué medida el estado de ánimo de la madre en el tiempo entre la concepción y el nacimiento influye decisivamente en el destino del niño ³⁴³? Al responder esta pregunta, Edith Stein salta al plano teológico, constatando que hay afirmaciones dogmáticas que pueden —no deben— iluminar este hecho decisivo para la ipseidad del ser humano en gestación. Es decir, la verdad dogmática de que la “santísima Virgen fue liberada en el primer momento de su concepción del pecado original”, le permite a la autora iluminar el “momento de la unión del alma con el cuerpo” de

339 CF. M 514/ F 167

340 Cf. RM 8.

341 SFE 1101/ EES 431 Die Glaubenslehre sagt nichts inmittlebar zu dieser Frage, enthält aber doch Sätze die Schlüsse ziehen lassen: wenn die Allerseligste Jungfrau im Augenblick ihrer Empfängnis vom Makel der Erbsünde befreit werden konnte, dann ist in diesem Augenblick die Vereinigung der Seele mit dem Leib und der Beginn des menschlichen Daseins zu verlegen.

342 SFE 1101/ EES 433:Die überragende Bedeutung der Mutterschaft im Verhältnis zur menschlichen Vaterschaft scheint mir schon rein durch die Tatsache ausgesprochen, dass Jesús von einer menschlichen Mutter geboren, aber von keinem menschlichen Vater erzeugt werden sollte. (concepción virginal)

343 SFE 1100/EES 431 Sollte nicht auch die Seele schon in dieser Zeit Eindrücke empfangen und ihre Ausgestaltung beginnen?

tal manera que emerge la ipseidad desde el comienzo de la existencia humana y se patentiza en efectos visibles, como lo atestigua, para Edith Stein, el encuentro de María con Isabel, donde se desvela concretamente que María fue “liberada desde el primer momento del pecado original”.

En efecto, Edith Stein lo explica: “si el ser del alma es doble, “conformación del cuerpo” y “vida interior”, podemos contar desde este momento con “la recepción de impresiones” que existen el ser “nuevo”, capaz de recibir impresiones y expresarlo al modo del “saltar gozoso” de Juan el Bautista al ser Isabel, su madre, saludada por María³⁴⁴. Esto significa que en María se verifica el hecho de ser “de antemano preservada del pecado original” que ha trastocado la “privación de la comunión con Dios”, el pecado original, en un “llena de gracia”, por el “saltar de gozo” joánico. De esta manera, la “recepción de impresiones” atestigua, concretamente, la “santificación desde el seno materno” de un ser humano en gestación. El dogma de la Inmaculada Concepción, entonces, comprueba el ser singular concreto —la *Eigenart*— de María en cuanto “llena de gracia” desde el primer momento de su concepción a través del efecto concreto sobre otro. Esto hace posible constatar que efectivamente “las influencias naturales más fuertes vienen del alma de la madre y mediante su entrega”³⁴⁵. Por ende, la ipseidad de María se configura a partir del “llena de gracia” —su “nombre nuevo”— y de sus efectos visibles, es decir, el ser singular concreto mariano se articula, de modo inseparable, a través del “destino” de ser Madre de Dios y, como tal, arquetipo de toda maternidad.

2) MARÍA VIRGEN MADRE DE DIOS, IPSEIDAD ARQUETÍPICA DE TODA MATERNIDAD

Continuando su argumentación anterior, Edith Stein acota que efectivamente con:

344 SFE 1101/ EES 432.

345 SFE 1101/EES 432 Wenn aber eine seelische Empfänglichkeit besteht-mag es auch eine dumpfe, noch keine klar bewusste sein- so kommen die stärksten natürlichen Einflüsse jedenfalls von der Seele der Mutter und durch ihre Vermittlung.

“La entrega recíproca de los padres y su común voluntad de engendrar se prepara la existencia del niño y sus «herramientas» para la existencia [...] su crecimiento y su configuración corporal-anímica, pide una entrega de amor de la madre frente al niño y la tarea de la maternidad”³⁴⁶ .

Por ende, tenemos en el “Fiat de la Madre de Dios el arquetipo de toda maternidad”³⁴⁷. En este fiat de hecho se expresa, a la vez, la entrega amorosa a Dios y a la voluntad divina y la voluntad propia de engendrar y la disponibilidad para ella, poniendo así a “disposición cuerpo y alma para la maternidad”. De ahí que Edith Stein pregunte: ¿No es imposible concebir la “relación de la Madre de Dios con su niño de otra manera más que a la manera de un amor que se une con él con toda la fuerza del alma”³⁴⁸ ?

Pero la autora advierte que esto sucede de modo diferente en María que en otras circunstancias, ya que “el alma de este niño (de María) desde el comienzo de su existencia está iluminada por la luz de la razón y por eso de su parte capaz para la entrega personal libre y la aceptación”. Por eso Edith Stein pregunta: ¿Pero no debía el Hijo del hombre, enteramente hombre, excepto en el pecado, recibir del amor de su madre no solo carne y sangre para la formación de su cuerpo, sino también el alimento de su alma? Insinúa la autora al respecto: ¿no debería ser esto el sentido más profundo del dogma de la Inmaculada Concepción, de tal modo que la madre debía ser pura sin mancha, para parecerse totalmente al más puro en cuerpo y alma?

Pero Edith Stein da un paso más al declarar que “la maternidad de María es arquetipo de toda maternidad”, ya que “cada madre humana debía dar con toda su entrega amorosa su riqueza del alma al alma de su hijo”. Sin embargo,

346 SFE 1101/EES 432:Wie die wechselseitige Hingabe der Eltern und ihr gemeinsamer Zeugungswille das Dasein des Kindes und seine Ausrüstung für das Dasein vorbereiten, so verlangt sein Wachstum und seine leiblich-seelische Gestaltung eine liebende Hingabe der Mutter gegenüber dem Kind und der Aufgabe der Mutterschaft.

347 SFE 1101 /EES 432 Wir haben das Urbild im “Fiat” der Gottesmutter” Cf. El Misterio de la Navidad 237: Cuando la Bienaventurada Virgen María pronunció su Fiat, comenzó el reino de los cielos en la tierra y ella fue su primera ciudadana.

348 SFE 1101/EES 432 Ist es nicht unmöglich, das Verhältnis der Gottesmutter zu ihrem Kinde anders aufzufassen denn als ein liebendes Umfassen mit der ganzen Kraft der Seele?

en la medida en que la madre ama a su esposo, la comunicación de la *ipseidad* del niño queda determinada por el padre, una mediación que perdura a lo largo de la vida. La autora, opina, con todo, que “la sobresaliente importancia de la maternidad en relación con la paternidad humana le parece expresado en el hecho de que “Jesús nació de una madre humana, pero no fue engendrado por ningún padre humano”. De ahí que todo lo vivido en la vida terrena de María tiene un significado ejemplar en cuanto vivido “por nosotros”.

Esto significa, por un lado, que el Hijo de Dios “debía nacer como hombre para ser hombre en cuerpo y alma”. Pero, por otro, si fue su alimento “el hacer la voluntad de Su Padre”, entonces la madre, cuyo ser debía ser su primer alimento, debía entregarse con toda la fuerza de su alma a la voluntad de Dios”. Explica Edith:

“Desde el momento en que ella sabe que tendrá un hijo queda totalmente al servicio de esta misión. Por Dios le ha sido dado, para Dios debe ella cuidarlo. Entrega recogida es su vida hasta la hora del parto, luego servicio entregado, atenta a la vez a toda palabra y signo que permiten prever algo del futuro camino del Hijo; conserva ante Él la autoridad materna, aunque con la más profunda veneración por la divinidad que hay en él; participa en su obra y se mantiene con perseverancia fiel hasta la muerte y más allá de la muerte”³⁴⁹.

En efecto, Edith Stein no se cansa de elaborar la significativa coordinación del “hágase según tu palabra” propio del *fiat* de María con el “hágase según tu voluntad” del Hijo, ciertamente expresión de la similitud común respecto a su *ipseidad*, pero con la diferencia de que el fiat mariano proviene de la actitud creatural, mientras el del Hijo pertenece a una persona singular concreta, que

349 M 514/F 177: Gott wählte für seine Inkarnation als Weg die Geburt aus einer menschlichen Mutter und stellt uns in ihr das vollendete Bild der Mutter vor Augen. Seit sie weiss, dass sie einen Sohn gebären wird, steht sie ganz im Dienst dieser Sendung. Von Gott ist er ihr gegeben, für Gott muss sie ihn behüten. Gesammelte Erwartung ist ihr Leben bis zur Stunde der Geburt, dann hingebender Dienst, zugleich Lauschen auf alle Worte und Zeichen, die etwas von seinem künftigen Weg erraten lassen, bei aller Ehrfurcht vor der in ihm verborgenen Gottheit Wahrung der Autorität dem Kinde gegenüber, Anteil an seinem Werk in treuem Ausharren bis zu seinem Tode und über den Tod hinaus.

a la vez es verdadero hombre y verdadero Dios. Por ende, se patentiza así la proporcionalidad desproporcional de la ipseidad de María con respecto a la de Cristo, que Edith Stein, comprende no de modo abstracto, sino concreto, es decir, dentro del marco del plan salvífico de Dios, esbozado a modo de recirculación de María con respecto a Eva, que sitúa a la “nueva Eva” en el “umbral” de la antigua a la nueva alianza³⁵⁰, entre el fin y el origen de la historia humana.

3) MARÍA, NUEVA EVA, Y LA RECIRCULACIÓN DE SU IPSEIDAD ENTRE ORIGEN Y FIN

Si la *Eigenart* de María, su ser singular concreto, descrito por Edith Stein como “arquetípica de toda maternidad”, se perfila hasta el momento al interior de la relación de María con Jesús, el Hijo del Padre celestial, la autora no se detiene en este encuadre más bien individual, sino lo abre hacia su verdadera profundidad en cuanto proyección colectiva a partir del nexo misterioso que existe entre la dimensión individual y colectiva en el ser humano³⁵¹. En efecto, cuando la argumentación steineana comprende a María como *nueva Eva* en interrelación con Cristo, el nuevo Adán, emerge no solo el *fiat mihi secundum verbum tuum* de María en una similitud disímil con el *fiat voluntas tua* del Hijo de Dios hecho carne³⁵², sino también abre la perspectiva individual concreta de la *ipseidad* de María a la humanidad entera en cuanto historia de salvación, teniendo dicha historia su único fin en el “Segundo Adán”, el “Cristo total”, Quien a su vez remonta al “primer Adán” en cuanto su origen protohistórico³⁵³.

Tal recirculación histórica protohistórica, destacada ya por Justino e Ireneo, permite apreciar cómo María, “nueva Eva”, tiene su origen en el costado abierto del segundo Adán, Cristo, junto con la Iglesia, tal como la primera Eva lo tiene en el costado del primer Adán, ya que el símbolo del “costado abierto”, según Edith Stein, “preanuncia a la nueva Eva —bajo tal hay que entender primero

350 M 514/ F 176s. Dass an der Schwelle vom Alten zum Neuen Bund neben dem neuen Adam die neue Eva steht, ist der deutlichste Beweis für die Ewigkeitsbedeutung und den Ewigkeitswert der Geschlechtertrennung.

351 SFE 1103/EES 432 : Die ganze Menschheit ist die Menschheit Christi-wenn auch der Person des göttlichen Wortes in anderer Weise verbunden als die Einzelnatur, die es durch die Geburt aus der Jungfrau annahm.

352 SFE 1103/ EES 440 ...all das findet seine Krönung und seinen vollen Ausdruck im Fiat der Jungfrau

353 Cf. SFE 1103/ EES 434: Neuer Adan-neue Eva: fiat voluntas tu- Fiat mihi secundum verbum tuum

a María, pero también luego a toda la Iglesia que sale del costado abierto del nuevo Adán...”³⁵⁴ en cuanto sponsa Christi— que está a su lado, siendo a la vez Su Cuerpo, en cuanto Madre de Dios y “prototipo y célula germinal” de la Iglesia y colaboradora en su obra de la redención³⁵⁵.

Tal nexos misterioso de María —nueva Eva— ser singular y su concreción en la Iglesia, no significa una igualación total de la ipseidad de María con la de los miembros de la Iglesia, ya que María posee el privilegio de una cercanía sin igual con su Hijo en cuanto Hijo de Dios y, sin embargo, ella, como “ayuda” —socia, *Gefährtin*— del Hijo³⁵⁶ está por el lado nuestro en cuanto María es la “protocélula de esta humanidad redimida”, en la cual por primera vez se realizó la purificación y la salvación, la plenitud con el Espíritu Santo”. Pues, “Antes de que el Hijo del hombre naciese de la Virgen, el hijo de Dios creó precisamente a esta Virgen como la llena de gracia y en ella a la Iglesia. Así está ella a su lado cual nueva creatura, aunque indisolublemente unida con él”³⁵⁷.

Se trata aquí de una grandiosa recirculación que abarca a la humanidad y su origen protohistórico y la relación con el mundo en su plenificación escatológica, pero también la creación entera, tanto del universo como los ángeles, de tal modo que la *ipseidad* de María se interrelaciona misteriosamente con la de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, en una amplitud y profundidad creatural sin igual que, posteriormente, logra formular el dogma de la ascensión de María. Pese a que

354 M 408/ F 211 Das Hervorgehen Evas aus der Seite des ersten Adam wird als Vorbild des Hervorgehens der neuen Eva-und darunter ist einmal Maria, sodann aber die ganze Kirche zu verstehen-aus der geöffneten Seite des neuen Adams gedeutet. Cf. SFE 1103/EES 432.

355 SFE 1111 /EES 440 Wenn wir Adam eine reichere Ausstattung an Natur-und Gnadengaben zuschreiben dürfen als allen seinen Nachkommen (mit Ausnahme des “Menschensohnes” und seiner Mutter), so doch nicht die ganze Fülle wie Christus: weil ja erst der Gottmensch die Vollendung dessen bringen sollte, was in Adam seinen Anfang genommen hatte. Dass Adam der ergänzenden Gefährtin bedurfte und dass beide bestimmt waren, ein Geschlecht von Menschen hervorzubringen, scheint mir darauf hinzuweisen, dass er allein nicht die Fülle der Menschheit in sich verkörperte, sondern dass sie erst durch das ganze Geschlecht verwirklicht werden sollte.

356 SFE 1110/ EES 438 : Wir müssen annehmen, dass kein späterer Mensch dem Menschen Jesu von Natur aus so sehr geglichen habe wie Adam (Die Gottesmutter dürfen wir nicht in den Vergleich einbeziehen, weil sie in anderer Weise ihrem Sohn einzigartig nahestand).

357 M 407/ F 211Ehe der Menschensohn aus der Jungfrau geboren wurde, erzeugte der Gottessohn eben diese Jungfrau als die Gnadenvolle und in und mit ihr die Kirche. So steht sie als ein neues Geschöpf neben ihm, obwohl unlöslich mit ihm verbunden.

esta grandiosidad universal de la *Eigenart* de María proyecta su relevancia más allá de los contornos de la persona singular concreta en su dimensión histórica colectiva, Edith Stein no finaliza su obra *Ser finito y Ser eterno ahí*, sino que invita a volver a la encarnación del Hijo de Dios hecho carne por obra del Espíritu Santo, lo cual permite detenernos en la ipseidad de María Virgo/Mater y su relevancia para nosotros “a modo del Espíritu Santo”.

4) MARÍA VIRGO/MATER Y NUESTRA IPSEIDAD “A MODO DEL ESPÍRITU SANTO”

Si bien Edith Stein, antes de finalizar *Ser finito y Ser eterno VIII*, invita a retornar a “la humanidad concretamente vivida por el Verbo encarnado”, aunque sin mencionar que dicha encarnación se realiza ex *Maria virgine* “por obra del Espíritu Santo”, la misma ipseidad de María en cuanto “protocélula de la humanidad redimida”³⁵⁸ adquiere su relevancia para nosotros a partir de escritos steineanos breves que iluminan la concreción de dicha *Eigenart* mariana, descubierta en la obra maestra steineana³⁵⁹. Efectivamente, tal *Eigenart* emerge en cuanto *Virgo/Mater*, cuando la autora aborda la especificidad de la mujer en interrelación con los problemas contingentes del mundo, junto con la urgencia de la formación de la persona humana, teniendo dicha formación en María el “prototipo de lo femenino”. Para tal abordaje steineano resulta decisivo que Edith Stein comprenda la especificidad de la mujer en el mundo por su estrecha relación con el Espíritu Santo, en cuanto amor servicial auxiliador — título propio del Espíritu Santo “Consolador-Paráclito” en términos joánicos— que “encuentra su imagen más completa en la Virgen purísima, esposa de Dios y madre de todos los seres humanos [...]”³⁶⁰. La mujer de hoy, entonces, está

358 M 407/F 211 Die Kirche ist die aus Christus neuerzeugte, erlöste Menschheit. Die Urzelle dieser erlösten Menschheit ist María, in der sich zuerst die Reinigung und Heiligung durch Christus, das Erfülltwerden mit dem Hl.Geist vollzog.

359 Se trata sobre todo de los “Textos espirituales”, que no se puede reproducir en su totalidad en la versión original, ya que no disponemos del v. 1 de Geistliche Texte.

360 M 407/ F 178: Sie ist in ihrer Jungfräulichkeit reines Urbild des Frauentums, indem sie an der Seite dessen steht, der Urbild allen Mannestums ist, und die ganze Menschheit ihm zuführt. Liegt in diesem Frauentum, das dienende Liebe ist, ein eigentümliches Abbild der Gottheit vor? Dienende Liebe ist Beistand, der allen Geschöpfen zur Hilfe kommt, sie zur Vollendung zu führen. Das ist aber der Titel, der dem Hl.Geist gegeben wird. So könnten wir im Geist Gottes, der ausgegossen ist über alle Kreatur, das Urbild weiblichen Seins sehen. Es findet

invitada a realizar su especificidad —Eigenart— como María “a modo del Espíritu Santo”.

Tal concreción no deja lugar a dudas que para Edith Stein “el género humano es de índole doble, varón y mujer”³⁶¹, ya que tiene su prototipo en el mismo ser de Dios trino y uno en cuanto el Espíritu Santo no solo es el amor entre el Padre y el Hijo, sino que tiene un *modus essendi* —una hipóstasis— propia, es Don y Donante, que impregna también, de modo análogo, su identidad personal a la mujer en cuanto “recibiendo” su existencia a partir del varón y “dándole” a su vez su perfección al modo del ser de este, por cierto, con una semejanza y mayor desemejanza en proporción desproporcional respecto a María. Efectivamente la *Virgo/Mater* se relaciona con el Espíritu Santo de modo único, singular, ex —*Maria Virgine*, reza el Credo— y sin embargo al modo de mujer, ya que, según Edith Stein, “Ella no quiso ser otra cosa que la esclava del Señor, la puerta a cuyo través pudiese entrar en la humanidad: pues no solo por sí misma, sino por su «dulce retorno» había ella de volvernos a traer la salvación perdida”³⁶².

No cabe duda de que la *Virgo/Mater* se torna así “posibilidad de salvación” “real”, —“mística”—, acota Edith Stein, “para nosotros”, pues “por su especialísima unión a Cristo, debe tener una unión real... con los otros miembros de la humanidad”³⁶³, en un “real ser uno con el otro de todos los cristianos”. De

sein vollkommenstes Abbild in der reinsten Jungfrau, die Gottes Braut und aller Menschen Mutter ist...Wenn María Urbild reinen Frauentums ist, so wird Marien-nachfolge Ziel der Mädchenbildung sein müssen.

361 M 406/ F 176ss: Dass an der Schwelle vom alten zum neuen Bunde neben dem neuen Adam die neue Eva steht, ist der deutlichste Beweis für die Ewigkeitsbedeutung und dne Ewigkeitswert der Geschlechtertrennung.

362 M 343/ F 106 Das reine Bild weiblichen Wesnes steht uns vor Augen in der Immakulata, der Jungfrau, die voll war des Heiligen Geistes, der Tempel, in dem er seine Wohnung aufgeschlagen und die Fülle der Gnade, alle seine Gaben niedergelegt hatte. Sie wollte nichts sein als die Magd des herrn, die Pforte, durch die er eingehen konnte in die Menschheit: denn nicht durch sich selbst, sondern durch ihren “holden Spross” sollte sie uns das verlorene Heil wiederbringen. Als Mutter Gottes und Mutter aller Gotteskinder ist sie über alle Menschen auf den Thron der Herrlichkeit erhöht und mit ihr die Mutterschaft selbst geheiligt; als Jungfrau zeigt sie die jungfräuliche Schönheit und Gottgefälligkeit, zugleich die Fruchtbarkeit jungfräulicher Reinheit; als Königin die sieghafte Kraft dienender Liebe und unversehrter Reinheit. Zu ihrem Vorbild muss jede Frau aufschauen, die ihre Bestimmung erfüllen will”.

363 M 408 / F 212 Die Bezeichnung Marias als unsere Mutter ist kein blosses Bild, María ist unsere Mutter im realsten und eminenten, d.h. die irdische Mutterschaft übertreffenden Sinn. Sie hat uns unserem Gnadenleben nach geboren, indem sie ihr ganzes Sein, Leib und Seele, in die Gottesmutterchaft hineingab. Darum besteht eine intime Verbundung von ihr zu uns: sie liebt uns, sie kennt uns, sie ist bestrebt, einen jeden von uns zu dem zu machen, was er sein soll, vor allem: jeden in die nächste Verbindung zum Herrn zu bringen. Das gilt für alle Menschen; es muss aber für die Frauen noch eine besondere Bedeutung haben: in ihrer Mutterschaft, der natürlichen und übernatürlichen, und in ihrer Gottesbrautenschaft setzt sich gewissermassen Mutterschaft

hecho, la Iglesia se configura en Cuerpo Místico de Cristo en la medida en que la carne —*Leib*— es “carne viviente”, y el espíritu que la vivifica es el Espíritu de Cristo, que desde la cabeza afluye a los miembros”³⁶⁴. Pero vale de María que “esta mujer... llamada a la más alta maternidad... antes del anuncio de esta elección, en contraposición con toda la tradición de su pueblo, no había elegido para sí la condición de esposa y de madre”, es decir, ella estaba decidida a vivir sin vinculación terrena³⁶⁵. Por eso, “la virginidad libremente elegida de María”³⁶⁶ es “el modelo para todos nosotros, hombres y mujeres” en cuanto discípulos de Cristo, Hijo del Padre y de María.

Más todavía, en la medida en que, para Edith Stein, el ser singular concreto de María y su disponibilidad total para el Señor se expresan en las palabras “he aquí la esclava del Señor”, que excluye toda otra vinculación³⁶⁷, ella es “nuestra madre”. Por eso, cada discípulo de Cristo”, sea laico, sacerdote o mujer consagrada, tiene la posibilidad de ser fecundo por el Espíritu Santo, de modo semejante con mayor semejanza con respecto a María. En efecto, pese a las peculiaridades de cada una de las *ipseidades* específicas de las diversas “vocaciones” en el Cuerpo místico de Cristo, a todas ellas es común la participación en el secreto nupcial entre el “Cuerpo místico” y su “Cabeza”,

und Gottesbrautschaft der Virgo-Mater fort. Und wie das Herz die Organe des weiblichen Körpers in ihren Funktionen unterstützt und sie erst möglich macht, so dürfen wir an ein Mitwirken Mariens überall dort, wo eine Frau ihren Frauenberuf erfüllt, glauben. Cf. F 220.

364 M 406/F 210 Dies reale Einswerden mit Christus hat aber ein Glied-zu-Glied-Werden mit allen Christen zur Folge. So gestaltet sich die Kirche zum mystischen Leib Christi,. Der Leib ist lebendiger Leib, und der Geist der ihn belebt , ist der Geist Christi, der vom Haupt den Gliedern zuströmt. Der Geist aber, der von Christus auströmt, ist der HL.Geist: so ist die Kirche der Tempel des Hl.Geistes.

365 M 517/(F 179): La consideración del orden de la redención nos ha mostrado ya que no existe un fin completamente indiferenciado para todas las mujeres. María misma es el más claro ejemplo al respecto, pues ella, con la elección de la virginidad, se distancia de aquello que, según la tradición de su pueblo, constituía la tarea de la mujer. Aunque su tarea en la historia de la humanidad es única, continuamente vemos también, sin embargo, en el curso de los tiempos mujeres que tienen claramente esta misión especial.

366 M 514/ EES 177..diese Frau, die zur höchsten Mutterschaft berufen war, hatte vor der Verkündigung dieser Erwählung, entgegen allen traditionen ihres Volkes, nicht Ehe und Mutterschaft für sich gewollt. Sie war entschlossen, frei von geschlechtlicher Bindung zu leben. Als “Magd des Herrn” gebar sie Gottes Sohn un gehorchte dem Mann, der ihr zu ihrem und des Kindes Schutzes zur Seite gestellt wurd”.

367 M 515/ F 178:In diesem Punkt ist die frei gewählte Jungfräulichkeit Mariás Vorbild für alle Menschen, Männer und Frauen. In dem andern Punkt aber sehen wir ein Spezificum. In dem “Siehe, ich bin eine Magd des Herrn” ist Mariás ganzes Sein ausgesprochen.. Es ist Diansbereitschaft für den Herrn und schliesst darum jede andere Bindung aus.

Cristo, pero también el encontrarse “frente” a este Esposo en cuanto esposa³⁶⁸.

Lo llamativo es que Edith Stein no introduce la nupcialidad en la relación ni del discípulo ni de María, con el Espíritu Santo, —atribuyéndole el venerable título “esposa del Espíritu Santo” una sola vez³⁶⁹ —, sino que destaca a María como “esposa de Dios”, es decir, la sitúa en el amplio margen de la alianza en cuanto plan salvífico de Dios, concibiendo nuestra relación con el Espíritu Santo como “a su modo”, es decir, como “auxilio” para otros, en el doble sentido de ayudar en lo que se refiere a las necesidades de toda índole del ser humano, pero también llevando el ser “uno mismo” de otros a la máxima perfección posible, de modo semejante con máxima semejanza a como lo lleva a cabo la Tercera Persona en la Trinidad, el Espíritu Santo, con respecto al Hijo y al Padre.

Si bien, la relación de María Virgo Mater con el Espíritu Santo se concreta de modo inminente en el ser “auxiliadora” ella y nosotros, Edith Stein afina dicha relación al describir a María como “co-redentora”, poniéndola al lado de Cristo, único redentor de la humanidad, con una cierta “invisibilidad”, visible solo en los efectos, a modo del Espíritu Santo. Pues, según Edith Stein, en María no vemos al Señor (como sucede en el sacerdote, que actúa “in persona Christi”), sino que a ella:

“La vemos al lado del Señor. Su servicio es un servicio que ella ejerce de forma inmediata para él, es intercesión que ella le

368 Las Bodas del Cordero: (Ap 21,2 y 9ss). Así como el mismo Cristo descendió del cielo a la tierra, así también su esposa, la Santa Iglesia, tiene su origen en el cielo: nacido de la gracia de Dios y con el Hijo de Dios ha descendido del Cielo, de modo que está unida a Él indisolublemente. Ha sido construida con piedras vivas; su piedra angular fue colocada cuando la Palabra de Dios asumió la naturaleza humana en el seno de la Virgen. En ese momento, entre el alma del Niño Divino y de la Virgen madre se realizó el vínculo de la más íntima unión, conocido con el nombre de desposorio. Escondida para el mundo había aparecido la Jerusalén celeste en la tierra. De esa primera unión esponsal tenía que nacer toda piedra viva, es decir, toda alma despertada a la vida por la gracia. La Madre-Esposa llegaría a ser la Madre de los redimidos; como la célula germinal de la cual surgen siempre nuevas células, ella construiría la ciudad viviente de Dios. Este misterio escondido le fue revelado a san Juan cuando estaba con la Virgen madre al pie de la Cruz y fue entregado a ella como hijo. Allí comenzó la existencia visible de la Iglesia: había llegado su hora, pero aún no su perfección. Ella vive, ella está desposada con el Cordero, pero la hora del festivo banquete nupcial llegará solamente cuando el dragón sea definitivamente vencido y los últimos de los redimidos haya llevado su combate hasta el final, Elevación de la cruz 165: bajo la Cruz la Virgen de las vírgenes se convirtió en madre de la gracia.

369 Cf. Geistliche Texto v 2, 208.

presenta a él a favor de los seres humanos, es distribución de gracia que, recibéndola en sus propias manos, la transmite a los seres humanos. Ella no representa al Señor (como el sacerdote), sino que lo secunda”³⁷⁰.

Este peculiar modo de ser y actuar de María — su *Eigenart* —, lo podemos observar concretamente en las bodas de Caná:

“Su mirada silenciosamente escrutadora supervisa todo y descubre dónde falta algo. Y, antes de que alguien lo advierta, antes incluso de que se produzca la perplejidad, ella ha procurado ya la ayuda. Ella encuentra medios y caminos, da las indicaciones necesarias, todo completamente en silencio, inadvertidamente [...]”.

Para Edith Stein tal proceder —sin duda “a modo del Espíritu” —, se confirma por el obrar de dicho Espíritu en “las secretas profundidades”, donde “se ha preparado y realizado oculta y silenciosamente la obra de la redención; y así continuará hasta que al fin de los tiempos lleguen todos a la perfecta unidad”. Efectivamente,

“En el eterno silencio de la vida intradivina se decidió la obra de la redención. En lo oculto de la silenciosa habitación de Nazaret vino la fuerza del Espíritu Santo sobre la Virgen que oraba en soledad y realizó la encarnación del Redentor. Reunida en torno a la Virgen que oraba en silencio, esperó la Iglesia naciente la nueva efusión del Espíritu, que la debía vivificar para una mayor claridad interior y para una acción exterior fructuosa”³⁷¹.

Pero más que el silencio que rodea la identidad personal de María en relación con el actuar del Espíritu Santo, tanto en su dimensión individual como

370 M 515/ F 178: In María sehen wir nicht den Herrn, sondern wir sehen sie selbst immer an der Seite des herrn. Ihr Dienst ist Dienst, den sie inmittelbar ihm leistet, Fürbitte, die sich für die Menschen bei ihm verwendet. Gnadenspendung, die an die Menschen weiterleitet, was sie aus seiner Hand empfängt. Sie repräsentiert nicht den Herrn, sondern sekundiert ihm.

371 La Oración de la Iglesia, 15.

colectiva, a Edith Stein parece interesarle, sobre todo en la *Eigenart* de María, que “la Virgen guardaba en su corazón la palabra de Dios”, lo cual hace de ella “el modelo de aquellas personas atentas” a la Palabra de Dios, en las cuales se revive continuamente la oración sacerdotal de Jesús. Pues tales personas no solo “guardan” lo escuchado en su interioridad, iluminados sus “ojos del corazón” por el Espíritu Santo, sino lo re-flexionan como María, al modo de una “buena filósofa” —*Fides et Ratio* 88—. En este sentido Edith Stein insiste en que “el Señor eligió con preferencia a mujeres que como María se olvidaron completamente de sí mismas para sumergirse en la vida y pasión de Cristo, para que fueran sus instrumentos en la realización de grandes obras en el Iglesia”³⁷². La autora pregunta: “¿No era quizá el alma del salmista regio un arpa cuyas cuerdas sonaban al suave soplo del Espíritu Santo?, y, ¿del corazón desbordado de la Virgen María, llena de gracia, fluyó el himno del «Magnificat»?”³⁷³.

Si bien el corazón de María desborda en el “Magnificat” debido a “la abundancia de la plenitud del Espíritu Santo” al comienzo de su recorrido histórico, este mismo corazón pronto se convierte en “corazón traspasado”, por ser “herido por el Espíritu Santo”, a modo de aquel corazón del discípulo que re-nace para una “nueva visión de su espíritu”, al final del arduo proceso de configuración con su Maestro, como Edith Stein lo atestigua, siguiendo a Juan del Cruz. De hecho, dicho discípulo re-novado no solo siente el dolor del Crucificado, como María, sino su dolor se intensifica por la sobreabundancia de dones del mismo Espíritu Santo, de tal modo que:

“La imitación de María [...] no será la simple contemplación de María, sino la unión llena de confianza en ella. No es un camino al margen del seguimiento de Cristo: el seguimiento de María incluye el seguimiento de Cristo, porque María es la primera seguidora de Cristo, y la primera y más perfecta imagen de Cristo”³⁷⁴

372 La Oración de la Iglesia, 15.

373 La Oración de la Iglesia, 18.

374 M 516/F 179 Wenn María Urbild reinen Frauenstums ist, so wird Marien-Nachfolge Ziel der Mädchenbildung sein müssen. Wenn den Händen der Himmelkönigin die Ausspendung der Gnaden anvertraut ist, so wird der Weg zum Ziel nicht nur das Aufschauen zu ihr, sondern der vertrauensvolle Anschluss an sie sein. Es ist nicht ein Weg

Esto, vale para todos los hombres, aunque “para la mujer tiene necesariamente una importancia particular”. De ahí que en “nuestra maternidad natural y sobrenatural y en su sponsalidad con Dios, continúa en cierto modo la maternidad y sponsalidad de la *Virgo-Mater*”.

Esto significa para Edith Stein que: “así como el corazón de una mujer nutre y sustenta todos sus órganos corporales, así podemos creer que María colabora allí donde una mujer cumple con su misión femenina, igual que está presente la colaboración de María en todas las actividades de la Iglesia”³⁷⁵. Efectivamente,

“podemos resumir con una sola palabra todas las características femeninas que hemos considerado: maternidad. Solo que debe ser una *maternidad* que no se cierre en el ámbito estricto de los vínculos de sangre o de la amistad personal, y por eso ha de tener sus raíces en el amor divino, que es de alcance universal”³⁷⁶.

Esto significa un amor “a modo del Espíritu Santo” en cuanto “misericordia” —*rahamin*—, que brota desde dentro de las “entrañas de Dios mismo” y se vuelca hacia afuera a través de signos visibles —amor que tiene su arraigo más pleno en el corazón de María Virgen, Madre de Dios y Madre nuestra—. De ahí que para Edith Stein el título mariano *Madre de la Misericordia*, sin duda, es la mejor concreción de la *Eigenart* de María, su ser “llena de gracia”. Pues tal título no sólo verbaliza el dolor que María siente en solidaridad con nosotros

neben der Chrstus-Nachfolge : Marien-Nachfolge schliesst Christus-Nchfolge ein, weil María die erste Christus-Nachfolgerin und das erste und vollkommenste Christus-Nachbild ist. Darum ist ja auch Marien-Nachfolge nicht nur Sache der Frauen, sondern aller Christen. Sie hat aber für die Frauen die spezifische Bedeutung, sie zu ihnen gemässen, zur weiblichen Ausprägung des Christusbildes zu führen.

375 M 419/ F 221 Am innigsten aber ist von allen Frauen die Gottesmutter mit Christus verbunden; sie ist das Herz der Kirche, deren Haupt Christus ist. Ihres besonderen Beistandes werden sich alle Frauen erfreuen, die in diesem übernatürlichen Sinne Mutter sein wollen. Denn wie María durch ihr “mir geschehe nach deinem Willen” die ganze Menschheit in Christus geboren hat, so hilft sie auch denen, die Christus in den Herzen anderer erwecken wollen. So hat die Frau die Aufgabe der Mariennachfolge...

376 M 83/ F 11 und so können wir auch in dem einen Wort Mütterlichkeit das zusammenfassen, was wir als Eigenwert der Frau entwickelt haben. Nur muss es eine Mütterlichkeit sein, die nicht bei dem engen Kreis der Blutsverwandten oder der persönlichen Freunde stehen bleibt, sondern nach dem Vorbild der “Mutter der Barmherzigkeit”(María) für alle da ist, die mühselig und beladen sind; sie muss ihre Wurzel haben in der weltweiten göttlichen Liebe. Cf. Amor a la cruz 76 : como modelo de todos los tiempos tenemos a la Madre de Dios; como tipo de aquellos que asumen el peso del sufrimiento impuesto y soportándolo reciben su bendición.

—misericordia — sino que le da una plasticidad inaudita a la ternura materna —rahamin — en cuanto gracia sobreabundante, propia del Espíritu Santo³⁷⁷.

A modo de conclusión

Puede apreciarse que la *ipseidad* de María se configura a partir del *ipse* en cuanto “yo soy”, que María comprende desde su pertenencia total al Señor — como *Su* “esclava” —, Quien la eligió y constituyó “llena de gracia” —su nombre propio — para ser “madre de Dios, siendo ella de la misma — *idem* — especie humana, redimida de antemano. Tal *Eigen-art* mariana impregna no solo el ser de María, sino también su misión para con el Hijo de Dios y todo cuanto existe desde el origen protohistórico hasta el final escatológico de la historia en cuanto perfecta pro-existencia, posibilitada por el Espíritu de Dios y prolongada a Su modo. “Por obra del Espíritu Santo”, pues, se hizo posible en María la unión hipostática entre la naturaleza divina y humana, sin intervención de varón — el secreto de la *Virgo* — para ser *Mater* — *theotokos* — del Hijo de Dios y, de modo semejante, de todos los hombres, siendo tal ipseidad de la *Virgo Mater* la expresión femenina de su arquetipo eterno, el Espíritu Santo.

377 SFE 1111/ EES 440: und dass diese Entfaltung an das freie Mitwirken jedes einzlenen und das Zusammenwirken aller gebunden ist. Aber es liegt im Wesen des Menschen, dass jeder einzelne und das ganze Geschlecht das, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist erst in einer zeitlichen Entfaltung werden muss.

Sobre el conocimiento que el alma tiene de sí en santo Tomás de Aquino. Cierta paralelo con Edith Stein

María Esther Gómez de Pedro

Universidad Santo Tomás

esther.gomez@santotomas.cl

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.5>

Resumen: Desde la consideración de la importancia que la doctrina tomista tuvo en el desarrollo del pensamiento filosófico de Edith Stein. El tratamiento que hace santo Tomás de Aquino del conocimiento que tiene el alma de sí misma nos parece íntimamente relacionado con el tema: la ipseidad en Edith Stein. Nuestra hipótesis es que aunque difiere en su tratamiento y en la expresión de los elementos en juego, sus tesis principales son, a nuestro entender, fundamentalmente coincidentes. A partir del análisis de ciertos textos del doctor Angélico, principalmente de sus obras *De veritate* y la *Summa Theologica*, trataremos de poner de relieve sus elementos fundamentales, las distinciones de que se sirve para, finalmente, hacer cierto paralelo con algunos textos de Edith Stein. Y así, que son centrales las nociones de inteligencia y sus operaciones, autoconciencia, presencia, acto y potencia, conocimiento existencial o directo del alma en tanto que existente versus conocimiento habitual o indirecto de la esencia del alma, grados de profundidad en la experiencia.

Abstract: From the consideration of the importance that the thomist doctrine had in the development of the philosophical thought of Edith Stein. The treatment that St. Thomas Aquinas makes of the knowledge that the soul has of itself seems to us intimately related to the theme: the ipseidad in Edith Stein. Our hypothesis is that although they differ in their treatment and in the expression of the elements in play, their main theses are, in our opinion, fundamentally coincidental. From the analysis of certain texts of the Angelic Doctor, mainly from his works *De Veritate* and the *Summa Theologica*, we will try to highlight his fundamental elements, the distinctions that he uses to finally make a certain parallel

with some of texts of the Edith Stein. And so, lets see that the notions of intelligence and its operations are central, self-consciousness, presence, act and power, existential or direct knowledge of the soul as existing versus habitual or indirect knowledge of the essence of the soul, degrees of depth in the experience.

Palabras claves: Tomás de Aquino, Edith Stein, conocimiento, alma, inteligencia.

Keywords: Thomas Aquinas, Edith Stein, knowledge, soul, intelligence.

INTRODUCCIÓN

Existe un conjunto de verdades accesibles a la inteligencia humana que han sido puestas de relieve en diversas épocas, según los énfasis y conocimientos de cada momento, y que constituyen un cierto acervo intelectual de la humanidad. El concepto de filosofía perenne³⁷⁸ responde a esta verdad, y sabemos que la filósofa Edith Stein contribuyó a reforzar algunas de las verdades propias de tal acervo con la peculiaridad de su pensamiento: originariamente fenomenológico y enriquecido con el realismo tomista, a partir de su conversión. En relación con el tema que nos ocupa, quisiera modestamente poner de manifiesto uno de los elementos de verdad propios de este acervo presente en los escritos del maestro de Aquino y que ella aborda haciendo énfasis en las vivencias: se trata del conocimiento que el alma tiene de sí misma –nos referiremos al alma humana, alma intelectual o racional³⁷⁹.

Es conveniente hacer notar aquí que el tratamiento del tema de estudio difiere en ambos autores y en cada uno logra grados diversos de profundidad o, quizás sea mejor decir, de extensión en la descripción. Santo Tomás de Aquino responde al planteamiento y metodología heredada de Aristóteles y que hizo propias de una manera magistral: busca profundizar en el conocimiento del ser que

378 Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, n. 106.

379 Sabemos que la comprensión del alma que tiene santo Tomás responde a la noción aristotélica entendida como principio de vida, que a su vez, se diversifica en tres tipos de acuerdo a los diversos grados de vida y de intimidad propia de cada ser vivo: vida vegetativa, sensitiva y racional o inteligible. Esta noción de alma, por lo tanto, es compartida por todos los seres vivos sólo que de una manera o modalidad diversa. Y Edith Stein concuerda con esta noción básica de alma, aunque reserva la noción de espíritu –vida espiritual- para los grados de vida más desarrollados, capaces de tener conciencia y conocimiento de sí mismo como sujetos y capaces, por lo tanto, de trascender y comunicarse con otros seres espirituales.

se le presenta a la experiencia y que, merced a la inteligencia, puede conocer inteligiblemente al captar su esencia. El ente y lo verdadero son convertibles, de ahí que a partir de la experiencia del ente se pueda acceder a lo inteligible del mismo, que es lo verdadero. Nos movemos aquí en el ámbito de la analogía del ente, de la primacía del ser que se presenta como un dato evidente al sujeto, el cual, según su modo de ser racional, se pregunta por aquello que tiene delante como objeto en tanto que es inteligible. El conocimiento viene a ser un mediador de la verdad y la herramienta a nuestro alcance para alcanzarla, nada más.

En la corriente fenomenológica inspirada y fundada por Edmund Husserl varía el núcleo y punto de partida del filósofo: al no aparecer tan evidente o fiable la experiencia del ser, se partirá de la experiencia de la que no cabe dudar, que es el mismo conocimiento en tanto que vivenciado por el sujeto. Esta experiencia, que se muestra como intencional, siguiendo el método fenomenológico, permitirá llegar a las cosas mismas, a su esencia. Pues bien, existe un objeto de experiencia accesible al conocimiento y estrechamente relacionado con la ipseidad y que queremos presentar en su tratamiento especialmente tomista por las influencias que haya tenido en el steiniano: el conocimiento que tiene el alma de sí misma, conocimiento mediado por sus operaciones en tanto que actual. En efecto, el hábito³⁸⁰, como disposición habitual a realizar una serie de operaciones propias de las facultades, es pieza clave para darse tal conocimiento. De hecho, su centralidad es reconocida por Edith Stein.

ALMA Y ESPÍRITU

En su obra *La estructura de la persona humana*, Edith Stein afirma que “El

380 En el inicio del tratado sobre los hábitos, santo Tomás ofrece esta acepción —la segunda— que responde a lo que aquí trataremos: “Pero si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud*. Y en este sentido hablamos ahora del hábito. Por consiguiente, hay que decir que el hábito es una cualidad” (*Suma Teológica*, I-IIa, q. 49, a. 1, in c). Las citas de las obras de santo Tomás están tomadas de la versión castellana de la Biblioteca de Autores Cristianos.

fundamento ontológico de la vida anímica puntual es el alma misma, con sus potencias y sus hábitos”³⁸¹. A su vez, la puerta de acceso a tal conocimiento es coherente con la mirada fenomenológica, tal como afirma al decir: “El yo [...] tiene un sentido espiritual al que sólo podemos acceder en la vivencia de nosotros mismos. La localización del yo sólo es posible desde la vivencia”³⁸². En relación a la distinción pero estrecha relación entre alma y espíritu, dice también que

“el alma siempre se experimenta a sí misma como algo que va más allá de lo que ella se ha actualizado en cada momento, e incluso más allá de cuanto se actualice de ella a lo largo de toda su existencia terrena. A esto se debe que el ser del alma tenga algo de oscuro, pesado, atado e inerte. [...] Quizás se pueda derivar esta peculiaridad de su ser espiritual del hecho de que está enraizada en el organismo corporal”³⁸³.

En este especial posicionamiento del alma espiritual es preponderante el papel mediador del hábito. En tanto que disposición habitual a obrar de una determinada manera, e inserto en determinadas facultades o potencias, hace posible que éstas se desarrollen de una manera extraordinaria al perfeccionar sus actos propios y permitir así realizarlos con rapidez, alegría y perfección.

Ahonda también en la diferenciación previa al proponer cuatro características propias del alma personal: sus actos son intencionales, dirige su desarrollo, realiza actos con diversas dimensiones y posee finalmente una fuerza interior como algo distinto de la voluntad³⁸⁴.

Recordemos aquí, antes de adentrarnos en la explicación tomista, lo que dice acerca del “alma del alma”, que a nuestro entender encuentra su

381 EDITH STEIN, *La estructura de la persona humana*; Tr. J. MARDOMINGO (Ed Biblioteca de Autores Cristianos (Filosofía y Ciencias) Madrid, 2007, 99.

382 EDITH STEIN, *La estructura...*, 101.

383 EDITH STEIN, *La estructura...*, 135.

384 Cfr. EDITH STEIN, *La estructura...*, 104.

correspondencia en los grados de intimidad o de grados de vida aristotélicos, cuyo culmen es la vida espiritual: “Ese interior no se puede separar del todo que siente, piensa y quiere, y que hace del cuerpo un cuerpo humano vivo y dotado de configuración personal”. Esa instancia interior sería el “Gemüt”. Cuando se refiere a ella como “alma está aludiendo al ‘alma del alma’, esto es, a aquella región en la que el alma está cabe sí misma, al punto en el que se encuentre a sí misma tal y como ella es y en el estado en que se halla en cada caso”³⁸⁵, también alude al punto en el que interiormente recibe tanto lo que capta con los sentidos como el significado que aprehende con el entendimiento. Allí, en el interior, el alma queda a lo que recibe y de ello puede obtener fuerza o quedar expuesta a sus ataques.

En el Gemüt el alma toma postura ante lo que recibe o conoce. El alma que conoce, que sale de sí con el querer, que en el ánimo está cabe sí y se enfrenta interiormente con lo que recibe, es siempre una y la misma -ipseidad. Es el alma que vive en todos los actos espirituales y cuya vida interior es espiritual. Alma y espíritu son distintos pero no se excluyen. El “alma del alma” es de naturaleza espiritual, y el alma como un todo es un ser espiritual. Lo peculiar de ella es que posee una dimensión interior, un centro, del que tiene que salir para encontrarse con la realidad en tanto que objetiva³⁸⁶.

Tomás de Aquino aborda este tema en diversas de sus obras, y a ellas acudiremos, aunque el texto que nos parece más claro y extenso es el de la q. 10 del *De veritate* (obra con la que, según sabemos, Edith Stein se inició en el pensamiento tomista). También lo trata en la *Summa Theologica* y en el *De ente et essentia*. Veremos estos textos en una aproximación gradual al planteamiento del conocimiento que el alma racional tiene de sí.

385 EDITH STEIN, *La estructura...*, 156.

386 EDITH STEIN, *La estructura...*, 156-157.

TIPOS DE CONOCIMIENTO DEL ALMA RACIONAL

Como punto de partida de esta empresa, es bueno recordar las razones de la superioridad del alma racional frente al resto de los principios de vida:

“Cuanto mayor es la categoría de las formas, tanto más supera su poder al de la materia elemental; y, de este modo, el alma vegetativa supera la forma de un metal; lo mismo hace el alma sensitiva con la vegetativa. Pero de todas las formas, la de más categoría es el alma humana. Por eso, su poder sobrepasa de tal manera al de la materia corporal, que tiene una capacidad y una operación en la que de ninguna manera participa la materia corporal. Esta facultad es llamada entendimiento”³⁸⁷.

A la pregunta sobre cómo se accede al conocimiento del alma, responde el Aquinate, siguiendo la gran intuición de san Agustín, que el alma se conoce en la medida en que realiza alguna de sus operaciones (entiende, duda, razona, etc), cosa que le permite percibirse a sí misma como existente y como presente a sí misma, en lo que consiste precisamente su espiritualidad. Y porque el conocer racional permite aprehender lo conocido, se entiende a sí misma en tanto que realiza el acto de entender: “El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de entender, que revela perfectamente su poder y naturaleza”³⁸⁸.

Este conocimiento que el alma tiene de sí puede ser doble: uno que responde a lo que es el alma, es decir, a su naturaleza o esencia, y otro existencial o en acto por el cual todos percibimos que tenemos alma, *secundum quod habet esse in tali individuo*. En el *De veritate* explica santo Tomás esta distinción:

“Del alma pueden tenerse dos conocimientos, como dice San Agustín (De Trinitate, IX, 6): uno por el que se conoce el alma

387 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q. 76, a. 1, in c.

388 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q.88, a. 2, ad. 2.

en cuanto a lo que le es propio; otro por el que se la conoce en cuanto a lo que es común con todas las almas.

El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquél por el que se conoce la naturaleza del alma, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquél por el que se conoce como existente en tal individuo. Y así por este conocimiento se conoce si existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus propiedades”³⁸⁹.

De este último conocimiento existencial del alma se desprenden el conocimiento existencial habitual y el existencial actual: “Pues bien, por lo que atañe al conocimiento existencial, se ha de distinguir entre el conocimiento en hábito y el conocimiento en acto”³⁹⁰.

En otro texto de la *Summa Theologica* alude con mayor claridad a esta distinción al recordar que “el hábito es en cierto modo un medio entre la potencia pura y el puro acto”³⁹¹. Es lo que hace posible pasar del primero al segundo en tanto que dispone al primero de tal manera que le permite obrar, en lo cual consiste su acto o perfección. Sería, por ejemplo, la posesión de un idioma en potencia o en hábito. Continúa, aplicándolo al conocimiento, que sólo se conoce aquello que está en acto y no sólo en hábito:

“[...] cada uno se apercibe de que tiene el hábito en el hecho de percibir que produce el acto propio de tal hábito [...]. El primero de estos dos conocimientos del hábito se realiza por la presencia misma de este; pues que por el mismo hecho de estar presente produce el acto, que le manifiesta inmediatamente; y el segundo por la diligente investigación”.

Para explicarlo recurre a las cosas sensibles que sólo podemos conocer cuando están iluminadas:

389 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a.8.

390 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a.8.

391 *Suma Teológica*, I, q. 87, a. 2, in c.

“Cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia, como se dice en IX *Metaphys*. Pues algo es ser y verdadero, objeto del conocimiento, en cuanto que está en acto. Esto resulta evidente en las cosas sensibles: Pues la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que lo está en acto. Igualmente resulta claro con respecto al entendimiento en cuanto que está ordenado al conocimiento de las cosas materiales conocidas sólo en cuanto que están en acto”³⁹².

Así, pues, por su conocimiento actual, el alma se conoce por sus actos y se percibe como presente a sí misma en la medida que entiende y siente (o, dicho en lenguaje fenomenológico, en sus vivencias). Es decir, no tenemos siempre conciencia actual de nuestro propio ser sino en tanto que estamos pensando. De ahí que no nos experimentemos siempre en nuestro existir, porque no siempre estamos pensando.

“Y en cuanto al conocimiento actual, por el que alguien considera que él tiene actualmente alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes; y por eso dice Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, IX, 9): «En el hecho que nosotros sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, sentimos y entendemos que nosotros existimos». Pero nadie percibe que él entiende si no a partir de que entiende algo, porque primero es entender algo que entender que uno entiende, y por tanto el alma viene a la percepción actual de que ella existe por el hecho de que entiende o siente”.

392 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, *Ibid*, q. 87, a. 1, in c.

A continuación lo explica con más detalle al poner de manifiesto la correlación entre la potencia y su acto y, por otro lado, entre el alma y sus potencias, en la que se evidencia la presencia del alma en cada acto intelectual que realiza:

“[...] porque, en la vida terrena, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible... se sigue que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, por ellas, del entendimiento posible. Por lo tanto, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto. Esto es así de una doble manera. 1) Una, particular. Ejemplo: Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectual por el hecho de percibir que entienden. 2) Otra, universal. Ejemplo: Cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. [...]

Entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia. Para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio, para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa y minuciosa investigación. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y que también muchos se hayan engañado sobre este problema”³⁹³.

Es decir, cada vez que el hombre siente, no solo siente, sino que además siente que existe, y cuando entiende algo, entiende además que él existe. De este modo el alma, en una experiencia o percepción inmediata singular e intelectual de la mente misma, puede conocerse por sus actos. Recordemos que tales actos son las operaciones de sus facultades o potencias, que se hacen presentes en el alma al manifestarse en sus actos y que son susceptibles, en el caso del hombre,

393 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q. 87, a. 1, in c.

de estar en potencia pura, en hábito o en acto, aunque no de manera absoluta (a diferencia de cómo se dan en Dios). Las dos grandes potencias espirituales consideradas por santo Tomás son el entendimiento y la voluntad, y son los actos de ambas lo que permite reconocer algo de su origen y principio, que es el alma.

“[...] cada cosa se conoce en cuanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, que no es una acción que pase a otro, perfeccionando al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en quien actúa como perfección y acto propios, tal como se dice en IX *Metaphys.* Así, pues, lo primero que el entendimiento conoce de sí mismo es su mismo entender”³⁹⁴.

De esta manera, la percepción de la existencia del yo pensante acompaña todo pensamiento en acto que, al actualizarse, saca a la luz la misma consideración de posibilidad del pensamiento: su existencia.

“Con respecto a esto se diversifican los distintos entendimientos. Pues hay algún entendimiento, el divino, que es su mismo entender. Y puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de entender, entender que entiende y entender su esencia son lo mismo. Hay otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia, como ya dijimos (q.79 a.1). Por lo tanto, aunque en el ángel haya que distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, simultáneamente y en un solo acto conoce ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección. Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material.

394 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, a. 3, in c.

Esto es lo primero conocido por el entendimiento humano. Lo segundo es el mismo acto por el que es conocido el objeto. Y por el acto conoce el propio entendimiento cuya perfección es el mismo entender. Así, el Filósofo dice que los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias³⁹⁵.

Se llama conocimiento existencial habitual aquél conocimiento de sí, en cuanto el alma, por ser inmaterial y subsistente, es siempre presente a sí misma y dueña de sus actos. Hallándose en el último lugar de lo inteligible, el alma racional se encuentra tan próxima a la materia, que la atrae a participar de su ser, el cual le pertenece precisamente por ser inteligible.

“Y por el hecho que entre las demás sustancias inteligibles tiene más de potencia, está de tal modo próxima a las realidades materiales, que las realidades materiales son elevadas a participar de su ser, de tal modo que del alma y del cuerpo resulta un solo ser en un solo compuesto; si bien ese ser en cuanto es del alma, no sea dependiente del cuerpo³⁹⁶.”

“Y en cuanto al conocimiento habitual digo que el alma se ve por su propia esencia, esto es, que del hecho de que su esencia es presente a sí misma puede pasar al acto del conocimiento de sí misma, como el que tiene el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia de ese hábito, es capaz de percibir aquello a lo que se extiende dicho hábito. Pues, para que el alma perciba que existe y atienda a lo que acontece en ella, no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, que está presente a la mente, pues de ella proceden los actos en los que actualmente se percibe a sí misma³⁹⁷.”

Un acceso parecido al conocimiento del alma propone santo Tomás al apelar al amor que el alma se tiene a sí misma:

395 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, a. 3, in c.

396 TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, cap. IV, n.37.

397 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q. 90, a. 1, in c.

“La mente se conoce por sí misma puesto que al final llega a conocerse, aunque sea por sus actos. Es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se dice en el contexto. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: O porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; o porque su conocimiento no es indirecto, como el color es visible por sí mismo mientras que la sustancia sólo lo es indirectamente”³⁹⁸.

Esta búsqueda la realiza como quien ya se conoce. La percepción que posee de sí le basta para saber que existe, pero no le es suficiente para conocer lo que ella es. Esto, porque su esencia sólo le es presente al modo habitual, es decir, como algo disponible en tanto que existente. Al pertenecer al género de lo inteligible, el alma subsiste en la medida que vuelve sobre sí misma, por lo que tiene una autopresencia según su ser. Si no fuera *sibi preasens*, no podría entender algo uno.

Una sustancia intelectual puede tener conocimiento esencial y conocimiento existencial, pero podría carecer del conocimiento esencial aunque no del existencial. Lo que no es posible es que una sustancia intelectual no posea conocimiento existencial. Si ocurriera, no habría yo. Correspondería, más bien, a una sustancia inferior al alma humana y, por esa carencia, no sería intelectual. Debido a esto, el alma humana ocupa el último lugar en las sustancias intelectuales. Y a pesar de que no posee un conocimiento esencial por naturaleza, no puede prescindir del conocimiento según que tiene ser en sí misma. La autoconciencia es, entonces, la condición para conocer y constituye el límite entre lo racional y lo irracional.

“El entendimiento humano aunque en el orden de las sustancias intelectuales es el más bajo, no obstante es superior a todos los seres que carecen de entendimiento”³⁹⁹.

¿Cómo puede el alma llegar a conocer su naturaleza mediante el conocimiento

398 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Ia, q. 87, a. 1, ad. 1.

399 *Suma contra Gentiles*, L. III. Cap. 25.

de los entes que se encuentran fuera de ella? Por el mismo ser del alma. Pues, a pesar de no conocer su esencia, se conoce gracias a ella. Y siendo intelectual es luminosa de tal manera que atrayendo al objeto, lo ilumina en su interior y, de este modo, alumbra sobre sí misma y se adueña de la totalidad del universo. Entonces, el alma intelectual es, de alguna manera, todas las cosas. El alma conoce el ser de otro porque es acto del inteligible, y participa más perfectamente de ese Ser, que es causa del ser de todo lo que se encuentra fuera de ella. Su ser explica que pueda llegar al conocimiento esencial de sí misma conociendo otros entes.

El alma inteligible permite, pues, un acceso a lo que ella es a través de la experiencia consciente de estar presente a sí misma, de ser sí misma. Este conocimiento existencial habitual permite entornar la puerta por medio del razonamiento para conocer de algún modo su esencia y además devela al yo, al alma espiritual personal individual consciente.

La oscuridad y los grados de superficialidad o profundidad de la vida del alma se explican por el tipo de alma racional propia de la vida humana, esencialmente unida al cuerpo y limitada por este en su conocer. Pero, simultáneamente, esta espiritualidad encierra en sí el germen de un saltar sobre sí concretada en una vida profunda abierta a la trascendencia. En efecto, Santo Tomás dice:

“En el hombre hay una doble vida: La exterior, según su naturaleza sensible y corporal. Según esta vida, no tenemos comunicación o trato con Dios ni con los ángeles. Pero hay también una vida espiritual según el alma. Con ésta tenemos trato con Dios y con los ángeles. Pero en el estado presente la tenemos aún imperfectamente. [...] Pero será perfecta en la patria”⁴⁰⁰.

A su vez Edith Stein, en *Ser finito y ser eterno*, confirma también esta doctrina del santo dominico acerca del alma por la que es capaz de recibir lo sensible y lo espiritual y aglutinar todo en su interior: “En ella se reúne todo cuanto viene del mundo de los sentidos y del espíritu”⁴⁰¹.

400 Suma Teológica, II-IIa, q. 23, a. 1, ad. 1.

401 EDITH STEIN, *La estructura...*, 386.

CONCLUSIÓN

Estas líneas nos han permitido poner de relieve el profundo acercamiento que hace santo Tomás al alma conocida existencialmente gracias al hábito de tal manera que se hace presente a sí misma en cada acto por el que conocemos, dudamos, entendemos, etc. Su ser espiritual es, por tanto, tanto la condición de la *ipseidad* como su puente de acceso. Lo primero porque se hace a sí misma vivencia al actualizar lo que, gracias al hábito, el alma racional ya es de manera potencial —es decir, “de alguna manera todas las cosas”— y puente de acceso a ella misma en tanto que conocida a través de sus mismas operaciones que la sacan a la luz al iluminar el objeto inteligido o entendido.

VARIA

LANZAMIENTO
REVISTA STEINIANA
FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE,
3 DE MAYO DE 2017



El día 3 de mayo de 2017 se lanzó oficialmente la *Revista de Estudios Interdisciplinarios Steiniana*, se contó con la participación de connotadas figuras del ámbito académico. A continuación reproducimos los dos discursos que se pronunciaron en dicho día:

Palabras de Fernanda Ruiz L

Jefe Biblioteca Teología

Campus San Joaquín

El apoyo a la investigación y publicación académica forma parte de los nuevos roles y desafíos que enfrentan las bibliotecas académicas en la época actual. Colaborar en el proceso de edición electrónica de la revista “Steiniana: revista de estudios interdisciplinarios”, es y seguirá siendo un importante desafío para biblioteca de Teología, desafío que forma parte de los ejes estratégicos de Bibliotecas UC como es el apoyo a la investigación y publicación académica.

Debido a ello, cuando Rodrigo Álvarez, editor de la revista del Centro de Estudios Interdisciplinarios Edith Stein solicitó a Biblioteca de Teología apoyar y colaborar en el proceso de edición electrónica de la revista, fue necesario plantearse cómo y de qué manera biblioteca apoyaría esta solicitud. Al inicio del proceso y en conjunto con el editor de la revista, se establecieron algunos lineamientos.

Se agendaron reuniones informativas semanales para:

- Analizar información relevante relativa a la creación de una revista en materia de edición, comportamiento de revistas electrónicas, modelos de abreviaturas de títulos de revistas, criterios de evaluación de revistas y revisión de ranking internacionales.
- Revisar revistas del área bien posicionadas en el mundo académico, seleccionando 15 modelos de revistas extranjeras y locales tales como Revista Chilena de Derecho, Psykhe, Teología y Vida, entre otros. Además, se requirió evaluar la gráfica, estructura y elementos propios de una revista electrónica.
- Por otra parte se gestionaron diversas reuniones con el objeto de conocer otras experiencias, informarse y planificar lo que sería la formación de una nueva revista electrónica.

Posteriormente, dada la experiencia de Bibliotecas UC, se sugiere al editor de la revista, utilizar la *plataforma* de acceso abierto Open Journal Systems (OJS), sistema que permite un manejo eficiente del proceso de edición y publicación.

Ante la necesidad del equipo editor de definir la URL de la revista, se sugiere seguir el modelo de “Revista Horizonte” de Enfermería, para el sitio web de la revista y, para la edición, el sitio OJS. Finalmente, Rodrigo Alvarez, editor de la revista, gestiona la asignación del ISSN y solicita a Bibliotecas UC la asignación del número DOI (Digital Object Identifier).

Tener la oportunidad de participar desde sus inicios en la generación de una revista electrónica es un importante desafío para Biblioteca de Teología. Nuestro objetivo es continuar apoyando y colaborando con la investigación, brindando un servicio especializado de calidad.

Aprovecho la instancia para agradecer la colaboración del equipo de Apoyo a la Investigación y Publicación Académica de Bibliotecas UC.

Discurso del Pbro. Juan Francisco Pinilla A.

Director Revista Steiniana

Ante todo, quiero agradecer la presencia de ustedes en este módulo de nuestra Facultad, abierto a las iniciativas académicas, que enriquecen nuestro quehacer teológico.

Hace 30 años, en Colonia, el 1 de mayo de 1987, el Papa Juan Pablo II decía en su homilía de la beatificación de Edith Stein:

“9. ... La Iglesia del siglo XX vive hoy un gran día: Nos inclinamos profundamente ante el testimonio de la vida y la muerte de Edith Stein, la hija extraordinaria de Israel e hija al mismo tiempo del Carmelo, sor Teresa Benedicta de la Cruz; una personalidad que reúne en su rica vida una síntesis dramática de nuestro siglo. La síntesis de una historia llena de heridas profundas que siguen doliendo aún hoy, pero que hombres y mujeres con sentido de responsabilidad se han esforzado y se siguen esforzando por curar; síntesis al mismo tiempo de la verdad plena sobre el hombre, en un corazón que estuvo inquieto e insatisfecho “hasta que encontró descanso en Dios”.⁴⁰²

Hoy el lanzamiento de nuestra Revista on-line nos permite insertarnos providencialmente en ese horizonte eclesial, que culminó con la canonización el 11 de octubre de 1998, cuando recibimos de Pedro el don de una vida y de un pensamiento con valor universal.

En este sentido, nuestra revista se asoma a la vida con el deseo de servir, como

402 Liebe Brüder und Schwestern! Heute erlebt die Kirche des 20. Jahrhunderts einen großen Tag: Wir verneigen uns tief vor dem Zeugnis des Lebens und Sterbens von Edith Stein, der herausragenden Tochter Israels und zugleich Tochter des Karmels, Schwester Teresia Benedicta vom Kreuz, einer Persönlichkeit, die eine dramatische Synthese unseres Jahrhunderts in ihrem reichen Leben vereint. Die Synthese einer Geschichte voller tiefer Wunden, die noch immer schmerzen, für deren Heilung sich aber verantwortungsbewusste Männer und Frauen bis in unsere Tage immer wieder einsetzen; und zugleich die Synthese der vollen Wahrheit über den Menschen, in einem Herzen, das so lange unruhig und unerfüllt blieb, "bis es schließlich Ruhe fand in Gott". (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/1987/documents/hf_jpii_hom_19870501_messastadio-koln.html)

un instrumento de difusión del trabajo generoso y apasionado de investigadores en torno a Edith Stein, cumpliendo así, la misión contenida en el nombre de nuestro Centro UC estudios interdisciplinarios en Edith Stein.

Me ha correspondido la alegría y el honor de presentar esta plataforma de comunión y diálogo, fruto de la creatividad y el esfuerzo de todos los miembros del Centro, y muy principalmente, del tesón y la especial dedicación del doctorando Hno. Bernardo y la indispensable ayuda del equipo de nuestra Biblioteca de Teología. Particularmente, me es grato reconocer también la posibilidad de colaborar junto al P. Cristián Sotomayor en la Revista Teología y Vida de nuestra Facultad, desde donde puedo dimensionar los alcances de la dirección de una importante revista bien posicionada.

Es para el Centro ocasión de reconocimiento a todos los primeros colaboradores de este primer número, que desde su sabiduría nos abren el camino a entrar en este fecundo mundo steiniano.

También quiero agradecer la generosa y pronta disposición para colaborar con la revista del comité científico internacional conformado por los profesores: Mariano Crespo, de la Universidad de Navarra, Instituto Cultura y Sociedad; Walter Redmond, de la University Huston-Tillotson College, Austin – Texas; Angela Ales Bello, de la Facultad de Filosofía de la P. U. Lateranense, Roma; y el profesor Clemens Franken, de la Facultad de Letras de nuestra Universidad Católica.

A ellos nuestra sentida gratitud por su confianza en la seriedad de nuestra tarea y el apoyo siempre cordial y profundo. Stein traducido al castellano significa piedra, y es sugerente pensar en la obra y el testimonio experiencial de Edith Stein como una cantera de donde es posible siempre extraer material para la construcción de obras sólidas, bellas y perdurables, que dialogan con lo que el Papa llamaba “síntesis de la verdad plena sobre el hombre”.

Muchas gracias.

¿CÓMO CONOCÍ A EDITH STEIN?

Cécile Rastoin OCD

A continuación presentamos el testimonio de la priora del Carmelo de Montmartre, Cécile Rastoin, quien ha traducido al francés las obras más relevantes de Edith Stein.

Cómo conocí a Edith Stein. Es una larga historia.... Durante la niñez sentí el llamado a la oración y entonces descubrí a Isabel de la Trinidad (quien acaba de ser canonizada): una joven carmelita con la cual me sentía muy cercana. También me puse a leer los santos del Carmelo. Mi madre era traductora de profesión y una apasionada por las otras culturas. A menudo íbamos a casa de uno de sus amigos alemanes en Bonn. Una vez, en camino, mi madre nos invita a detenernos en el Carmelo de Colonia. En esa época mi madre se interesaba por la filósofa Edith Stein, pero yo no sabía nada de ella. Tenía catorce años. Pero gracias a este alto en el camino descubrí la «Oración de la Iglesia» de Edith Stein, un pequeño texto, fácil de leer para quien comenzaba con el estudio del alemán. Para mí que aprendía el hebreo y que descubría la tradición judía de la lectura de la Biblia, este texto de Edith Stein es una luz: alguien que dice que Jesús era un judío paracticante y fiel a la Ley, una persona que ve el vínculo profundo del designio de Dios, la unidad entre la alianza dada en el Sinaí y aquella dada en Jesús. De allí que yo conservo «La Oración de la Iglesia» como un tesoro.

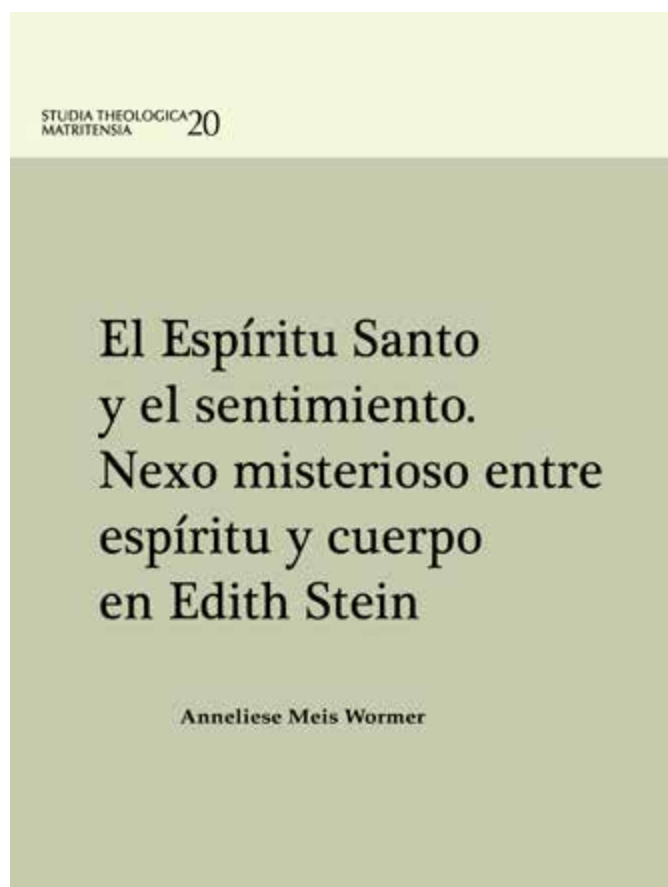
No es sino mucho más tarde cuando verdaderamente leí las obras de Edith Stein. Antes de mi entrada participé en reuniones de intercambio entre jóvenes judíos y jóvenes cristianos, es así como un grupo se interesó por Edith Stein: allí

leí con el grupo «La Ciencia de la Cruz». También allí encontré una nueva luz para comprender el camino interior hacia la unión con el Señor.

Cuando cruce la puerta del Carmelo, pense que había terminado con los estudios y los ordenadores y comence a trabajar en el jardín, en el gallinero y en la cocina del monasterio. Aún siendo novicia un hermano carmelita viene a pedir si alguien puede traducir los textos de Edith Stein al francés. La Madre Priora me encarga la traducción de dos textos. El editor acepta. Comienzo así a traducir las obras de Edith Stein: empecé con las obras espirituales que ella escribió en el noviciado y continuó más adelante; en este libro traduje con emoción «La Oración de la Iglesia», que tanto alimentó mi adolescencia. Luego traduje «Vida de una familia judía» y «Las Cartas». Mas adelante la «Ciencia de la Cruz». Este último libro me permite medir el camino interior realizado con el Señor durante veinte años. Como el pueblo de Israel en el desierto, el Señor me mostro mi pobreza y me hizo experimentar la debilidad para así mejor abandonarme a Él.

También, con una gran acción de gracias, veo que Edith Stein me acompaña desde hace ya más de treinta años. Ella ha sabido escribir con claridad y simplicidad lo que el Señor le ha hecho comprender, y creo que su inteligencia filosófica pone en valor y acrecienta su inteligencia del corazón: supo responder al llamado del Señor y ofrecerle los dones y talentos que Él le había dado. Vivió con una extraordinaria sencillez su vida cotidiana de monja carmelita. Así mismo, intentando trabajar intelectualmente con las pocas herramientas prácticas de las cuales disponía. Para mí es una gran hermana y si bien me siento muy lejos de su santidad, recibió de ella mucho ánimo para mi propio caminar.

Recensión



El Espíritu Santo y el sentimiento.
Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein,
Anneliese Meis Wörmer, *Studia Theologica Matritensia,*
Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid, 2017.

El Espíritu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein, es el título del vigésimo libro de la colección Studia Theologica Matritensia publicado recientemente por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, que tiene como autora a la reconocida teóloga alemana Anneliese Meis Wörmer.

En esta obra, el lector se encontrará con los resultados de una minuciosa investigación que se adentra en los pensamientos de una de las pensadoras más grandes del siglo XX: Edith Stein. Cabe destacar que los puntos en común existentes entre la autora del libro y Edith saltan a la vista, pues comparten

además de la nacionalidad y su pasión por la filosofía, una vida consagrada al servicio de Dios; lo que posibilita una capacidad de empatía mayor por parte de la hermana Anneliese para entender vitalmente las problemáticas que surgían en el espíritu de la filósofa alemana.

Anneliese Meis no es carmelita como lo fue Edith, sino que es misionera, Sierva del Espíritu Santo. Esto último, da luces para comprender el porqué de esta obra centrada en la búsqueda constante de los rastros del Espíritu Divino en la creación, especialmente en la persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios. Y como misionera, esta búsqueda de los rastros del Amado debe tener resonancias prácticas que se configuren en una antropología teológica dadora de respuestas a las inquietudes del hombre hodierno.

Para la autora, el sentimiento es el que puede dar esas respuestas vinculantes para acercarse a una antropología vista “desde abajo” y “desde arriba”, ya que este “se configura desde la sensibilidad en cuanto campo intermedio, fronterizo, entre lo material y lo espiritual” (p. 21).

Las vías de la analogía serán útiles para llegar a descubrir aspectos nuevos del Espíritu Infinito y del espíritu finito en el corpus steiniano. De esta manera, la hermana Anneliese se propone encontrar una relación entre el sentimiento y el Espíritu Santo, específicamente en el modo en que ambos se configuran como nexo. El primero entre el espíritu y el cuerpo del hombre, y el Segundo entre el Padre y el Hijo.

Como ya es común en la rigurosa metodología de la autora, para lograr su objetivo se propone una pregunta metódica que la guiará en el estudio de las obras principales de Edith Stein: *¿En qué medida el ser humano en cuanto espíritu finito en el mundo es anticipado por el Espíritu Infinito, de modo que a partir del infinito se entrevé el finito a través del sentimiento?* (p. 347)

Difícil pregunta. Y para responderla con propiedad, la autora hace un análisis histórico-crítico en búsqueda de “los conceptos de mayor alcance filosófico” (p. 62) que le sean útiles para llegar a buen puerto en su investigación. Metodológicamente, y no sin una intención teológica más profunda, divide en tres grandes ejes las obras escogidas del corpus steiniano donde realizará su investigación (obras tempranas filosóficas, las de carácter antropológico-teológico y las ontológico-místicas), dando origen así a los tres capítulos del libro.

El primero se centra en *el sentimiento y su relevancia en las obras tempranas (Sobre el problema de la empatía (SPE), Naturaleza, libertad y gracia (NLG), Introducción a la filosofía (IF) y Acto y potencia (AP))*. Obras de marcado pensamiento filosófico e influenciadas por la “fenomenología temprana” (p. 65). Primeramente, en SPE, el sentimiento, a través del ejemplo de la alegría, emerge “como una dimensión connatural del espíritu humano-animal, orientado por lo otro -el otro-, orientación concretada a través de la empatía” (p. 66). Si bien que Edith en esta obra sea cuidadosa en afirmar que el individuo “sienta” los “sentimientos ajenos”, deja abierta la posibilidad de que “sienta” un fundamento trascendente (p. 81). En el caso de NLG, el sentimiento se vincula más bien al término “notar” $tt\bar{\neg}\bar{\neg}$, que expresa una afectividad presente en el ser humano que es espíritu (p. 83). “Este vocablo, a diferencia del “sentir”, más bien volcado al sujeto que siente, atestigua, constitutivamente, la presencia del “otro”, hasta del “Otro”, quien abre la perspectiva desde otros horizontes, es decir, “desde arriba”, pero afectando de todos modos al sujeto” (p. 83). IF fue escrita antes de su conversión y el sentimiento es analizado desde los problemas más acuciantes de la filosofía contemporánea (p. 93). El aporte que la hermanan Anneliese toma de esta obra es precisamente la proyección axiológica del sentimiento que Edith descubre a partir del diálogo entre la filosofía tomista y la filosofía husserliana. Finalmente, en AP el sentimiento nace desde el estudio de la sensibilidad, deteniéndose especialmente en el término alemán *Gemüt*, entendido como “fondo del alma” (p. 123), tornándose en un campo intermedio entre el cuerpo y el espíritu.

El segundo capítulo versa sobre *los fundamentos antropológico-teológicos del sentimiento en las obras Causalidad Psíquica (CP), Individuo y comunidad (IC), La estructura de la persona humana (EP) y La Mujer (M)*. En ellas, la filósofa alemana se adentra más notoriamente en la interioridad humana (p.133) e “interrelaciona el sentimiento con la pregunta fundamental por la causalidad” (p. 215). Si bien que Edith publicó CP e IC al mismo tiempo a partir de un criterio fundamentado en la distinción dual -pero sin separación de psique y espíritu, individualidad y comunidad- la autora prefirió hacer un análisis por separado de las obras para captar metodológicamente con mayor profundidad los rastros de su búsqueda. En CP, desde el diálogo con la psicología, y en un contexto biográfico más cercano a la conversión, en donde Edith da cuenta de una primera experiencia “mística” (p.135), “la comprensión del sentimiento emerge de la doctrina acerca

de la constitución de los objetos en la conciencia” (p.135). En esta obra la filósofa alemana hace notar la importancia de los “‘sentimientos vitales’, que se comprenden como un ‘encontrarse’, proveniente de ‘la corriente de la vida’, desde la cual emergen dichos sentimientos” (p.136). En el caso de IC el sentimiento se configura como nexo entre el yo y el otro. A partir del estudio de la pisque, Edith da un salto *ad extra* con el análisis del “contagio” del estado de ánimo a la comunidad, encontrando un nexo entre “contagio” y la fundamentación del sentimiento desde los actos del ánimo, del *Gemüt* (p. 156). En el caso de EP, Edith distingue el sentimiento humano con respecto a lo vegetativo y animal, dándole énfasis a la autoconciencia libre y dinámica, que le es propia al hombre por ser imagen de Dios, permitiéndole conocer, querer y sentir (p. 194). Y en M (recopilación de conferencias entre 1928 y 1932), Edith Stein centra la concreción del sentimiento a través de la especificidad de la mujer (p.195), especialmente desde el término *Gemüt*, que como “alma del alma” encuentra “su expresión más lograda en la mujer” (p. 197).

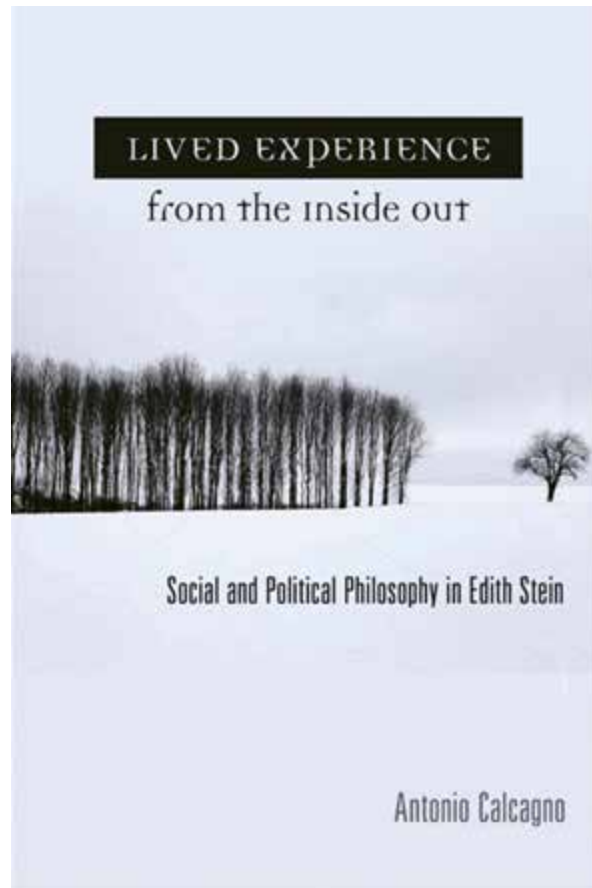
En el tercer y último capítulo, la autora se centra en *la comprensión ontológico-teológica del sentimiento y su misterio*. Partiendo de la obra ontológica *Ser finito y ser eterno (SFE)*, y las místicas, *Catillo Interior (CI)* y *Ciencia de la cruz (CC)*, el sentimiento adquiere una dimensión distinta, “más profunda y definitiva” (p. 217). En el caso de SFE, desde la concreción de la alegría (al igual que en SPE), Edith Stein analiza la “constitución del fenómeno sentimiento, en cuanto dimensión fundante y comprensible desde su arquetipo trinitario siempre en despliegue” (p. 218). Por ser esta una obra que aporta mucho a la hipótesis de la investigación, la autora se detiene con mayor tiempo y analiza con minuciosidad la constitución ontológico-teológica del sentimiento, principalmente en lo que se refiere a este “despliegue trinitario” (p. 244) y a su nexo misterioso con “la memoria, el alma y el cuerpo vivo” (p. 274). Cabe destacar, que en general la hermana Anneliese siempre va en rastro de los hallazgos que en Edith tengan un aspecto trinitario y, siendo fiel a su búsqueda vital, también a los rasgos de dinamicidad, propios de la acción del Espíritu Santo. En la pequeña obra CI, el sentimiento adquiere una “profunda rearticulación mística” (p. 294) que adquiere una “dimensión abismal” (p. 295) cuando se adentra en la última obra de Edith, CC. En ella, junto al místico español, Juan de la Cruz, comprende el sentimiento desde la Sagrada Escritura, y la dimensión trinitaria descubierta en las obras anteriores

“culmina en una concreción cristológica ‘de la cruz’” (p. 296). Además, en esta última obra, el sentimiento adquiere una total profundidad “a la luz del ‘nuevo’ concepto del espíritu, que va emergiendo del cuerpo vivo purificado y plenificado por su configuración con Cristo muerto y resucitado, plenitud que se proyecta desde la vida presente a la gloria” (p. 243).

Si bien la profundidad de los descubrimientos y la complejidad del pensamiento de Edith Stein a veces hace la lectura ardua, el orden y la metodología pedagógica de la autora, que constantemente realiza síntesis de sus hallazgos al finalizar todos los capítulos, permiten al lector no zozobrar a mitad de camino.

En conclusión, la autora después de un riguroso método consigue expresar, en un claro y profundo lenguaje teológico, el recorrido ascendente en torno al sentimiento, que Edith Stein realizó desde la fenomenología como punto de partida, hasta llegar al lenguaje místico de sus últimos escritos. Cuando en las últimas páginas del libro el lector se enfrenta a la afirmación de que “el Espíritu Santo es la condición de posibilidad última del sentimiento en cuanto nexo misterioso entre el espíritu y el cuerpo vivo (SFE), llevando dicho nexo a plenitud inaudita en ‘el sentimiento de gloria -CC’” (p. 349), puede comprobar que el estudio de la hermana Anneliese llegó a buen puerto, pudiendo responder satisfactoriamente a su pregunta metódica y de esta manera llegar a la verificación de la hipótesis planteada al inicio de su investigación.

Cristián Núñez Durán
cfnunez@uc.cl



*Lived experience from the inside out:
Social and political philosophy in Edith Stein, Antonio Calcagno,
Duquesne University Press, Pittsburgh, 2014.*

Antonio Calcagno es profesor asociado de filosofía del King's University College en la Universidad de Western Ontario. Además es autor de libros tan relevantes como: *Badiou and Derrida: Politics, Events and Their Time*; *The Philosophy of Edith Stein*; y *Giordano Bruno and the Logic of Coincidence: Unity and Multiplicity in the Philosophical Thought of Giordano Bruno*. Uno de los temas relevantes de su investigación es el pensamiento filosófico de Edith Stein. Por ello, ha publicado en 2014 un texto titulado: *Lived experience from the inside out: Social and political philosophy in Edith Stein*. Este libro recibió el 9 de octubre de 2015, el premio Edward Goodwin Ballard, otorgado por el Centro de Investigación Avanzada en Fenomenología. El tema desarrollado es la filosofía política y social de la pensadora desde la experiencia interior. Es así como A. Calcagno examina el

papel de la empatía, las relaciones entre los sujetos, la experiencia constituyente de la comunidad y la posibilidad de pensar el Estado desde una perspectiva filosófica.

A. Calcagno describe minuciosamente la teoría política-social de E. Stein y su tensión con la realidad individual. De forma que la atención se centra en las tres primeras obras fenomenológicas de Edith Stein: *Sobre el problema de la empatía*, *Contribución para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* e *Investigación sobre el estado*. Allí se plantea una unidad de pensamiento dentro de un único argumento: el autoconocimiento personal y su vinculación con lo social. Los textos antes mencionados exigen por parte de A. Calcagno una presentación acuciosa del contexto fenomenológico de Edith Stein. Por lo tanto, una descripción de la comunidad intelectual de su época, del desarrollo histórico y por sobre todo el diálogo de la pensadora con la tradición anterior. En este espíritu, A. Calcagno desarrolla los siguientes tópicos:

1. Situation Stein' s early social and political Philosophy

A. Calcagno examina el estado de la cuestión de los estudios steinianos en relación al tema abordado. La presentación hace un recorrido de las áreas consideradas relevantes en el conocimiento de Edith Stein. Por ello, más allá de una presentación informativa aparece un recorrido temático que desarrolla el proyecto husserliano contenido en las *Investigaciones lógicas*.

2. Empathy and the beginnings of a social and political philosophy

El concepto de empatía constituye la base de toda aproximación global al pensamiento de la filósofa alemana. Pues funda, tanto la comprensión individual como comunitaria de la autora. Incluso sirve de puente entre la filosofía y la teología posterior a la conversión de Edith Stein. Nociones como cuerpo vivo, espíritu o vida espiritual encuentran su razón de ser este término basal. Un apartado relevante es una presentación del debate actual sobre la empatía presentado por A. Calcagno.

3. The move from individuals to superindividuals social realities

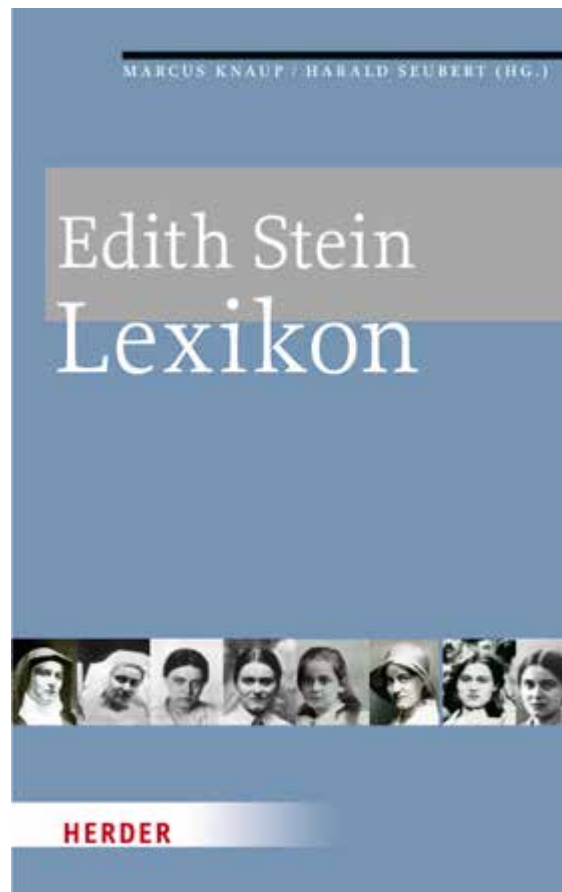
La presentación de temas tan relevantes como una fenomenología de la experiencia y del mundo social. Así como una presentación de una ontología social desde la vertiente steiniana son el preámbulo de A. Calcagno a un desglose pormenorizado de la filosofía política de la discípula de E. Husserl.

4. Edith Stein's political philosophy

Sin duda, este capítulo es el núcleo de esta publicación. El pensamiento social y político de Stein en sus primeros escritos fenomenológicos pareciera ser el tópico desarrollado por A. Calcagno. Sin embargo, la relevancia de estas cuestiones queda de manifiesto en el título de esta publicación: *Lived experience from the inside out* (Experiencia vivida desde el interior al exterior). Así pues, si la investigación académica se ha centrado en la obras posteriores a la conversión religiosa de E. Stein; es relevante analizar el trabajo filosófico anterior de la autora, donde la fenomenología, la psicología y la sociología constituyen un importante motor para su desarrollo intelectual.

A. Calcagno proporciona una notable arma de discernimiento social y político. Esta es la conciencia individual planteada por E. Stein como punto de inicio de la interioridad y su despliegue hacia lo supraindividual.

Rodrigo Álvarez-Gutiérrez.
ralvareg@uc.cl



Edith Stein–Lexikon.

Herausgegeben von Marcus Knaup und Harald Seubert unter Mitarbeit von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Martin Hähnel und René Raschke, Freiburg-Basel-Wien 2017, Herder 431 ss.

Por fin la Editorial Herder publica el tan esperado Edith Stein–Lexikon(=ESL), presentado con esmero en lo que se refiere a sus aspectos formales estéticos impecables y contando con la Edición crítica disponible en su totalidad. Sin duda, el ESL cumple con el objetivo fundamental, de no “sustituir las investigaciones futuras, sino estimularlas”(p. 7), acreditando así que la discípula de Husserl cada vez más puede ser considerada “una importante voz original dentro de la fenomenología del siglo 20” (p.7). En efecto, la “topografía multifacética” de las casi 250 artículos seleccionados despierta fascinación en cualquier usuario e invita a emprender la investigación de tantas pistas abiertas, que a primera vista parecen un laberinto informativo, aunque bien acotado en sus

detalles significativos, para penetrar en la profundidad y complejidad propia del pensamiento de Stein a través de sus obras. Si esta abundancia de facetas del ESL, no siempre dilucidadas de modo adecuado, se debe a la misma riqueza del pensamiento steiniano, su originalidad profunda e influencias múltiples, cuyo “marco se extiende desde la apertura al concepto de ser de Tomás de Aquino y la filosofía cristiana de Agustín hasta la posterior ocupación con la Mística” (p.7) o a la manera como los “más que cuarenta investigadores internacionales calificados en la investigación de Edith Stein”(p. 7) abordan sus contribuciones respectivas, queda a juicio del usuario.

De hecho, la diversidad de los investigadores, provenientes de países de lengua germana, italiana, francesa, portuguesa y española acreditan una preocupación valiosa de los editores por abrir las riquezas extraordinarias del pensamiento steiniano más allá del ámbito germano a culturas múltiples, verificando así la capacidad intrínseca de dicho pensamiento para el diálogo intercultural a través del ejercicio y del desafío de la inter- y multidisciplinariedad. Entre los especialistas destacan, sin duda, los nombres, altamente reconocidos a nivel de estudios steinianos, como Bárbara Gerl-Falkovitz, Angela Ales Bello, Peter Volek y Claudia Mariela Wulf, sin desmerecer el aporte significativo de otros investigadores más jóvenes, como el mismo editor Marcus Knaup, Christoph Betschart, Tonke Tanneboom y René Ratschke, quienes logran presentar el pensamiento de la discípula de Husserl con acierto sorprendente. Así lo ejemplifican la presentación de la *Lebenskraft* –Betschart- en sus facetas múltiples o de la *Erfahrung* y su distinción del *Erlebnis*-Tanneboom y la *Bekundung*-René Ratschke. Sin embargo, la ausencia de contribuciones de Hans Rainer Sepp, Antonio Calcagno y Eric Rus entre otros, -sean por las razones que sean-, abren sensibles lagunas en el ESL en cuanto no aparecen temas estudiados más a fondo por estos especialistas renombrados. Además, debe constarse que la elaboración de algunas contribuciones, lastimosamente, son menos logrados, como por ejemplo la de *Trinität*-, o son incompletos, como sucede con la *Gewissheit*-o se presentan simplemente crípticos como la *Konstitution*. Si estos defectos se deben a la falta de competencia de los autores en las temáticas, o si bien a la manera de cómo se traduce los artículos respectivos a un idioma diferente al original, es una pregunta abierta.

Sin duda, la selección de los artículos presentados por el ESL sigue una orientación común, aplicada, de modo coherente en consonancia con los contenidos específicos tratados, es decir, "una definición inicial del concepto", una breve historia de su problemática, enfocada desde Stein", la "presentación de su contenido propio a través de textos steinianos", la "indicación a otros conceptos parecidos o antitéticos" y una "breve visión global de la literatura secundaria" (p.8). Pese a que los editores admiten, "que son reconocibles los matices personales de los diferentes autores y se pretende obtener tanta consonancia y coincidencia posible"(p8), una cierta precomprensión desfavorable se hace notar en la selección de los artículos al momento de decidirse por una voz y no por la otra y elaborar el contenido de la voz a través de ciertas preferencias, que podrían ser otras. Lo que sí puede observarse, con nitidez es que se evita, exitosamente, "introducir en el punto de partida de la fenomenóloga, que trabaja de modo estrictamente científico", en el sentido husserliano, "asociaciones de la feminista temprana y de la posterior santa"(p.7). De hecho, resulta valiosísimo el esfuerzo del ESL por delimitar su contenido a la "filosofía" steiniana, un tanto descuidada por la avalancha de las publicaciones de los estudios en torno a Stein desde su canonización. Sin embargo, una cierta falta de unanimidad de criterios se hace notar respecto a temas abiertos, como por ejemplo, la complejidad temática del pensamiento steiniano y su evolución intrincada desde los *Frühwerke*" hasta su punto final en la *Ciencia de la cruz*, como también la relación continua discontinua entre Stein y su Maestro y finalmente las dudas respecto al uso del método fenomenológico de la autora hasta en sus últimas obras más místicas, -temas que podrían ser mejor atendidos debido a su importancia para la comprensión de la originalidad de la discípula de Husserl, que el ESL pretende sacar a la luz. El Lexikon no podrá hacerse cargo, sin duda, de tales temas espinudos, pero si se podría esperar una cierta orientación básica hacia un posible abordaje investigativo.

Si bien se aprecia profundidad y acierto en la presentación de los contenidos, elaborados con criterios sólidos y opciones validados por el pensamiento steiniano, sin embargo el desarrollo de la temática más propia y original de Stein revela sensibles lagunas, que desconciertan. Extraña por ejemplo que la *Intención*, un importante término técnico de la fenomenología tanto husserliana como steiniana, se desarrolla a través de la voz *Absicht* sin atender mayormente,

la coincidencia y distancia de la discípula con respecto al Maestro. Lo mismo sucede con la voz del *Cogito*, repensado, de modo novedoso por Stein en cuanto *Ich fühle*. Por su parte la *Gewissheit* es abordado en forma tan rudimentaria, que su desarrollo dista mucho de la profundidad de tal temática en la obra steiniana. Pese a que la elaboración de la voz *Originarität/originär* atestigua un mayor acierto con respecto al aporte de la discípula de Husserl, sin embargo, su elaboración no trasciende hacia el importante desafío, que dicha *Originarität* presenta para cualquier quehacer científico, que siempre no es “originario” sino “re-presentativo”. Si la razón última de tales carencias reside en un desconocimiento del verdadero aporte steiniana respecto a la voz abordado de parte del autor o apunta a la necesidad de ser investigado con más a hincos, resulta difícil de dilucidar.

Pese a que las dudas respecto a la presentación de algunas voces son justificables, cabe señalar que una claridad estructural metódica indiscutible impregna la elaboración de cada voz. Pues se parte desde una aproximación mas general para llegar a los detalles específicos, lo cual permite apreciar los ejes transversales de los grandes temas steinianos, dilucidados a través de una cierta armonía de líneas conductoras afinadas. Sin embargo, se echa de menos un detenerse más explícito en los múltiples nudos problemáticos de la argumentación steiniana a veces repetitiva en sus detalles, pero esclarecida por la autora en una síntesis final, que alivia, pedagógicamente, la comprensión de tanta hondura y especificación de un contenido compleja y de muchas influencias diversas. La discípula de Husserl tiene, sin duda, su estilo de argumentar y más todavía una forma mentis muy bien perfilada. En este sentido resulta difícil entender, por qué esta forma mentis, que quisiera calificar como genuinamente “católica”, no es tratado con debida atención.

No cabe duda, que el ESL permite apreciar el esfuerzo por lograr “claridad y cercanía al punto de partida” de Stein (p.8). Los artículos, como también “su interrelación con los conceptos comprendidos, usualmente”, plasman además muy bien su “correspondencia con otros puntos de partida filosófica”(p. 8). Sin embargo, el gran tema no resuelto a nivel de los estudios steinianos, es decir, si Stein busca sólo armonizar la fenomenología husserliana con la escolástica o intenta contrastar ambos pensamientos hasta una ruptura notable, no aparece

suficientemente expresado y matizado. Precisamente esto permitiría resaltar mejor la originalidad indiscutible de la discípula de Husserl. Otro aspecto metódico loable y a la vez cuestionable es la fundamentación del desarrollo de cada voz en la misma obra de Stein, lo cual, en principio, permite el acceso genuino al pensamiento misma de la autora, mostrando sus articulaciones más importantes y pertinentes. Sin embargo, en algunos casos las citas explícitas pasan de largo del núcleo problemático de la temática de la voz propiamente tal, o despiertan la pregunta, por qué esta cita y no otra. Lo mismo vale de la selección de referencias precisas a autores secundarios, donde no se percibe bien, si la escasez de los estudios secundarios citados se debe a una inexistencia real del tema tratado o a una ignorancia lamentable de lo que realmente se ha investigado ya.

Finalmente cabe constatar que el presente ESL logra ofrecer un adecuado acceso a la complejidad y profundidad del pensamiento de Stein. Pero, si realmente es una ayuda para “lectores atentos e interesados de comprender mejor y más claramente los textos de Stein, en parte altamente complejos y en su forma lingüística no siempre asequible de modo inmediato”(p.8) no resulta tan obvio, según mi parecer, comparando el ESL con el Husserl Lexikon, editado por Hans-Helmut Ganger, Darmstadt 2010. El presente Edith-Stein- Lexikon deja, más bien, la impresión de aportes desiguales en profundidad y calidad, que unas veces apuntan a destinatarios altamente especializados, otras veces no superan un grado mínimo informativo, muy distante de la originalidad de la discípula de Husserl. Un mejoramiento de tales defectos, sin duda, se podrá esperar para una segunda edición de este valioso instrumento para el trabajo investigativo en la obra de Stein, que no debería tardar mucho.

Anneliese Meis.
ameis@uc.cl

SOBRE LOS AUTORES

Mariano Crespo Sesmero

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
INSTITUTO CULTURA Y SOCIEDAD
mjccrespo@unav.es

Miriam Ramos Gómez

EUM FRAY LUIS DE LEÓN
(VALLADOLID-UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ÁVILA)
miriam.ramos@frayluis.com

Maria Teresa Russo

UNIVERSITÀ ROMA TRE
mariateresa.russo@uniroma3.it

Carlos Eduardo de Carvalho Vargas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
sammler@gmail.com

Moisés Rocha Farias

CENTRO UNIVERSITÁRIO CATÓLICA DE QUIXADÁ
moisesdacruz@hotmail.com

Anneliese Meis W.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
ameis@uc.cl

María Esther Gómez de Pedro

UNIVERSIDAD SANTO TOMAS
esther.gomez@santotomas.c

