



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

VOL.I / N 1 / 2017



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

VOL.I / N 1 / 2017



Centro UC
Estudios Interdisciplinarios
en Edith Stein

N° ISSN **0719-8728**

Steiniana- Revista de estudios interdisciplinarios Vol. I /n°1 / 2017.

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

Alejandro Bertolini, Fr. Christof Betschart, Saide Cortés, Pamela Chávez, Patricia Moya, Anna Maria Pezzella, Juan Francisco Pinilla, Eva Reyes Gacitúa y Claudia Mariéle Wulf

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	7
<i>Juan Francisco Pinilla A.</i>	
Formar para la entrega Empatía, Trinidad y Educación según Edith Stein	9
<i>Alejandro Bertolini</i>	
Generalidad de la existencia y constitución de la ipseidad en M. Merleau-Ponty	29
<i>Patricia Moya</i>	
Paradoja de la ipseidad de la mujer	47
<i>Eva Reyes</i>	
Iipseidad en las obras de Edith Stein	61
<i>Mariele Wulf</i>	
La formazione della persona nella riflessione fenomenologica	83
<i>Anna Maria Pezzella</i>	
Despliegue y desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein	97
<i>Christoph Betschart</i>	
VARIA	
In memoriam Profesora Agustina Serrano P.	127
<i>Juan Francisco Pinilla A.</i>	
Transparencias de Luz	130
<i>Saide Cortés Jacob</i>	
Recensión	136
<i>Pamela Chávez</i>	
Recensión	140
<i>Christoph Betschart</i>	

Editorial

El pensamiento de Edith Stein posee una riqueza y complejidad tal que bien merece un trabajo de profundización entre diferentes perspectivas disciplinares para un fecundo diálogo académico. Nos encontramos ante una santa, una mártir, una hija de Israel y de la Iglesia, fenomenóloga y mística. Sin duda se puede seguir esta enumeración. Su trágica muerte concentró en su existencia una paradoja poco común. Ciertamente, su vida y su obra no se agotan en un sin número de estudios y de publicaciones. Por ello, Juan Pablo II afirmó: *“Durante mucho tiempo Edith Stein vivió la experiencia de la búsqueda. Su mente no se cansó de investigar, ni su corazón de esperar. Recorrió el camino arduo de la filosofía con ardor apasionado y, al final, fue premiada: conquistó la verdad; más bien, la Verdad la conquistó. En efecto, descubrió que la verdad tenía un nombre: Jesucristo, y desde ese momento el Verbo encarnado fue todo para ella. Al contemplar, como carmelita, ese período de su vida, escribió a una benedictina: «Quien busca la verdad, consciente o inconscientemente, busca a Dios»* (11 de octubre 1998, homilía de canonización). Es así como, esta mujer constituye un binomio de dos realidades: amor y libertad. Ambas fueron vividas por ella con toda intensidad. Es decir, el de una vocación centrada en la búsqueda de todo aquello verdadero, hermoso y bueno.

Steiniana, revista de estudios interdisciplinarios comienza hoy su compromiso de dar a conocer esta búsqueda y encuentro apasionante mediante una publicación digital. El gran desafío es ponernos en la senda de esta autora para establecer un diálogo enriquecedor con el mundo, lo existente y lo trascendente. Nuestra publicación quiere compartir algunos frutos de la tarea asumida por el Centro UC estudios interdisciplinarios Edith Stein: contribuir desde la comunidad académica, y en particular desde la teología y la filosofía, al proceso de desarrollo cultural y espiritual del país, con reflexión y trabajos abiertos a los temas emergentes, bajo la inspiración de la vida, obra y pensamiento de Edith Stein.

Creemos que el pensamiento steiniano permite iluminar cuestiones de distinto orden en el marco de una reflexión antropológica. Por ello, desde ciencias diversas - como la Teología, la Filosofía, las Letras, la Psicología y la Medicina, entre otras - se establece un diálogo constructivo y profundo. En este sentido, este primer número tiene como punto focal de atención el

problema de la “ipseidad”. Cuatro prestigiosos académicos internacionales nos ofrecen sus reflexiones sobre este tema desde sus respectivas vertientes de investigación. El profesor *Alejandro Bertolini* con su artículo: *Formar para la entrega: Empatía, Trinidad y Educación, según Edith Stein* nos proporciona valiosos elementos sobre la temática pedagógica en la religiosa carmelita. Por su parte, la profesora *Anna Maria Pezzella* desde *La formazione della persona nella riflessione fenomenológica*, se encuentra en plena consonancia por los estudios realizados por el académico argentino. Desde una dimensión de mayor amplitud los profesores: *Mariéle Wulf* y *Fr. Christof Betschart, o.c.d.* desarrollan las grandes líneas maestras del pensamiento steiniano: la ipseidad y la individualidad.

Profundizan todavía en la temática dos distinguidas profesoras, miembros del Centro, desde la filosofía: la académica *Patricia Moya* en su artículo: *Generalidad de la existencia y constitución de la ipseidad en M. Merleau-Ponty* y la profesora *Eva Reyes* en su estudio: *Paradoja de la ipseidad de la mujer*. Por último, la académica *Saide Cortés* realiza desde la literatura una aproximación a una expresión artística dedicada a Edith Stein: *Transparencias de Luz*.

Este primer número de nuestra revista quiere rendir también un sentido homenaje a quien fuera un miembro destacado de nuestro Centro: la profesora Agustina Serrano. Ella en su vida personal como académica supo encarnar los valores más perennes de la espiritualidad carmelitana, de la mano de Teresa de Jesús. Por esa, razón presentamos una semblanza de su persona.

Finalizamos esta presentación recordando el magisterio de Juan Pablo II, contemporáneo a las dramáticas vicisitudes históricas de la vida de Edith Stein: “*El misterio de la cruz envolvió poco a poco toda su vida, hasta impulsarla a la entrega suprema. Como esposa en la cruz, sor Teresa Benedicta no sólo escribió páginas profundas sobre la «ciencia de la cruz»; también recorrió hasta el fin el camino de la escuela de la cruz. Muchos de nuestros contemporáneos quisieran silenciar la cruz, pero nada es más elocuente que la cruz silenciada. El verdadero mensaje del dolor es una lección de amor. El amor hace fecundo al dolor y el dolor hace profundo al amor*”.

Pbro. Juan Francisco Pinilla A.
Director

Formar para la entrega Empatía, Trinidad y Educación según Edith Stein

Alejandro Bertolini

PONTIFICA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

alejandrobortolini@gmail.com

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.1>

“Si se comprende la Eucaristía, se comprende todo”¹

Resumen: Con una claridad típica de los pedagogos consumados, Edith Stein propone la Eucaristía como figura propia y sintética de la tarea educativa ante un grupo de profesoras de escuela media. ¿No es esta una osadía inadecuada que no respeta los límites de los saberes? La respuesta se intuye negativa, en virtud de la proverbial integración de razón y fe que opera la pensadora alemana (FR 73-74).

Sobre su matriz fenomenológica de pensamiento, es posible seguir las huellas de su itinerario intelectual y creyente que forma una elipse desde la *forma mentis* empática hasta el destino social de la educación, haciendo pie en los fundamentos pedagógicos, trinitarios, metafísicos y teologales de tal tarea. El siguiente artículo describe los pasos de esta elipse profundizando en la antropología cristiana de la santa filósofa carmelita y educiendo pistas de aplicación para la pedagogía contemporánea de cuño creyente.

Abstract: With a typical clarity of the consummate teacher, Edith Stein proposes

1 C. Lebreton, *El soplo del don. Diario del hermano Christophe, monje de Tibhirine, 8 de agosto 1993 - 19 de marzo 1996*, (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 51 (5.1.1994).

the Eucharist as a proper and synthetic figure in the educational work before a group of professors in médium school. Is this not an inadequate audacity that does not respect the limits of knowledge? The answer perceives to be negative, in view of the proverbial integration of reason and faith that the German thinker has. (FR 73-74).

Concerning her main thinking, it is posible to follow the prints of her intelectual itinerary that forms an ellipse from the forma mentis empathy until the social destiny of education, high lighting in the fundamentals of teaching, trinitarian, metaphysical, and theological views of such a task. The following article describes the paths of this ellipsis delving into the Christian anthropology of the philosophical carmelite saint and bringing out paths for the application in current teaching methods.

Palabras claves: Empatía, Trinidad, Educación, Pedagogía.

Keywords: Empathy, Trinity, Education, Teaching.

INTRODUCCION

“Participamos en el santo sacrificio cuando nos consagramos cuando nos entregamos totalmente a nosotros mismos, para llegar a ser transformados-con y ofrecidos-con”². Así expresa Stein con fuerza y claridad la clave de la consumación personal de alguien que tiene fe: la entrega radical de uno mismo según una lógica de transformación. Esta frase bien puede contextualizarse en una plática espiritual para la formación de las novicias tras los muros del Carmelo de Colonia. No depararía sorpresa alguna. Pero, lo cierto es que la cita corresponde al período de conferencias pedagógicas y científicas³. Al proponer la eucaristía como clave pedagógica, Edith muestra la fecundidad de su pensamiento circular (FR 73-74) y la capacidad que

2 E. STEIN, *La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud*, en ID., *Obras completas II*, (Ediciones El Carmen-Editorial de Espiritualidad-Editorial Monte Carmelo, Victoria-Madrid-Burgos, (de ahora en más: OC), 2002-2004), 118.

3 Entre 1926 y 1932. Respecto de esta conferencia en particular, En el archivo de las cistercienses de la abadía de Seiligenthal en Landshut se encuentra el pasaje siguiente: “a finales de agosto fue llamada la comunidad conventual de trabajo... a Munich para asistir a una conferencia científica (pedagógico instructiva)” Cf. F.J. SANCHO FERMÍN en E. STEIN, OC IV, 111. La temática se repetirá en varias de sus conferencias.

en ella tiene la fe de dilatar su antropología hasta las alturas trinitarias, las profundidades metafísicas y la anchura de la dimensión social e histórica (cf. Ef 3,18), de modo tal que la educación deviene en ella camino de *autoformación*, *conformación* y *transformación*.

Solo el recurso a la espléndida figura de la forma eucarística puede explicar la sintonía profunda-aunque no evidente-de las tres magnitudes del subtítulo de esta ponencia, la cual se inscribe en el orden de los fundamentos metafísicos y trinitarios de la pedagogía steiniana más que en el de la descripción detallada de su método. En efecto, en la primera parte de esta breve presentación intentaremos dar cuenta de la matriz dialógica del pensamiento que brota del tratamiento steiniano de la Empatía, así como de la fuerte valencia gnoseológica que de él se desprende.

En un segundo momento, abordaremos algunos escritos sobre Educación para evidenciar la matriz empática y eucarística que se entrevé en sus textos, para llegar finalmente, en la tercera parte, a la confluencia trinitaria, metafísica y teologal que todo este proceso de transformación tiene en el sujeto y cuyo seguimiento y promoción está en el fondo de la tarea educativa.

1. DEL RITMO EMPÁTICO A LA OBJETIVIDAD DIALÓGICA

Lejos de cualquier vaguedad ligada a lo meramente emocional, en Stein la comprensión de la empatía se define desde el comienzo por su valencia gnoseológica⁴. Lo que la cautiva es el orden objetivo de las cosas, aquella irreductibilidad del objeto trascendente a la inmanencia de la conciencia, que solo puede apreciarse en la vivencia intersubjetiva. Tal es la razón por la que

⁴ “En su curso sobre la Naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente. Esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Esto presupone la experiencia de los otros. A esta particular experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba [empatía] (*Einfühlung*); sin embargo, no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar”. E. STEIN, *Autobiografía. Vida de una familia judía*, OC I, 374.

se impone detenernos un instante y reparar en el dinamismo interno de la aprehensión de la vivencia ajena en la conciencia propia.

Tratemos entonces de la empatía misma. Aquí se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (v.g. la tristeza que “leo en la cara” a otros), pero en tanto voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro) ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y sólo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto .

La elipsis dibujada por nuestra autora reconoce tres compases. El primero, la emersión de la vivencia ajena que se percibe objetualmente, desde afuera, con distancia que evidencia su trascendencia. Un auténtico *vis à vis* que celebra la diferencia. Este momento es seguido del segundo que consiste en la aplicación de una momentánea *epoché* sobre el propio yo psicológico, una transferencia dentro del otro, una compenetración transitoria con la otredad a fin de comprender la vivencia ajena como propia y originaria y percibir el objeto desde la subjetividad del otro. Apenas percibida la vivencia ajena como propia suena el tercer acorde que devuelve la conciencia al propio punto cero de orientación y recupera la primera distancia y la *ipseidad* pero, y⁵-aquí radica el plus empático- ahora transformada e impregnada de en su inmanencia de la trascendencia ajena. Nuevamente un cara a cara objetivante, pero con la inhabitación de vivencia extraña en lo propio.

Esta descripción tan plástica y casi física del fenómeno, encierra en su laconismo un sinnúmero de implicancias. “En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. Así tenemos en la

5 Cf. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía* en ID., OC II, 88.

empatía un tipo *sui generis* de actos experienciales”⁶. Parece insinuarse un profundo carácter dialogal en este “dejarse conducir” por la experiencia ajena. Esto es así, pues como dice A. M. Pezzella “la tarea de la fenomenología es precisamente la de analizar el doble movimiento que en apariencia parece contradictorio. Debe separar lo que es vivido de manera originaria de lo que no lo es”⁷. El mutuo imbricarse de la identidad y de la diferencia, de lo trascendente y lo inmanente se muestra ya en la generalidad de un acto descrito en su esencialidad, sin agregados de análisis extraños. La valoración de la irreductibilidad del otro se remonta, pues, al mismo comienzo de este ritmo empático de la objetividad.

Tan constitutivo resulta para Edith este zambullirse de la conciencia en el otro para el alumbramiento de lo verdadero que no duda en proyectar tal dinamismo a un Dios que por el momento es solo una magnitud hipotética:

“Así aparece la experiencia que un yo en general tiene de otro yo en general. Así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprende también, como creyente, el amor, la cólera el mandamiento de su Dios, y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre”⁸.

Sorprende y sugiere mucho más de lo que ella misma capta en el momento: pues se abre la consideración de un Dios que en su relación con el mundo se muestra empatizable y empatizante. Y esto implica intersubjetividad vertical, mutua inmersión en la otredad (éxodo cruzado de la creatura en Dios y de Dios en la creatura) como matriz de la experiencia religiosa, y una verdad que se abre paso en un entramado relacional de entrega y compenetración existencial. El panorama que se inaugura es muy vasto⁹; aquí sólo nos limitaremos a considerarlo en el

6 E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 88.

7 A. M. PEZZELLA, *Edith Stein fenomenóloga* (Roma, 1995), 79.

8 E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 88.

9 Una pista potente de la fecundidad de esta intuición es la dimensión corpórea de la empatía que ella misma desarrollará en su tesis doctoral, unas páginas más adelante. Hablar de un Dios que empatiza y se deja empatizar implicaría un cuerpo divino. Cf. A. BERTOLINI, *El Dios empático: alteridad, cuerpo y martirio en la síntesis de E. Stein*. Congreso internacional de Mística: Fe y experiencia de Dios. Homenaje a los 400 años de la Beatificación de Sta. Teresa de Jesús. Ávila, 21-24 de abril 2014. CITEs, Ávila. Publicación en prensa. O bien, Id., *Empatía y Trinidad en Edith Stein, Fenomenología, teología y ontología en clave relacional* (Secretariado Trinitario, Salamanca, 2013).

marco de nuestro objeto de estudio. Válganos pensar en la posibilidad de leer la vida teologal y la mística en clave empática, o bien esbozar una interesante teología de la revelación, con su consecuente soteriología, doctrina de la gracia y por qué no una escatología general. Lo cierto es que desde el mismo inicio de su recorrido intelectual, Dios (hipotético, pero Dios al fin), también “conoce” de modo empático.

Stein seguirá luego el desarrollo de aquello que el hombre puede conocer por medio de la empatía. A saber: el cuerpo ajeno y el propio, y la conciencia de individualidad resultante, la vida emocional del otro y su escala de valores, y también la propia. Pues en función de la apertura al otro es que del fondo del alma brotará la propia escala de valores al tomar postura ante lo que se manifiesta del espíritu ajeno: según Baccarini: “el individuo antes de la empatía, no es persona”. El otro es partero de la propia mismidad. La peculiaridad personal emerge diáfana ante la alteridad inefable y siempre trascendente. Nos conocemos en, desde y a través del otro. De modo especular.

Por otro lado, la *Grundintuition*¹⁰ de nuestra autora está también en la base de la comunión humana: el nosotros comunitario tiene en este movimiento empático su fundamento, y si bien la empatía de suyo puede no llevar al amor, el amor supone indefectiblemente el paso por la empatía¹¹.

Pero la tutela del interés por la objetividad de lo real no retrocede. Asumiendo que existen dos formas de conocer, la percepción individual y la empatía, nuestra autora distingue: “el mundo percibido y el mundo dado según la empatía son el mismo visto diversamente”¹². Así mismo, [...] “el mundo que aparece —que permanece el mismo comoquiera y a quien quiera se le aparece— se muestra como independiente de la consciencia”¹³.

10 Cf. R. KÜHN, “Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins” en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* (1988), 161.

11 Cf. E. STEIN, Individuo y comunidad, 347,348, 351,358, 361,368, etc. También A. BERTOLINI, Empatía y Trinidad...

12 E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 145.

13 E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 145.

Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir del “mundo tal como se me aparece”, siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente¹⁴.

Aquí se vuelve pertinente la vivencia del otro, en tanto que confirma la objetividad de lo real: si otro también lo percibe es que existe en sí y no solo en mí y ello me habilita a sumar empáticamente su percepción a la mía para hacerme una idea más integral de la poliédrica realidad constituida en mi conciencia. Luego, en *Contribuciones*, elencará esta “percepción comunitaria” como un elemento constitutivo de la corriente de vivencia que hace a la misma comunidad¹⁵.

Que lo real emerja como tal en el acompasado y personalísimo ritmo de la empatía es ya, por sí solo, algo digno de estudio y profundización. Implica hablar de una objetividad dialógica, o del estatuto epistemológico del diálogo como único camino para dar cuenta de la riqueza e inagotabilidad del misterio del ser que se manifiesta. Dicho lo cual, surge una sintonía nada casual con alguien que en poco tiempo será determinante en su cosmovisión. El romance “*In principio erat Verbum*” de Juan de la Cruz nos presenta en verso un diálogo tan imaginario como “performativo” entre las personas de la Trinidad, antes de la creación del mundo:

14 E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 146.

15 “El contenido de significado a través del cual yo pienso un objeto es una unidad ideal pero no completa el significado por excelencia. Esa objetualidad está determinada totalmente en sí, pero incluye eventualmente una infinita multiplicidad de determinaciones y está constituida por los contenidos de significado de muchas vivencias (...). Cuando se piensa conjuntamente en la existencia del contenido de un objeto, entonces el significado actualmente realizado no suele coincidir por completo con él, y el contenido de la vivencia comunitaria, constituido por medio de las vivencias, suele acercarse mucho más intensamente a él. Por consiguiente aquí hemos de distinguir el significado en cuanto objetividad eternamente determinada en sí, el contenido de significado de la vivencia particular y el contenido de significado de la vivencia comunitaria, los cuales se encaminan hacia el significado ideal completo y se hallan además en una relación mutua desde el momento en que el contenido comunitario está constituido por los contenidos particulares y es algo a lo que se tiende en ellos”. E. STEIN, *Individuo y comunidad*, 369.

En aquel amor inmenso /que de los dos procedía /palabras de gran regalo /el Padre al Hijo decía /de tan profundo deleite/ que nadie las entendía /sólo el Hijo lo gozaba /que es a quien pertenecía. / Pero aquello que se entiende/ desta manera decía /—Nada me contenta, Hijo, / fuera de tu compañía. /Y si algo me contenta /en ti mismo lo quería /el que a ti más se parece/ a mi más satisfacía. (...)/Una esposa que te ame /mi Hijo darte quería /que por tu valor merezca /tener nuestra compañía /y comer pan a una mesa /del mismo que yo comía /porque conozca los bienes/ que en tal Hijo yo tenía /y se congracie conmigo /de tu gracia y loçanía. /—Mucho lo agradezco Padre, / —el Hijo le respondía— /a la esposa que me dieres /yo mi claridad daría / para que por ella vea /quánto mi Padre valía/ y cómo el ser que poseo/ de su ser lo recevía. / Reclinarla e yo en mi brazo / y en tu amor se abrasaría /y con eterno deleite /tu bondad sublimaría/¹⁶

Aunque no sea procedente ni riguroso citar semejantes líneas como fuente de lo anterior, la propuesta del místico abulense parece confirmar desde otro plano lo que intuye Stein en su fenomenología. Lo real se percibe como tal en el entramado dialógico porque la creación fue concebida en otro diálogo arcano, primigenio de donde brota el carácter dialogal de las cosas ¿Será ilegítimo tal salto? Quizás sea más acertado hablar de premonitorio. Pasará poco tiempo para que Stein abrace la fe y se sumerja no solo en la tradición de la filosofía cristiana con su fascinante y desarrollo del Logos en la creación, sino también en la corriente carmelita, en cuyo seno bulle el magma de lo trinitario que transforma al hombre en todas sus potencias, intelectualidad incluida.

2. REVERENCIA EMPÁTICA Y *BILD* EUCARÍSTICA

En las conferencias pedagógicas de Stein no encontraremos ninguna asociación

16 JUAN DE LA CRUZ, *In principio erat Verbum*, en ID.; Obras completas (Monte Carmelo, Burgos, 20032), 64-65.

teórica explícita entre empatía y educación, y sin embargo la conexión es evidente¹⁷, a la vez que brinda el marco preciso para el desarrollo de la forma interior del educando. Cuando Edith posa su atención sobre la ipseidad, surge espontánea la referencia a la alteridad como correlato, y cierra el círculo confiriendo la capacidad de experimentarse como persona totalmente significativa en la posibilidad de entrar en otro comprendiéndolo. El sí y el otro, el yo y el tú, y la verdad de sí mismos.

Así pues, la vertiente actitudinal de la empatía es la única que se ajusta al respeto mayéutico de la peculiaridad y unicidad del niño, pues en definitiva todo converge en despertar su forma interior desde el núcleo íntimo (Kern). El despliegue del mundo de valores, desconocido pero propio, es posible en el diálogo especular cuyo centro es el educando y no en el docente: éste es el eje en torno al cual gira el proceso entero. Ante el núcleo sagrado contenedor de la fuerza plasmadora e informante, del manantial de originalidad e identidad mayor, el educador se inclina con reverencia empática.

Pero la empatía steiniana no solo ilumina la dimensión actitudinal de la tarea educativa. Entrenar al que aprende en el sutil arte de captar al otro en cuanto otro comporta una modificación de la conciencia unitaria típica¹⁸. El otro se presenta como un punto cero de orientación distinto y el sujeto empatizante toma conciencia de que el suyo es solo “un” punto de orientación entre muchos y su centralidad respecto de sí mismo es relativa solo a su experiencia personal: a la objetivación como posición cognitiva le corresponde el sentimiento vital de relatividad. Este puede experimentarse como medida más que como límite. Aquí radica la fecundidad de la confrontación con la alteridad: el otro libera al que se educa de una especie de clausura conciencial y su ser en sí, su trascendencia horizontal y personal respecto del formando, conduce al *ser en sí* del objeto que tendrá que conocer y percibir. Su trascendencia personal es pedagoga de la trascendencia del objeto en sí.

17 Cf. R. CERRIMUSSO, *La pedagogia dell'Empfindung- Saggio su Edith Stein* (Brescia, 1995), 157.

18 Cf. E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, 143. También A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad...* 72 y ss.

Hasta ahora hemos reparado sobre todo en el cómo de la educación. Pero, al deslizar la noción de forma interior y núcleo íntimo o *Kern* nos abrimos a otro de los conceptos medulares de su comprensión de la pedagogía. A modo de introducción se pregunta: ¿Qué es educar¹⁹? Y responde “es formar, configurar un material”²⁰. Cambia el tono “cosístico” diciendo: “tenemos que ayudar a los niños a formarse como hijos de Dios. Tienen que llegar a ser imagen de Dios, imagen de Cristo”²¹. Nótese el desplazamiento: el docente pasa de ser agente de la acción principal -configurar un material- a simple ayuda para que los niños, por propia iniciativa, se formen a sí mismos como hijos. El protagonismo corresponde al formando, quien establece un vínculo configurante que es nuclear para la antropología cristiana: la Forma es Cristo. Y continúa diciendo: “ellos tienen que desnudarse de sí mismos y vestirse de Cristo, ser miembros vivos del cuerpo de Cristo, a través de los cuales mana la vida sobrenatural de este cuerpo místico. *Alter Christus*: esa es la forma a ser alcanzada”²². Aunque breve, esta formulación condensa todo un recorrido significativo, al que intentaremos aludir de forma sucinta. Ya que confirma la libertad y autonomía del que se educa, delinea un recorrido profundamente pascual, y a la vez hace referencia a la incorporación a un cuerpo como parte constitutiva del proceso. Un cuerpo con doble dimensión: eucarística y social.

Una vez más, el sufijo reflexivo se marca la dimensión personal insustituible de la auto-formación. Es el niño el que “tiene que desnudarse de sí”, cuyo protagonismo inalienable dota de consistencia a la propuesta tan formativa como pascual. Un desdoblarse muy fenomenológico que deriva en auto-*con*formación a Cristo. O en lenguaje patrístico, en quitar lo que sobra a la forma Cristo impresa en su *Kern*.

La metáfora del desnudarse y revestirse deja entrever un desasimiento bien kenótico y pascual que oficiaría de matriz interna del proceso y que se refuerza con la mención del cuerpo vivo en el cual se inserta. La referencia eucarística es

19 E. STEIN, *La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud*, 133.

20 E. STEIN, *La colaboración...*, 133.

21 E. STEIN, *La colaboración...*, 133.

22 E. STEIN, *La colaboración...*, 133.

evidente y consonante con abundantes menciones del tema, en las que convendrá detenerse un instante.

¿Cómo alentar a que la forma interior que yace en el alma del hombre se despliegue como fuerza motriz para configurarlo integralmente desde dentro ²³?, se pregunta Edith. “Les tiene que ser propuesta una forma exterior ejemplar” ²⁴, con la cual empatizar, a la cual considera accesible bajo dos aspectos: primero, la imagen de Cristo como Hijo de hombre, en su existencia histórica tal como figura en los evangelios; luego, se avanza hacia el vínculo vivo con el Cristo eucarístico que en el sacramento del amor se abre camino en el alma misma y vuelve a formarla pero desde el interior. La imagen es clara: la forma interior se realiza en la medida en que se *con-forma* y asimila con el Cristo eucarístico ²⁵.

La Bild es en definitiva la figura eucarística: la persona se resuelve así misma en la entrega conjunta de sí en dos direcciones: al Padre y a la humanidad, entrelazando su existencia con la doble proexistencia del Hijo en permanente éxodo de sí. Y en esto consiste su formación, que es a la vez *autoformación*, *conformación* y *transformación*. Así lo deja claro en el texto citado al comienzo, en el que el protagonismo del Cristo “Formador” es simultáneo al del sujeto que se asimila libremente a él: “participamos en el santo sacrificio y nos consagramos, cuando nos entregamos totalmente a nosotros mismos para llegar a ser transformados con y ofrecidos con”²⁶.

La apertura a la integración social es una prolongación natural de la dimensión reconciliadora y simbólica de la *Bild* eucarística. “Al hombre que se acerca así, el Salvador puede incorporarlo de la manera más real, hacerlo miembro de su cuerpo”²⁷ reza la continuación del texto que acabamos de citar comentada. En otra conferencia, cuyo título es precisamente “Educación eucarística”, presenta una asimilación recíproca entre el Salvador eucarístico y el hombre

23 E. STEIN, *La colaboración...*, 114.

24 E. STEIN, *La colaboración...*, 114.

25 E. STEIN, *La colaboración...*, 114.

26 E. STEIN, *La colaboración...*, 118

27 E. STEIN, *La colaboración...*, 112.

con visos también sociales: “Él quiere venir a cada uno, alimentarnos como una madre a su hijo con su carne y sangre, entrar en nosotros para que nosotros nos introduzcamos totalmente en Él y crecer en Él como miembros de su cuerpo”²⁸.

¿A qué llama Stein Cuerpo de Cristo en sentido social? ¿Simplemente a la Iglesia? Dos textos, de diversa datación, nos confirman que su mirada es llamativamente más amplia:

“Tal vez no sea demasiado aventurado decir que en cierto sentido la creación del primer hombre debe ser considerada ya como un comienzo de la encarnación de Cristo [...] Toda la humanidad es la humanidad de Cristo [...] y la humanidad comienza su existencia en el primer hombre [...] La humanidad es entonces, el cuerpo de Cristo en sentido estricto”²⁹.

Con sentido agudamente patrístico, el primer analogado del cuerpo de Cristo no será la Iglesia en su estructura visible y orgánica sino la humanidad misma. La socialidad que irradia la eucaristía se traduce en la integración del hombre transformado en el cuerpo social de la humanidad toda, a fin de continuar el proceso de redención y transformación inaugurado en la Pascua.

Esto lo refrenda otro texto de su época de conferencista: *Fundamentos teóricos de la labor social de educación*. Resulta curiosa y sintomática la argumentación pensada, escrita y dicha en tiempos del ascenso del nacionalsocialismo. El hombre se constituye en una tensión entre su ser individuo y su ser miembro de un todo. Ambos rasgos, esenciales a su identidad, afrontan en el estado de naturaleza herida un riesgo enorme: el de la primacía de uno sobre el otro:

Cuanto más la comunidad implica al individuo en su empresa, y lo conforma con su tipo, mayor es el peligro de que la naturaleza individual venga inhibida en su desarrollo. Cuanto mayor es la fuerza con que la naturaleza individual se

28 E. STEIN, *Educación Eucarística*, 152.

29 E. STEIN, *Ser finito y ser eterno. Ascenso al sentido del Ser*, OC III, 1108-1109.

desarrolla, mayor es el peligro de que la comunidad sea demasiado estrecha para aquel individuo y termine por separarse interiormente e incluso exteriormente³⁰.

Tal riesgo viene zanjado por la redención de Cristo y la labor social de la formación lleva implícita la restauración del tejido social que comienza con la reconducción del hombre a la comunión con Dios. En este sentido, el ofrecimiento personal en la eucaristía resuelve con un tiro por elevación la tensión horizontal presentada: pues en el amor de Dios, alteridad e identidad se interpenetran perijoréticamente. Y esto no es casual, pues es justo aquí en esta referencia a la socialidad humana que encontramos en su obra, por primera vez, una espléndida e incisiva mención de la Trinidad. En el mismo texto anterior, expone de manera simple un texto basilar:

“Que el hombre según su naturaleza sea miembro del gran cuerpo de la humanidad, nacido de la comunidad, en y para la comunidad es un hecho, pero un hecho misterioso, un hecho que está relacionado con todos los misterios del cristianismo y recibe luz de ellos, pero que por eso no es enteramente penetrable por la luz de nuestro entendimiento natural. Lo podemos seguir andando un paso adelante en alto o en bajo hacia lo más profundo, hasta su raíz en el misterio más alto y último de la fe: el misterio de la Trinidad. Dios creó al hombre a su imagen. Pero Dios es uno entre personas. Una esencia indivisible, completamente simple y única en su ser— es decir, Individuo en el sentido más perfecto de la palabra. Pero una esencia, que al mismo tiempo son tres personas y que se ligan en unidad: unidad de ser y unidad de vida en conocimiento, amor y obra; es decir: comunidad en el sentido más perfecto de la palabra. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza del Dios trino, él es al mismo tiempo individuo y miembro”³¹.

30 E. STEIN, *Fundamentos para la formación de la mujer en OC IV*, 132.

31 E. STEIN, *Fundamentos...*, 131.

El hecho de que sea individuo y miembro de la comunidad de la humanidad le viene de haber sido creado a imagen y semejanza no simplemente de Cristo sino de un Dios que es al mismo tiempo *Perfecto Individuo y Perfecta Comunidad*. Tal alusión a lo divino como perfecta comunidad, hoy fácilmente aceptada, ha sido todo un hallazgo de Stein en tiempos de manualística neoescolástica, en la que la trinitariedad de Dios brillaba por su ausencia. Y el dato resulta aún más significativo si se repara en la doble orientación de la “pista a seguir”: en alto o en bajo hacia lo más profundo. Como dando a entender que no solo en las alturas místicas sino también en lo que subyace al dinamismo comunal de lo humano encontramos como fundamento metafísico, la comunión trina.

Cabe preguntarse por qué terminar con una referencia a la socialidad trinitaria un apartado dedicado a la *Bild* eucarística. Y solo a modo de anticipo, recordemos el ícono celeberrimo de Rublev que nos muestra la Santísima Trinidad abriéndose al espectador y reunida en torno a una mesa- altar, cuyo centro es la copa del banquete.

3. HACIA LAS FUENTES PRIMIGENIAS DEL SER COMO DON

En la eucaristía se condensan, entrelazan e iluminan recíprocamente todas las dimensiones de nuestra fe. Es por eso que podemos decir que una pedagogía centrada en la forma eucarística puede y debe ser leída en perspectiva trinitaria. La doxología final direcciona la entrega: “Por Cristo, con Él y en Él, a tí Dios Padre, omnipotente, en la unidad el Espíritu Santo, todo honor y toda gloria, por los siglos de los siglos”. Pero esta solución de teología litúrgica no hace justicia a la riqueza pluridimensional de la síntesis steiniana.

En efecto, quien lea con atención su opera magna encontrará un calado metafísico casi insospechado. Toda su pedagogía se sostiene sobre una ontología de cuño renovado, de lógica sintonía con el hilo argumental de cuanto hemos presentado hasta ahora. Podríamos caracterizarla con la clásica formulación de Hemmerle:

“la sustancia es para la comunión, para la transubstanciación”³², pues su teoría de la *Bildung* se orienta hacia una teoría del incremento en el ser en la donación de sí. Y esto es así, porque en ella, ser y donación de sí coinciden.

Así lo da a entender en su opera magna *Ser finito y ser eterno*, cuyo sentido primordial se lo capta en la pista que brinda su subtítulo: *ascenso al sentido del ser*. Son muchos los que creen ver aquí un guiño a otro ascenso caro a la tradición carmelita: el de la subida (también *Aufstieg* en alemán) al Monte Carmelo. Por ello, en la topografía de la obra bien podemos situar el núcleo de cuánto venimos desentrañando en la misma cima de este Carmelo metafísico. En el capítulo VI y VII del libro, resplandece nítida y novedosa, en su exceso de sentido, la comunión trinitaria como la auténtica fuente del ser. Como el Ser mismo. O el acto de Ser en lenguaje clásico.

Comprendida desde la misma comunión humana, a partir de ella, las citas son de una elocuencia avasallante. *En la fórmula de Ex 3,14*, allí donde la tradición creyó encontrar al *Ipsum Esse per Se Subsistens* ella va un poco más allá e interpreta la piedra fundamental de la metafísica realista en términos llamativamente interpersonales, amorosos, de entrega recíproca:

El nosotros en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la del yo. Es, en su sentido más perfecto, una unidad de amor. Es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la entrega mutua de sí. Y puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre Yo soy equivale a “yo me doy enteramente a un tú” y por lo tanto, también con un “nosotros somos”³³.

Si en la Comunidad primordial “Yo soy” es igual a “Yo me entrego a un tú”, y a “nosotros somos”, es cabal que la formación de la identidad del educando se juegue en lo único que puede afianzar al sujeto en su originalidad: su entrega.

32 K. HEMMERLE, *Tras las Huellas de Dios* (Salamanca, 2005), 35.

33 E. STEIN, *Ser finito...*,947.

Es que Edith acaba de cruzar el Rubicón³⁴ al concebir al ser en el sentido más netamente cristiano: como don de sí. El acto puro de ser es pura entrega de sí. De un solo golpe desbanca la ontoteología tan criticada por Heidegger³⁵ e introyecta la relacionalidad en la sustancia³⁶: “la vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí”³⁷. O bien: “Puesto que Dios es Amor, lo que él engendra como su imagen es pues, amor y la relación recíproca del Padre y del Hijo es amante entrega de sí y ser uno en el amor”³⁸. Es impactante descubrir los rasgos empáticos de fondo, ahora transfigurados, en la descripción de la intimidad arcana. Como si aquella primera intuición fundamental se hubiera transformado en matriz o *forma mentis* con la cual captar la dialogicidad de Dios derramada en el ser de las cosas y porque tal es la dirección: comprender al ser como entrega implicará declinar esta nueva fundamentación *del ser en sí como ser en comunión*. Y a ello se aboca nuestra autora, aunque este desarrollo quede fuera de nuestro primer interés.

Pero sí podemos sintetizar su declinación antropológica, bajo una especie de cogito steiniano: amo, luego existo. O mejor dicho: soy en la medida en que me entrego. Tanto la densidad de la existencia como la radicalización de la peculiaridad personal son proporcionales y simultáneamente directas a la entrega pascual que la persona hace de sí. Y eso es así porque en la Trinidad identidad y diferencia se coimplican, y lo propio se define en el modo del darse. Sin más. Por eso no asombra que sea en la misma sístole y diástole trinitaria ella encuentre el arquetipo de la noción que le sirve de piedra angular para su concepción de la individuación: la forma vacía:

“La separación de forma y de contenido pertenece al ser finito en cuanto ser delimitado objetivamente. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otros (en cuanto es él mismo) y ordenarse

34 Cf. E. FALQUE, *Passer le Rubicon, Philosophie et Théologie, Essai sur le frontières* (Paris, 2013).

35 M. HEIDEGGER, “La determinación del nihilismo según la historia del ser” en ID. *Nietzsche II*, Barcelona, 2000, 271-323.

36 Cf. P. CODA, *Sul luogo della Trinità*. Rileggendo il De Trinitate di Agostino (Roma, 2008),19.

37 E. STEIN, *Ser finito...*, 947-948.

38 E. STEIN, *Ser finito...*, 1008.

interiormente como una estructura de partes constitutivas diferentes objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del objeto, (en sentido estricto), o la del soporte del quid y del ser (hypostasis-subsistens)”³⁹.

Proveniente de la ontología formal husserliana, tal forma vacía es lo que define la irreductibilidad de la persona⁴⁰. El tema es denso y profundo⁴¹. Pero ahora nos baste asumir lo presente: aquello por lo cual cada uno es cada uno, el quid de la irreductibilidad de lo personal, el fundamento que nos hace únicos e irrepetibles encuentra su arquetipo en la misma entrega circular, kenótica y agápica, de la esencia divina en el Nosotros divino de Dios, y que a la vez sirve de arquetipo para la relación entre los entes: tanto para lo intersubjetivo como para relaciones de otro orden, tales como la percepción⁴². La individuación se resuelve filosóficamente en la forma vacía, teológicamente en la entrega de sí, lo que se corresponde en un registro existencial con un vaciamiento propio del que da sin reservas. En las honduras primordiales del núcleo personal, yace

39 E. STEIN, *Ser finito...*, 950.

40 “Es la forma específica del ser humano, aquello que lo cualifica a partir del interno en cuanto ser humano (...) en su totalidad tiene una impronta cualitativa individual (...) que se acrecienta con la intensidad de su propio ser”... “La plenitud cualitativa del ser llena la «forma vacía» de un Tal que «sólo es advertido en la medida en que cada individuo se siente a sí mismo, como él mismo en cuanto él mismo es»”, E. STEIN, *Potencia y acto*, OC III, 515,519,520.

41 “El individuo es (una) forma vacía. Forma vacía significa, que esta forma designa con su completo «relleno» un qué singular, y viceversa: que sólo un qué singular puede ser su relleno inmediato. Por otro lado, sólo puede ser colmada por cosas singulares” E. STEIN, *Potencia y acto*, 585. 587.

42 Pero la palabra soporte ya ha sido empleada en dos significados que no coinciden con el sentido aquí exigido: la cosa ha sido llamada el soporte de una naturaleza general y el soporte de sus cualidades. Ninguna de estos significados se puede aplicar a las personas divinas, no existen en ellas cualidades (distintas de la esencia) y la esencia divina no es una “naturaleza universal” que se individualiza en las personas, sino algo singular y único que les es común. Lo que es “soportado” es la esencia una divina, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente. Hemos llegado a esta forma vacía del soporte por conexiones completamente diferentes. El “yo puro” nos ha parecido ser como “soporte” del contenido de la vivencia, la persona (finita) como soporte de su particularidad, la forma de la cosa como soporte de su llenura de contenido y en la concepción más general del ente en cuanto tal el “objeto” o el “algo” como nos ha parecido como el soporte del quid y del ser. “Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación a él y en relación mutua de unas con otras” E. STEIN, *Ser finito...*, 955. Cf. F. ALFIERI, “Il ‘principium individuationis’ e il fondamento ultimo dell’essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein” en M. SHAHID-F. ALFIERI (EDD.), *Il percorso intellettuale di Edith Stein*, Bari 2009, 209-259, y también ID. “Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale” en A. ALES BELLO - F. ALFIERI - M. SHAHID (EDD.), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, Bari, 2010, 143-197. Aquí se abre toda una línea de investigación para una ontología trinitaria de la intersubjetividad. Cf. A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad...*, 214-241; 592-595.

la disposición ontológica para el paso pascual. La consonancia con la “forma eucarística” que subyace en cada uno a la espera de configurarlo por entero es total.

La hipótesis inicial podría quedar confirmada con la referencia de la misma Stein a relación entre la comunión trinitaria -de matriz empática- y la educación. Este texto constituye un buen corolario del recorrido que hemos trazado entre empatía, educación y Trinidad:

En la entrega total de sí de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y sin embargo la conserva perfectamente, cada una enteramente está en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero “reino del espíritu”, simplemente lo “supraterreno”. Toda espiritualidad o *capacitación del espíritu* por parte de las criaturas significa una elevación a este reino, aunque en sentidos diferentes y diversas maneras ⁴³.

Aquí la noción que sirve de puente es la de espíritu (espíritu fenomenológico en primera instancia, aunque en este contexto la asociación con el Espíritu Santo provoque consideraciones posibles). El reino del espíritu encuentra en la entrega total de las personas divinas su realización más pura y perfecta. En este reino, la “ley” que ritma tal plenitud es la entrega de sí como única forma de ser en sí. La frase que concluye la cita es potente, luminosa y prometedora, aunque de difícil comprensión: *Alle Geistigkeit oder Geistesbegabtheit von Geschöpfen bedeutet eine Erhebung in dieses Reich, wenn auch in verschiedenem Sinn und auf verschiedene Weise* ⁴⁴. La versión española de Monte Carmelo traduce por “toda espiritualidad o capacitación del espíritu”.

¿Qué hay que entender por espiritualidad? ¿Se refiere sólo a la fenomenológica? ¿O bien a la vida impregnada del Espíritu? En mi opinión, creo que su comprensión trinitaria del ser vuelve realmente difícil cualquier separación tajante entre lo

43 E. STEIN, *Ser finito...*, 956-957.

44 E. STEIN, *Endliches und ewiges Sein, Versucht eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2006), 308.

filosófico y lo teológico. Podremos distinguir, pero hagámoslo calcedónicamente: sin confusión-sin separación. Y por cierto, ¿cuál será la traducción más exacta de *Geistesbegabtheit*? En atención a todo el contexto, si por *Begabt* hemos de entender siempre capacidad, aptitud o talento, “condición del ser dotado para [...]” bien podemos entonces comprender desde esta raíz etimológica la noción de *Geistesbegabtheit* como la de estar hechos para la entrega, y la de la educación como un proceso por el cual se alienta al protagonismo del sujeto para que su forma interior emerja y lo configure en este juego del perderse para conservarse, del darse para tenerse. Así, la traducción española “capacitación” podrá entenderse en un sentido no extrínseco, intrusivo o conductista, sino más bien mayéutico: de liberación de la forma eucarística latente del educando.

Así pues, si el *vis -à- vis* con el educador le brinda al formando el encuadre intersubjetivo más apropiado para contemplar la fascinante complejidad de lo objetivo, es la reverencia empática la actitud más lógica ante la forma eucarística que en late en su núcleo vital su *Kern*. Solo el diálogo ritmado trinitariamente logrará despertar el protagonismo propio de la *autoformación*, que en sintonía con esta forma eucarística haga que la persona decida *conformarse* a Cristo, y por lo tanto trascenderse al *transformarse* en entrega permanente de cara al Padre, y en favor de su pueblo.

Generalidad de la existencia y constitución de la ipseidad en M. Merleau-Ponty¹

Patricia Moya

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

pmoya1@miuandes.cl

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.2>

Resumen: Merleau-Ponty comparte con la fenomenóloga judía la concepción de una existencia situada, pero paradójicamente establece una suerte de dialéctica entre una existencia casi impersonal y anónima y la acción personal (cfr. *Fenomenología de la percepción*, p. 99). El carácter tácito o presupuesto de la relación del sujeto con el mundo y con los otros incide en la conformación de su identidad. La identidad se comprende desde una perspectiva existencial o vivencial en contraposición con una visión de corte intelectualista. Se ha escogido, principalmente, el último capítulo de la *Fenomenología de la percepción*, dedicado a la libertad. Esta elección se justifica porque permite establecer puntos de contacto con algunas de las ideas expuestas por E. Stein en los primeros capítulos de su obra *Causalidad psíquica*.

Abstract: Merleau-Ponty shares with jewish phenomenologist the conception of a located existence, but paradoxically establishes a sort of dialectic between an existence quasi impersonal and anonymous and the personal action (see *Phenomenology of Perception*). The tacit or presuppost character of the relationship between the subject and the world and the others has incidence in the conformation

¹ El presente texto corresponde al resultado del proyecto Fondecyt n° 1150628 (2015-2017): “Una tercera dimensión de la razón: la propuesta gnoseológica de M. Merleau-Ponty”. Este artículo establece una cierta continuidad con algunas de las exposiciones del simposio del año antepasado (2013), concretamente con la ponencia del profesor Schindler: “Body-Soul-Spirit as *Imago Trinitatis* in Edith Stein’s *Finite and Eternal Being*”, recogida, junto a las otras ponencias, *Anales de la Facultad de Teología* LXV, N° 104. Una de las ideas ahí expuestas es que el momento de mayor identidad es aquel que da cumplimiento a lo que podríamos llamar el proyecto vital. La concepción de la persona como un ser en constante desarrollo, remite necesariamente a una existencia situada, pues la persona se despliega en su relación con el mundo y con los otros.

of its identity. The identity is understood from an existential or vital viewpoint in contrast to an intellectual viewpoint. The last chapter of *Phenomenology of Perception* devoted to freedom has been chosen. This choice is justified because it allows establishing points of contact with some of the ideas exposed by E. Stein in the first chapters of her work *Psychic Causality*.

Palabras claves: Merleau-Ponty, ipseidad, existencia anónima, libertad, encarnación.

Keywords: Merleau-Ponty, identity, anonymous existence, freedom, embodiment.

INTRODUCCIÓN

Merleau-Ponty comparte con la fenomenóloga judía la concepción de una existencia situada y la del despliegue existencial de la persona. Pero, paradójicamente, establece una suerte de dialéctica entre una existencia *casi* impersonal y anónima y la acción personal. El carácter tácito o presupuesto de la relación del sujeto con el mundo y con los otros incide en la conformación de la identidad. La esfera de lo pre-personal y también pre-conceptual juega un papel fundante de la existencia que podríamos llamar claramente personal, es decir, consciente y libre.

Merleau-Ponty desarrolla el contrapunto ya mencionado entre lo general o anónimo y la existencia personal a lo largo de toda su obra más conocida, *Fenomenología de la percepción*² (FP). Por esta razón, mi exposición se ocupará principalmente de este texto. En primer lugar, haré una presentación del papel que el concepto de cuerpo propio y, en general, el carácter encarnado de la persona, tiene en esta dialéctica que constituye la identidad. En segundo lugar, expondré acerca de la complejidad que adquiere el yo en el pensamiento de Merleau-Ponty. En tercer lugar, me centraré en el capítulo de la FP dedicado a la libertad para explicar de qué manera la acción humana está sujeta, en el desarrollo del proyecto vital, a una contraposición entre aquello que, de alguna

2 Utilizo la traducción de Emilio Uranga (México-Buenos Aires: FCE, 1957). Aunque existe una traducción más reciente, de Jem Cabanes (1993), prefiero esta que es más fiel al texto original en francés.

manera, está pre-fijado y la acción libre del hombre. Finalmente, estableceré una breve comparación entre algunas de las ideas expuestas por E. Stein en su estudio Causalidad psíquica y la postura merleau-pontiana.

1. ENCARNACIÓN E IDENTIDAD DE LA PERSONA HUMANA

La ambigüedad y la relación dialéctica entre lo pre-personal y lo personal, entre lo anónimo y general y la actuación reflexiva del sujeto tienen su explicación o se originan en la condición encarnada de la persona. Merleau-Ponty hace suya la expresión de G. Marcel “yo soy mi cuerpo”, como también utiliza la oposición entre el cuerpo *vivido* y el cuerpo físico u objetivo:

“La permanencia del cuerpo propio, si hubiera sido analizada por la psicología clásica, podría haber llevado a definir el cuerpo ya no como objeto del mundo, sino como nuestro medio de comunicación con él, y a definir el mundo no ya como la suma de objetos determinados, sino como el horizonte latente de nuestra experiencia, presente que no cesa, antes de todo pensamiento determinante” (FP, p. 99).

Desde esta perspectiva, se puede hablar de un *a priori del cuerpo*, es decir, de una condición por la que la persona se encuentra, desde su nacimiento, enraizada en un mundo y orientada tanto al mundo, en términos generales, como a las cosas y otros sujetos que forman parte del horizonte de este ser en el mundo (*être au monde*). Desde el conocido y famoso prólogo de FP Merleau-Ponty afirma la radicalidad de esta situación mundana: “El *Cogito* tiene que descubrirme en situación” y más adelante, también en el prólogo, dice:

“El mundo que distinguía de mí mismo como suma de cosas o de procesos enlazados por relaciones de causalidad, lo redescubro «en mí» como el horizonte permanente de todas mis cogitaciones y como una dimensión en relación con la cual no dejo nunca de situarme” (FP vii-xi).

Esta cita expresa con claridad el arraigo del yo en el mundo:

“Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, encuentro que está ligada a la del cuerpo y a la del mundo, es porque mi existencia como subjetividad forma unidad con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo, y que a fin de cuentas el sujeto que soy, asumido concretamente es inseparable de este cuerpo y de este mundo” (FP, p. 447)³.

Merleau-Ponty utiliza el análisis fenomenológico de la percepción para dar cuenta de la radicalidad de la encarnación de la persona, porque la percepción es nuestro primer contacto con el mundo, es el modo que tenemos para *hacernos* originariamente con el mundo, es decir, pre-objetivamente o pre-reflexivamente y, además, de una manera que involucra todo nuestro ser. Nuestro filósofo utiliza una metáfora muy expresiva en el siguiente texto:

“Más acá de los estímulos y de los contenidos sensibles, es preciso reconocer una especie de diafragma interior que, mucho antes que ellos, determina aquello a lo que nuestros reflejos y nuestras percepciones aluden en el mundo, la zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida” (FP, p. 86).

Esta cita alude a la anterioridad de una forma de conocimiento sensible respecto a conocimientos que se manifiestan en conductas reflejas o en contenidos perceptivos mínimamente elaborados. Y nos habla también, con la metáfora del diafragma, de una percepción originaria, todavía no procesada, pero que conecta al sujeto con el mundo y con la amplitud de sus posibilidades. El diafragma es esa membrana tenue que establece a la vez, una separación mínima y una conexión entre dos cavidades o partes de un organismo. De la misma manera, la percepción realiza esta conexión inmediata del sujeto con el mundo.

3 Cf. XAVIER ESCRIBANO, “Maurice Merleau-Ponty: el anclaje corpóreo en el mundo”, en *Thémata* XXII, (1999), 67-79. En *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty afirma: “las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma tela”, 18.

El *a priori* del cuerpo permite comprender que la persona al percibir no “pone primeramente un objeto de conocimiento” (FP, p. 86), sino que éste se encuentra ya dado en este íntimo comercio del cuerpo y el mundo. La zona anterior a los contenidos sensibles, es decir a un conocimiento explícito, es más determinante con respecto a nuestra captación del mundo⁴.

Realizamos así una primera aproximación a lo que Merleau-Ponty denomina el ámbito de la generalidad o del anonimato, porque en esta forma de conocimiento el sujeto no establece aún una relación explícita con su objeto.

El tema de la generalidad vuelve a aparecer de una manera más concreta en el capítulo dedicado al sentir (segunda parte, cap. I) en el que Merleau-Ponty busca superar la dicotomía del en-sí y el para-sí. El sujeto que siente y el objeto sentido no se relacionan exteriormente, ni tampoco el sujeto es invadido pasivamente por lo sensible, sino que más bien en el sentir el sujeto “habita” aquello que conoce. Merleau-Ponty explica que se da como un acoplamiento entre el sentido y el sensible en el cual ambos tienen un papel. De algún modo lo sensible reclama una actitud del sentido o del sujeto sentiente: “lo sensible, que va a ser sentido, plantea a mi cuerpo una especie de problema confuso” (FP, p. 236). Esto quiere decir que, de alguna manera, el cuerpo del sujeto que conoce tiene que adaptarse a lo sensible, dejarse “invadir” por aquello. Para comprender esta situación peculiar y entender adecuadamente lo que aquí quiere decir “dejarse invadir”, Merleau-Ponty recurre a este fondo de generalidad que subyace a la existencia corpórea y a la conciencia: “toda percepción tiene lugar en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima” (FP, p. 237). Se presuponen tanto la condición sensible del sujeto como también la adaptación del cuerpo al objeto sensible, porque no están como objetos de conciencia, sino que se dan “en la periferia de mi ser” (FP, p. 237). Afirma: “la sensación se aparece necesariamente en un medio de generalidad, viene antes que yo, alude a una *sensibilidad* que la ha precedido y que la sobrevivirá” (FP, p. 237).

4 Esta forma de relacionarse con el mundo la admite incluso en el ámbito más determinado de la conducta refleja, porque también en ella hay algo más que la respuesta al estímulo, porque también éste se capta en una situación, por esta razón la respuesta no está totalmente determinada. Esta idea está explicada en *La estructura del comportamiento*, ver especialmente capítulo 1.

La percepción aparece entonces como una forma de conocimiento peculiar que se inicia, por así decirlo, en la existencia situada de la persona en el mundo. Hay siempre un “yo que ha tomado partido por el mundo, que ya se ha abierto a ciertos aspectos y se ha sincronizado con ellos” (FP, p. 237). Esto es posible porque se admite una esfera originaria que media entre el yo consciente y la cosa percibida. En esta esfera, explica, ya se ha realizado una suerte de conocimiento anónimo, una sincronía que no se puede apresar intelectualmente: “Entre mi sensación y yo mismo, hay siempre el espesor de una *adquisición* originaria, que impide a mi experiencia ser clara para sí misma” (FP, p. 238)⁵.

Esta opacidad de la sensación se refleja en su parcialidad. No se capta todo en la sensación, siempre hay algo más allá que queda marginado. Como una manera de subsanar esta deficiencia, la sensibilidad adquiere una suerte de especialización, una familiaridad con un sector del campo cognoscible o sensible y es así como se explica que el cuerpo pueda adelantarse, de alguna manera, a su objeto y que se dé la apariencia de automatismo (FP, cf. p. 238). El carácter pre-personal de la sensación permite explicar cómo dentro de la generalidad del campo perceptivo que supera al sujeto que siente, éste logra abrirse camino y acceder a su objeto. Lo logra porque ya hay una *posición* que le permite una suerte de connaturalidad con lo sensible que, aunque inadvertida, está en el origen del acto sensible. El cuerpo con sus intencionalidades y con lo que denomina esquema corporal se adelanta a la acción personal. La dialéctica entre lo habitual y lo actual, entre lo general y lo particular, entre lo anónimo y lo personal es la dialéctica de la conciencia perceptiva que en su actuar presente reasume aquello de lo que se dispone, otorgándole siempre una nueva realización (FP, cf. p. 141). No partimos de un conocimiento interior e inerte de la conciencia, sino de aquellos hilos intencionales que se tienden desde el cuerpo y que la percepción mantiene con aquello que le rodea:

“Mi departamento no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no está en torno mío como dominio

5 Chris Nagel en su artículo “Knowledge, Paradox, and the Primacy of Perception” afirma: “In short, the primacy of perception should be understood as a sort of transcendental inquiry into the conditions of possibility of knowledge”. *The Southern Journal of Philosophy* (2000) Vol XXXVIII, 481-497, 483.

familiar, sino en cuanto tengo todavía «en las manos» o «en las piernas» las distancias y las direcciones principales, y si a partir de mi cuerpo, van hacia él una multitud de hilos intencionales” (FP, p. 141).

Otra manera de comprender esta generalidad que subyace, es a través de la acción que también se realiza en esta dialéctica entre anonimato y acción personal: la acción se realiza desde una situación que Merleau-Ponty entiende como “un margen de existencia casi impersonal, que va por decirlo así por su propia cuenta” (FP, p. 91). La persona pertenece a un mundo general “primeramente para poderse encerrar en el medio particular de un amor o de una ambición” (FP, p. 91). La relación o inserción en el mundo “general” permite la acción personal. Se da una adhesión pre-personal del cuerpo a la forma general del mundo, porque también la acción se despliega a partir del cuerpo. No hay un actuar humano desencarnado.

Vinculada a la acción, surge el tema de la existencia como categoría del ser personal. Sólo teniendo como fondo la existencia anónima, que es el anclaje en el mundo, se entiende la existencia personal como una reasunción de la condición mundana (FP, cf. p. 182). Continuando con el modo metafórico de expresarse, Merleau-Ponty afirma de esta existencia “que va por decirlo así por su propia cuenta y a la cual encargo mantenerme en la vida” (FP, p. 91). Se trata del ámbito primario de la existencia personal, en la medida en que sólo perteneciendo a él se puede “fabricar” el mundo propio. Esta ambigüedad del ser en el mundo tiene su explicación tanto por la corporalidad como por la temporalidad (FP, cf. p. 92). Se da, según nuestro filósofo, una reunión inseparable de libertad y servidumbre. Ambas explican por qué, por una parte, nunca logramos asumir totalmente nuestra propia existencia desplegada en el tiempo⁶ y, por otra parte, por qué hay esta doble dimensión actual y habitual de la existencia humana: “Si nuestro cuerpo no nos impone como al animal instintos definidos desde el nacimiento, por lo menos sí da a nuestra vida la forma de la generalidad

6 “el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarlas” (FP, p. 164-153).

y prolonga como dimensiones estables nuestros actos personales” (FP, p. 160), estas dimensiones estables son los hábitos que se adquieren.

2.LA COMPLEJIDAD DEL YO

Tal como se ha visto, el yo está, según Merleau-Ponty, de alguna manera duplicado o sustentado por un cierto yo anterior al yo personal. Merleau-Ponty se opone a una concepción empirista en la que el sujeto reacciona ante los estímulos, como también rechaza la concepción intelectualista de una existencia encapsulada en la conciencia. En cambio, propone la conjunción de lo psíquico y lo fisiológico que se gesta, por así decirlo, en el ámbito pre-objetivo:

“Hay, pues, una cierta consistencia de «nuestro mundo», relativamente independiente de los estímulos, que prohíbe tratar el ser en el mundo como una suma de reflejos —una especie enérgica de pulsación de la existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios, que impiden tratarla como un *acto* de conciencia. Justamente por ser una perspectiva pre-objetiva, el ser en el mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de *res extensa*, así como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona— y justamente por esto realizará la conjunción de lo «psíquico» y lo «fisiológico»” (FP, p. 87).

No es el sujeto empírico, pero tampoco el yo de la conciencia, sino esta mezcla o conjunción, como le llama, de la que emerge un sujeto anclado y comprometido con el mundo desde antes de sus decisiones o elecciones voluntarias.

Tampoco se trata de comprender a la persona como compuestas de capas que influyen unas sobre otras, sino de un constante entrelazamiento⁷ entre lo prehistórico y lo histórico, entre lo anónimo y lo personal, siempre en el campo de la percepción que es la condición más originaria de la persona. Tal como señala

7 Cf. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, cap. 4.

Sara Heinämaa⁸, esta percepción anónima no es ni una percepción automática ni tampoco una percepción colectiva bajo la forma de una intersubjetividad que reúne a los sujetos en una esfera común, sino que se trata más bien de la sedimentación de ingredientes o datos que se realiza en la vida perceptiva del sujeto. Estos permanecen ocultos ante la mirada objetivadora, pero se expresan en los actos personales que permiten apreciarlos solo retrospectivamente. Los datos o conocimientos de percepciones anteriores u originarias pueden ser propios, pero también incluyen aquellos conocimientos de otras personas que nos han precedido en el tiempo, es decir, incluye la dimensión cultural. Así se entiende que la percepción es pre-personal no como el logro colectivo de varios sujetos simultáneos, sino en el sentido de tener una historia y una “prehistoria”, es decir, un antecedente pre-reflexivo:

“Cada vez que experimento una sensación, experimento que compromete no mi ser propio, aquel del que soy responsable y del que decido, sino otro yo que ya ha tomado partido por el mundo, que ya se ha abierto a ciertos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos” (FP, p. 238).

Se trata de mi percepción, pero ella incluye siempre un elemento personal y uno anónimo. Me permito otra cita algo extensa, pero que expresa muy bien la idea que estoy desarrollando:

“Desde luego, yo no me siento constituyente ni del mundo natural, ni del mundo cultural: en toda percepción, en todo juicio, hago intervenir, o bien funciones sensoriales, o bien montajes culturales que no son actualmente míos. Rebasado por todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy, sin embargo, siempre aquel por quien son vividos; con mi primera percepción se ha inaugurado un ser insaciable que se adueña de todo lo que puede encontrar y al que nada le es pura y simplemente dado, porque ha recibido el mundo como legado y entraña en sí el

8 Cf. SARA HEINÄMAA, “Anonymity and Personhood: Merleau-Ponty’s Account of the Subject of Perception”, versión previa al artículo publicado en *Continental Philosophy Review*, May 2015 (en prensa).

proyecto de todo ser posible, porque de una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencia” (FP, p. 393)⁹.

¿Qué es esta presencia anónima, general, pre-reflexiva que acompaña a todos mis actos? ¿Dónde la encuentro para poder asirla? No se trata de una fuerza irracional contrapuesta a la reflexión, sino que “es el indicio de una experiencia que no puede ser absorbida por la conciencia y que forma parte de ella”¹⁰. Tal como señala Ralón, lo que busca expresar Merleau-Ponty es que, aun cuando toda conciencia es conciencia del mundo, ese mundo no es un objeto exactamente ajustado a los actos de conciencia, que es lo que pretende el positivismo fenomenológico. Hay un ser, que podemos llamar natural, que se resiste a ser capturado por el yo. Este ser se nos presenta opaco, inaprensible a la conciencia reflexiva¹¹. En *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty dirá que tenemos que reconocer una “conciencia arcaica o primordial”. Sin entrar en el tratamiento del inconsciente al que se refiere Merleau-Ponty en varias de sus obras, podemos decir que lo no-percibido en forma temática, aquello que está oculto o latente, no es una nada, sino que configura el sentido de lo que podemos comprender y decir¹². Porque el sentido surge de la sedimentación, ya mencionada, de nuestras experiencias voluntarias e involuntarias, personales y sociales:

“Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la reefectúo, me encuentro con un pensamiento más viejo que yo, actuando en mis órganos de percepción y del cual éstos sólo son la huella” (FP, p. 387).

Es interesante hacer notar que todo este desarrollo merleau-pontiano está lejos de presentar una filosofía en la que la paradoja no tenga un sentido. El punto de

9 Ver también FP p. 387.

10 GRACIELA RALÓN DE WALTON, “La dimensión arqueológica de la fenomenología” en *Revista de Filosofía*, 62 (2006), 7.

11 Cf. GRACIELA RALÓN DE WALTON, “La dimensión...”, 7.

12 C. GRACIELA RALÓN DE WALTON, “La dimensión...”, 7.

mira de nuestro filósofo está en la existencia y en ella se reúnen estos aspectos aparentemente contradictorios y se reúnen gracias a la reflexión, pero se trata en este caso, de una reflexión que no desconoce sus orígenes pre-reflexivos. Este es el punto que Merleau-Ponty busca constantemente rescatar¹³ y por esta razón, la percepción adquiere en su obra una dimensión ontológica, es un fenómeno central que permite dar cuenta, en la reflexión, de la vida misma. Así lo expresa en la *FP*: “es el deseo de igualar la reflexión con la vida irreflexiva de la conciencia” (p. xiv).

3.LA LIBERTAD

Si conectamos estas ideas con el sujeto activo, nos encontramos con la pregunta de hasta qué punto es posible en este entramado o en esta dialéctica de lo anónimo y lo personal, el lugar para la libertad. Merleau-Ponty dedica en la *FP* un capítulo al tema de la libertad en la que también está presente el contrapunto entre lo general, anónimo y lo particular, personal. Trataré la libertad solo desde esta perspectiva, pues en sí mismo es una cuestión mucho más amplia.

La primera idea interesante para destacar es su concepción de la persona como un ser que nunca puede ser comprendido como una cosa y, por esta razón, con una indeterminación radical. Si la cosa es lo acabado y determinado, la persona es lo que nunca puede ser calificado de una manera definitiva: “Mi libertad y mi universalidad no soportan eclipsamiento” (*FP*, p. 475). Hay en la persona una constante búsqueda de evasión que ejemplifica con la dificultad que tiene el sujeto para reconocerse a sí mismo bajo algún tipo de rótulo exterior:

“Nunca soy para mí mismo ni «celoso», ni «curioso», ni «jorobado», ni «funcionario» [...] Hasta el momento del coma el moribundo está habitado por una conciencia, es todo lo que ve, dispone de este medio de evasión” (*FP*, p. 475).

La idea de la evasión tiene que ver con la necesidad de disponer de un *campo*

13 Cf. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (Verdier, 1996), 55-56.

para ser efectivamente libre, es decir, la apertura del mundo, la apertura de la temporalidad, del instante, en el que la persona tiene la posibilidad de una elección. El instante entendido como “el punto en que un proyecto termina y en que otro empieza” (*FP*, p. 479), idea que Merleau-Ponty toma de Sartre y que él enfoca como la posibilidad. Es decir, para que haya libertad tiene que darse la dimensión de lo posible y en ella se encuentran posibilidades privilegiadas, es decir, reales.

Desde esta posición o visión Merleau-Ponty critica las explicaciones más bien especulativas que buscan dar cuenta de la libertad o de las decisiones a través de una secuencia deliberativa. Para él, la elección se da más bien como expresión “de todo nuestro carácter y (la) de nuestra manera de ser en el mundo” (*FP*, p. 480). Por esta razón, aunque somos capaces de tomar decisiones auténticamente libres, estamos también, de alguna manera, condicionados por nuestras habitualidades. Desde esta perspectiva, la libertad implica gradualidades, no somos absolutamente libres, ni totalmente esclavos:

“La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no existe —o el acontecimiento viene de mí, o se me impone desde fuera—, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana con ella: nuestra situación, mientras vivimos, está abierta, lo que implica a la vez que llama a modos de resolución privilegiados y que por ello mismo es impotente para procurarse alguno” (*FP*, p. 484).

Así como la percepción y el cuerpo propio o cuerpo vivido, se explican por nuestro ser en el mundo, también la libertad nos encuentra en una situación, pero no en una determinación. La situación no tiene la capacidad de determinar, sino que el sujeto situado tiene ante sí la posibilidad de esa nueva determinación. Sin embargo, esta posibilidad está también ya “marcada” por lo que Merleau-Ponty llama posibilidades privilegiadas, que son, por ejemplo, mis habitualidades o mis compromisos anteriores. Un hábito es profundo no sólo porque tiene su origen y raíz en el pasado, sino también porque ofrece múltiples significaciones para

la acción futura¹⁴. Pero siempre la decisión o la elección no se realizará, desde la perspectiva merleau-pontiana, a partir de una especulación o deliberación abstracta, sino desde la vida, desde las relaciones de la persona con los otros y con lo que es, por ejemplo, su oficio, su situación en la vida. Aquello que explica una elección es el proyecto existencial del sujeto, su polarización hacia un objetivo que todavía no está totalmente determinado y que se consolida cuando se dan las circunstancias adecuadas.

En este contexto se da también la generalidad que acompaña a la individualidad. Merleau-Ponty habla de un “halo de generalidad” o de “una atmósfera” (FP, p. 490). Pero más crudamente habla también de dos anonimatos: el anónimo de la individualidad absoluta y el anónimo de la generalidad absoluta: “Nuestro ser en el mundo es el portador concreto de este doble anonimato” (FP, p. 490). ¿Cómo resolver esta paradoja? El análisis de Merleau-Ponty se realiza principalmente a través del desarrollo histórico, haciendo ver que hay un intercambio entre aquello que el sujeto escoge y lo que la historia le ofrece. La modificación histórica se realiza por lo que él denomina como “una especie de deslizamiento” (FP, p. 492):

“La generalidad interviene ya, nuestra presencia ante nosotros mismos está ya mediada por ella, dejamos de ser pura conciencia desde el momento en que la constelación natural o social deja de ser un esto informulado y se cristaliza en una situación; desde el momento en que tiene un sentido, es decir, en suma, desde el momento en que existimos” (FP, p. 492).

La idea de fondo es que no realizamos nuestras elecciones a partir de nuestra individualidad desnuda, sino asumida en una relación con los otros y con un mundo o, más concretamente, con una sociedad y una historia: “soy todo lo que veo, soy un campo intersubjetivo, no a pesar de mi cuerpo y de mi situación histórica, sino, por el contrario, por ser este cuerpo y esta situación y todo lo demás a través de ellos” (FP, p. 494). Para Merleau-Ponty la libertad no es nunca

14 Cf. MARIA TALERO, “Merleau-Ponty and the Bodily Subject of Learning” en *International Philosophical Quarterly*, 46(2/182)(2006), 201. PATRICIA MOYA, “La función del hábito en el comportamiento humano según M. Merleau-Ponty”, en *Filosofía Unisinos*, 13 (3), 367-380, sep/dec 2012.

absoluta, lleva, desde su origen, la mezcla del mundo y de los demás, del pasado y de la historia. Nunca me libera del todo de algún tipo de compromiso. Puedo cambiar mi pasado, tomar una decisión, pero esa forma de “liberación” lleva consigo un nuevo compromiso (cf. FP, p. 497). La verdadera libertad entraña ahondar en la propia temporalidad, en el presente, en la propia historia, para desde ella asumirla y abrirse a lo posible: “Nada me determina desde afuera, no porque nada me solicite, sino por el contrario, porque de antemano estoy fuera de mí y abierto al mundo” (FP, p. 498). Podemos plantear la cuestión de si acaso el yo predomina en esta dialéctica al *poner* la libertad, como dice Merleau-Ponty, o si el polo del mundo y las habitualidades del sujeto pesan más en la determinación de la acción. Este es el punto que se discutirá en el breve alcance al pensamiento de E. Stein.

3. BREVE ALCANCE AL PENSAMIENTO DE E. STEIN

Limitando el análisis al estudio titulado *Causalidad psíquica*¹⁵, podemos encontrar puntos de convergencia y también claras diferencias entre ambos filósofos.

La primera similitud entre ambos pensamientos es la relación entre las vivencias psíquicas o anímicas y la corporalidad, dándose en ciertos casos un condicionamiento causal. E. Stein afirma que se requiere una energía vital sensible para que se produzca una vivencia espiritual. Por ejemplo, una situación de cansancio excesivo, podría impedir una motivación y también la vivencia espiritual. Es verdad que el yo puede producir un primer impulso o comienzo, pero no puede permanecer la vivencia espiritual sin este sustrato de energía sensible: “La voluntad es «dependiente» en doble sentido: presupone cierta vitalidad y presupone un fundamento objetivo que acompañe a los motivos que determinan su dirección” (p. 303). En la conclusión del estudio señala:

“Según nuestras investigaciones, la vida de la psique se nos muestra como el resultado de la acción combinada de energías de diversa índole. Distinguimos una energía vital sensible, que se traduce en

15 Las citas corresponden a la edición de *Obras Completas*, vol. II, *Escritos filosóficos*, Monte Carmelo, 2005.

la recepción de datos sensibles, así como en impulsos sensibles y en la actividad de los mismos. Esta energía sirve, además, para el mantenimiento de la energía vital espiritual, de la que se nutren las actividades y capacidades espirituales” (p. 328).

Esta clara dependencia del espíritu al cuerpo, es elocuente de la integración entre ambos que se aprecia en Stein. Aunque sea posible, en un primer momento, suplir la carencia de la energía vital por la decisión espiritual o de la voluntad, este esfuerzo no se puede sostener en el tiempo.

De la misma manera, Merleau-Ponty está constantemente enfatizando la relación entre la corporalidad y la esfera de lo psíquico, sin que se pueda establecer una separación entre ambas. El fenomenólogo francés no hace una alusión explícita a la vida del espíritu, pero sí considera en sus análisis una esfera de actividad enraizada en el cuerpo, pero de tipo superior, en la que se incluye la capacidad lingüística, el pensamiento y todo el ámbito de la libertad.

Otra semejanza la encontramos en el concepto de campo, al que como se vio alude Merleau-Ponty y que constituye en su pensamiento el ámbito de la posibilidad. También Stein lo entiende así, en el sentido de una continuidad temporal de la vivencia, en el sentido que ésta supone un pasado y se orienta hacia un futuro (cf. p. 228). La tensión temporal requeriría un análisis propio, porque explica la continuidad del yo en las diferentes etapas de la existencia. La temporalidad está explícitamente tratada por Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* (ver capítulo II de la tercera parte de esta obra) y también se presta para un tratamiento más profundo.

Claramente hay en Stein un tratamiento de la actividad libre del yo que aunque no se opone al de Merleau-Ponty, se diferencia en la afirmación de una actuación que se sostiene por sí misma. En contraste con Merleau-Ponty que subraya el carácter situado y, en cierto modo, condicionado de los actos libres, Stein aboga por un sujeto capaz de propósitos que surgen o que son puestos desde la radicalidad del yo.

Los dos textos de E. Stein, antes citados, se completan con esta afirmación del

yo: cuando dice que la voluntad es “dependiente” término que entrecomilla, concluye en el mismo párrafo: “A pesar de su dependencia, la voluntad (entendida como propósito) es libre en un triple sentido *positivo*: 1) porque surge por un impulso propio; 2) porque toma espontáneamente energías de la esfera vital; 3) porque despliega por sí misma energías” (p. 303).

De la misma manera completa en la conclusión la idea de que la energía vital y la espiritual se complementan, con la siguiente afirmación:

“Ahora bien, la energía vital espiritual no representa una mera transformación de la energía vital sensible, sino que encierra en sí una nueva fuente de energía, pero que puede desplegarse únicamente con la cooperación de la energía vital sensible y a costa de la misma” (p. 328).

El carácter corpóreo de la existencia humana es claramente afirmado por ambos filósofos, pero la peculiaridad de la acción libre está más destacada en Stein para quien el yo es capaz de superar y trascender las “dependencias” de tipo físico o cultural. En este estudio acerca de la causalidad psíquica deja pendiente el análisis del papel que juega la racionalidad, pero en cierto modo anuncia el gobierno que ésta ejerce respecto de las emociones y de las tendencias más propias de la vida psíquica.

Se puede concluir que la ipseidad ambigua de Merleau-Ponty nos ofrece una visión en la que la dependencia juega un papel sustantivo, pero no absoluto. Logra rescatar la autonomía de la persona que no se pierde en la atmósfera “evasiva” que describe con gran realismo. La perspectiva existencial que adopta Merleau-Ponty respecto al ser encarnado de la persona humana, deja al descubierto esa especie de duplicidad del yo, su ser encubierto y anónimo y su ser manifiesto y propio. De alguna manera, el mundo ejerce una forma de poder sobre el yo, le reclama ya sea desde la cultura y la historia, ya sea desde la materialidad del espacio y del tiempo. Pero la persona siempre se distingue de las cosas determinadas, siempre tiene ante sí el horizonte de lo posible y la capacidad de reasumir desde su individualidad y libertad las demandas o requerimientos de la situación en la que está inserta.

El yo, que muy someramente se ha dibujado en este estudio de E. Stein, tiene mayor vigor que el de Merleau-Ponty. También en la filósofa judía se trata de un yo encarnado y, por lo tanto, solicitado por las condiciones del cuerpo, pero posee una autodeterminación capaz de suscitar un propósito, un acto voluntario que se constituye por sí mismo y desde sí mismo. En otros escritos como *Ser finito y ser eterno o Acto y potencia*, ahonda más en este tema. Se deja ver en estas obras el misterio de la ipseidad, una cierta opacidad por la que nunca somos transparentes para nosotros mismos. Pero, me parece que se puede concluir, que el carácter trascendente de la persona, que E. Stein sostiene, le permite fortalecer la autonomía del yo y otorgarle más claramente que Merleau-Ponty, un ser libre.

CONCLUSIÓN

Los cuatro temas que componen el artículo convergen en una conclusión que permite destacar tanto las diferencias como las semejanzas entre el pensamiento de E. Stein y M. Merleau-Ponty. La temática del cuerpo propio y vivido fundamenta la anterioridad e incluso una suerte de a priori de la percepción y de la dimensión pre-reflexiva de la persona con respecto a su acción libre o reflexiva. Esta es una idea central del pensamiento merleau-pontiano y que configura una idea del yo compleja en la medida que hay un constante contrapunto entre lo anónimo y general y el ámbito de lo personal. Hay un campo de la experiencia que está presente en la historia personal, pero que no es asumido por el sujeto de una manera voluntaria o reflexiva. Se puede por esta razón hablar de una opacidad del yo. Esta dimensión, en cierto modo misteriosa por lo inasible, está también presente en E. Stein, pero explicada más bien por la trascendencia de la persona y por su carácter infinito. En el plano de la libertad se encuentran convergencias y diferencias que también tienen que ver con la concepción de persona que tienen ambos filósofos. Para Merleau-Ponty, la libertad no se expresa en una deliberación abstracta, sino que en el entramado de la existencia en la que se reúnen aspectos personales, históricos y sociales. La libertad situada excluye una libertad absoluta, sino que siempre tiene que partir de ciertos supuestos que la limitan o la inclinan a una decisión. Stein tiene una concepción más radical de la libertad en el sentido que el yo tiene un papel más protagónico. Tampoco ella concibe una actuación de la persona desligada del mundo y de la historia,

pero, de alguna manera, el yo gobierna y decide en un ámbito de acción que se proyecta hacia lo trascendente.

Paradoja de la ipseidad de la mujer

*Algunas reflexiones a partir de la obra
Die Frau de Edith Stein¹.*

Eva Reyes-Gacitúa

INSTITUTO DE CIENCIAS RELIGIOSAS
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL NORTE

ereyesg@ucn.cl

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.3>

Resumen: El presente trabajo tiene como pretensión reflexionar y analizar la obra *Die Frau* de Edith Stein, para indagar respecto la ipseidad de la mujer. Tal ipseidad, tiene como punto de partida la pregunta básica de todas las preguntas, por la especie mujer. La pensadora, quiere entregar el fundamento teórico de lo específicamente femenino. Por ello, ahonda en una antropología filosófica, hasta llegar al arquetipo del ser femenino, en su núcleo más íntimo.

Palabras clave: Edith Stein, Específicamente femenino, Ipseidad, Mujer, Impostación de la mujer.

Abstract: This paper aims to reflect on and analyze Edith Stein's *Die Frau* to examine women's ipseity. This ipseity starts with the most basic of all questions: woman species. The thinker who wants to provide the theoretical foundation of the particularly feminine. For this, she goes deep into philosophical anthropology to arrive at the feminine being archetype, into its most intimate nucleus.

Key words: Edith Stein, Specifically feminine, Ipseity, Woman, Women's standing.

¹ Este trabajo es fruto de una *Comunicación*, presentada en el VI Simposio Internacional Edith Stein, *La Ipseidad en Edith Stein*, 11 al 13 de agosto de 2015. Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

INTRODUCCIÓN

El punto de partida para subrayar la paradoja de la ipseidad es un pequeño texto *Die Frau*², que comprende una serie de conferencias sobre la mujer, dadas entre los años 1928-1933, orientada al “destino de las mujeres”³. Se trata de una obra circunstancial, poco valorada por los estudiosos, pero de intuiciones filosóficas profundas. La pensadora penetra en la interioridad del espíritu humano, a partir de la pregunta sobre la especificidad de la mujer. Esta indagación proyectará pistas certeras hacia la comprensión empaticadora de lo femenino, cuya anticipación está dada en su fundamento último, el Espíritu Santo.

1. LA PREGUNTA POR LA MUJER

Edith Stein afirma que “la pregunta por la especie *mujer* es la pregunta básica de todas las preguntas”⁴. La cual remite a los principios de la filosofía⁵. Por ello en su pensamiento pondrá de relieve que la investigación sobre la esencia de la mujer tiene su lugar en una antropología filosófica⁶. Según Edith Stein por *especie* hay que entender algo fijo, que no cambia. La filosofía tomista ha utilizado el término *forma*; aduciendo a una forma interior, que para la pensadora es la que “determina la estructura de una realidad”⁷. Entonces, “la forma interior o especie circunscribe un arco de juego dentro del cual el *tipo* puede variar”⁸. Edith Stein realiza la distinción conceptual entre *especie* y *tipo*; aclara con su forma *mentis* de fenomenóloga que el *tipo* no es inalterable en el mismo sentido que hablamos de la especie, puesto que un individuo puede pasar de un *tipo* a otro⁹. Es lo observable en el proceso de evolución, donde el individuo del *tipo*

2 E. STEIN, *La Mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, (Biblioteca Palabra, Madrid 2006). *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. La obra será citada en su versión castellana: *La Mujer*.

3 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 74-79.

4 E. STEIN, *La Mujer...*, 205.

5 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 205.

6 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 205. También puede ver en C.M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad* (Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2003) 489.

7 E. STEIN, *La Mujer...*, 204.

8 E. STEIN, *La Mujer...*, 204-205.

9 E. STEIN, *La Mujer...*, 204.

niño pasa al de joven, y luego al de un ser humano maduro¹⁰; o bien puede cambiar si este niño pasa de una clase a la otra —entre otros niños— o bien de su familia a otra¹¹.

Según Edith Stein, si existiese una especie semejante (la especie mujer), no podrá ser cambiada por ninguna alteración de las condiciones de vida, ni de las relaciones económicas, comerciales, y de la propia actividad que pueden ser cambiantes¹². Y de modo contrario, si no existe ninguna especie semejante, entonces el hombre y la mujer serían vistos como *tipos*; donde sería posible el paso de un *tipo* a otro¹³; lo que para Edith Stein no es tan absurdo considerando ciertos datos fácticos de androginismo y de mutación de sexo¹⁴.

Ahora bien, la pregunta por la mujer según la pensadora remite a los principios de la filosofía y con ello intenta expresar que, para resolver tal pregunta, hay que tener claridad sobre la relación de género, especie, tipo e individuo. Es decir, la pregunta por la mujer lleva a detenerse en los problemas fundamentales de la ontología formal que ya buscaba Aristóteles en su filosofía primera¹⁵.

Así lo fundamental para la reflexión sobre la naturaleza de la mujer parece estar contenido en un núcleo unitario e inalterable al que se puede considerar como la especie mujer; de ahí la pertinencia de una antropología filosófica que podrá indagar en el *ethos* de lo específico femenino.

2. EL *ETHOS* DE LA ESPECIFICIDAD DE LA MUJER

En el Congreso de la Academia de Salzburgo, desarrollado entre el 30 de agosto al 3 de septiembre de 1930 y en el que ella es la única mujer, Edith Stein da una conferencia sobre *El ethos de las profesiones femeninas*¹⁶. Por *ethos vocacional profesional*

10 E. STEIN, *La Mujer...*, 204.

11 E. STEIN, *La Mujer...*, 204.

12 E. STEIN, *La Mujer...*, 205.

13 E. STEIN, *La Mujer...*, 205.

14 E. STEIN, *La Mujer...*, 205.

15 E. STEIN, *La Mujer...*, 205.

16 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 23-44. También se encuentra editada en E. STEIN, *El ethos de las profesiones*

comprende la actitud anímica duradera que en la vida profesional de un ser humano se presenta como principio intrínsecamente configurador¹⁷; el cual “visiblemente procede del interior”¹⁸.

Allí subraya la vocación profesional de la mujer para determinadas tareas¹⁹. Afirma que ella es compañera del hombre y madre de seres humanos. Si permanece fiel a su especificidad, actuará siempre a partir del fin concreto, y acomodará los medios a dicho fin²⁰. Para la pensadora esta especificidad anímica existe y es un hecho de experiencia evidente; el que se desprende del axioma de santo Tomás *anima forma corporis*²¹; expresión unitaria, comprendida valiosamente por Edith Stein, en términos de que la *impostación de la mujer*, ha de dirigirse a lo personal vital y a la totalidad²². Esta totalidad, vislumbrada como un todo concreto, que ha de ser tutelada y desarrollada²³; “no una parte a costa de una o de otras: no el espíritu a costa del cuerpo o a la inversa”²⁴. Es decir, esta es la disposición que lleva a la mujer, a compartir la vida de otro ser humano, a participar de *todo* lo que le afecta, siendo su don y felicidad²⁵.

Ahora bien, Edith Stein afirma “sólo cuando se desarrolle plenamente la especificidad masculina y la femenina, se alcanzará la máxima similitud posible respecto de Dios”²⁶; esto a partir de una certeza simple de ser. Pues la autora subraya:

“En efecto, el niño que viviera constantemente en la angustia de que su madre le podría dejar caer, ¿sería ‘razonable’? En mi

femeninas, en Obras Completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos (Ediciones El Carmen, Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo, Vitoria, Madrid, Burgos 2003) 159-176.

17 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 24.

18 E. STEIN, *La Mujer...*, 24.

19 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 25.

20 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 34.

21 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 26. También se puede ver en profundidad en A. MEIS, “Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer”, en *Teología y Vida* 51(2010) 9-37.

22 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 26.

23 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 26 y 27.

24 E. STEIN, *La Mujer...*, 27.

25 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 27.

26 E. STEIN, *La Mujer...*, 44.

ser yo me encuentro entonces con otro ser que no es el mío, sino que es el sostén y el fundamento de mi ser que no posee en sí mismo ni sostén ni fundamento. Puedo llegar por dos vías a ese fundamento que encuentro dentro de mí mismo a fin de conocer al *ser eterno*²⁷.

Por ende, la actuación genuinamente femenina pide un anclaje de la vida de la mujer en el fundamento eterno, y por cierto no sólo la de aquella mujer²⁸.

“Y si Dios me dice por la boca del profeta que me es más fiel que mi padre y mi madre y que Él es el amor mismo, reconozco cuán ‘razonable’ es mi confianza en el brazo que me sostiene y cómo toda angustia de caer en la nada es insensata, mientras yo no me desprenda por mí mismo del brazo protector”²⁹.

En este sentido afirma Edith Stein, que de la eternidad procede la identidad de la mujer³⁰; colocando a la naturaleza femenina en una unión especial con el Espíritu Santo³¹. Pues “el Espíritu Santo es la divinidad en cuanto sale de sí misma y entra a las criaturas, la fertilidad creativa y plenificadora de Dios”³².

En aquel Congreso la pensadora indaga si, ¿cabe hablar de una particular vocación profesional femenina, y en consecuencia de una mayoría de vocaciones profesionales femeninas? En los comienzos del movimiento de mujeres las dirigentes radicales habían negado la primera de estas dos afirmaciones, reivindicando todas las vocaciones profesionales para la mujer. Sin embargo, sus opositores no querían aceptar lo segundo y sólo reconocían una vocación profesional femenina, una vocación profesional natural³³. Para la pensadora esto

27 E. STEIN, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en Obras Completas III: Escritos filosóficos (Ediciones El Carmen, Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo, Vitoria, Madrid, Burgos 2002) 667.

28 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 123.

29 E. STEIN, *Ser finito y Ser eterno...*, 667.

30 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 126.

31 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 127.

32 E. STEIN, *La Mujer...*, 127.

33 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 25.

demanda el examen de los dos puntos de vista. Por tanto pregunta ¿si existe una vocación profesional natural de la mujer; y qué actitud anímica exige?³⁴

3. LA PREGUNTA POR LA ESPECIFICIDAD ANÍMICA

Para Edith Stein, existe el hecho evidente de que el cuerpo y el alma de la mujer están formados para una finalidad especial y la Sagrada Escritura expresa lo que desde el comienzo del mundo enseña la experiencia cotidiana, en cuanto la mujer está configurada para ser compañera del hombre y madre de seres humanos³⁵.

La pensadora asegura, que la actitud espiritual femenina se dirige a lo personal vital, y a la totalidad. “Proteger, custodiar y tutelar, nutrir y hacer crecer: he ahí su deseo natural, puramente maternal”³⁶. A esta actitud práctica le corresponde la teórica. La autora comprende que el conocimiento natural no es tanto el analítico-conceptual sino el intuitivo y consumidor; orientado hacia lo concreto. Esta disposición natural capacita entonces, a la mujer para ser cuidadora y educadora de sus propios hijos, sin embargo, su disposición básica no se limita a esto, sino que se extiende también a su marido y a todos los seres que se encuentran en su entorno³⁷. A esta disposición materna se une la de compañera. Compartir la vida de otro ser humano y participar en todo lo que le afecta, en lo más grande, en lo más pequeño, en las alegrías y en los sufrimientos [...] ³⁸.

En efecto, ella considera que el hombre va a “lo suyo” y espera que los otros muestren al respecto interés y disposición para la ayuda; en general le resulta difícil ponerse en lugar de otros seres humanos y en las cosas de otras gentes. Esto, por el contrario, le es natural a la mujer, que es capaz de penetrar empática y reflexivamente en ámbitos que a ella de suyo le quedan lejos y de los cuales jamás se hubiera preocupado si no hubiese puesto en juego al respecto un

34 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 26.

35 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 26.

36 E. STEIN, *La Mujer...*, 26.

37 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 27.

38 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 27.

interés personal³⁹. Puesto que allí donde se encuentre, ella cumple silenciosa y obedientemente su servicio, sin esperar atención ni reconocimiento para sí⁴⁰.

Es por esto que el hombre se dedica según su naturaleza a lo suyo y la mujer se dedica a ello por amor a él, aduciendo que lo adecuado es que lo haga bajo su dirección. Que luego el deber de la obediencia se extienda además a aquello que constituye el dominio inmediato de la mujer —custodia de la casa y educación—, eso hay que derivarlo mucho menos de la identidad femenina que de la *vocación natural del hombre* de ser cabeza y protector de la mujer. A esta determinación natural le corresponde también una inclinación de la mujer a la obediencia y el servicio. Edith Stein comprende en este sentido: “obediencia: siempre el modo más bello en que sentía libre a mi alma”⁴¹. Ahora bien, esta exposición del modo de ser natural de la mujer no contiene de entrada ningún juicio de valor para ella. Debidamente desarrollada, dicha exposición encierra para la autora un elevado *valor vital*⁴². Es decir, frente a esta distinción entre lo femenino y masculino, Edith Stein —en su tiempo— quiere entregar el fundamento teórico de lo específicamente femenino. De este modo resulta interesante el *valor vital* de esta distinción entre lo masculino y femenino.

Por ello resulta esencial para la pensadora, que la naturaleza femenina se desarrolle genuinamente, lo cual dista mucho de ser obvio, pudiendo incluso decirse que eso sólo se da en circunstancias muy especiales⁴³. Desde luego, ninguna mujer es solamente mujer, pues cada una tiene su peculiaridad y su disposición lo mismo que el hombre y desde esa disposición, la capacidad para esta o la otra actividad profesional de carácter artístico, científico, técnico, etc.⁴⁴.

Así expresa que por principio la mujer puede orientar la disposición individual hacia cualquier campo profesional, incluso a aquellos que de suyo distan de la especificidad femenina. En tales casos no se hablará de una vocación profesional

39 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 27.

40 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 34.

41 E. STEIN, *La Mujer...*, 28.

42 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 28.

43 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 28.

44 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 32.

femenina. Pero si se desea hablar de éstas en el sentido pleno del término, debería tratarse de vocaciones profesionales cuyas tareas específicas se remiten a la especificidad femenina, es decir, a todas las vocaciones profesionales en las que se comprende la asistencia, la educación, el amparo como comprensión empática⁴⁵. Cabe en consecuencia comprender entonces en esta misma línea la vocación profesional de la médico y de la enfermera, de la docente y de la educadora, de la gobernanta doméstica y toda la serie de modernas vocaciones profesionales sociales⁴⁶. Incluso podría decirse también de las vocaciones que, según sus exigencias puramente profesionales, no concuerdan con su especificidad femenina y hubieran de ser consideradas más bien como propiamente masculinas, tomadas sin embargo en sus concretas condiciones existenciales podrían ser ejercidas de un modo puramente femenino⁴⁷.

De esta manera concluye, que la entrada de las mujeres en las más variadas ramas profesionales puede significar una bendición para la vida social en su conjunto, la privada y la pública, precisamente si el *ethos* específicamente femenino se hace presente⁴⁸.

Sintetizando, Edith Stein expresa un *ethos de las vocaciones femeninas*, cuyas tareas específicas remiten a su especificidad; que dice relación a su naturaleza; cuyo fundamento último se encuentra anclado en Dios. Finalmente lo fundamental deberá ser la reflexión sobre la naturaleza de la mujer⁴⁹; pues allí está contenido un núcleo unitario e inalterable al que se pudiera considerar como la especie mujer⁵⁰.

45 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 32

46 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 32.

47 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 33.

48 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 34.

49 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 188.

50 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 189.

4. LA ESPECIE UNIVERSAL DE MUJER

Las preguntas de la autora ayudan a comprender si existe un tipo de mujer y si se puede descubrir algo común en ello⁵¹. En este sentido ¿será posible reducir a una sola unidad la enorme variedad de mujeres que encontramos en la vida, y delimitar así, esta unidad frente al alma del hombre?⁵² Según Edith Stein hay algo que podríamos denominar *especie del alma femenina*⁵³.

Ella indagará respecto la pregunta planteada presentando una serie de “tipos” femeninos para encontrar una “especie” universal. Para esto se servirá de tres tipos literarios femeninos, en lo posible diferenciados entre sí, a los cuales otorga un particular valor simbólico: en primer lugar se encuentra, el personaje de Ingunden la hija de Steinform, en la novela de Sigrid Undset llamada “*Olaf Andunssön*”. En segundo lugar, el personaje de Nora de la novela “*Casa de muñecas*” del escritor noruego Enrique Ibsen y tercer lugar, “Ifigenia” de Wolfgang Goethe.

Primera Obra⁵⁴: Ingunn crece en una granja nórdica, sin mucha vigilancia ni formación. Desde niña se promete con Olaf, que crece con ella como hermano adoptivo.

Ella vaga por doquier, no conoce ninguna actividad regulada, no tiene disciplina interior ni exterior. Cuando ambos llegan a los 15 o 16 años se despierta en ellos la pasión, a partir de entonces, la vida de ella se torna en un deseo insaciable. Ambos se consideran el uno para el otro, sin embargo, la familia se opone al matrimonio y son separados. Él se va a la guerra y ella busca cierta compensación para su felicidad perdida en sueños, siendo más tarde presa de un seductor. El retorna, la hace su esposa y toma al hijo como suyo. Sin embargo, la felicidad no llega. Ingunn afectada por su conciencia de culpa trae hijos muertos, uno tras otro. El descubre que en ella hay una “chispa divina” a la que sólo faltó el alimento y el conocimiento de un mundo más excelso que no se mostró con

51 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 85.

52 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 85.

53 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 85.

54 Se presentan sintetizadas las tres obras literarias, siguiendo el relato de E. STEIN, *La Mujer...*, 85-89.

claridad, descubre que también es culpable por no haberle mostrado el camino; por tanto ambos han naufragado⁵⁵.

Segunda obra: en “*Casa de muñecas*”, Nora es una mujer que ha crecido en un ambiente cultural moderno. Si bien su intelecto está despierto, no ha sido sistemáticamente formado, como tampoco su voluntad. Ella ha sido la muñeca predilecta de su padre, y ahora es la muñeca predilecta de su esposo, lo mismo que sus hijos son sus muñecos. Ella no ha sido preparada para tomar decisiones. Su marido está seriamente enfermo y ante la posibilidad de su muerte y la falta de recursos, suplanta la firma de su esposo. El dinero que gana con esta maniobra de engaño o permite la recuperación del marido. Cuando el acreedor hace valer el documento, ella se encuentra desesperada porque se ha descubierto el engaño considerando seriamente la posibilidad del suicidio. Sin embargo, espera que ocurra algo distinto, ella piensa “que ahora ocurra lo maravilloso”, es decir que su esposo, llevado por su gran amor, haga recaer sobre sí la culpa. Pero Robert Helmer, sólo tiene para ella un juicio moral condenatorio: ya ni siquiera es digna de educar a sus hijos.

Precisamente este instante es lo que le permite el desengaño y Nora se conoce realmente a sí misma, le conoce a él y al vacío de su vida en común, que no merecía el nombre de matrimonio. Cuando el escándalo social se olvida, el marido quiere entonces, que todo sea como antes. Sin embargo, no se puede volver atrás. Ella sabe que debe llegar a ser un ser humano antes de intentar de nuevo ser esposa y madre⁵⁶.

La tercera obra: *Ifigenia de Goethe*. Un hado extraño ha sacado a Ifigenia del círculo de sus amados padres y hermanos y la ha llevado a un pueblo extranjero de bárbaros. La mano de Dios la ha liberado de una muerte segura y la ha dedicado al servicio sagrado en la paz del templo, allí es honrada como una santa. Pero Ifigenia ahora el regreso a su patria, con los suyos. Rechaza el deseo del rey y como compensación debe ofrecer a la diosa los cuerpos de dos

55 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 85-87.

56 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 87-88.

extranjeros, uno de ellos es su hermano. Él está manchado con el asesinato de su madre y atormentado por los sentimientos de culpa. Ahora ha sido condenado a muerte por la mano de su hermana. Entonces, aparece la antigua maldición, de la que hasta ahora parecía librarse. Ante la elección de salvar mediante la mentira y el engaño a su hermano, al amigo y a sí misma, o perderlo todo, cree en un primer momento que debe elegir “el mal menor”. Pero su alma pura no soporta la mentira y la infidelidad. Confiando en la bondad del rey y el auspicio de los dioses le revelará al monarca toda la verdad y el plan de huida. Como compensación, obtiene el perdón y la libertad de los tres. Su hermano es sanado por sus plegarias e Ifigenia llevará a la antigua casa real la paz y la reconciliación con los dioses⁵⁷.

A partir del imaginario de estos tres relatos, Edith Stein se detiene en sus autores. En la novelista noruega Sigrid Unset, afirma se trataría de una confesión sin reticencias⁵⁸. Por ende, no se podría discutir si es un *tipo* real lo que da a conocer. Allí, se relatan los hechos con cierta unilateralidad, en los que la autora intenta acentuar lo instintivo-animal en contraposición de un idealismo engañoso⁵⁹.

Seguidamente, el personaje de Nora ha sido descrito por un hombre que quiere ponerse en el punto de vista de la mujer, que ha hecho suya la causa de la mujer y del movimiento femenino⁶⁰. Con un análisis agudo, muy bien elegido sorprende con la magnitud y la consecuencia del personaje a partir de su pensar y actuar⁶¹. A lo que Edith Stein agrega “puede resultar infrecuente, pero no es improbable o absolutamente imposible”⁶².

Finalmente, respecto la línea argumental de Goethe, destaca la sublime simplicidad de la figura femenina, ciertamente cuenta con cierta idealización, sin embargo, nos encontramos frente a una imagen ideal pensada para la vida,

57 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 88-89.

58 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90.

59 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90.

60 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90.

61 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90.

62 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90.

experimentada y sentida⁶³. Lo que él pone por delante es la humanidad pura, como eterno femenino; esto es lo que ha plasmado el artista⁶⁴.

Tras esta perfilación de los personajes, Edith Stein subraya si ¿hay algo de común entre aquella mujer que no ha sido formada por ninguna mano educadora o entre la muñeca de salón cuya evolución fue reprimida en una alta sociedad y entre la santa que ha crecido en el recinto sagrado, en contacto con la divinidad? Edith Stein afirma: “yo encuentro en las tres un rasgo esencial común: un deseo de dar amor y de recibir amor, y en ello un anhelo de elevarse desde la estrechez de su fáctica existencia actual hasta un ser y actuar superiores”⁶⁵. Ahora bien, estos *tipos* de mujer, poseen una base común. La pensadora lo formula de esta manera “llegar a ser aquello que ella debe ser, desplegar y madurar del mejor modo posible la humanidad que duerme en ella [...]”⁶⁶.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Edith Stein responde que la especificidad de la mujer en cuanto ella es, de una figura singular concreta, se gesta en la medida en que ésta da vida y existencia a otro, perdiéndose a sí misma, de tal modo siendo verdaderamente ella misma. Esta formulación es lo que responde al núcleo de la comprensión de la paradoja de la ipseidad femenina.

Existen muchos *tipos* de mujer y en la medida en que son *tipos* de mujer, todos tienen una base común: llegar a ser aquello que ella debe ser, desplegar, madurar del mejor modo posible la humanidad y a la vez incentivar y promover en los otros tal maduración en orden a su plenitud. Este nexo es precisamente, lo que pondrá a la naturaleza femenina en unidad con el Espíritu Santo. Dado que este Espíritu es Dios que sale de sí mismo para ir al encuentro de las criaturas y es también fertilidad creativa de Dios en cuanto tal.

63 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90.

64 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 90-91.

65 E. STEIN, *La Mujer...*, 91.

66 Cf. E. STEIN, *La Mujer...*, 92.

Finalmente, en Edith Stein, aquella ipseidad propia del pensamiento occidental es posible establecerla en la búsqueda de la identidad y de la alteridad de lo “genuinamente femenino” que dice relación a la existencia; y en cuanto tal, puede ser concebida como apertura a la trascendencia en su misma finitud.

Ipseidad en las obras de Edith Stein

Claudia Mariéle Wulf

TILBURG SCHOOL OF CATHOLIC THEOLOGY

c.m.wulf@uvt.nl

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.4>

Resumen: Edith Stein comprende la identidad (se traduce como ipseidad) como ejecución personal [Vollzug der Person] y como ejecución del conocimiento [Vollzug der Erkenntnis]. Por lo tanto, Identidad significa identificación.

(1) La ejecución personal es igualmente doble: Primero, identidad es la originaria toma de conciencia de sí mismo y el acceso a la personalidad e individualidad. Segundo, el yo reflexiona sobre el proceso de identificación consigo mismo y nota sus condiciones. Stein analiza, por consiguiente, la constitución de la identidad personal.

(2) La identidad como principio cognoscitivo (el tercer sentido de identidad) se refiere en Stein a la coincidencia en la esencia. La esencia de esta cosa es idéntica con una esencia ya conocida anteriormente.

En el contexto filosófico postmoderno se ponen en duda los análisis fenomenológicos de la esencia y de la identidad esencial. Ésta necesita de una fundamentación más amplia por una fenomenología negativa y existencial, la cual tiene sus fundamentos en la obra steineana.

Abstract: Edith Stein understands the identity (ipseity- selfness) as a personal execution (Vollzug der Person) and as an execution of knowledge (Vollzug der Erkenntnis). Therefore, identity means identification.

(1) The personal execution is also double : First, Identityl is the original conscience of oneself and the Access to personality and individuality. Second, the oneself meditates on the process of personal identification and notes its conditions. Stein analyzes the constitution of personal identityl.

(2) Identity as a personal knowledge (the third sense of identity) in Stein it refers to the coincidence in essence. Essence in this sense is identical to an essence already known before.

In postmodern philosophical context, the phenomenological análisis of essence and essential identity are doubted. This needs a more ample foundation by a negative and existential phenomenology, which has its foundation in Stein's work.

Palabras claves: fenomenología negativa y existencial, conciencia, personalidad, epistemología, principio cognoscitivo.

Keywords: Negative and existential phenomenology, consciousness, personality, epistemology, cognitive principle.

ÍNDICE

Iipseidad en las obras de Edith Stein

La doble visión de la identidad en la obra de Edith Stein

1. Identidad como realización personal
 - 1.1. Identidad de la persona: la conciencia originaria
 - 1.1.1. Conciencia originaria
 - 1.1.2. Conciencia personal
 - 1.2. Individualidad de la persona
 - 1.2.1. Relación con la calidad del ser sí mismo
 - 1.2.2. Peculiaridad: Individualidad como característica de la esencia
 - 1.3. Identidad personal
 - 1.3.1. La cualidad del yo y de la corriente de conciencia
 - 1.3.2. La relación con el alma
 - 1.3.3. La función del yo en el alma
2. Conocimiento de la identidad personal como autoconocimiento
 - 2.1. La constitución del “uno mismo”
 - 2.2. El otro como condición para la captación de sí mismo
3. Identidad como principio de conocimiento
 - 3.1. Identidad del yo puro
 - 3.2. Identidad de la esencia
 - 3.2.1. Conocimiento de la esencia e identidad de la esencia
 - 3.2.2. “Identidad” del objeto y de la representación de la conciencia
 - 3.3. Descubrimiento y comprobación de la identidad de la esencia
 - 3.3.1. Descubrimiento de la esencia
 - 3.3.2. Comprobación de la identidad de la esencia
 - 3.3.3. Ejecución de la identidad de la esencia-Identificación personal
4. Identidad personal e identidad de la esencia: lo típico del punto de partida steiniano

LA DOBLE VISIÓN DE IDENTIDAD EN LA OBRA DE EDITH STEIN

El pensamiento de Edith Stein es original de múltiples maneras. Esto vale también para el concepto de “ipseidad”. Identidad (se traduce como ipseidad) no es comprendida por Edith Stein como un estado estático de ser, sino como realización: Identidad es identificación. El concepto clásico de identidad, es decir, la coincidencia material y espacio-temporal de una cosa consigo misma, juega en esto solo un papel muy subordinado; es mencionado solo con vistas a la identidad del cuerpo¹.

Identidad es importante para Stein de doble manera, es decir, como realización personal y como realización del conocimiento. La realización personal es igualmente doble: (1.) Primero: Identidad es el originario tomar conciencia de sí mismo y el acceso a la personalidad e individualidad. (2.) Segundo: el yo reflexiona sobre el proceso de identificación consigo mismo y nota sus condiciones. Stein analiza entonces la constitución de la identidad personal.

Identidad como principio cognoscitivo (3.) significa en Stein, de nuevo, no que una cosa aparezca como idéntica consigo misma. “Identidad” se refiere a la coincidencia en una esencia: La esencia de esta cosa es idéntica con una esencia ya conocida anteriormente. En este punto mi reflexión abandonará el análisis más estricto de la obra steineana y entregará algunas sugerencias para avanzar. Pues en el contexto filosófico postmoderno se ponen en duda los análisis fenomenológicos de la esencia y de la identidad esencial. La última necesita de una fundamentación más amplia de la fenomenología negativa y existencial. Esta tiene sus fundamentos en la obra steineana; pero ellos no han sido ampliamente fecundos.

1. IDENTIDAD COMO REALIZACIÓN PERSONAL

¹ EPh (1921), 227: “Jeder Raumpunkt und jeder Zeitpunkt [ist] ein absolutes Individuum”.

1.1 IDENTIDAD DE LA PERSONA: LA CONCIENCIA ORIGINARIA

1.1.1 CONCIENCIA ORIGINARIA

La persona está dada en la conciencia originaria. Según Stein pueden distinguirse diferentes grados de la autorrealización. Al saber pre reflexivo de sí mismo lo llama “*conciencia originaria*”².

“La forma más originaria del conocimiento de sí es la conciencia que acompaña a la vida del yo. El yo es aquí lo consciente de sí y de su vida. El hecho que a su ser (=vida) pertenece el «estar-ahí-para-sí» (= conciencia), el hecho que el yo lleve consigo un «sí mismo», el reflejo que hay en la vida espiritual que hay dentro, todo eso da al «uno mismo» su sentido más originario”³.

En los escritos tempranos Stein comprende el Yo puro “como una forma especial de la conciencia”⁴. “Sujeto de la vida de la conciencia es el Yo puro”⁵. *Consciente* es entonces un vivenciar, realizado de este Yo; la conciencia originaria es el “ser consciente de sí mismo”⁶. Con esto el Yo llega a ser “punto de penetración” (*Durchbruchstelle*)⁷ del vivenciar inconsciente al vivenciar consciente⁸. Constituye identidad.

2 EPh (1921), 225. Kursivsetzung C.M.W.

3 EES (1936), 395/396. Und weiter: “Dieses Bewusstsein ist kein eigener Akt, keine selbständige Erlebniseinheit, und das seiner selbst bewusste Ich ist kein Gegenstand: d.h. es gibt hier noch kein Gegenüber von Erkenntnis und Erkanntem wie bei äußerer und innerer Wahrnehmung”.

4 EPh (1921), 125.

5 IG (1920), 279. Vgl. a.a.O. 119: “Das individuelle Ich ist der letzte Auslaufpunkt alles Bewusstseinslebens”. Vgl. zum Folgenden: Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.2.5 Das personale Bewusstsein

6 EPh (1921), 127. Vgl. EES (1936), 347/348: Dem Ich kommt die Funktion zu, das Erleben “aus der dunklen Tiefe zur klaren Helligkeit des bewussten Lebens und damit zugleich von der «Möglichkeit» oder «Vorwirklichkeit» zur vollen gegenwärtigen Wirklichkeit (von der Potenz zum Akt)” zu führen.

7 EES (1936), 347/348. Vgl. a.a.O. 458: Das Ich ist im Bewusstsein die Stelle, wo die “Tiefe der Seele zur Helle des Bewusstseins aufsteigt”.

8 Das Erkennen des Bewusstseins selbst ist “nur als Wesenserkenntnis möglich” (EPh (1921), 131), die überdies irrtumslos ist, weil Erkennendes und Erkanntes zusammenfallen. Vgl. EPh (1921), 132: “Wo der Kenntnisnahme kein Gegenstand gegenübersteht, kann ihr auch nichts an ihm ent schlüpfen. Es kann auch keine Täuschung vorkommen. Denn wo kein Erfassen «als vorliegt» da kann auch nichts als etwas anderes genommen werden, als es tatsächlich ist. Das überträgt sich vom «ursprünglichen» auch auf das retentionale Bewusstsein”, in dem alle Erkenntnisinhalte festgehalten werden.

1.1.2 CONCIENCIA PERSONAL

Stein atribuye, sin embargo, a la conciencia personal específica -contrariamente a la corriente de la conciencia pura- una mayor importancia⁹. A esta conciencia pertenece, de modo constitutivo, que el yo *personal* esté “consciente de sí mismo”¹⁰. El yo personal tiene una relación con la estructura psicofísica de la persona; por eso la conciencia personal es más compleja que la corriente de la conciencia pura. Esta complejidad puede ser mirada, sin embargo, en una claridad *reflexiva*. *La percepción interna* abre la función compleja de la conciencia del yo personal¹¹.

“Ya se ha anotado que con la vida originaria indivisa de la vida del yo está unida un captar cognoscitivo más allá del «yo puro». Yo vivo mis sentimientos o acciones vitales como si surgieran de una profundidad más o menos grande. El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana —el alma— se presenta en la vida del yo a la luz de la conciencia”¹².

La conciencia más originaria confirma la *identidad en la corriente de la conciencia*, pues es una “conciencia constituyente última que no participa en las unidades constitutivas: la corriente de la conciencia o [la corriente de la] vivencia originaria”¹³. La persona tiene así acceso a su propia estructura compleja y puede comprenderla como perteneciente a sí misma¹⁴. Por eso la persona se

9 Vgl. IG (1920), 279: “Als Bewusstsein fassten wir das «bewusste» reine Erleben von Gehalten”. Das reine Bewusstsein kennt nur reine Daten. Edith Stein nimmt diese Sichtweise in “Potenz und Akt” (S. 70) noch einmal auf, qualifiziert das Bewusstsein jedoch dann durch den Selbstbezug personal: “Die Sphäre des Immanenten können wird abstecken durch die Grundkategorie des Bewusstseins im vollen Sinn des seiner Selbst bewussten Seins, des Seienden, das für sich selbst da ist, in der Weise, wie es für sich selbst da ist”. Vgl. EPh (1921), 140. In der “Einführung in die Philosophie” sind jedoch zwei Varianten des Bewusstseinsbegriffs präsent. Edith Stein fügt in den alten Teil “Die ontische Struktur der Person” den Bewusstseinsbegriff insgesamt zehnmal ein. So ersetzt sie z.B. “Seelenleben” durch “Bewusstseinsleben” und spricht im Bereich des Bewusstseins von “Motivation”, einer Kategorie, die auf den reinen Bewusstseinsstrom nicht anwendbar ist.

10 EES (1936), 345.

11 Vgl. EES (1936), 347. Vgl. 4.2.4.3.2.

12 EES (1936), 395/396.

13 PK (1918), 7. Vgl. Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.1.2 Der Bewusstseinsstrom.

14 Vgl. EPh (1921), 127: “Mit dem reinen Bewusstsein und der Möglichkeit, es erkenntnismäßig zu erfassen und methodisch zu erforschen, ist die Problematik der Subjektivität nicht erschöpft. Eine menschliche Person —so sahen wir— ist nicht nur ein reines Ich, dessen geistiges Auge in eine Gegenstandswelt hineinblickt, sondern —ebenso wie jedes animalische Wesen überhaupt— eine Realität, die mit Seele und Leib in den Zusammenhang

capta como idéntica consigo misma: El yo se refiere a sí mismo al referirse a su corriente de conciencia y a los contenidos almacenados en ella, marcados de un modo personal.

1.2 INDIVIDUALIDAD DE LA PERSONA

1.2.1 RELACIÓN CON LA CALIDAD DEL SER SÍ MISMO

Fuera de la complejidad psicofísica el Yo capta la peculiar calidad del ser sí mismo, la individualidad, individualidad en el sentido de una consistencia propia cualitativa única no tiene la cosa particular¹⁵ pero sí la persona. Puede impregnar todo con una “nota individual”¹⁶. En esto se muestra que “en el ser humano la individualidad recibe un sentido nuevo, que no puede encontrarse en ninguna criatura infrahumana”¹⁷. Stein se apoya aquí en Max Scheler: la “individualidad irreductible cualitativamente”¹⁸ no es la unicidad corporal y espacio-temporal sino “una cualidad anímica”¹⁹.

der realen Welt verflochten ist. Wie wir unter dem Titel «Bewusstsein» verschiedene mögliche Formen fanden, unter denen die intentionale, die wir als die spezifisch persönliche auffassten, eine ausgezeichnete ist, so gibt es auch verschiedene Arten realer Subjekte, unter denen die, welche wir als «Personen» bezeichnen, eine besondere Stellung einnehmen. Wir untersuchen zunächst das, was ihnen allen gemeinsam ist, und das ist ihre psychophysische Struktur” Reines Bewusstsein wird hier im Sinne von “Bewusstseinsstrom” verstanden.

15 IG (1920), 275. Secretan: Erkenntnis und Aufstieg, 47 [Edith Stein referierend]: Es gibt eine Unterscheidung “zwischen Individuum und Person, und damit die Unterscheidung zwischen der Einfühlungserfahrung des anderen auf individueller und auf personaler Ebene. In grober Skizzierung kann gesagt werden, das Auffallendste am Individuum sind die wie immer gearteten Verhältnisse zwischen Leib und Seele, das Hineingenommensein des Individuums in Kausalbezüge, in eine Gesetzmäßigkeit, der auch die Natur untersteht. Wirklich geistige Eigenständigkeit kommt nur der Person zu. Eine Theorie der Person ist im strengsten Sinne Geisteswissenschaft”.

16 EPh (1921), 154.

17 AP (1932), 72.

18 IG (1920), 277. EPh (1921), 228: Wir fassen “eine Persönlichkeit als geistiges Individuum”. Vgl. a.a.O. 229; vgl. NFG (1919-1925), 153/154: Man kann also “von jeder Individualität sagen, dass sie das Zentrum einer eigenen geistigen Sphäre sei und dass diese Sphäre ihr eigene Vernunft habe”. Vgl. EES (1936), 459: Die Person erlebt sich “als ein Unwiederholbares”.

19 Vgl. PA (1931), 88.

1.2.2 ESPECIALIDAD: INDIVIDUALIDAD COMO CARACTERÍSTICA DE LA ESENCIA

La individualidad es en Edith Stein un *constituens*²⁰, una característica de la esencia de la persona. La individualidad es irreductible y valiosa en su unicidad²¹. En su cualidad se distingue la individualidad (espiritual) del Yo puro sin cualidad, que no experimenta ninguna individualización²² y de la individualidad corporal. Pues no solo “tiempo y espacio (son) *principia individuationis*”²³; “la individualidad de la persona significa lo mismo *también*, pero más allá de esto, el que ella es cualitativamente única”²⁴. La individualidad fundamenta así —ella misma— una “unidad interna”²⁵, el “esencia” individual de la persona²⁶; la unicidad del individuo está “en la unicidad del yo consciente de sí mismo, en cuanto tal comprende su especificación esencial como la «más propio»”²⁷. Identidad (ipseidad) es —en vista de la individualidad— la relación identificante con la cualidad de sí mismo.

1.3 IDENTIDAD PERSONAL

Con esto se muestra, que la identidad en Stein es un dato personal. Esto se basa en la cualidad del Yo, en su relación con el alma y su posición al interior de ella.

20 Vgl. IG (1920), 251: Die “zwei Konstituenten der Persönlichkeit” sind mithin “die freie Geistigkeit und die Originalität, die Ursprünglichkeit und qualitative Individualität des Seins und Lebens”.

21 Vgl. EPh (1921), 194: “Individualität [ist] selbst als ein Wert bzw. als Träger eines Wertes anzusehen”.

22 Vgl. PE (1916), 41: “So erfährt das Ich keine Individualisierung, indem ihm ein anderes gegenübertritt, sondern seine Bezeichnung «Individualität» oder, wie wir lieber sagen wollen, (...) seine Selbstheit kommt zur Abhebung gegenüber der Andersheit des andern”.

23 EPh (1921), 227.

24 Vgl. EPh (1921), 228. Vgl. a.a.O. 229: Aufgrund dieser *qualitativen Eigenart* ist es möglich, die Person in ihrer Individualität “unabhängig von ihrer Raum- und Zeitstelle eindeutig festzulegen”.

25 EPh (1921), 156: “Die ursprüngliche Anlage des Charakters zeichnet sich vor allen anderen Anlagen der Person dadurch aus, dass ihr ein letztes unauflösbares qualitatives Moment innewohnt, das sie ganz durchtränkt, das dem Charakter innere Einheit gibt und seine Unterschiedenheit von allen anderen ausmacht. Sie ist das *Wesen der Person*”. Vgl. a.a.O. 154: Gerade der Charakter “erschöpft sich nicht darin, Vereinzelung des Typus zu sein, sondern weist in seiner Gesamtheit wie in einzelnen Eigenschaften und Erlebnissen eine ‚individuelle Note auf’”. Vgl. AP (1932), 42.

26 “Wesen” wird hier alltagssprachlich als individuelle Eigenart verstanden Vgl. EPh (1921), 165: Die Eigenart wirkt sich bei der Weltgestaltung aus: “Die gesamte Welt, an der sich ein Individuum betätigt, trägt das Gepräge seiner Persönlichkeit: seiner typischen Züge wie seiner persönlichen Eigenart”. Vgl. NFG (1919-1925), 152/153: “Diese Individualität ist intangibilis”.

27 EES (1936), 460.

1.3.1 LA CUALIDAD DEL YO Y DE LA CORRIENTE DE CONCIENCIA

Conciencia es en Stein “la conciencia originaria del yo personal”²⁸. Portador de la conciencia es, entonces, el Yo personal. En consecuencia, la vida espiritual se caracteriza en la concepción steineana por la cualidad personal²⁹: el Yo puro se amplía por la cualidad de la “vida del yo”, del “comportamiento vivo” del ser humano, que es uno que “asciende de la profundidad”. Precisamente en esto se revela la calidad personal³⁰.

Con esto se capta también, de modo personal, la corriente de la conciencia; llega a la corriente de vivencias:

“La estructura peculiar de la unidad anímica depende del contenido peculiar de la corriente de vivencias y, viceversa, el contenido de la corriente de vivencias depende de la estructura del alma, como hemos de decir después de que el alma se haya constituido para nosotros”³¹.

Esto se verá todavía más adelante. Los contenidos cognoscitivos se determinan entonces por la persona³². La corriente de la conciencia es aquí “la totalidad de las vivencias de una persona, en las cuales se representa su vida psíquica conscientemente”³³. Identidad significa aquí: la corriente de la conciencia es una corriente única, unitaria, constituida por un Yo personal, y los contenidos de la corriente de la conciencia son accesibles a este Yo; son sus propias experiencias³⁴.

28 EPh (1921), 200.

29 Vgl. PA (1931), 85. Intelligibilität meint die Möglichkeit, sich seiner selbst bewusst zu sein. Vgl. PA (1931), 90. Vgl. Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.1.2 Der Bewusstseinsstrom. Vgl. EES (1936), 156: “Was wir früher Ichleben «nannten», ist uns jetzt als «lebendiges Verhalten» des Menschen begegnet. Während jenes als ein reiner Zusammenhang ineinander übergewandener Erlebniseinheiten erschien, ist dies ein «aus der Tiefe» aufsteigendes. Das Verhältnis von «reinem Ich» und «Ich-Mensch», «reinen Erlebnissen» und menschlichen Verhaltensweisen wird eigens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden müssen”.

30 Vgl. Schulz: Edith Steins Theorie der Person, 118: Das Ich, “das seiner selbst bewusst ist, [ist] nicht qualitätslos”.

31 PE (1916), 43/44.

32 Wulf: Freiheit und Grenze, 4.1.3.

33 EPh (1921), 147. Vgl. PE (1916), 41f.

34 Vgl. PK (1918), 16: “Je intensiver das Erleben, desto lichter, wacher ist das Bewusstsein von ihm”.

1.3.2 LA RELACIÓN CON EL ALMA

La mencionada “profundidad” de la vida del Yo apunta a un espacio de vida propiamente tal del yo personal, el alma³⁵.

“El «sí mismo» se extiende a partir del Yo puro puntual alrededor del «espacio» del alma, que el yo abarca, sin poder elevarlo todo entero a la luz, que no llena, pero que puede penetrar. Yo y alma no están yuxtapuestos, el uno no es separable de la otra: al alma humana pertenece un yo personal, que habita en ella, que la abraza y en cuya vida su ser se hace presente, vivo y consciente. El yo humano es algo cuya vida surge de la profundidad oscura de un alma”³⁶.

El yo personal está entonces esencialmente ligado al alma y la califica como *individual*. Al mismo tiempo es portador de la experiencia interna, mediante la cual es posible un acceso al alma³⁷.

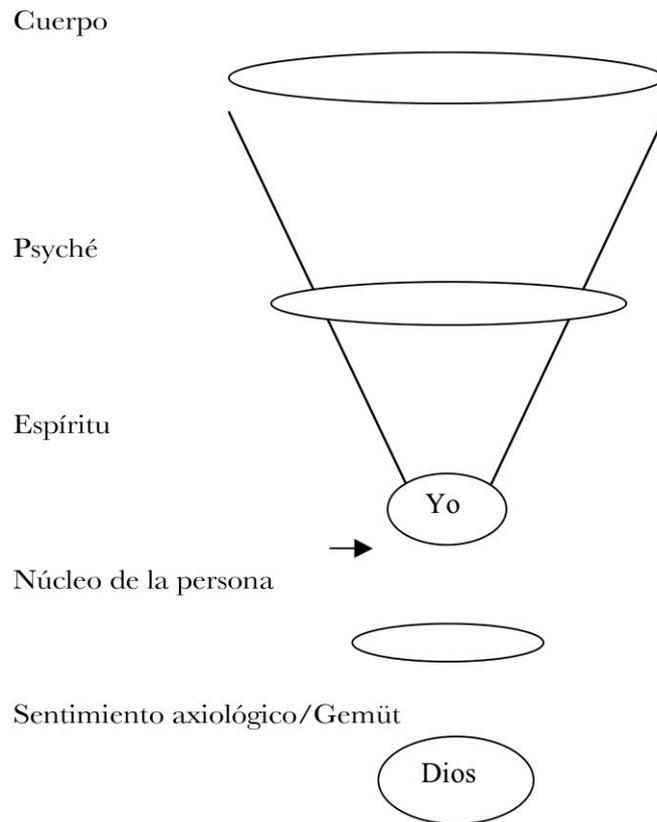
El “alma” es —en la terminología steineana— una estructura total calificada como espiritual. Abarca la *psyché*, el espíritu³⁸, el “*Gemüt*” (esto es el sentimiento axiológico), el núcleo de la persona (que corresponde en algo a la individualidad) y el Yo.

35 Vgl. AP (1932), 162. Vgl. AP (1932), 114: “*Ein menschliches Ich muss auch ein seelisches Ich sein, es kann nicht ohne Seele sein*”. Vgl. ebenda: “Das Ich hat seine eigentliche Stelle in der Seele”. Vgl. a.a.O. 120f.: Das Ich lebt “aus seiner Seele heraus”. Vgl. Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.2.

36 EES (1936), 396: Die Formulierung, das Ich “umfasst” die Seele, sprengt das Bild von dem Raum, in dem das Ich sich bewegt. Dieses “Umfassen” ist demnach, will man in dem Raumbild bleiben, ein Erfassen von innen heraus.

37 Vgl. AP (1932), 134. Vgl. EES (1936), 400 ff.

38 (im Sinne von Intentionalität bzw. Intellekt)



El Yo soporta y abre el todo y los ámbitos particulares para mover a través de los diversos estratos y busca la profundidad: “Hemos encontrado el alma como el centro de un ser anímico-corporal-espiritual, como la profundidad, desde la cual se eleva este Yo y en la cual se sumerge, lo que vivencia” (trd.A Meis)³⁹. El alma es “el centro de la persona, el «lugar» donde ella está consigo misma”⁴⁰. El alma es “ella misma espíritu” y así un “ser...que en su ser está consciente de sí mismo”⁴¹. A través de esto la persona constituye su identidad anímica.

1.3.3 LA FUNCIÓN DEL YO EN EL ALMA

La psyché es el estrato anímico, que acoge el mundo exterior; el alma como totalidad representa la vida interior. El yo personal es así “por sus contenidos

39 EPh (1921), 16. Das seelische Leben ist also nicht “rein geistiges Leben”, wie Matthias behauptet (Matthias: Die menschliche Freiheit im Werk Edith Steins, 76), sondern körperlich rückgebunden.

40 EPh (1921), 158 vgl. AP (1932), 162: Die Seele “ist das Zentrum des menschlichen Daseins”.

41 AP (1932), 142/143.

dependiente de un doble «más allá» [:] un «mundo exterior» y un «mundo interior» que se manifiestan en la vida consciente del yo, en esa esfera del ser que es inseparable del yo”⁴². El Yo es el punto de unidad propiamente tal de la persona; el soporta “la unidad constituida de las características personales”⁴³, y precisamente desde un punto central: el punto más profundo del alma.

El yo personal encuentra “en el espacio del alma un lugar en el cual tiene su lugar *propio*, el lugar de su descanso, que tiene que buscar mientras no lo encontró, y al cual debe regresar siempre de nuevo cuando sale de él: este es el punto más profundo del alma. Solo desde aquí el alma puede «concentrarse», pues desde ningún otro punto ella puede abrazarse totalmente” (trd A Meis)⁴⁴.

El yo personal vive entonces desde la profundidad del alma; es el punto central de la persona capacitado con características personales. Vive en el cuerpo vivo y en el alma y está integrado con el cuerpo vivo y el alma en el mundo. Conoce espiritualmente y según los sentimientos y abarca tanto la dimensión externa como interna de la persona. Así el yo personal constituye la identidad compleja de la persona.

2 CONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD PERSONAL COMO AUTOCONOCIMIENTO

El Yo personal ejecuta finalmente la constitución de la persona —como unidad cuerpo alma— en la conciencia propia⁴⁵. Esto, sin embargo, no es una realización solipsista. Para la autoconstitución el sujeto personal necesita de otras personas.

42 EES (1936), 51/52.

43 IG (1920), 121.

44 AP (1932), 114. Vgl. fast wortgleich in: EES (1936), 345.

45 Vgl. Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.4.3 Die Konstitution der Person im eigenen Bewusstsein; vgl. Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik!!! In: Einführung in die Philosophie, S. 101-201. (ESGA 8)

2.1 LA CONSTITUCIÓN DEL “UNO MISMO”

La *constitución del cuerpo vivo propio*⁴⁶ se ejecuta por medio de las diferentes “sensaciones” [*Empfindungen*]: las sensaciones del cuerpo vivo son experimentadas mediante los diferentes órganos de los sentidos, son experimentadas “como «partes» de esta unidad de la superficie del cuerpo vivo”⁴⁷. Así se expresa “el *esquema* «cuerpo vivo» [aquí Stein dice «Leibkörper»]”⁴⁸. El yo “corporal-anímico-espiritual”⁴⁹ confirma la identidad del cuerpo; pues la convergencia de estas sensaciones y con esto la constitución del cuerpo vivo es nuevamente realizada por el yo. Constituye la identidad del cuerpo vivo (esto pertenece a mi cuerpo vivo), y en esto —de nuevo— a sí mismo. Pues las “sensaciones son partes reales de la conciencia y como tal pertenecen al Yo”⁵⁰. El yo experimenta el cuerpo como su propio cuerpo vivo. Aprende “las posibilidades de servirse del cuerpo y de los sentidos como instrumentos para conocer y actuar”⁵¹. Así puede expresarse mediante su cuerpo vivo⁵².

Respecto a la constitución del “sí mismo” interno Stein distingue diversos grados de la percepción interna:

46 PE (1916), 44: “Einmal habe ich meinen Körper gegeben in Akten äußerer Wahrnehmung [...] ein höchst sonderbares Objekt. Ein reales Ding, ein Körper, dessen motivierte Erscheinungsreihen merkwürdige Lücken aufweisen, der mir mit einer noch größeren Hartnäckigkeit als der Mond seine Rückseite vorenthält, der mich narrt, indem er mich auffordert, ihn von immer neuen Seiten zu betrachten, und, sobald ich seiner Aufforderung Folge leisten will, diese Seiten vor mir versteckt”. Dieser frühen Aussage korrespondiert eine weit spätere: EES (1936), 338/339: “Der Kopf und der ganze Leib ist ein Körperding, das ich mit den äußeren Sinnen wahrnehmen kann. Aber ich bin bei dieser Wahrnehmung merkwürdigen Beschränkungen unterworfen wie bei keinem andern Körper: Ich besitze ihm gegenüber keine volle Bewegungsfreiheit, kann ihn nicht von allen Seiten betrachten, weil ich nicht «von ihm loskomme». Dafür bin ich ihm gegenüber nicht auf die äußere Wahrnehmung angewiesen: ich nehme ihn auch von innen wahr”.

47 EPh (1921), 213. Vgl. PE (1916), 52. Vgl. NFG (1919-1925), 173.

48 EPh (1921), 215.

49 Vgl. EES (1936), 338. Vgl. EPh (1921), 203 ff. Vgl. AP (1932), 55: “Der Körper wird wohl auch äußerlich wahrgenommen, aber das ist nicht die grundlegende Erfahrung und verschmilzt mit der Wahrnehmung von innen her, mit der ich den Leib spüre und mich in ihm. Es gehört dazu, dass ich meiner selbst, nicht bloß des Leibes, sondern des ganzen leiblich-seelisch-geistigen Ichs, inne bin”.

50 PE (1916), 52. Vgl. a.a.O. 50.

51 EES (1936), 343.

52 Wenn die Konstitution des Leibes nicht gelingt, wie z.B. im Fall totaler spastischer Lähmung (s. den autobiographischen Roman: Christopher Nolan: Unter dem Auge der Uhr), so ist der Leib weder Fundament, noch Ausdruck, noch Werkzeug.

En la percepción de sí pre reflexiva el alma y sus estratos son experimentables “por el vivenciar (...) y en él [vivenciar]. Este saber «natural» en la «conciencia originaria»⁵³ no es definido aún”.

El grado siguiente es una primera reflexión, “una mirada hacia atrás”, “se vuelve hacia la vivencia... así como la forma más original de la «conciencia» acompaña la vida del yo”⁵⁴.

“La conciencia originaria se hace en primer lugar «autopercepción» o «percepción interna [...] cuando el yo sale de la experiencia originaria y hace de ella un objeto»⁵⁵. En esto se abren las características sensoriales, las capacidades espirituales⁵⁶, el carácter, la vida anímica total⁵⁷.

Portador de la *percepción interna* es nuevamente el Yo⁵⁸, “del cual brota toda la vida del Yo y que —en esto— está consciente de sí mismo”⁵⁹. El *fin* de la percepción de sí y de la reflexión es el creciente conocimiento de sí mismo⁶⁰ y la

53 EPh (1921), 225.

54 EES (1936), 346: “Darum lernt sich jeder Mensch schon durch sein bloßes waches Leben kennen, ohne sich selbst zum Gegenstand zu machen und sich durch Selbstbeobachtung und Selbstzergliederung um Selbsterkenntnis zu bemühen”. Vgl. DS (1936), 62.

55 EES (1936), 346/347. Vgl. EPh (1921), 225.

56 Vgl. EPh (1921), 204. Letztere sind in anderer Weise gegeben, da sie “keine Tiefe”kennen.

57 KW (1942), 141: Das “Ur-Leben in der Tiefe”wird so ins Bewusstsein gehoben. Vgl. EES (1936), 407. Die Person tritt darin in innere Distanz zu sich selbst, so dass ein Gegenüber von Erkennendem und Erkanntem entsteht (Vgl. EES (1936), 395). Der Gegenstand der inneren Wahrnehmung wird durch das ursprüngliche Bewusstsein quasi “bereitgestellt”und “durch das «Licht» des Bewusstseins von innen her erhellt” (EPh (1921), 210. Vgl. a.a.O. 204/205). Reflexion, “Rückbezogenheit” (AP (1932), 107), und innere Wahrnehmung sind dadurch zu unterscheiden, dass Reflexion als Funktion des Geistes “immer aktuelle Zuwendung zu einem aktuellen Erleben”(PE (1916), 33. Vgl. AP (1932), 109: Der Geist “kann sich zurückwenden: reflektieren und damit das sinnliche Material und sein eigenes Aktleben erfassen”) ist, aber “nicht «Erkenntnis» ihrer selbst, d.h. sie hat nicht sich selbst zum Gegenstand” (EPh (1921), 127), wohingegen innere Wahrnehmung sich auf die in diesen Bewusstseinsinhalten aufscheinende Person richtet (EPh (1921), 202. Einmal gebraucht Edith Stein Reflexion anders, setzt “reflektierend”parallel mit “nachkommend”, d.h. “das Leben zum Objekt des Wissens”machen; vgl. AP (1932), 106). Die innere Wahrnehmung vermittelt ein umfassendes Bild der Person, kann aber auch der Selbsttäuschung unterliegen, wenn z.B. “«unechte» persönliche Erlebnisse”(EPh (1921), 203. Vgl. EPh (1921), 101) (suggerierte oder durch Gefühlsansteckung erworbene) der Person zugerechnet werden.

58 AP (1932), 106: “Personale Geistigkeit [aber] besagt Wachheit und Aufgeschlossenheit. Ich bin nicht nur und lebe nicht nur, sondern ich weiß um mein Sein und Leben”.Vgl. EPh (1921), 158.

59 EES (1936), 347. EPh (1921), 127/128: Als noch nicht aktualisierte Potenz ist es bereits Träger der vorreflexiven Erfahrung, in der noch dunkel ist, was in der Reflexion zu einem “inneren Licht”wird, “das den Fluss des Erlebens durchleuchtet und im Abfließen selbst für das erlebende Ich erhellt”.

60 Vgl. EES (1936), 396.

constitución total de la propia persona en la conciencia propia⁶¹. Así se realiza la identificación personal.

2.2 EL OTRO COMO CONDICIÓN PARA LA CAPTACIÓN DE SÍ MISMO

El individuo depende de otras personas, esto es, de la comunidad, para llegar al pleno conocimiento y realización de sí mismo. La “importancia de la constitución del otro para la del propio individuo anímico”⁶² se muestra de varias maneras⁶³.

El propio *cuerpo* se percibe siempre solo a modo de lagunas⁶⁴. Para completar la imagen, hay que captar el cuerpo de otro por una “empatía repetida” (*iterierende Einfühlung*)⁶⁵. Sin embargo, el cuerpo propio es individual en su ser tal como es y en su desarrollo⁶⁶. Es el “punto cero de la orientación”, mi punto fijo individual⁶⁷.

También para la *percepción de sí espiritual* y el desarrollo de sí mismo otras personas juegan un rol importante⁶⁸. Contemplando el comportamiento expresivo de otros

61 Vgl. PE (1916), 33: Scheler rechnet die Erinnerung an die Kindheit zur inneren Wahrnehmung. Edith Stein hebt sich davon ab. “Von Wahrnehmung würde ich hier allerdings nicht sprechen, sondern von «Erinnerungsabrévés», auf die wir früher hingewiesen und deren Analyse einer Phänomenologie des vergegenwärtigenden Bewusstseins vorbehalten bleiben muss”.

62 PE (1916), 99. Vgl. a.a.O. 70. Vgl. EPh (1921), 190 u. 224 ff. Vgl. MHE (1936), 97: “Ihr [der Person] eigenstes Sein bedarf der Vorbereitung durch das Mitsein mit andern”.

63 Vgl. Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.4.4 Die andere Person als Bedingung der Möglichkeit der Selbsterkenntnis.

64 EPh (1921), 224. Vgl. PE (1916), 44. Vgl. EPh (1921), 224: “All diese Momente, die in das Schema «Person» hineingehören und in der Eigenerfahrung prinzipiell nie zu erfüllender Gegebenheit kommen, werden uns anschaulich bei der Erfahrung der fremden Person”.

65 PE (1916), 71. Vgl. PE (1916), 71: “Diese iterierte Einfühlung ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit jener spiegelbildartigen Gegebenheit meiner selbst in der Erinnerung und Phantasie (vermutlich auch der Spiegelbildauffassung selbst [...])”.

66 Vgl. EPh (1921), 177: “Die Leibwahrnehmung beschränkt sich in der Regel auf die gegenwärtigen Zuständlichkeit. [...] Darum ist es verständlich, dass uns Entwicklungsgänge zunächst an anderen zur Gegebenheit kommen”.

67 PE (1916), 70/71: So erlebe ich meinen eigenen “Nullpunkt der Orientierung”, meinen Körper, als “einen Nullpunkt unter vielen”. Vgl. EPh (1921), 189/190.

68 Vgl. EPh (1921), 225: Die Person “«weiß» von sich, wenn wir sie isoliert und ohne Fremderfahrung denken, nur in Form ihres ursprünglichen Bewusstseins. Reflexion und innere Wahrnehmung sind das Analogon der Fremdwahrnehmung; sich selbst wahrnehmen, sich selbst zum Gegenstande machen, das heißt: sich selbst so betrachten, wie man die anderen betrachtet. Man würde nicht «darauf verfallen», wenn man nicht das Bild fremder Personen vor Augen hätte”. Vgl. PE (1916), 100.

se aprende la propia expresión⁶⁹. La experiencia de sí mismo es un “interactuar de la experiencia propia y la experiencia ajena”⁷⁰. En esto se toma conciencia también de características desconocidas hasta ahora de la propia persona⁷¹; las fuerzas sociales se despliegan y el autoengaño puede ser corregido⁷².

El conocimiento empático de otros es entonces una “importante ayuda para la captación del propio individuo”⁷³ y así en cierto modo constitutivo para la identidad.

3. IDENTIDAD COMO PRINCIPIO DE CONOCIMIENTO

3.1 IDENTIDAD DEL YO PURO

Mientras la identidad personal del yo se muestra en diferentes relaciones, la identidad del yo puro se hace visible solo en la unidad de la corriente de la conciencia⁷⁴. Pues este yo constituye la corriente de conciencia, “la corriente, en la cual se van formando siempre nuevas unidades de vivencia, *es su vida*”⁷⁵. Los contenidos de la corriente de conciencia son según su origen distinguible en datos “yo ajenos” o datos “yoicos”⁷⁶. Cada vivencia que pasa es una vivencia

69 EPh (1921), 186: “Ausdruckserscheinungen lernen wir zunächst in der Fremderfahrung kennen”. Vgl. PE (1916), 85ff. Vgl. EPh (1921), 186.

70 EPh (1921), 103. Vgl. ebenda: “Dass der Mensch vom Menschen eine doppelte Erfahrung hat, eine innere und eine äußere, und dass diese beiden doch wieder in die Einheit einer Erfahrung eingehen, das gehört zum Menschen selbst”.

71 Vgl. EPh (1921), 193.

72 Vgl. PE (1916), 101. Außerdem ist es durchaus “möglich, dass ein anderer mich «richtiger beurteilt» als ich mich selbst und mir Klarheit über mich selbst verschafft”.

73 PE (1916), 101.

74 Vgl. Wulf: Freiheit und Grenze, 4.2.1.2 Der Bewusstseinsstrom.

75 EES (1936), 47.

76 PK (1918), 15. Diese Unterscheidung greift Edith Stein später nicht mehr auf, da sie die “ichlichen Daten” eher dem personal geprägten Bewusstsein als dem Bewusstseinsstrom zuordnen wird. Außerdem ist diese Unterscheidung, wie sie selbst bemerkt, nicht trennscharf: “Die Stellung der ichfremden Daten hat mir selbst viel Kopfzerbrechen gemacht und ich gebe offen zu, dass mir hier noch manches zur letzten Klarheit fehlt. Dass ein Gegenüber von Erleben und Gehalt dabei vorliegt, habe ich ja durch die Bezeichnung «ichfremd» zum Ausdruck gebracht. Andererseits scheint es mir unmöglich, sie vom Erleben zu trennen und als transzendentes Sein hinzustellen. Ein ichfremdes Datum ist unmöglich anders als eingebettet in ein Erlebnis zu denken, es hat keinerlei selbständig zu fassendes Sein: Daher —trotz Ichfremdheit—«Gehalt»”. (Brief an Fritz Kaufmann, Briefe Bd. 1, 42, 20/16.9.1919)

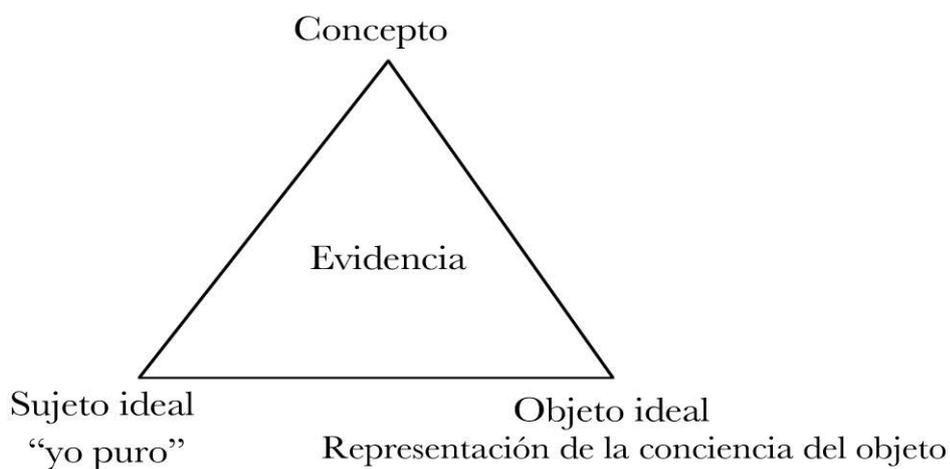
del yo⁷⁷. “Precisamente esta ligazón de todas las vivencias de la corriente al yo puro vivo presente constituye la unidad de esta corriente, que en ninguna parte se rompe”⁷⁸.

3.2 IDENTIDAD DE LA ESENCIA

Identidad es en Stein, vista de modo cognoscitivo teórico, no la identidad de un individuo en sí mismo, sino la identidad en la esencia. Ella se muestra en la coincidencia de las características esenciales de un objeto con una esencia ya captada.

3.2.1 CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA E IDENTIDAD DE LA ESENCIA

En este lugar volveré primero a la intención de Husserl. La aspiración de Husserl era fundar una filosofía como ciencia exacta. Esta se basa en conceptos ideales, en un sujeto ideal de conocimiento y en un objeto ideal. El concepto ideal es un concepto libre de equivocaciones; el sujeto ideal es un yo puro; el objeto ideal es la representación de la conciencia del objeto. Esto se puede representar de la siguiente manera:



77 Vgl. EES (1936), 50: “Was «hinter ihm» und «vor ihm» liegt, worin es einmal lebendig war oder lebendig sein wird”; all das sind Erlebnisse des einen Ich. Vgl. PK (1918), 9 ff. Insofern ist folgende Aussage Ottos anzufragen: “Bisher lebte das Ich im Strom dahin, im Ablauf der Daten, die es hatte, ohne darauf hinzusehen”. (In: Welt, Person, Gott, 78) Hier wird die einende Funktion des Ich übersehen.

78 PE (1916), 42. Vgl. PK (1918), 7: Er ist ein “ungeteiltes und unteilbares Kontinuum”. Vgl. a.a.O. 4: Das reine Ich ist die “Einheit eines Bewusstseinsstromes”. Vgl. PK (1918), 30. Vgl. EES (1936), 48: “Es [ist] berechtigt, wenn Husserl von einem Erlebnisstrom spricht. Das immer lebendige Ich geht von einem Gehalt zum anderen, aus einem Erlebnis in andere, und so ist Leben ein fließendes Leben”.

A la luz de este modelo la identidad de la esencia se puede describir ahora así de modo negativo:

La identidad de la esencia no es la identidad de *un objeto empírico en sí mismo*, sino la identidad de dos representaciones de la conciencia copiables entre sí.

La identidad de la esencia tampoco es *la identidad de un concepto con otro concepto* —aquí precisamente está el peligro de la equivocación.

La identidad de la esencia tampoco es *la identidad de una representación con otra representación*. Para la determinación de esta identidad es necesaria una igualación intersubjetiva.

Correspondientemente, puede definirse de modo positivo:

La identidad de la esencia es la evidencia de la esencia que se constituye— de modo independiente de la representación individual e independiente del objeto empírico—, que se expresa en un concepto ideal.

Si el ser es un objeto actual comparable de este modo con un ser ya abierto, entonces se puede afirmar una identidad de la esencia.

3.2.2 “IDENTIDAD” DEL OBJETO Y DE LA REPRESENTACIÓN DE LA CONCIENCIA

En esto se muestra una dificultad: ¿Cómo puede afirmarse la “identidad” del objeto empírico con la representación de la conciencia de este objeto? Nos encontramos aquí en el cruce de dos principios cognoscitivos teóricos: el concepto ontológico y el concepto trascendental idealista del conocimiento. El concepto trascendental idealista, que se introdujo en Husserl debido a su aspiración al conocimiento ideal, no puede responder esta pregunta. La fenomenología eidética, que representa Edith Stein, se mantiene firme en el objeto empírico. El acto *thetic*, la confirmación de la existencia del objeto de conocimiento, se conserva. El objeto empírico tiene que ser representado ahora en sus contenidos esenciales en la conciencia. No se puede tomar en cuenta sus características accidentales.

La “capacidad” para extraer un *contenido idéntico* de “realizaciones diferentes”⁷⁹ pertenece a las funciones fundamentales del conocimiento, cuyo estrato fundamental es la intuición sensible⁸⁰. Pertenece a la esencia de la conciencia noética⁸¹, que constituye objetos a base de las esencias experimentadas, los “*Schemata*”⁸². El estrato noético de la conciencia, entonces, no solo muestra una estructura cognoscitiva, que nuevamente se encuentra ligada al Yo. Se evidencian también *schemata* de la esencia, que representan una identidad del objeto en la conciencia.

3.3 DESCUBRIMIENTO Y COMPROBACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LA ESENCIA

3.3.1 DESCUBRIMIENTO DE LA ESENCIA

La identidad de la esencia se muestra en la *identidad de sus características de la esencia*. Estas se logran por una variación fenomenológica. En esto se realiza la “*libertad de la fantasía*”, que no llegaría a un resultado sin la capacidad de una «*abstracción ideante*», que sea capaz de distinguir las »*características universales y necesarias*» (la «esencia» en su sentido eminente) de aquellas otras que cambian en cada ocasión, y que pueda volver a hallarlas en todos los casos particulares⁸³. Identificación es, entonces, la condición para el hecho de que en la variedad pueda ser conocida la única unitaria esencia.

79 EPh (1921), 130. Die Anführungsstriche fehlen hier im Text. Vgl. a.a.O. 128 u. 129. Vgl. IG (1920), 130.

80 Vgl. IG (1920), 130.

81 Vgl. PK (1918), 6.

82 Vgl. EES (1936), 65: Diese Erlebnis-Wesenheiten sind “für die Erlebniseinheiten vorausgesetzt” und damit auch für das Erleben. Vgl. a.a.O. 63/64: “Im Verhältnis zu den Erlebnis-Einheiten, die werden und vergehen, sind sie in der Tat ein *erstes Seiendes*. Das Ichleben wäre e ‘in unentwirrbares Chaos, in dem nichts unterschieden werden könnte, wenn in ihm nicht Wesenheiten «verwirklicht» würden; durch sie kommt Einheit und Mannigfaltigkeit, Gliederung und Ordnung, *Sinn* und *Verstehbarkeit* hinein. Sinn und Verstehbarkeit - ja wir stehen hier geradezu an der Urquelle des Sinnes und der Verstehbarkeit”. Vgl. PK (1918), 6: “Die Lehre von der «Konstitution der Gegenstände im Bewusstsein» besagt: es “muss mit Notwendigkeit dem Subjekt dieses Bewusstseins eine bestimmt geartete Gegenständlichkeit erscheinen”.

83 EPh (1921), 131. (neue Ausgabe 109).

3.3.2 COMPROBACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LA ESENCIA

Si se da una identidad y la totalidad de las características de la esencia, entonces existe una identidad de la esencia.

	<u>Objeto objetivo</u>	<u>Objeto personal</u>
Comprobación positiva	Análisis	vivencia/pos. Existencial
		Experiencia
	Descripción	Testimonio
		<i>Análisis de la esencia</i>
		<i>Comprobación de elementos de esencia</i>
Comprobación negativa	Contraprueba	Experiencia neg. Existencial
	Descripción	Testimonio
		<i>Igualación con la esencia</i>
		<i>-Incondicionalidad de elementos esenciales</i>
		<i>-Totalidad de elementos esenciales</i>

La fenomenología clásica aspira primero a la identidad de las características esenciales: dos cosas indican las mismas características. Se contenta con lo que quisiera llamar la *comprobación positiva de la identidad de la esencia*: Se trata del análisis objetivo de la esencia mediante la variación repetida sistemática. El análisis conduce luego a una descripción precisa. Un objeto personal se encuentra dado a sí mismo en el vivenciar; sobre todo las experiencias intensivas (experiencias positivas existenciales) muestran las posibilidades del ser humano. Estas se reproducen en el testimonio. De modo clásico se realiza la comprobación de la verdad del contenido de los enunciados por la igualación intersubjetiva.

Otra posibilidad resulta relevante en vista de la totalidad de las características esenciales. La llamo la *comprobación negativa de la identidad de la esencia* (fenomenología negativa). En el caso de un objeto objetivo se realiza una simple contraprueba: se deja de lado —a modo de pensar— un elemento de la esencia y se comprueba si el objeto todavía es idéntico con su esencia. Las características esenciales del

ser humano pueden comprobarse al tomar en cuenta experiencias existenciales negativas. Estas son experiencias en las cuales el ser humano corre el riesgo de fracasar⁸⁴. En Stein pueden encontrarse reflexiones al respecto en el texto “Libertad y gracia”. Allí argumenta de qué modo la vida humana puede llegar a la plenitud o hundirse en el vacío⁸⁵.

La igualación de las características esenciales encontradas hasta ahora con la vida humana atestigua entonces la incondicionalidad de las características esenciales. La totalidad se revela en que la vida humana puede resultar bien cuando todos los momentos de la esencia pueden realizarse. Si una experiencia existencial muestra que la vida puede fracasar cuando una determinada condición no se cumple, entonces esta condición debe ser agregada a las características esenciales.

3.3.3 REALIZACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LA ESENCIA. IDENTIFICACIÓN PERSONAL

Si ahora se relaciona la identidad de la esencia con la identidad personal, entonces se puede igualar un proceso de la identificación personal. La identificación, es decir la formación de la identidad personal, se realiza en la relación con las condiciones esenciales del ser humano: El yo se relaciona con su ser “mismo”; el espíritu se refiere a la verdad; el cuerpo vivo necesita de los fundamentos materiales; el ser humano es integrado en el mundo espacio-temporal; es un ser socio-axiológicamente con responsabilidad y se orienta hacia la trascendencia. Precisamente lo último apunta a una verdad “existencial”⁸⁶, esto es, a una “verdad real y eficiente”⁸⁷, que Edith Stein describe como “ascenso al sentido del ser”⁸⁸.

84 Vgl. Wulf: Was ist gut?, 275. Zur Gesamtheit der existentiellen Frage vgl. a.a.O. 276ff.

85 Vgl. Stein: Natur Freiheit, Gnade, 139. Vgl. Stein: Individuum und Gemeinschaft, 211f.: “Diese Ausschaltung der Seele ist eine willkürliche. Ihr Widerspiel ist eine allen Bemühungen zum Trotz eintretende Erstarrung der Seele, ein Versiegen ihres Lebens. Das Ich steigt in seine Tiefen hinab, es verharrt darin, aber es findet eine gähnende Leere darin vor, es hat das Gefühl, als wäre ihm seine Seele abhanden gekommen, als wäre es nur noch ein Schatten seiner selbst, von seinem eigensten Sein abgetrennt”. Vgl. Stein: Endliches und ewiges Sein, 58: Das Ich “schrickt zurück vor dem Nichts und verlangt nicht nur nach endloser Fortsetzung seines Seins, sondern nach dem Vollbesitz des Seins: einem Sein, das seinen gesamten Gehalt in wandelloser Gegenwart umfassen könnte, statt das eben zum Leben Emporgestiegene sich immer wieder entschwinden zu sehen. So kommt es zur Idee der Fülle, indem es an seinem eigenen Sein durchstreicht, was ihm selbst als Mangel bewusst ist”.

86 Dobhan: Teresa von Avila und Edith Stein, 506.

87 Stein: Kreuzeswissenschaft, 5. Diese Wahrheit wird theologisch als Person verstanden.

88 Untertitel von: Endliches und ewiges Sein.

La relación esencial con una condición de la existencia la llamo *existencial*; la relación lograda o fracasada es una *experiencia existencial*. Si se logra la relación, el ser humano en cuanto totalidad se confirma. La vida se muestra con sentido; si la relación fracasa, entonces el ser humano se cuestiona en su totalidad. El sentido de la vida está amenazado. A modo de ejemplo: la sociabilidad es una característica esencial del ser humano. El existencial es “relación social”. Si se logra la relación, entonces el ser humano como integral es confirmado; si ella fracasa es cuestionado en su totalidad; su sentido de la vida se rompe.

Información sobre estas interrelaciones la obtendremos, nuevamente, por el *testimonio*, en el cual un ser humano dice si se experimenta confirmado o cuestionado. Estas experiencias existenciales corresponden a la realización de la identificación a través las relaciones esenciales.

4 IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD DE LA ESENCIA: LO TÍPICO DEL PUNTO DE PARTIDA STEINEANO

En la obra de Edith Stein pueden encontrarse entonces dos modos de identidad: la identidad personal y la identidad de la esencia. El punto clave está evidentemente en la identidad personal: A Stein le interesa sobremanera (1) la constitución vital de la persona, la formación de la conciencia de sí mismo y (2) la constitución del “uno mismo” en la propia conciencia.

La importancia de la identidad de la esencia (3) se revela recién en el contexto de la incalculabilidad siempre creciente de constructos cognoscitivos teóricos. Las teorías postmodernas del conocimiento no pueden comprobar una identidad objetiva; aparece como construida, en el mejor de los casos, como coincidencia fundada empíricamente de una cosa con la otra. Pero esta afirmación, por cierto, —de modo cognoscitivo teórico— tiene sobre pies débiles. Las sugerencias para una fenomenología existencial que se puede encontrar en Stein, pueden invitar a seguir pensando. De este modo se reconoce también un papel fecundo a la fenomenología eidética en el pensamiento postmoderno.

La formazione della persona nella riflessione fenomenologica

Anna Maria Pezzella

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE DI ROMA

annamaria.pezzella@tin.it

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.5>

Resumen: Il testo prende in esame la formazione della persona umana nella fenomenologia e in particolare in Edith Stein. Si parte dalla visione che dell'essere umano ha E. Husserl, fondatore della fenomenologia, ed alla possibilità di una antropologia filosofica. Successivamente si analizza la visione antropologica di E. Stein, sottolineando quanto la persona rappresenti il fulcro del suo pensiero. Si analizzano i singoli aspetti, corpo, anima, spirito, io, nucleo etc., per poi passare ad indagare in che modo queste diverse componenti debbano armonizzarsi per favorire un adeguato sviluppo della persona.

Abstract: This text examines the formation of the human person in phenomenology and particularly in Edith Stein. It starts in the idea of the human being that E. Husserl has, founder of phenomenology, and the possibility of an philosophical anthropology. Subsequently is analyzed the anthropological vision of E. Stein, showing how the person constitutes the nucleus of her thoughts. Individual aspects are analyzed, body, soul, spirit, I, etc. And then explores in what way these different components facilitate an adequate development of the person.

Parole Chiave: Antropologia, Io, Corpo, Anima, Spirito, Psiche, nucleo, Se stesso.

Keywords: Anthropology, I, Body, Soul, Spirit, Psyche, Nucleous, Himself.

INTRODUZIONE

Il problema dell'ipseità va a toccare due aspetti della fenomenologia della Stein che non possono non essere presi in esame. Il primo è quello formazione

della persona, perché quando ci si riferisce all'ipse, al Sé, si deve parlare della formazione. Ma se si parla della formazione bisogna affrontare un altro aspetto fondamentale, vale a dire la questione antropologica. Infatti, se non si comprende chi è il soggetto della formazione e quale sia la sua struttura non è possibile neppure parlare di formazione e dunque capire fino in fondo il ruolo dell'ipseità, del Sé.

Parto dalla questione antropologica. Tale riflessione è fondamentale per E. Stein, sin dalla sua giovinezza. Infatti, in una lettera inviata il 10.12.1918 a R. Ingarden ella scrive: “[...] amo la realtà, ma non in quanto tale, piuttosto un aspetto in modo particolare: l'anima umana, quella dei singoli e quella dei popoli”¹.

Tale interesse trova terreno fertile all'interno della scuola fenomenologica dove è un argomento molto discusso ed indagato.

1. POSSIBILITÀ DI UN' ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

M. Scheler si interessa di antropologia al punto da essere considerato da qualche studioso come il fondatore dell'antropologia filosofica in senso moderno, in quanto nel suo libro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* dà i fondamenti filosofici della antropologia e individua nello spirito l'elemento distintivo dell'essere umano². Inoltre, in *Mensch und Geschichte (Essere umano e storia)*, dà un quadro chiaro di quello che intende per antropologia.

“Per antropologia filosofica —scrive— intendo una scienza dell'essenza e della *struttura eidetica* dell'uomo, del suo rapporto con i regni della natura (inorganico, pianta, animale) e con il principio di ogni cosa; (...) Vi è compreso il problema psicofisico del rapporto tra l'anima e il corpo, come il problema del rapporto

1 E. Stein, *Lettere a Roman Ingarden*, (tr. it. E. Costantini e E. Schulze, rev. e integr. di A. M. Pezzella) (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), 150.

2 Husserl aveva già operato una tale distinzione, ma il suo pensiero è meno conosciuto perché, a differenza di Scheler, molti dei suoi lavori non vennero pubblicati immediatamente.

tra il vitale e il poetico. Solo una tale antropologia potrebbe dare a tutte le scienze, che hanno come oggetto «l' uomo» (...) un fondamento ultimo di natura filosofica e insieme fini sicuri e determinati alla loro ricerca”³.

Anche Husserl dedica all'antropologia ampio spazio, in modo particolare nel secondo volume delle *Idee*, volume, ricordiamo elaborato e rivisto in gran parte dalla Stein.

Per quanto Husserl abbia fornito una ben precisa e delineata visione antropologica, è critico nei confronti di un certo tipo di antropologia. In primo luogo critica l'antropologia scientifica dell'epoca perché questa non offriva una visione che rispecchiasse la complessità dell'essere umano, perché lo esaminava unicamente come specie animale, descriveva semplicemente in che cosa le funzioni e la costituzione dell'essere umano si distinguono da quelle degli animali. Questo tipo di antropologia, che era più vicina alla biologia e alla zoologia, si fondava unicamente su una descrizione morfologica e su spiegazioni causali, per cui non rispondeva alle questioni relative alla complessità dell'essere umano. Era necessario, per tale motivo, ricercare o anche fondare una nuova antropologia che fosse in grado di prendere in considerazione tutto l'essere umano, corpo vivente ed anima.

In una conferenza del 1 giugno 1931, tenuta presso la *Kantgesellschaft* di Berlino, dal titolo *Phänomenologie und Anthropologie (Fenomenologia e antropologia)*, Husserl critica, però, anche un certo tipo di antropologia filosofica che è comunque agli antipodi di una antropologia scientifica. Egli sottolinea che sia la filosofia della vita di Dilthey che l'antropologia filosofica di nuova forma stavano riscuotendo un notevole successo; tale disciplina si stava affermando soprattutto all'interno del movimento fenomenologico e, anche se Husserl non lo dice apertamente, sotto la spinta degli studi di Scheler, il quale, per quanto nel 1931 non fosse più in vita, ne aveva segnato la via. Secondo il filosofo, per questo tipo di antropologia “Soltanto nell'uomo, e precisamente in una teoria essenziale del suo esserci

3 M. SCHELER, *Mensch und Geschichte*, in *Gesammelte Werke*, vol. IX (Berna-Monaco, Francke 1975), 120; (tr. it. a cura di M.T.PANSERA), in *La posizione dell'uomo nel cosmo* (Armando Editore, Roma 1999), 23.

(Dasein) mondano concreto , deve risiedere il vero fondamento della filosofia”⁴.

Perché Husserl è critico nei confronti di tale antropologia? Perché egli, per quanto avesse riflettuto su tale questione, parlando del corpo, della psiche, dello spirito, dell’ego, della coscienza, della motivazione etc. non segue la strada di un’antropologia filosofica in quanto il suo interesse non era quello di capire come è fatto concretamente un essere umano, ma prendere in esame una correlazione fondamentale, quella tra soggetto e mondo. Solo in questo modo l’antropologia non sarebbe stata più scienza obiettiva, naturale ma scienza universale dello spirito.

“L’essere del mondo —scrive Husserl— è presupposto, ogni conoscenza del mondo indaga un mondo essente. Al mondo essente appartiene anche l’uomo operante; agendo nel mondo a lui già dato in un essere, l’uomo lo vorrà diverso, riconosce in esso, in dettaglio, possibilità pratiche dell’essere-altrimenti e agisce di conseguenza”⁵.

Dunque un’antropologia filosofica è fenomenologica, è scienza dello spirito solo se analizza la persona umana in modo universale, solo se esamina anche il tematizzare conoscitivo e ogni carattere egologico fungente, che agisce in generale, come pure ogni altro agire dell’io⁶. Per cui anche l’antropologia filosofica, e a questo punto fenomenologica, a cui mira Husserl ha come oggetto l’io, l’ego trascendentale, in base al quale si costituisce ogni realtà, dove con costituzione si intende il modo in cui “unità oggettive [...] sono consapute, presenti alla coscienza”⁷. E’ questo il terreno prioritario della sua indagine e, per quanto non l’unico, certamente il più rilevante.

Per quanto riguarda la Stein, invece, insieme ad altri fenomenologi, si interessa di antropologia utilizzando gli strumenti che la fenomenologia stessa forniva. Ella

4 E. HUSSERL, Fenomenologia e antropologia, in Fenomenologia. E. Husserl – M- Heidegger, a cura di R. Crisitin, (Rdizioni Unicopli, Milano 1999) , 189.

5 E. HUSSERL, HUA XV, p. 480.

6 Cfr. E. HUSSERL, HUA XV, p. 482

7 E. HUSSERL, Idee.

si mantiene su quella che Husserl chiama *prima epoché* che consente di mettere tra parentesi l'atteggiamento naturale, neutralizzando qualsiasi pregiudizio che possa turbare *la pura effettualità della ricerca*, per andare all'essenza del fenomeno. Infatti, la Stein non rinuncerà alla riduzione eidetica, attraverso cui è possibile il rinvenimento dell'essenza del fenomeno, ma dall'altro lato non radicalizza unicamente la sua riflessione sulla soggettività⁸.

La Stein si interessa dell'antropologia filosofica per diversi motivi. Primo fra questi è l'interesse per la persona di cui abbiamo già detto, ma poi l'indagine antropologica le serviva da fondamento per delineare una prassi educativa, in quanto prima di un qualsiasi riflessione sulla formazione e di qualsiasi intervento formativo era necessario conoscere la struttura dell'essere umano:

“[...] poiché formazione ed educazione devono cogliere l'essere umano nella sua totalità di corpo vivente e anima; è importante per l'educatore conoscere struttura, funzioni e leggi di sviluppo del corpo umano per sapere cosa può essere utile o dannoso per uno sviluppo conforme alla sua natura. E' ugualmente importante conoscere le leggi generali dell'anima umana per tenerne conto nell'opera educativa”⁹.

Infine, vi era nella Stein l'esigenza di mostrare che la persona non poteva essere intesa unicamente come un essere naturale, così come era accaduto nel positivismo, ma che andava indagata come essere corporeo-psichico-spirituale. Dunque la Stein intendeva fondare, sulla scia di Scheler, un'antropologia come

8 Infatti, in *Introduzione alla filosofia*, afferma: “Se si è colto totalmente il carattere della filosofia come scienza dell'essenza, allora ben si comprenderà cosa può provocare innanzitutto la convinzione secondo la quale il metodo fenomenologico è richiesto come metodo filosofico per eccellenza, come via per la risoluzione di tutti i problemi filosofici fondamentali. Se teniamo presente che normalmente ed in modo inevitabile ad ogni noesi corrisponde un noema, più concretamente: che ad ogni percezione appartiene necessariamente un percepito, ad ogni volere un voluto e così via, ed in generale che alla coscienza si contrappone necessariamente un mondo, allora ci rendiamo conto che si può fare una descrizione essenziale della coscienza solo se viene compiuta di pari passo la descrizione della struttura del mondo, della costituzione essenziale di tutti i generi di oggetti. Pensata in un compimento ideale, la fenomenologia deve raccogliere in sé i risultati di ogni ontologia e nel chiarire, in tutte le sue forme, il rapporto esistente tra coscienza ed oggetti, deve contemporaneamente risolvere i problemi riguardanti la teoria della conoscenza e dunque quelli della critica della ragione”. (E. STEIN, *Introduzione alla filosofia*, pref. di A. ALES BELLO, tr. it., A.M. PEZZELLA (Città Nuova Editrice, Roma 1998), 50).

9 E. STEIN, *La struttura della persona umana*, tr. it. di M. D'AMBRA (Città Nuova Editrice, Roma 2000), 55.

scienza dello spirito. Intendeva, cioè, studiare la struttura dell'essere umano e il suo inserimento nelle forme dell'essere alle quali appartiene: natura e spirito.

2. LA STRUTTURA DELL' ESSERE UMANO

E. Stein affronta la questione antropologica sin dalle sue prime opere; è un tema che si snoderà durante tutto l'arco della sua vita e che la filosofa non si stancherà mai di approfondire. Già in *Das Problem der Einfühlung* offre un primo abbozzo dell'essere umano, per quanto sia consapevole che alcuni aspetti come quello di anima e di spirito siano ancora poco delineati¹⁰. Un primo approfondimento viene compiuto nei *Beiträge zur Philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica)* in cui esamina alcuni aspetti dell'essere umano ed in modo particolare il rapporto tra aspetto psichico e fisico, per poi passare alla causalità all'interno dei puri vissuti e giungere all'intreccio di causalità e motivazione. Nella seconda parte, invece, esamina la struttura del vissuto comunitario e della comunità.

La persona diviene argomento centrale delle sue indagini a partire dalla fine degli anni Venti, dopo aver assimilato la lezione cristiana che si va ad innestare, in modo armonico, sull'impianto fenomenologico.

La persona, per la Stein, è un'unità corporeo-vivente, animato-spirituale, per cui è un'astrazione dover parlare dei singoli aspetti, perché non si può separare il corpo dall'anima, la psiche dal corpo e dallo spirito, ma tale separazione è un *male necessario* per comprendere tutti gli aspetti della persona umana.

La sua indagine muove da quella husserliana. L'essere umano possiede un corpo vivente, il *Leib*, diverso dal *Körper*. E' dotato di una figura ben definita; esso è portatore di campi sensoriali ed è anche il centro attorno a cui si ordina tutto il mondo spaziale, punto zero di orientamento, a partire dal quale è possibile individuare il vicino, il lontano, il sopra ed il sotto etc.. Il corpo è dimora innata, ciò da cui non posso allontanarmi, in cui si sente e si percepisce tutto ciò che

10 Cf. lettera del 27.4.1917, a R. Ingarden, in E. STEIN, Lettere a R. Ingarden, 57-59.

accade. La filosofa, ma prima ancora Husserl, rivalutano il ruolo del corpo, perché esso consente di incontrare gli altri, di entrare in rapporto con loro, è *luogo di manifestazione* dell'anima, suo specchio. Non sottovalutiamo l'importanza del corpo nella religione cattolica: l'eucarestia che è corpo e sangue di Cristo. Lo mette bene in evidenza, la Stein in *Die ontische Struktur der Person*.

Il corpo vivente è dotato di vita, di anima (*Seele*) e psiche (*Psyche*). Questi due aspetti, all'interno della scuola fenomenologica si usano in modo indifferente. Durante il periodo fenomenologico ciò accade anche alla Stein, ma quando incontra la tradizione cristiana, i due termini assumono sfumature diverse. L'anima, centro d'essere di ogni persona, conosce se stessa non attraverso un atto intellettuale ma mediante il sentire; è castello interiore, spazio composto da molteplici dimore che è necessario attraversare per giungere all'unione con Dio. Tale concetto viene approfondito dalla Stein attraverso l'esperienza dei grandi mistici, prima fra tutti santa Teresa d'Avila e san Giovanni della Croce.

È a partire dagli scritti degli anni Trenta che tale concetto viene indagato più a fondo. E. Stein ne dà una definizione estremamente chiara. La considera dotata di due facce, l'una rivolta verso la natura, ed allora è psiche, e l'altra rivolta verso il mondo spirituale, ed allora è spirito; in *Der Aufbau der menschlichen Person e in Endliches und Ewiges Sein* l'anima diviene lo spazio che si pone al centro "di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito" e che

"in quanto anima sensibile abita nel corpo, in tutte le sue membra e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale si eleva al di sopra di sé, guarda il mondo posto al di fuori del proprio Io —un mondo di cose, persone, avvenimenti—, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto anima, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'Io persona è di casa"¹¹.

Dunque l'anima è centro dell'essere possiede delle profondità nelle quali sprofonda ciò che si vive. È fonte di vita spirituale, luogo in cui si raccoglie tutto

11 E. STEIN, Essere finito e essere eterno, 394.

ciò che la coscienza non riesce a mantenere, ed è dimora dell'io. L'anima, quindi, per quanto sia in parte psiche, non si identifica totalmente con essa, perché la psiche si incarna nell'io reale con le sue qualità: carattere, istinto etc. La psiche e le sue qualità sono soggette a cambiamenti che dipendono dalle circostanze reali e sono sottoposte alla categoria della causalità¹².

L'anima, in quanto *Seele* è il centro di un essere animato- corporeo- spirituale che non subisce alcuna formazione né trasformazione, perché può soltanto accrescersi e maturare. Tutto ciò che la riguarda si radica nel nucleo, nel Kern e che la fenomenologa definisce *Seele der Seele*, che rappresenta la “consistenza immutabile del suo essere che non è il risultato dello sviluppo ma che al contrario impone allo sviluppo stesso un certo andamento”¹³. Ma su tale aspetto ci soffermeremo in seguito.

L'anima, nonostante la sua profondità, non è racchiusa in se stessa, ma aperta all'esterno, perché riceve tutto quanto le viene offerto dal mondo nel quale il soggetto vive. In questo suo *accogliere* il mondo, in questo suo essere diretta al mondo, è spirito. Per molti fenomenologi, *il Geist* rappresenta il mondo del senso, il regno di ciò che vale, del valore, dei rapporti reciproci, dell'intersoggettività. Soggetto spirituale è l'io, che proprio in quanto tale ha la possibilità di uscire da sé senza mai lasciare se stesso, si apre agli altri, si relaziona e penetra e comprende il mondo in cui vive. L'io, da cui sgorga tutta la vita e che è cosciente di sé, non si identifica totalmente con corpo e con l'anima, ma li abbraccia, racchiudendoli, in modo personale. Per *persona* quindi la Stein intende l'io cosciente e libero. È *libero* perché è padrone di se stesso e delle sue azioni e perché determina coscientemente e volutamente il corso della propria vita mediante atti liberi che rappresentano per la fenomenologa la prima sfera del dominio della persona¹⁴.

La riflessione sull'io segna il punto di maggiore distanza da Husserl. Husserl :

12 Cf. E. STEIN, Introduzione alla filosofia, tr. it. di A.M.PEZZELLA, a cura di A. Ales Bello (Città Nuova, Roma 1998).

13 E. STEIN, Introduzione alla filosofia, 124.

14 Cf., E. STEIN, Essere finito e essere eterno, 386-387, 397.

“[...] L’io è il soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza, è il centro di irradiazione, oppure il centro di convergenza di tutti i raggi della vita della coscienza, di tutte le affezioni ed azioni, di ogni rendersi conto, (...), di qualsiasi relazione, di qualsiasi connessione, di qualsiasi presa di posizione teoretica, valutativa, pratica, di qualsiasi gioia e di qualsiasi turbamento, di qualsiasi speranza e di qualsiasi timore, di qualsiasi azione e di qualsiasi patimento, ecc”¹⁵.

Husserl, dunque, differenzia l’io reale dall’io puro, correlato ultimo di tutti gli atti, i vissuti, che non possiede qualità proprie e stati che sono caratteristiche della psiche. Esso, secondo la Stein, in quanto inesteso, privo di qualità, puntiforme non riesce a dar conto di qualcosa che giace *nel fondo dell’anima* che, invece, secondo la fenomenologa, “(...) ha estensione e profondità, può essere riempita da qualcosa, qualcosa può penetrare in essa”. Inoltre finché l’io viene inteso “(...) come «io puro», non può sentirsi a casa. Solo un *io che ha l’anima* può sentirsi a casa e, a partire da ciò, si può dire che si sente a casa quando è in se stesso”¹⁶. Nella Stein si verifica un ampliamento della visione husserliana dell’io che trova conferma anche in *Endliches und Ewiges Sein (Essere finito e Essere Eterno)*, in cui si legge: “L’io è nello stesso tempo punto di passaggio dalla profondità oscura alla limpida chiarezza della vita cosciente [...] Se fosse solo *io puro* la persona non potrebbe vivere”¹⁷. Pur non abbandonando del tutto tale concetto, lo ancora al concreto, lo sdogana da quella *astrattezza* a cui in qualche modo lo aveva relegato Husserl; e per quanto il maestro affermasse che “[...] qualsiasi uomo reca in sé un io trascendentale”¹⁸, afferma pure che

“(...) ciò non va inteso nel senso che l’io trascendentale sia una parte reale o uno strato dell’anima (il che sarebbe un controsenso), bensì nel senso che l’uomo, attraverso la considerazione fenomenologica di sé, diventa un’obiettivazione dell’io trascendentale”¹⁹.

15 E. HUSSERL, *Idee*, 110.

16 E. STEIN, *La struttura ...*, 132.

17 E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, 398.

18 E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini (il Saggiatore, Milano 1961), 212.

19 E. HUSSERL, *La crisi ...*, 212.

La Stein non abbraccia mai pienamente la visione dell'ego trascendentale perché ritiene che l'esistenza umana non si fondi unicamente sulla consapevolezza riflessiva di ciò che si vive. Dall'altro lato, tuttavia, non rinnega che dietro ogni atto vi sia un io mediante cui è possibile affermare che un mondo esista e che lo si possa cogliere nella sua funzionalità. La Stein non condivide fino in fondo il peso eccessivo assegnato all'io, “[...] all'ego assoluto, all'ego in quanto centro funzionale ultimo di qualsiasi costituzione”²⁰. Per la Stein l'io è sempre il mio, così come del resto afferma anche Husserl²¹, e per quanto anche per il maestro l'ego non possa mai rinunciare *alla sua peculiarità e alla sua indeclinabilità personale*, per la Stein è necessario indagare in questa indeclinabilità personale, senza sradicarlo dal mondo in cui muove e vive e senza per questo rinunciare a descriverne modalità di funzionamento e la struttura.

3. LA FORMAZIONE DELLA PERSONA UMANA

Tenendo presente tale visione antropologica, E. Stein, in *Der Aufbau der menschlichen Person* afferma che l'essere umano è responsabile di se stesso ed in quanto tale *egli può e deve 'formare' se stesso*. Siamo giunti alla questione dell'ipseità.

Seguiamo brevemente il ragionamento steiniano. Quando si dice *egli* ci si riferisce a qualcuno che di sé dice io.

Egli è un io ed io lo può dire soltanto l'essere umano e nessun altro. Infatti,

“Guardo negli occhi di un animale —scrive E. Stein— e qualcosa da lì mi guarda di rimando. Penetro dentro un'interiorità, dentro un'anima, che avverte il mio sguardo e la mia presenza. Ma è un'anima muta, prigioniera [...]. Guardo negli occhi di un essere umano e il suo sguardo mi risponde. Mi lascia penetrare nella

20 E. HUSSERL, *La crisi ...*, 213.

21 Per il fenomenologo, “[...] L'io che attingo nell'epoché [...] è denominato io soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale, perché quando io cerco di definirlo riflessivamente non posso dire che:questi io sono io, io che attuo l'epoché, io che interrogo il mondo quale fenomeno, il mondo che vale ora per me nel suo essere e nel suo essere-così-e-così [...]”. (E.HUSSERL, *La crisi...*, 210)

sua interiorità o mi respinge. Egli è signore della sua anima e può chiudere o aprirne le porte”²².

L'essere umano è padrone di sé, persona libera. Con libera si intende che non è abbandonato al gioco degli stimoli e delle reazioni ma può resistervi, è libero di farlo e da tale libertà nasce il dovere, il *Sollen*. Può decidere di fare o di non fare qualcosa.

A questo punto cosa vuol dire che *io devo formare me stesso*? L'io e il Sé sono la stessa cosa? Sì e no, dice la Stein. Nel Sé c'è una certa possibilità di riflettere su se stesso, ma ciò che forma e ciò che viene formato non coincidono pienamente. E' a questo punto che si pone il problema della ipseità, del Sé. “L'essere umano, con tutte le sue capacità corporee e psichiche, è il Sé che io devo formare”²³. Il Sé, l'ipse, dunque, per la Stein, non è un qualcosa di informe, ma è un insieme di potenzialità che devono poter realizzarsi, divenire *habitus*.

Ecco il punto in cui si pone la questione della ipseità. Il Sé è qualcosa che va formato. Ma chi lo può fare ed in che modo? E' l'io, consapevole e libero, che può e deve lavorare sul Sé e sulle potenzialità in lui insite.

L'io può formare l'anima. Ad esempio, l'io può tenere relegato nelle profondità sentimenti piacevoli o spiacevoli che comprometterebbero la mia attività presente, ed allora decido di farli emergere in seguito. Inoltre, la stessa anima può giungere in profondità solo se l'io, liberamente, decide di farlo.

L'io può agire sul corpo, formarlo attraverso la pratica sportiva, può nutrirlo correttamente e quanto più perfettamente è sviluppato l'organismo tanto più perfettamente è *fondamento, espressione e strumento* dell'anima umana spirituale-personale²⁴. Dunque la cura del corpo e l'esercizio gli consentono di divenire corpo vivente spirituale, ma può divenirlo solo se c'è una formazione spirituale, un agire libero e volontario sul proprio corpo. Dunque:

22 E. STEIN, *La struttura...*, 109.

23 E. STEIN, *La struttura della persona umana* (Città Nuova Editrice, Roma 2013), 116.

24 E. STEIN, *La struttura...*, 123.

“solo se in lui dimora un io che è cosciente di se stesso e che ha lo sguardo rivolto a un mondo, un io libero e che grazie alla sua libertà può dare forma al corpo vivente e all’anima: un io che vive a partire dalla propria anima e che, attraverso la struttura essenziale dell’anima, prima, e che accanto alla formazione volontaria di se stesso, *forma* spiritualmente la sua vita attuale e il suo essere psico-fisico permanente”²⁵.

L’attività libera della persona deve poter lavorare, dare forma a questo Sé. L’io deve poter realizzare quanto è presente in potenza nella persona e più precisamente deve mettere in atto quanto c’è nel nucleo (*Kern*), l’anima dell’anima. La questione del nucleo è un aspetto estremamente interessante per l’argomento in esame, ma è anche un aspetto estremamente complesso. La Stein in *Potenz und Akt* afferma che

“Il nucleo è una cosa semplice [...] non sono presenti in esso parti reali che si lasciano separare l’una dall’altra come parti di un corpo materiale. Ciò che diviene attuale non si stacca da ciò che rimane potenziale. L’intero sta sempre dietro tutto ciò che di volta in volta è attuale [...] qualcosa che appartiene all’intero accede al modo dell’attualità senza separarsi dalla totalità, come qualcosa di relativamente autonomo, sebbene ad essa unito”²⁶.

Vi sembrerebbe esservi una contraddizione. Il nucleo è qualcosa di semplice e di immutabile, ma necessita di un passaggio dalla potenzialità all’attualità che intacca la sua essenza. E’ l’invariabile nella variabilità. La Stein per spiegare tutto questo utilizza un’immagine: una piccola parte di una superficie, totalmente al buio, viene colpita da un raggio di luce emergendo dall’oscurità. La vediamo, la sua potenziale visibilità diviene attualità, ma non si stacca, per questo motivo dalla superficie rimanente. Dunque l’essere umano, la persona diviene se stessa nel momento in cui rende attuali delle potenzialità in esse insite. E’ un continuo

25 E. STEIN, *La struttura...*, 127-128.

26 E. STEIN, *Potenza e atto*, 206-207.

e costante lavoro che la persona compie su se stessa ed è un lavoro che non può non tenere conto delle peculiarità del nucleo perché è il nucleo che

“[...] predelinea come può e come deve decorrere la sua vita e che cosa può o deve diventare. Ciò che essa è in se stessa [...] deve essere attualizzato ed essere [...] conservato; se ciò accade, è acquisito per l’eternità. Ciò che poteva essere attualizzato e non lo è stato, è perduto per l’eternità”²⁷.

Ma può l’essere umano da solo realizzare se stesso o necessita di un aiuto. Ovviamente è necessario il sostegno degli adulti e della comunità affinché il giovane possa trovare la sua realizzazione piena ed autentica. “Che l’opera educativa —scrive Edith Stein— debba essere in primo luogo esercitata sugli altri è insito nell’ordine del mondo, che fece il primo uomo perfetto nell’essere suo, ma per le generazioni seguenti designò che venissero cresciute ed educate da coloro che erano già maturi”²⁸. “Gli esseri umani in *statu viae* sono allievi e sono educatori”²⁹.

Per tale motivo sono necessari gli adulti educatori che consentano la realizzazione delle potenzialità insite nei più piccoli.

L’individuo porta al mondo forze della natura umana e quelle proprie individuali che nel corso della vita debbono e vogliono svilupparsi. Esse si possono sviluppare solo se vengono messe in azione e ciò avviene sotto la guida di e insieme con esseri umani già formati, con “adulti”. Tale guida non deve essere necessariamente pianificata, dice la Stein, non deve essere un’educazione vera e propria. Il bambino partecipa “a” ciò che fanno i grandi e fa ciò che gli richiedono. E spesso agiscono dinanzi a lui e accampano pretese nei suoi confronti senza avere alle spalle tutta una consapevolezza pedagogica, senza riflettere se l’azione a cui —consciamente o inconsciamente— lo spingono sia funzionale al suo sviluppo individuale e sociale. Ciò nonostante la comunità è fondamentale per

27 E. STEIN, *Potenza e atto*, 214.

28 E. STEIN, *Potenza e atto*, 213.

29 E. STEIN, *La vita come totalità*, tr. it. di T. Franzosi (Città Nuova Editrice, Roma 1994), 212.

la riuscita di un progetto educativo. Infatti, è la comunità che deve prendersi cura di coloro che vi appartengono e di quanti sono in via di formazione, perché più i suoi membri sono preparati, consapevoli, pienamente realizzati, tanto più la comunità, lo Stato cresceranno, progrediranno, si svilupperanno. Non è un caso, che la Stein sottolinei con forza che se la persona cerca di realizzare tutte le sue capacità, ma il suo tentativo fallisce: “(...) nonostante lo sforzo interiore, per impedimenti esterni, ciò, allora, è un danno per il mondo spirituale oggettivo al quale sfugge qualcosa per il cui tramite poteva essere arricchito”³⁰. La comunità che non è in grado di accogliere e realizzare le potenzialità dei suoi membri è destinata a decadere. A morire. Una comunità che sostiene i suoi membri, li aiuta nella piena realizzazione di sé, crescerà e diverrà forte.

Dunque la comunità gioca un ruolo fondamentale nella crescita e nella formazione dell'essere umano e dunque di quel Sé, di quella ipseità che è il tema di questo convegno.

CONCLUSIONI

Mi rendo conto che il cammino che ci ha condotto fin qui è stato articolato, ma chi conosce il pensiero steiniano sa che non è possibile fare altrimenti, e non solo perché il suo pensiero sia articolato ma perché in lei c'è una profonda unità e radicalità di pensiero. Una questione porta in sé una molteplicità di riflessioni strettamente correlate e connesse; il suo è veramente un riflettere per cerchi concentrici, per cui a partire da un argomento ci si allarga sempre di più. I cerchi divengono sempre più grandi, il più grande si serve del più piccolo per ampliare il proprio raggio ma è pur sempre contenuto in esso.

30 E. Stein, *Potenza e Atto*, Città Nuova Editrice, tr. it. di A. CAPUTO, a cura di A. ALES BELLO (Roma 2003), 215.

Despliegue y desarrollo de la individualidad personal según Edith Stein¹

Fr. Christof Betschart, O.C.D.

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM

betschart@teresianum.net

DOI: <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.6>

Resumen: La individualidad de la persona humana pertenece a las cuestiones centrales de Edith Stein, más allá de sus obras. Ya en la obra temprana llega a una comprensión de la individualidad personal en el sentido de una peculiaridad cualitativa, que se presupone para cualquier disposición material de influencias del mundo circundante. Al mismo tiempo Stein pretende demostrar que la individualidad de cada persona está orientada por un fin ¿Cómo hay que comprender tal *fin individual* y cómo debe orientarse por él la pedagogía? Estas son las preguntas que se pretende investigar a partir de Stein.

Abstract: The human person's individuality belongs to the central questions of Edith Stein in all her writings. Already in the early works she reaches at a comprehension of personal individuality in the sense of a qualitative singularity as presupposed for any material disposition and other influences from outside. At

1 En este estudio se utilizan las siglas usuales en los trabajos alemanes: ALF (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESGA 1; cf. Vida de una familia judía, OC I); AMP (*Der Aufbau der menschlichen Person*, ESGA 14; cf. Estructura de la persona humana, OC IV); BEI (*Bildung und Entfaltung der Individualität*, ESGA 16; cf. *Escritos antropológicos y pedagógicos*, OC IV); BRI (*Briefe an Roman Ingarden*, ESGA 4; cf. Cartas, OC I); DF (*Die Frau*, ESGA 13; cf. *Escritos antropológicos y pedagógicos* OC IV); EES (*Endliches und ewiges Sein*, ESGA 11/12; cf. *Ser finito y ser eterno*, OC III); EPh (*Einführung in die Philosophie*, ESGA 8, cf. *Introducción a la Filosofía*, OC II); IG (*Individuum und Gemeinschaft*, ESGA 6; cf. *Individuo y comunidad*, OC II); KW (*Kreuzeswissenschaft*, ESGA 18; cf. *Ciencia de la cruz*, OC V); PA (*Potenz und Akt*, ESGA 10; cf. *Acto y potencia*, OC III); PE (*Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5; cf. *Sobre el problema de la empatía*, OC II); PK (*Psychische Kausalität*, ESGA 6; cf. *Causalidad psíquica*, OC II); SBB (*Selbstbildnis in Briefen*, ESGA 2-3; cf. *Cartas*, OC I); US (*Eine Untersuchung über den Staat*, ESGA 7; cf. *Una investigación sobre el Estado*, OC II). OC se refiere a *Obras completas* de Edith Stein, traducción española en cinco volúmenes (Vitoria/Madrid/Burgos: El Carmen/EdE/Monte, Carmelo 2002-2007). Todos los números de páginas son de ESGA (*Edith Stein Gesamtausgabe*, Friburgo de Brisgovia/Basilea/Vienna: Herder 2000-2014 en 27 volúmenes).

the same time Stein is interested to show that the individuality of every person is oriented: how do we have to understand such an *individual finality* and how pedagogy can integrate it? That are the questions to be investigated starting from Stein.

Palabras claves: Edith Stein; principio de individuación; identidad personal; desarrollo y despliegue de la persona; finalidad individual.

Keywords: Edith Stein; principle of individuation; personal identity; development and unfolding of the person; individual finality.

INTRODUCCIÓN

La individualidad de la persona humana pertenece a las cuestiones centrales de Edith Stein, más allá de sus obras. Ya en la obra temprana llega a una comprensión de la individualidad personal en el sentido de una peculiaridad cualitativa que se presupone para cualquier disposición material de influencias del mundo circundante (primera parte). Al mismo tiempo Stein pretende demostrar que la individualidad de cada persona está orientada por un fin. Stein tematiza la pregunta por el fin de la persona humana especialmente con la dupla “despliegue” y “desarrollo”, con lo cual apunta a dos perspectivas diferentes en el crecimiento de la persona. El desarrollo designa el crecimiento de la persona, mirado desde fuera, en la medida en que está expuesta a las influencias del ambiente. El despliegue, por el contrario, designa el crecimiento desde dentro como un revelarse y explicitarse de la disposición originaria (segunda parte). La comprensión del despliegue de la disposición natural contiene un material explosivo. A base de algunas preguntas se pretende al mismo tiempo profundizar y cuestionar su comprensión. Se trata especialmente de las preguntas: ¿cómo se puede reconocer el fin cada vez individual de la persona, qué tan preciso se lo puede determinar, en cuanto se interrelaciona con el fin universal? Al mismo tiempo en varios lugares en Edith Stein se opone la necesidad de plantear la pregunta por el fin en una perspectiva cristiana, con lo cual se apunta a la búsqueda actual de la antropología teológica (tercera parte). Las dos últimas partes se comprenden como estímulo para una investigación continuada. Debería todavía mostrarse cómo la comprensión anterior de Stein respecto del despliegue de la disposición originaria se renueva con la fe en la vocación eterna

de cada persona. El camino religioso de Stein es un camino desde la presión de la autorrealización hacia la apertura para la consumación de parte de Dios.

INDIVIDUALIDAD PERSONAL

La pregunta por la persona humana es transversal a toda la obra de Edith Stein². En los últimos años se evidencia en la literatura secundaria que la pregunta por la individualidad de la persona pertenece, en las investigaciones antropológicas corrientes, a las cuestiones claves³. Por mi parte traté de investigar esta cuestión sobre todo con vistas a su aspecto genético y a destacar los elementos teológicos, especialmente en el uso del concepto de persona, analógicamente comprendida⁴. Trataré de sintetizar, de modo conciso, algunos resultados de este trabajo, y partiendo de allí plantearé la pregunta por el despliegue y desarrollo de la persona, así como la pregunta, interrelacionada con aquella, por el fin de cada persona humana particular.

I. INDIVIDUALIDAD FORMAL Y MATERIAL-CUALITATIVA

Ya en el escrito *Introducción a la filosofía* Stein parte del hecho de que la individualidad de la persona humana puede ser comprendida bajo dos puntos de vista: por un lado, en referencia a la individualidad del yo puro, que Stein llama *ipseidad* (OC II, 118⁵ [PE 54]). Ciertamente ella tiene claridad en que la

2 Quisiera aquí indicar especialmente los trabajos de Peter Schulz, que según mi opinión pertenecerán siempre a las investigaciones dignas de ser leídas: P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik* (Freiburg/München, Alber, 1994); “Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal”, *Anuario Filosófico* 31/3 (1998) 785-817 y otros aportes en continuidad con la tesis doctoral.

3 Cf. Cuatro tesis doctorales, recientemente publicadas: S. BORDEN SHARKEY, *Thine Own Self. Individuality in Edith Stein’s Later Writings* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2010); F. ALFIERI, *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell’individualità* (Rom, Lateranuniversität, 2010); R. ERRICO, *Principio di individuazione e persona* (Rom, Aracne, 2011); B. BOUILLOT, *Le noyau de l’âme selon Edith Stein. L’énigme du singulier: de l’épochè phénoménologique à la nuit obscure* (Paris, 2013) (à paraître chez Hermann).

4 Cf. C. BETSCHART, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, *Studia Oecumenica Friburgensia* 58 (Basel, Reinhardt, 2013) y otras publicaciones respecto a la pregunta por la individualidad de la persona humana.

5 Traducido con “mismidad” en OC I, 118.

ipseidad recién se experimenta en las vivencias. El puro yo no calificado como tal, la subjetividad trascendental, no es nunca *puramente* experimentable, sino que se deja destacar al menos de modo abstracto del flujo de la conciencia. Pues en una perspectiva cualitativa se designa con individualidad la vida propia o, más precisamente, el flujo de conciencia de cada persona (PE 54f. [41-43]). Se podría pensar ambos flujos de conciencia tal vez como teóricamente idénticos, pero de facto no pueden ser idénticos, porque la vivencia humana está ligada al tiempo y lugar. Este enunciado puede interpretarse, primeramente, de modo behaviorístico, de tal manera que el flujo de conciencia no sería otra cosa sino el resultado de influencias del entorno. Contrariamente a esto, Stein pretende mostrar que el flujo de conciencia no está condicionado sólo desde fuera, sino también desde dentro, desde el sujeto, de modo cualitativo, especialmente por el discurso sobre el núcleo de la persona (PE 55f. [43f.]).

Los dos aspectos arriba mencionados de la individualidad se encuentran interrelacionados de modo recíproco. Los designaré como aspectos formal-numéricos (o simplemente numéricos) y material-cualitativos (o simplemente cualitativos) de la individualidad. No existe ningún yo puro sin flujo de conciencia, pero tampoco al revés, ningún flujo de conciencia puede existir sin un yo puro, pues sin yo puro las diferentes vivencias no estarían unidas en la unidad de un flujo. El primer aspecto numérico es especialmente importante en la pregunta por la intersubjetividad, pues según Stein se presupone la subjetividad trascendental para la intersubjetividad y no será recién constituido por ello. Ciertamente, esto no excluye que la persona se pueda desarrollar en la vida concreta recién gracias a sus relaciones intersubjetivas, como se evidencia especialmente en los bebés. En sus obras tardías, Stein interrelaciona el puro yo husserliano con el concepto de ὑπόστασις, entendido como *subsistentia* y traducido en alemán como soporte (Träger)⁶. El concepto “soporte” indica de modo implícito a algo que es llevado, esto es, concretamente la individualidad en el sentido cualitativo: el flujo de conciencia o —como Stein dirá cada vez más frecuentemente— la esencia de la persona. Este aspecto de la individualidad de la persona humana es para nosotros en esta ponencia de especial interés, porque sólo desde allí se pueden elaborar las preguntas del despliegue y de la finalidad.

6 La terminología es ciertamente todavía más complejo en las diversas obras, especialmente, en *Endliches und Ewiges Sein*. Por razón de espacio no pueden ser comentado, especialmente, aquí.

Hay que agregar aquí que esta doble visión de la individualidad representa un aporte central, aunque en gran parte inagotable, de la mediación de Stein entre filosofía medieval y fenomenología. Así Stein en sus indagaciones llega a la conclusión de que hay que comprender la subjetividad trascendental como soporte de la persona. En esto, según Stein, el soporte puede ser comprendido, por un lado, de modo *abstracto*, lo que corresponde al concepto de tendencias modernas de la persona desde la conciencia, pero también como el todo del soporte, comprendido abstractamente, y de lo “soportado” (soporte y esencia juntos). El punto clave en Stein es el hecho de que el soporte humano existe por eso sólo en la forma de subjetividad, porque tiene una naturaleza espiritual. La relación de soporte y esencia “soportada” se refiere, según Stein, a todo lo creado, que encuentra su arquetipo en el “*Yo soy*” divino, en la medida en que el “Yo” corresponde al soporte y el “soy” al ser divino, (EES 293-297). Desde aquí se evidencia que la distinción de una individualidad numérica y cualitativa también vale para la Trinidad: en la perspectiva numérica cada persona divina es individual, pues no agrega nada cualitativo al nombre divino, sino sólo su modo especial de ser en relación con las otras personas divinas; en la perspectiva cualitativa la naturaleza divina es como tal única y peculiar, como corresponde al monoteísmo judeo-cristiano. Por cierto, es importante retener que no tiene sentido hablar sólo de una individualidad numérica o sólo cualitativa, sino que ambas tienen que ser pensadas juntas, como lo expresa el *sum* latino, donde en una palabra están incluidos tanto el yo como también el ser (EES 295).

2. LA GÉNESIS DE LA COMPRENSIÓN DE STEIN DE LA INDIVIDUALIDAD CUALITATIVA

La comprensión de Stein de la individualidad cualitativa constituyó un paso decisivo especialmente en su obra temprana, como se evidencia en la investigación *Sobre el problema de la empatía* y la *Introducción a la Filosofía*. En el escrito de la empatía, Stein tematiza la individualidad cualitativa, como se ha visto, partiendo del flujo de la conciencia. En esto descubre Stein que en las vivencias que constituyen este flujo, se manifiesta algo subyacente a estas vivencias: el “alma substancial” (PE 56). Por cierto, aquí con el concepto “substancial” no se piensa en un concepto metafísico (substancia como aquello que fundamenta

los accidentes), sino la designación de atributos y capacidades, que se deben considerar como condiciones internas de las vivencias. Más abajo habla Stein también de la estructura categorial del alma (PE 128 [123]), que se atestigua en los diversos actos: por ejemplo, en el escuchar una melodía se atestigua tanto la capacidad de escuchar como también el desarrollo concreto de esta capacidad. Bajo “alma” Stein comprende en su disertación aquello que más tarde designa como “psyche” (EPh 124) y lo que en la unidad con el cuerpo conduce a la constitución del individuo psicofísico.

En el tercer capítulo conservado, Stein habla preferentemente de persona espiritual porque tiene en vista al hombre ya no más como naturaleza, sino como espíritu. Con esto designa no dos realidades yuxtapuestas en el hombre, sino la misma realidad es contemplada bajo dos puntos de vista diferentes. El alma designa en el hombre lo que está sometido a las leyes de la Naturaleza y que cambia, por ende, según las influencias del entorno (PE 127f. [122f.]). Por el contrario, Stein apunta con el discurso de la persona espiritual a una estructura espiritual con las capas pertenecientes, que no se pueden desarrollar sino sólo revelar en las vivencias del sentimiento. ¿Cómo comprende Stein esta “estructura personal” (PE 128 [123]) o —con otras palabras— este “núcleo de la persona” (PE 127 [122])? En su discusión con la doctrina de los tipos de Dilthey, Stein precisa que la individualidad de la estructura personal consiste en una participación muy particular en los tipos generales (PE 132-134 [127-129]). Con esto se puede reducir, en definitiva, la individualidad cualitativa a algo universal, esto es, atributos de carácter como apertura (PE 104 [98]).

Esta visión se profundiza en el *Introducción a la Filosofía*. Más allá de lo expuesto en el escrito de la *Einfühlung*, Stein se preocupa de mostrar que hay algo simplemente único en cada persona.

El carácter,

“tiene además aquella determinación interna que designamos como «peculiaridad personal». La disposición original del carácter se distingue de todas las demás disposiciones de la persona por el hecho de que es inherente a ella un supremo factor cualitativo indisoluble que la impregna totalmente, que da al carácter una unidad interna y que lo distingue de todos los demás” (EPh 134).

En un texto anterior se ve que Stein no comprende bajo peculiaridad personal la capacidad originaria total del carácter, sino sólo el momento cualitativo, un simple *Quale*, que pone su sello al carácter total y cada vivencia particular (del ámbito naturalmente para el cual el carácter es determinante). Configura la persona para una “personalidad unificada” (EPh 132). En relación con otras capacidades de la persona, esto es, las capacidades sensibles e intelectuales, Stein habla sólo en referencia a las capacidades originarias del carácter de una individualidad cualitativa en el sentido de un *Quale* único e incomparable (EPh 136⁷), que no puede reducirse a características más generales. Stein no sólo habla reiteradas veces de una particularidad personal, sino también de una nota individual o personal (EPh 132f.), que impregna el carácter total y las vivencias dependientes del carácter (EPh 132).

Se puede plantear la pregunta cómo Stein llegó a esta aceptación nueva con respecto a su *Disertación*. Fundamentalmente, puede decirse aquí que esta profundización tiene algo que ver con Stein misma, pues el modo fenomenológico de proceder no se basa en un estudio de las fuentes, sino en la investigación más precisa del fenómeno y, concretamente, aquello que constituye la personalidad humana. Stein tiene la convicción de que algo es responsable en la persona de la unidad del carácter. La particularidad personal sería por ende un postulado de algo, que tiene que existir, para comprender mejor la coherencia en el carácter y finalmente en la vida de una persona. Según mi opinión, hay que prestar atención más allá de esto a algo más, es decir, que sus consideraciones teóricas son expresión de un conocimiento nuevo de sí misma y de otras personas.

El autoconocimiento, así es mi tesis, experimenta un decisivo salto cualitativo en las vivencias religiosas que Stein pudo tener probablemente ya en 1917⁸. Encontramos una mirada en la *Einführung in die Philosophie*, donde Stein cambia su concepto de alma y ahora habla de alma “en el sentido religioso-metafísico (EPh 145), de tal modo que el alma se acerca al núcleo de la persona, que «se

7 En este sentido hay que indicar la distinción de Stein respecto a los aspectos de yo-ajeno (sentidos y entendimiento) como también del yoico (carácter) de la persona; cf. PK 18 [15] y SBB I, 43f. (Carta de 16.9.1919 a Fritz Kaufmann).

8 Cf. C. BETSCHART, *Unwiederholbares Gottessiegel*, 334-339.

expresa», según Stein «de modo más puro» en el alma (EPh 145)⁹. En un texto posterior parte del hecho de que según la vivencia se hace consciente más o menos del alma (EPh 176). En la “vida del ánimo” y, por consiguiente, en las vivencias que tienen algo que ver con los atributos del carácter, no se dan sólo objetos, sino también el alma misma.

“Hay vivencias —el éxtasis religioso— en las que participan todos los niveles del alma, en las que ella vive plena y totalmente con el máximo grado de tensión y de conciencialidad” (EPh 176).

Además de la introducción del concepto, determinado de modo nuevo, del alma, Stein parece revisar su opinión de que en la entrega amorosa están participando todas las capas del alma. Esto depende, por cierto, de la pena del amor y de la desilusión relacionada con él, que tenía —como destaca Wulf— a fines de 1917 después de la separación de Ingarden. Probablemente correspondía a esta desilusión una apertura religiosa mayor, como también aparece en los escritos filosóficos. Así habla Stein del sentimiento de encontrarse “en manos de Dios” (OC II, 848 [EPh 171]) y en 1918 en su primer aporte al *Jahrbuch*, de un “reposo en Dios” (OC II, 298 [PK 73]), que experimentó según su propia afirmación. Estas vivencias forman, supuestamente, el trasfondo existencial de aquello que Stein designa en el texto arriba citado como éxtasis religioso. Con esto, Stein llega desde temprano a la convicción, que encontrará más tarde en Teresa de Ávila, de que el mayor autoconocimiento recién es posible con una experiencia de Dios¹⁰.

3. LOS DIVERSOS NIVELES DE LA INDIVIDUACIÓN HUMANA

Ante el descubrimiento de Stein de un momento único cualitativo, se plantea la pregunta de cómo ella interrelaciona este *Quale* con la estructura general

9 Recién más tarde Stein identifica el alma (o más precisamente la esencia del alma) con el núcleo de la persona (especialmente AMP 96, donde Stein usa, por última vez, su concepto núcleo de la persona).

10 Esto no excluye, ciertamente, que experiencias en sí no religiosas pueden dar acceso a un autoconocimiento renovado, sobre todo, en lo que se refiere al amor intersubjetivo.

de la persona humana. De hecho, en sus conferencias desde 1926 aparece siempre de nuevo la distinción entre lo humano en general, y lo sexual específico y lo individual. Lo humano en general no puede existir como tal, sino sólo enriquecido por la diferencia sexual y lo individual: la naturaleza humana sólo puede existir diferenciada en cuanto sexuada e individual. En este lugar se sitúa en Stein en sus trabajos después del bautismo —especialmente en *Potenz und Akt*¹¹, *Der Aufbau der menschlichen Person*¹², como también en *Endliches und ewiges Sein*¹³ — la discusión con el principio de la individuación según la comprensión estándar tomista¹⁴. Según esto se debe situar la individuación *ex parte materiae*, según lo cual ciertamente no se piensa en la materia como tal (*materia prima*), porque esta es indeterminada como puramente potencial y por eso no puede ser considerada principio de determinación individual. Se trata más bien de la *materia signata quantitate*, la materia determinada cuantitativa¹⁵. En la escuela tomista este principio de individuación no sólo se refiere al hombre, sino a todas las sustancias corporales.

Stein no se contenta con esto, pues el hombre no es sólo una substancia corporal, sino un microcosmos y con esto una creatura única, que tanto tiene parte en el mundo material como también espiritual. La pregunta por la individuación debe corresponder a este lugar especial del hombre en el cosmos. En este lugar es importante la pregunta por la individualidad cualitativa, pues según Stein esta es diferente según cada región del ser. Respecto al hombre hay que tomar en cuenta varios aspectos que corresponden a su ser como microcosmos.

11 Cf. PA 74. 85f. 257-263.

12 Cf. AMP 93-96.

13 Cf. Siehe EES 154. 291f. 397-422

14 Hablo de la opinión tomista estándar, porque Tomás mismo no se puede obviar tan simplemente: Cf. J. OWENS, “Thomas Aquinas”, in: Gracia Jorge J. E. (Hg.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650* (New York, State University of New York Press, 1994), 173-194.

15 En Tomás se dan diferentes Interpretaciones de la *quantitas*: en *De veritate* se trata de una *quantitas interminata*, lo que luego en Gretdt, uno de los autores leídos por Stein, llevó a situar la relación de forma y material en una relación trascendental. Con esto también se evidencia, que la materia unida con la forma recién es principio de individuación (Cf. J. GREDT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie*, 2 Bde. (Freiburg i. Brg., Herder, 1935): bes. Bd. 1, S. 241-251 sobre la gestación del ser particular). En la *Summa theologiae* por el contrario, Tomás habla de una *quantitas terminata*, como lo destaca también Roland-Gosselin, otra fuente más de Stein (M. ROLAND-GOSSELIN, “Le principe de l’individualité”, in: *Le ‘De ente et essentia’ de S. Thomas d’Aquin*, Texte établi d’après les manuscrits parisiens, Introduction, Notes et Études historiques, Bibliothèque thomiste VIII, Paris, Vrin, 21948 (1926), 51-134; el capítulo sobre Tomás de Aquino se encuentra también en las páginas 104-126).

Disposición de la materia (<i>materia signata</i>) (OC III, 517 [PA 258])	Cuerpo determinado genéticamente, herencia (OC IV, 670s. [AMP 97])	<i>materia signata quantitate</i> (OC III, 1061 [EES 398])	Individuación esencial (corpóreo-psíquico)
<i>Quid</i> (Apertura individual y fuerza) (OC III, 521 [PA 262])	Amplitud individual, profundidad y fuerza (OC IV, 658 [AMP 87])	τί (OC III, 757 [EES 137]), qué (OC III, 1062. 1078 [EES 399. 412]) Sentido y fuerza (OC III, 1023 [EES 366])	Individuación – qué/ <i>Quid</i>
<i>Quale</i> de la persona (OC III, 520s. [PA 261s.])	<i>Quale</i> de la persona (OC IV, 658 [AMP 87])	ποιόν, cómo de la persona (OC III, 1087 [EES 420])	Particularidad personal cómo/ <i>Quale</i>
Acto de ser, ser del yo (OC III, 328 [PA 86])	Yo (OC IV, 650 [AMP 80])	Subsistencia (OC III, 1062-1079 [EES 399-413]); forma vacía (OC III, 815-818. 1065s. [EES 186-189. 401s.]); Soporte/ <i>Träger</i> (OC III, 813-818. 952-956. 1066 [EES 184-189. 304-307. 402])	Individualidad numérica

Esquema 1: Los factores de Individuación en comparación entre *Acto y potencia, Estructura de la persona humana y Ser finito y ser eterno*¹⁶.

Si leemos el esquema desde arriba hacia abajo, hay que retener primero las influencias de la herencia, la disposición de la materia o precisamente la *materia signata quantitate*. Ya en las obras tempranas Stein parte de que las Anlagen sensibles e intelectuales dependen de factores materiales. Sin embargo, con esto no se dice que así se ha dicho todo lo que se dice sobre la individuación de la persona. Más bien hay que retener, según Stein, que el alma humana como tal se abrió de modo individual (en amplitud y profundidad, hacia afuera y el interior) y que es llena de fuerza. Esto corresponde a lo que hemos conocido

16 Cf. Betschart, *Unwiederholbares Gottessiegel*, 233.

en la *Einführung in die Philosophie* como la disposición originaria del carácter y lo que Stein en la *Psychische Kausalität* destacó como fuerza vital individualmente diferente. La individualidad designa no alguna particularidad porque se trata de una participación individual en características universales. Recién el Quale de la persona encierra en sí una particularidad personal, que no es idéntica y no puede ser comparada con ninguna otra persona debido a su particularidad¹⁷. Finalmente, se habla en Stein ya en sus escritos tempranos de una individualidad numérica, pero ahora ya con una visión metafísica, en la medida en que Stein no habla simplemente del o puro yo, sino del “ser del yo” (PA 86). El esquema y, con esto, los diferentes aspectos que constituyen la individualidad concreta de la persona humana, muestran bien la complejidad del ser humano. Una discusión más precisa con las comprensiones medievales y fenomenológicas de la individuación llevaría demasiado lejos. Se trata simplemente de retener aquí el hecho de que la misma complejidad también se encuentra, de nuevo, en la pregunta por el fin de la vida humana.

4. INDIVIDUALIDAD PERSONAL Y COMUNIDAD

El destacar la individualidad en el sentido de una cualidad única conduce a no buscar las diferencias intrahumanas no sólo en la historia de las personas, sino ya en una diferencia apriorischen. En *Potenz und Akt* encontramos un texto donde Stein parte del hecho de que cada persona humana se considera a sí misma como una especie propia: “consideramos a nosotros y a los demás, sin tenerlo teóricamente claro, a cada individuo como único en su modo, es decir, como una propia especie, como Tomás lo exige para los ángeles” (PA 258). Un poco más abajo opina que frente a la consideración de la posibilidad tomista: “la de concebir cada alma humana como una especie” (PA 258). Tal vez se teme que esta visión condujera a una minimización de lo común humano. Ciertamente,

17 En *Potenz und Akt* Stein parte del hecho, que teóricamente podría pensarse dos Qualia idénticas, pero que desde la fe debería excluirse tal identificación, porque la dignidad más alta de la persona consiste en una relación *única* a Dios, que está fundada en la mencionada cualidad única. Así Stein dice en relación a la posibilidad de un doble: “es como si fuera robado uno de dos o también ambos de los dones personales especiales de Dios, que significa la más alta dignidad del hombre, más alta todavía que el general privilegio del hombre, el don de la razón, ya que lleva a cada uno a una unión totalmente personal con Dios, la base natural para el don de la gracia de la filiación divina” (AP 521/ PA 262).

insiste Stein, como ya se mencionó, en el hecho de que hay que entender lo individual como enriquecimiento, no como cambio de lo común humano. Especialmente importante es en esta visión la distinción entre Quid y Quale en *Potenz und Akt*, como también entre τί y ποῖον en *Endliches und ewiges Sein*. El Quale modifica no la estructura personal (Quid) como tal, sino —como dice Stein con ayuda de dos metáforas— que la tiñe o le pone su sello.

Stein misma reelabora su comprensión en el último capítulo de *Endliches und ewiges Sein* (EES 395-441). Pregunta por el sentido del concepto “humanidad” y responde que bajo esto se puede comprender tanto la naturaleza humana universal como también la totalidad viva de todos los tiempos y lugares (EES 426). En la perspectiva de su filosofía cristiana, ella parte de la plenitud de la humanidad en Jesús Cristo, quien es, no sólo por su Gracia (como en Tomás) sino también por su naturaleza humana, la cabeza de la humanidad. Con esto Stein toma posición en la cuestión del motivo de la encarnación: si Jesucristo es prototipo de la naturaleza humana, de tal modo que ya en los primeros humanos comenzó la encarnación en cierto sentido, entonces la encarnación puede referirse no sólo a la caída, sino que debe ser pensada ya como perfección de la creación y especialmente de la humanidad¹⁸.

¿Cómo debe pensarse la relación entre Jesucristo y los hombres particulares? En la línea de la teología del Cuerpo de Cristo, redescubierta en aquel entonces en Pablo, Stein parte de la idea de que todos los hombres pertenecen ya gracias a su naturaleza humana al Cuerpo de Cristo¹⁹. Ciertamente eso no alcanza para ser un miembro del Cuerpo de Cristo, sino que se trata de ser un *miembro vivo*, lo cual recién será posible en el juego recíproco de naturaleza, libertad y gracia. La Iglesia como Cuerpo de Cristo abarca por la gracia a todos los

18 Como indicación para esta opinión teológica Stein cita entre otros el Símbolo de la fe de Nicea-Constantinopla, donde se afirma que el Señor Jesucristo “propter nos homines et propter nostram salute” (DH 150 zitiert in: EES 435) descendió de los cielos. La distinción de ambos miembros de la frase indica, que Cristo primero se ha hecho hombre simplemente para nosotros hombres y que luego también se hizo hombre para nuestra salvación; Cf. además KW 214, nota 490.

19 En este sentido Stein coincide con Tomás (cf. *Summa theologiae*, IIIa, q. 8, a. 3c.). Cf. también el estudio de Y. CONGAR, “‘Lumen Gentium’ no 7, L’Église, Corps mystique du Christ’, vu au terme de huit siècles d’histoire de la théologie du Corps mystique [1969]”, in: *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Paris, Beauchesne, 1984) 137-161.

miembros vivos del Cuerpo de Cristo, esto es, según la esperanza y la posibilidad a todos los hombres. Lo que es destacado por Stein en la imagen del cuerpo, es la complementariedad de los miembros entre sí. Esta complementariedad se refiere no a la naturaleza humana como tal, ya que está realizada en todos los hombres, sino a la configuración individual y especialmente la particularidad personal como *Quale* individual. Stein parte del hecho de que:

“imitemos, cada uno en su singularidad, al arquetipo, de la misma manera que cada miembro de un misma viva unidad configurada encarna a su manera la esencia del todo y que todos los miembros reunidos constituyen este todo” (EES 439).

Con esto está dicho indirectamente que nuestra particularidad está prefigurada en Cristo mismo, de tal modo que “la plenitud de la humanidad es real de una doble manera: en la persona de Cristo y en el género humano” (EES 439). Con esto se evidencia, que Cristo en su encarnación no asume ninguna particularidad personal, sino abarca a todas y las une en sí²⁰. Stein habla del hecho de que la plenitud de la humanidad se realiza en la persona de Cristo, con lo cual apunta directamente al misterio de la unión hipostática y sugiere una relación entre plenitud de la divinidad y plenitud de la humanidad. Lo que está realizado de modo infinito en la plenitud de la divinidad se refleja de modo finito en la plenitud de la humanidad. Así se comprende también mejor, porque Stein en sus conferencias parte varias veces del hecho de que las criaturas y especialmente los humanos representan un rayo de la esencia divina²¹.

Las reflexiones de Stein en la discusión con la teología del Cuerpo de Cristo, persiguen la meta no de comprender la diferencia de los hombres entre sí como peligro o desventaja, sino como fundamento de ayuda mutua y enriquecimiento,

20 Con esto la convicción de Stein coincide con el hecho, que no se puede coordinar a Cristo un carácter como Pedro o Pablo, porque contiene en sí la plenitud de la humanidad y por consecuente abarca también toda la riqueza individual; Cf. EES 439.

21 Cf. por ejemplo, la conferencia “Soziale Bildungsarbeit” von 1930, según la cual cada criatura es esencialmente fragmento y apenas puede reproducir un rayo de la esencia divina (BEI 19); Cf. también *Potenz und Akt*, donde Stein, explícitamente, parte del hecho, que cada hombre “en su peculiaridad debe reflejar un rayo de la esencia divina” (AP 521/PA 262).

precisamente porque una persona sola no puede realizar en sí toda la riqueza y todos los dones. Al mismo tiempo ella persigue, en la perspectiva de su filosofía cristiana, como se esboza al comienzo del *Endliches und ewiges Sein* (EES 20-36), una meta más abarcadora todavía: se trata no sólo de la relación de todos los hombres con Cristo sino, mediado por este ser hombre²², de la relación de todas las criaturas espirituales y materiales con Cristo. Así se amplía, de modo decisivo la idea del Cuerpo de Cristo en la última página del *Endliches und ewiges Sein*, pues se puede entender bajo “cuerpo místico” (en el sentido amplio) “la creación entera: según el orden natural, puesto que todo ha sido creado a imagen del Hijo de Dios y puesto que ha entrado por su encarnación en el conjunto de la creación: según el orden de la gracia, ya que la gracia de la cabeza fluye con profusión en todos los miembros: no sólo en los hombres, sino también en todas las criaturas”(EES 441). Aquí sólo se menciona que Stein en esta cita amplía la interpretación de la *imago Dei* como *imago Trinitatis* también a la otra interpretación, según su historia de recepción menos fuerte, de la *imago Verbi*, como esto también se hace más frecuentemente en la Antropología teológica actual²³.

II. INDIVIDUACIÓN EN EL JUEGO RECÍPROCO DE DESPLIEGUE Y DESARROLLO

La síntesis expuesta en la parte anterior respecto a la comprensión de Stein de la individualidad personal, especialmente en su aspecto cualitativo, apuntó ya a la articulación de disposición y entorno que cabe investigar ahora.

22 En lo que se refiere al reproche del antropocentrismo, en Carl Amery, Lynn White und Eugen Drewermann, Cf. la breve respuesta matizada, partiendo de Pröpper de la idea bíblica de la *imago Dei*:- T. PRÖPPER, “Revisión der ‚biblischen Anthropozentrik?’”, in: *Theologische Anthropologie I* (Freiburg/Basel/Wien, Herder, ²2012 (2011)), 165-177.

23 Cf. L. Ladaria, *Antropología teológica*, Theologia 3 (Roma: Gregorian & Biblical Press ²2011) en el capítulo sobre el hombre como imagen de Dios.

1. DESPLIEGUE Y DESARROLLO DE LA PERSONA

Ya en *Sobre el problema de la empatía* Stein se plantea la pregunta por la individualidad en vista de la persona humana concreta en su historia con el trasfondo cada vez familiar, social, cultural y religioso. Primero Stein parte de las influencias del entorno:

“este hombre está hecho así porque estuvo expuesto a estos y aquellos influjos; en otras circunstancias se habría desarrollado de otra manera, su «naturaleza» tiene algo de empíricamente fortuito, se le puede pensar transformada de muchas maneras. Pero esta variabilidad no es indefinida, en ella topamos con límites. No solo es que la estructura categorial del alma como alma debe permanecer conservada; también dentro de su forma individual damos con un núcleo inmutable: la estructura personal” (PE 127f. [122f.]).

Numerosas influencias externas actúan sobre la persona y la hacen ser aquella que ella es. Sin embargo, dentro de este punto de vista behaviorístico, Stein llega a límites. Da a pensar que estas influencias son limitadas por las posibilidades humanas —así se podría traducir la estructura categorial del alma—. Ningún hombre puede volar sin medios de ayuda, escuchar sonidos extremadamente altos u orientarse en la noche. El desarrollo humano está limitado por las posibilidades humanas. Esta limitación, así continúa Stein, no es sólo en general humana, sino también diferencia individualmente debido al núcleo incambiable, esto es, una “estructura personal” con capas personales, que una persona puede tener o no (PE 128 [123]).

¿Cómo estos dos aspectos —influencias externas, por un lado, y capas personales, por otro— pueden articularse conjuntamente? En el foco se encuentra primero la persona humana en su unidad vivenciada, de tal modo que recién en un segundo paso pueden distinguirse los diferentes aspectos de esta unidad. En Stein sucede esto en vista de de la terminología, al designar a la misma persona tanto “persona psicofísica empírica” (PE 129 [124]) como también “persona espiritual” (PE 129 [124f.]). Bajo *persona empírica* —o simplemente bajo hombre—

hay que entender a la persona en el “desarrollo psíquico”, determinado desde fuera (PE 128 [123]) . Si ella habla de la persona espiritual, entonces piensa en la misma persona en su estructura incambiable, con lo cual puede hablarse sólo de “revelación” y “despliegue”: “Los estratos de la persona no pueden «desarrollarse» o «deteriorarse», sino sólo llegar o no a descubrirse en el curso del desarrollo psíquico” (PE 128 [123])²⁴. Puede hablarse tal vez de un desarrollo de la persona, porque el entorno de la persona proporciona los valores, que pueden ser vividos, y con esto “determina qué estratos llegan a descubrirse y qué acciones posibles devienen reales. Así puede la persona psicofísica empírica ser una realización más o menos perfecta de la persona espiritual”. (PE 129 [124]). La secuencia sugiere que la revelación de la persona, por cierto, es una pregunta de suerte, por ejemplo, cuando alguien “quien muere en edad infantil o es víctima de una parálisis” (PE 129 [124]), se pueden no desvelar las capas personales y la “persona de esta manera «incompleta» semeja un esbozo inacabado” (PE 129 [124]). Al mismo tiempo está dicho, por lo menos de modo implícito, que cada persona está obligada en medida posible a tener influencia sobre su entorno, para que las capas personales se puedan desvelar en lo máximo posible²⁵.

2. LA PERSEVERANCIA EN CONSEGUIR SUS FINES DEL DESPLIEGUE

En *Sobre el problema de la empatía* se trata sobre todo de un conocimiento de la esencia de las capas personales por el desvelamiento en la vida concreta. En la *Einführung in die Philosophie* encontramos primero la misma dialéctica entre despliegue desde dentro y desarrollo desde fuera (EPh 103. 118f. 127. 140. 144). Se trata no de dos realidades diferentes, sino de dos aspectos de la misma

24 En las obras siguientes Stein ya no usa la distinción entre persona empírica y espiritual en esta terminología, aunque la realidad todavía está presente.

25 Stein toma en cuenta varias posibilidades: primero la posibilidad de un proceso perfecto de despliegue de la persona, luego un proceso de despliegue imperfecto, pensable en varias etapas, finalmente también la posibilidad de una persona, que no siente ella misma valores, sino los adquiere exclusivamente por contagio de sentimientos. En este caso extremo Stein está dispuesta de decir, “no existe una persona espiritual”(PE 129 [125]). Esta afirmación se encuentra como única en la obra de Stein. Más tarde Stein habla de un comportamiento “sin alma”, pero precisa, que una tal persona tiene, ciertamente, un alma, pero que ella no se expresa en la vida.(IG 197 [212]).

realidad: cada despliegue desde dentro es necesariamente también un desarrollo desde fuera; sin embargo, al revés corresponde no a cada desarrollo desde fuera un despliegue desde dentro. Es nuevo, terminológicamente, que ella utilice el concepto “disposición” y, en vista del carácter, más precisamente la expresión “disposición originaria” (EPh 103. 118. 127. 130. 133f. 139) como punto de partida del desarrollo. La disposición delimita las posibilidades en el desarrollo de la persona, pero prescribe más allá de esto una meta:

“Ya desde el comienzo de la evolución «dormita» como «disposición original» en el núcleo o —expresándonos más correctamente— el núcleo tiene una índole interna que da a toda su «acción» una determinada dirección, le confiere el carácter de un estar dirigida hacia esa meta” (EPh 118).

En este lugar no se habla explícitamente de la persona humana, sino en general de los seres vivos, como lo hace también en otro lugar más tarde, donde descubre “en el campo de lo orgánico hay que tener en cuenta el *principio de la teleología*” (EPh 206), esto es, la opinión que “todos los organismos muestran cierta tendencia interna hacia una finalidad” (EPh 206²⁶). Al mismo tiempo se encuentran los primeros indicios de que esta visión es aplicada a la persona humana en su individualidad cuando Stein designa el núcleo individual de la persona probablemente siguiendo a Conrad-Martius como “raíz de formación” (EPh 147 u. 199)²⁷. Según Stein, el núcleo de la persona se expresa “de manera pura y sin mezcla en el *alma* de la persona” (EPh 136²⁸), con lo cual sobre todo apunta a la vida anímica. Desde aquí, la “particularidad personal” puede lograr su expresión también en el cuerpo, tanto en los actos como en las obras. El punto importante y a la vez difícil que se cristaliza ya en la obra temprana

26 Cf. también muy semejante en AP 463/ PA 209: “La organización es un proceso dirigido hacia un fin: ella trabaja en una configuración determinada del individuo”, y AMP 38.

27 Probablemente el concepto, pero también el impulso teleológico viene de H. CONRAD-MARTIUS, “Die Seele”, in *Metaphysische Gespräche*, Halle a. S., (Niemeyer, 1921), 26-86 [Erstveröffentlichung: “Von der Seele”, *Summa* 1/2 (1917) 106-133], sobre todo 40 u. 54-56. Conrad-Martius verwendet den Begriff “Bildungswurzel” auf S. 55f.

28 La relación de conceptos “núcleo de la persona” y “*alama*” requieren de una investigación propia. Como tesis se puede decir aquí sólo, que Stein tiene en vista con el concepto “núcleo de la persona” sobre todo la estructura personal y que introduce con el concepto “*alma*” el aspecto dinámico-teleológico. Como ya se destacó Stein identifica más tarde el núcleo de la persona con la esencia del alma (AMP 96); cf. nota 7.

de Stein, se refiere a la relación de la particularidad personal con la meta o, hablando en concreto, la meta cada vez dependiente de la disposición de cada persona particular.

3. LOS LÍMITES DEL DESPLIEGUE

La meta del despliegue de la disposición individual sólo puede ser alcanzada en un caso ideal, pues muchos factores diferentes pueden impedir alcanzar la meta. Cabe destacar como factor más importante las influencias del entorno, que pueden determinar el desarrollo de la persona de tal modo que las posibilidades de despliegue quedan inalcanzadas. Por ejemplo, una naturaleza artística no puede desplegarse si ella no está suficientemente en contacto con valores estéticos. Pero cuando hay estímulos para la disposición individual, sin embargo, no puede afirmarse que un determinado ambiente da la posibilidad para un despliegue omniabarcante. Un ambiente perfecto en *cualquier* sentido se puede imaginar, pero no responde a la realidad.

La imposibilidad de un despliegue omniabarcante depende del condicionamiento de la existencia humana. A partir de su primer aporte al Jahrbuch *Psychische Kausalität*, Stein se interesa siempre de nuevo en aquello que ella llama “fuerza vital” (en especial PK 21-34 [18-34]. 69-75 [71-79]). Tanto en una visión sensible como también espiritual, el hombre dispone de una fuerza vital limitada. Esta es diferente ya individualmente (PK 34 [33]) y se cambia, permanentemente, en la actualidad de la vida: por un lado, todas las vivencias necesitan una cierta fuerza vital, sin embargo, por otro lado, la fuerza vital se renueva por ciertas vivencias (en el contacto con valores, con personas y con Dios)²⁹. Tal vez se puede pensar espontáneamente en una forma superada de vitalismo. Así, por ejemplo, la idea de que un hombre necesita sueños y alimento para poder vivir, puede ser elaborada mucho más precisamente por un biólogo. Aparece así también el interés de las afirmaciones de Stein, sobre todo cuando se trata de la interacción de una actividad sensible y espiritual. La fuerza vital sensible se

29 Cf. C. BETSCHART, “Was ist Lebenskraft? Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 1)”, ESJ 15 (2009) 154-183 und “Was ist Lebenskraft? Edith Steins anthropologischer Beitrag in ‚Psychische Kausalität‘ (Teil 2)”, ESJ 16 (2010) 33-64.

destaca como necesaria, pero no como condición suficiente de una actividad espiritual. De hecho, hay situaciones de *frescura sensible* donde la actividad espiritual no es espontáneamente posible. Así, por ejemplo, el trabajo intelectual puede sobrepasar las fuerzas disponibles, aunque al mismo tiempo una actividad deportiva es perfectamente posible, lo que demuestra que fuerza vital sensible y espiritual no son idénticas. Especialmente interesante en Stein es el que ella parte todavía en *Psychische Kausalität* del hecho de que la fuerza vital espiritual no puede ejercer influencia alguna sobre la sensible, lo cual, sin embargo, corrige posteriormente, con lo que se destaca más fuertemente la interacción de cuerpo y alma³⁰. Aplicada a la presente problemática esto significa que también en un ambiente apropiado el despliegue no se realiza necesariamente, porque bajo circunstancias la fuerza para esto no alcanza. Así es posible que una persona con talento artístico viva en un ambiente apropiado, pero que en ciertos momentos le falte la fuerza para sentir los valores estéticos³¹. Hay que ir más lejos todavía y decir que las posibilidades innumerables de una persona, en principio, no pueden ser cumplidas porque cualquier fuerza para su despliegue es necesariamente limitada.

Con esta delimitación se tendió el puente hacia el tema que Stein introduce en la misma investigación: la pregunta por la motivación, que significa el “*proceder de lo uno (acto) partiendo de lo otro, un realizarse o ser realizado de lo uno en virtud de lo otro, por razón de lo otro*” (PK 36 [35]). También en esta pregunta amplia podemos enfocar sólo aquello que es de interés para nuestro tema. Muchos diferentes actos son motivados (hay diferentes motivos, según PK 38 [38]), pero no todos pueden realizarse simultáneamente y para todos no hay suficiente fuerza disponible. En consecuencia hay que ponderar qué motivos son los mejores en vista de la fuerza disponible. Pero aquí se agrega la libertad de la voluntad de la persona como factor nuevo. Pues querer algo significa al mismo tiempo renunciar a lo otro. La voluntad es por ende en su ejercicio otra limitación para el despliegue de la persona, pero al mismo tiempo impide la dispersión

30 Cf. PA 251, dónde Stein habla de “eventualmente de la repercusión de una “animación” del espíritu desde el mundo del espíritu abierto para él”

31 Stein menciona también la posibilidad de una pérdida de la característica por un exceso. Cf. EPh 127 en relación con la capacidad del gusto.

de la fuerza en todas las direcciones y posibilita un despliegue *orientado*. Stein habla de este hecho en *Eine Untersuchung über den Staat*, donde tematiza la libertad individual a través de la analogía entre libertad estatal e individual, como sigue:

“La persona individual atestigua mejor la originalidad de la unidad personal por su querer y actuar y por cualquier otro comportamiento en el que manifieste su imperio sobre sí misma,...que cuando se abandona a circunstancias, a tendencias, a reacciones, etc., que con mucha frecuencia corren peligro de ser dispares y divergentes” (US 53).

Tomarse a sí mismo sólidamente en la mano significa dar al propio querer y actuar una línea y orientarlos según determinadas metas. Esta libertad de la voluntad, así entendida, implica la renuncia a otras posibilidades, sin embargo a través de esto se evidencia al mismo tiempo la función de la voluntad que crea unión. Ciertamente esto no es una garantía para que aquello que la persona quiere, responda a su disposición individual. Alguien se puede adaptar conscientemente, por ejemplo, totalmente a las expectativas de su ambiente y desarrollarse según ellas, sin que se realice con esto también un despliegue desde dentro. Para que la voluntad pueda dirigir el despliegue, es necesario por un lado un cierto autoconocimiento y, al mismo tiempo, también la decisión para un despliegue en esta dirección³².

III. LAS APORÍAS EN TORNO A LA META DE LA PERSONA HUMANA

Hemos presentado al comienzo la comprensión de Stein respecto a la individualidad personal, para plantear, partiendo de allí, la pregunta por la meta de la persona humana, tal como aparece ya en *Einführung in die Philosophie*. Según esto la meta puede ser comprendida como meta del proceso perfecto

32 Como hasta ahora se tomará en cuenta también la obra temprana, porque una investigación terminológica en la obra total llevaría demasiado lejos. Sólo se indica, que Stein también en las obras tardías, por ejemplo en la antropología filosófica en Münster (AMP 132, también AMP 42-44 en referencia a las plantas), se refiere también a la dupla despliegue-desarrollo.

de despliegue. Sería posible seguir más precisamente esta discusión que se realiza en la obra temprana en todas las siguientes obras. Aquí indico sólo un lugar, *Potenz und Akt*, donde Stein toma la expresión “núcleo de la persona” de la obra temprana e interpreta. Bajo núcleo se puede entender, *primero*, “lo que es en sí misma y lo que (*segundo*) prescribe cómo puede o debe transcurrir su vida y qué puede o debe ella misma” (PA 139). En la terminología cambiada se expresa la articulación entre disposición y su despliegue. La relación puede ser evidente intuitivamente: cada persona debería poder realizar en lo posible las posibilidades dispuestas y talentos en ella. Corresponde ahora investigar las dificultades de esta visión en algunos puntos breves.

1. ¿CONOCIMIENTO DE LA META?

Una primera dificultad depende con que está supuesto el conocimiento de la meta, para producir, de modo exitoso, el alcanzar la meta. Pues los medios por escoger corresponden a la meta aspirada. Sin embargo, el autoconocimiento no se logra automáticamente y según Stein puede llegar a su cumbre sólo en relación con el conocimiento de Dios. Además, tal conocimiento no se puede invocar con apretar un botón, como Stein ya destaca en su aporte al *Jahrbuch Individuum und Gemeinschaft* en relación con la vida de la persona, no siempre “lleno de alma”:

“Lo que pueda servir para que el alma «se despierta», eso es completamente imposible decirlo. Todo y cualquier cosa puede entrar de repente en las profundidades, hasta las que nada había sido capaz hasta entonces de penetrar. Y si eso sucede, entonces no llega a formarse tal o cual capacidad, sino que toda la riqueza del alma se derrama en la actualidad de la vida y se manifiesta en ella, y la vida llega a estar entonces «llena de alma»”(IG 195).

En referencia al alma hay que tomar en cuenta las influencias del ambiente, que pueden producir un “despertar” del alma, pero que no actúan automáticamente y por consiguiente no pueden ser tampoco planificadas, pues como Stein afirma de modo categórico: “Todo y cualquier cosa puede entrar de repente en las profundidades” (IG 195). De ahí que Stein apunta cada vez con mayor

frecuencia al hecho de que el conocimiento de la propia individualidad y de la meta personal supera, en definitiva, las posibilidades humanas, por lo menos en la relación con Dios. “Sólo Él conoce a todo hombre en su interior más profundo, sólo Él tiene a la vista con toda nitidez el fin de cada uno y sabe qué medios le conducirán a ese fin” (AMP 14). El hecho de que según Stein sólo Dios mismo conoce su particularidad personal, meta y medios a fondo, no significa simultáneamente que un conocimiento humano de este sea excluido, pues de otro modo no sería explicable porque Stein buscó dilucidar más esta pregunta durante décadas.

2. ¿META GENERAL E INDIVIDUAL?

La correspondencia entre disposición y meta implica que tanto la meta como la disposición muestran un aspecto general humano e individual. En *Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung* ella afirma 1926 en un estilo coloquial: Meta de la educación es que el hombre joven “llegue a ser un *hombre* verdadero y sea *auténticamente él mismo*” (BEI 6). Freilich besteht Stein darauf, dass sowohl die Anlage als auch das Ziel nicht zweigeteilt werden können, sondern dass es sich um ein Ziel der menschlichen Natur in individueller Ausprägung handle, was bedeutet, dass der menschliche und individuelle Aspekt miteinander ausgebildet werden (AMP 14³³). Con esto aparece la pregunta, ¿cómo se deben pensar estos dos aspectos? ¿Si se trate sobre todo de la formación de la particularidad personal o más bien de una generalidad humana? ¿En qué medida la disposición individual y su despliegue esconden en sí una cierta unilateralidad, que bajo circunstancias puede conducir a un empobrecimiento de otras cualidades humanas?

Además, se plantea la pregunta de si el interés por el despliegue de la disposición originaria no pueda conducir a una visión egoísta y elitaria. Bajo el pretexto de desarrollar los propios talentos se podrían obviar tal vez las tareas de la casa y cualquier disponibilidad de ayudar como no interesante para el despliegue personal. En esta visión, por ejemplo, que Stein tomó la decisión personal de dejar de lado el trabajo filosófico por el servicio en la Cruz Roja, sería una

33 Debemos en este lugar dejar de lado la pregunta del fin específicamente genérico (masculino y femenino)

decisión errónea, porque el trabajo teórico filosófico estaría impedido por esto³⁴. Además, en esta visión, todos los hombres que no tienen la posibilidad de encontrar un trabajo correspondiente a sus capacidades y talentos, serían calificados automáticamente como hombres imperfectos porque no pueden ejercer plenamente sus talentos. Es importante para mí destacar por eso que en Stein no se trata en primer lugar del despliegue de la disposición sensible e intelectual, sino de la disposición originaria del carácter, que se forma especialmente por las relaciones intersubjetivas³⁵. No se trata de sustituir características generales por características particulares personales, sino más bien qué características humanas se correspondan, que sean articuladas individualmente y teñidas con una nota personal.

3. ¿UNA META INDIVIDUAL EXPLÍCITA?

Debemos plantear todavía, con más precisión, la pregunta cómo se debe entender la meta individual explícita. En *Potenz und Akt* Stein usa el verbo “trazar” —*vorzeichnen*— para describir la relación de núcleo y meta: “El pleno desenvolvimiento del alma está indicado como un *telos* en la entelequia en el núcleo originario de la persona. El alcanzar la meta está unido a que el alma encuentra aquello para lo que está abierto” (PA 263). ¿Cómo, sin embargo, debe comprenderse exactamente el τέλος □ o meta? ¿Puede ser mi meta viajar alguna vez en mi vida a América Latina, o más precisamente, a exponer en un Coloquio en Santiago de Chile el 13 de agosto 2014 una ponencia sobre Edith Stein? Como una meta puede ser fijada con más o menos exactitud, se plantea la pregunta de cómo hay que comprender la meta individual explícita de una persona. Se trata de una meta que está fijada hasta en su último detalle, de tal modo que el matrimonio con *esta* persona pertenecería a él, la entrada en *esta* comunidad, el trabajo en *este* lugar y junto con *estas* personas, etc. El riesgo de esta comprensión es que habría que comprender la meta como un determinismo

34 El ejemplo debería matizarse más todavía, pues para Stein misma el trabajo de la tesis doctoral avanzó después del servicio de modo más simple, ya que la empatía, concretamente vivida en el hospital constituyó, concretamente, el punto de partida para la comprensión personal teórica Cf.VFJ 310f.

35 Cf. el párrafo “autoconfiguración-formación del carácter” en PA 120-122, donde Stein primero reflexiona sobre la formación por la actividad intelectual, por el querer y actuar, antes que se interesa especialmente por la formación del ánimo y con esto del carácter.

determinado desde dentro, que sólo por influencias externas y la libertad de voluntad no se alcanzaría. Frente a esto hay una línea comprendida de modo más amplio, según la cual debe comprenderse la meta como orientación hacia la meta, como Stein dice en su Antropología filosófica respecto a la educación de los niños: “Conocer al niño quiere decir también comprender los fines a los que se orienta su naturaleza” (AMP 16³⁶). El matiz es importante, porque aquí se comprende la meta misma como una dirección, lo que permite pensar en una determinación menos grande. En la misma línea encontramos más tarde la expresión “dirección de despliegue” —Entfaltungsrichtung— en el sentido de una configuración corporal-anímica-espiritual (EES 390).

4. ¿AUTO PERFECCIONAMIENTO?

Cada persona humana tiene su fin o —dicho con más cuidado— su fin propio a ella. No se trata sólo de conocer este fin tanto individual como universal, sino también de alcanzarlo más o menos en la vida. En esta perspectiva Edith Stein tematiza en su antropología filosófica de Münster el ideal humanista de formación, que parte de la “bondad de la naturaleza humana, de la libertad del hombre” (AMP 9) para alcanzar un fin terreno con las fuerzas naturales. En su antropología cristiana, concebida después del bautismo, Stein está de acuerdo fundamentalmente con el discurso de la bondad de la naturaleza y de la libertad humana, pero con dos reservas.

Primero, Stein parte, como se indicó arriba, de que ningún hombre puede reconocer con claridad perfecta su propio fin:

“La individualidad como imagen, que Dios mismo tiene en sí del hombre individual y según el cual quiere que se forme, pertenece a los misterios, que Dios mismo se reserva y que para ningún hombre es totalmente reconocible”³⁷.

36 Un enunciado similar encontramos ya antes 1928 y 1930, pero en relación con el despliegue de la especificidad femenina: “El valor propio de la mujer en su significado para la vida del pueblo aber in Bezug auf die Entfaltung der weiblichen Eigenart: “El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo”, in: DF 13 y “Protocolo sobre “Fundamentos de la formación de la mujer” en: DF 233.

37 Verdad y Claridad” [1926], in: BEI 7. Oder in einem weiteren Vortrag ganz ähnlich: “Pero lo que está determinado para el hombre en cuanto hombre y para el individuo como meta, no es perfectamente conocido por

La consecuencia que Stein saca de esto la vemos en la secuencia del texto:

“Quien entrega su vida en la mano de Dios, puede estar seguro, y sólo él puede estar seguro, de que él mismo llega a ser totalmente él mismo, esto es, que lo que llega a ser está previsto de parte de Dios para él de modo totalmente personal”³⁸.

La imposibilidad de reconocer totalmente el propio fin, significa al mismo tiempo la imposibilidad de encaminarse solo al fin. Desde aquí se comprende que Stein, con gusto, apunte a la formación por hombres o por Dios mismo.

Segundo, la antropología cristiana es, por cierto, fundamentalmente optimista en relación con la naturaleza humana y sus posibilidades, pero bajo la consideración de la situación humana concreta después de la caída. En Stein el enunciado teológico del pecado original recibe una referencia a la realidad humana vivida con la experiencia de la ruptura entre deseos parcialmente incompatibles. El peligro de la dispersión en todas las direcciones posibles lleva a Stein a la convicción de que la formación no sólo debe fomentar sino también a veces cortar³⁹. De esto resulta la dificultad fundamental de encontrar un camino intermedio adecuado entre conducir y ser conducido.

5. ¿FIN NATURAL Y SOBRENATURAL?

Más fundamentalmente, le preocupa a Stein no sólo destacar un fin natural del hombre en la tierra, sino el fin de la unión definitiva con Dios en la vida de la gloria (AMP 11). La concepción cristiana hay que situarla en la línea de la teología católica (y protestante), según la cual el hombre no puede alcanzar su fin sobrenatural por sus propias fuerzas, aunque tiene de él un deseo (*desiderium naturale*). La pregunta por la articulación del fin natural y sobrenatural preocupó

ningún ojo humano. Algo de todo ello es conocido, algo sentido y algo se intuye. Con claridad y en plenitud sólo lo ve Dios, quien ha determinado una meta para cada naturaleza y quien ha puesto en su interior la tendencia hacia tal meta” (“Sobre el concepto de la formación” [1930], in: BEI 49).

38 Verdad y Claridad”, BEI 7.

39 Cf. “El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo” [1928], en: DF 6 y “Fundamentos de la formación de la mujer” [1930], en: DF 32f.

frecuentemente a Stein. En ciertos lugares ella parece estar plenamente en el contexto de su tiempo, cuando distingue un fin natural y sobrenatural del hombre:

“El fin natural que Dios ha dado al ser humano es triple: expresar en sí la imagen de Dios mediante el despliegue de las propias energías, procrear la prole y dominar la tierra. A esto añade el fin sobrenatural: la visión eterna de Dios, que ha sido prometida como recompensa a una vida vivida desde la fe y en unión personal con el Redentor”⁴⁰.

Según este texto el fin sobrenatural se “agrega” al natural. Así se podría pensar que este fin sobrenatural es solamente un posible agregado al fin natural. De hecho, la teología de su tiempo conoció una cierta división doble de los fines humanos como naturales y sobrenaturales. Los impulsos de Henri de Lubac y de otros en esta cuestión por la relación entre naturaleza y lo sobrenatural llegaron recién más tarde ⁴¹.

Sin embargo, al mismo tiempo Stein se adelantó a su tiempo al hablar ya en 1917 en una carta a Ingarden de que es “imposible concluir una doctrina de la persona, sin tomar en cuenta las cuestiones de Dios” (BRI, Brief vom 20.2.1917). Esto vale también para la pregunta por el fin del hombre, como ella explica posteriormente en una conferencia sobre la formación de la juventud en una perspectiva cristiana: De la fe en la creación del alma por Dios se sigue:

“que la individualidad tiene un significado positivo para la eternidad [...] La jerarquía celeste no se concibe como una reunión de iguales que han desechado todo lo diferente, sino como una armonía de múltiples voces. El fin del hombre es que su voz suene con las demás; fin de la labor humana de formación es trabajar para que él llegue a ser lo que él tiene que ser” ⁴².

40 “Vida cristiana de la mujer II” [1932], en DF 90.

41 Cf. Henri DE LUBAC, *Surnaturel*. Etude historique, Théologie 8 (Aubier, Paris 1946) sowie später *Le mystère du surnaturel*, Théologie 64, Aubier, Paris 1965 und *Petite catéchèse sur nature et grâce* (Communión, Fayard, Paris 1980).

42 Formación de la juventud” [1933], en: BEI 83.

De esto se concluye un Desiderat para los estudios de Edith Stein desde una perspectiva teológica: ¿Stein logró superar en un contexto difícil la división doble de naturaleza y gracia, del fin natural y sobrenatural del hombre? Creo que se puede dar una respuesta positiva a esta pregunta. Esto también es el caso, especialmente, porque Stein no trata el fin humano sólo en una perspectiva del hombre individual, sino en vista de la humanidad como tal, como dice en la antropología filosófica en Münster: “La humanidad es un gran todo: procede de *una misma raíz*, se dirige a *un mismo fin*, está implicada en *un mismo destino*” (AMP 17).

MIRADA RETROSPECTIVA Y PROSPECTIVA

El *Parcours* de esta ponencia comienza con la comprensión de Edith Stein de la individualidad personal en un sentido numérico y cualitativo. En la investigación de su comprensión se podía mostrar que Stein llega ya en su obra temprana a la aceptación de un único *Quale* de cada persona humana, que puede teñir, de modo unitario, el carácter humano y la vida consciente, sin excluir con esto otros niveles de la individuación humana y su universalidad. Esta pregunta, ya profundizada en la investigación de la individualidad humana, tiene consecuencias sobre la pregunta por el fin de la persona humana, que según mi opinión exige todavía una profundización mayor. Las reflexiones aquí expuestas cabe sólo entenderlas como un impulso a esto.

En la segunda parte se trató de la dupla conceptual de despliegue y desarrollo en la obra temprana de Stein, que ella aplica para articular la condición interna (el núcleo de la persona) y las influencias externas. Según esto la disposición originaria de la persona se despliega más o menos acorde a las influencias del ambiente. Esto es ciertamente el caso para cierta disposición o talento: se necesita tiempo para ejercitar, para perfeccionar el talento musical. Pero cuando se trata del despliegue de las características del carácter, la situación parece ser otra: también bajo circunstancias adversas el despliegue es posible y puede ser fomentado (por ejemplo, en lo que se refiere a la paciencia).

En la tercera parte se trató todavía más específicamente del cuestionamiento de la comprensión de Stein del despliegue, para lo cual estoy siempre consciente de que ella podría ofrecer algo más en cuanto a potencial de respuesta. Se trata, por

un lado, de cómo se debe comprender el fin mismo, esto es, cómo Stein piensa conjuntamente el fin universal, el específicamente masculino o femenino y de qué modo determinado se comprende el fin o la dirección del fin. Por otro lado, se trata de la pregunta de cómo se puede comprender el fin humano en la fe como vocación sobrenatural de cada hombre.

A estas grandes preguntas se pretende responder aquí con dos impulsos que acentúan la perspectiva cristiana. *Primero*, hay que partir del hecho de que la imposibilidad fundamental de desplegar, de hecho, todo lo desplegable en una vida temporal, espacial y relacionalmente limitada, en la fe la vida eterna pierde su acicate. Stein piensa al respecto que la fuerza del hombre es tan limitada, que:

“debe compensar los rendimientos importantes obtenidos en una esfera con lagunas en otra. Por eso podemos suponer que para cada uno la plenitud del ser en la gloria no llevará solamente a la liberación de todas las impurezas de la naturaleza corrompida, sino también al despliegue de todas sus posibilidades no-realizadas” (EES 424f.).

Esta afirmación de la carmelita atestigua su realismo en relación con la finitud y la índole definitiva de la vida humana. Partiendo de los esfuerzos exagerados del auto perfeccionamiento llega a la apertura para la consumación de Dios.

La imposibilidad de alcanzar la propia perfección por sí mismo conduce, en segundo lugar, a un punto de partida relacional, que está bajo el signo del amor a Dios y al prójimo. Lo esencial del despliegue de la persona humana con vistas a su fin sobrenatural, puede sintetizarse como despliegue de la capacidad para amar en la relación con Dios y el prójimo. El amor hay que verlo, según la afirmación propia de Stein en *Endliches und ewiges Sein*, como fundamento y fin (EES 382f.) de la persona humana, en el cual alcanzamos nuestra “plenitud máxima de vida” (EES 382). Si se trata en la vida humana en primera línea del despliegue de la capacidad de amar, entonces deben ser relativizadas más las influencias del ambiente, pues el amor es posible no sólo bajo condiciones óptimas, sino también en situaciones difíciles. Los últimos días de Jesús son paradigmáticos en este sentido, pues se reveló en su muerte violenta su amor por nosotros en toda su perfección.

El amor como clave del despliegue personal ofrece también una ayuda orientadora para la dificultad de articular lo universal, lo individual, lo natural y lo sobrenatural. El amor es en primer lugar el amor de un hombre con todas las posibilidades y fuerzas humanas,⁴³ pero se manifiesta como un amor único y personal, que corresponde a la individualidad cualitativa de la persona y que no puede ser sustituido por nadie o tampoco sólo imitado. Cada persona está llamada a amar, acorde a su individualidad cualitativa. A esto pertenece, en una perspectiva cristiana, no sólo lo humanamente posible, sino también y sobre todo la gracia, porque “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rom 5, 5).

43 Cf. “Formación de la juventud” [1933], en: BEI 79.

VARIA



In memoriam Profesora Agustina Serrano P.

Juan Francisco Pinilla A.

Agustina querida, este simposio hoy te recuerda. María Paz me ha pedido que haga una semblanza de ti. He ido al diccionario para atenerme al objetivo y descubro que es una similitud, y siendo así, comprendo lo borroso de mi intento ante la única nitidez valedera: la divina, ante la cual hoy reluces; donde cara a cara, sin espejo, hoy navegas por aquellos ojos deseados en tus entrañas dibujados.

Agradezco entonces la ocasión para detenerme en este rostro tuyo dado a nosotros en esta vida como semblante, símil del misterio impenetrable de la singularidad personal y con todo, camino hacia tu misterio.

En una de las últimas sesiones del Centro Edith Stein, si no la última, al presentar nuestro proyecto común, bromeando te nombré como Teresa Serrano, sorprendida me miraste, como diciendo: ¡cómo te puedes equivocar con mi nombre! Todos se rieron, porque comprendieron a qué me refería. Pero esa reacción retrata tu inocencia y falta absoluta de pretensión. Y tal vez sea este

sea el rasgo más notorio de tu presencia. Eras capaz de desaparecer, es decir, de servir en silencio, de colaborar sin poner la firma y de trabajar innumerables horas extra en secreto. Pero no se vaya a creer que era falta de carácter o una humildad remilgada. No. Era expresión de tu discipulado misionero, plenamente consciente de que esa sería la actitud del Señor de la vida. Eso te hacía muy libre y muy auténtica, la justicia y la paz se besaban en ti. Estábamos siempre en compañía de una mujer de verdad, de carne y hueso, de corazón y espíritu.

Libre para preguntarlo todo, de vibrar e interesarte por cada investigación, por apoyar y enriquecer nuevas ideas; libre de no sentirte poseedora, sino marianamente servidora y de quien te necesitara. El tuyo era un corazón sin doblez, de claridad salmantina, de la Muy Noble y Leal Salamanca, tu terruño de origen. La lealtad de tu amistad es otro rasgo imborrable. Y la capacidad de crear comunión y entendimiento.

Para nuestra labor teológica esto significaba una aproximación a la verdad en diálogo fructífero, sobre todo por tener que pasar por el corazón, cualidad infinita de tu femineidad, cada idea o hipótesis. Por esta razón te sentías a tus anchas en Teresa de Jesús, allí sorbías de una fuente alejada de toda especulación artificiosa y te entendías con una sabiduría hecha de contemplación de Cristo y de su experiencia vital. Esta pasión por la sabiduría te llevó a indagar, en los escritos de la santa Madre, su pensamiento acerca de la persona humana, los elementos esenciales de su antropología hasta entonces poco investigada. Pero era la cuestión humana, a la luz de *Gaudium et spes*, lo que me parece a mí, más ocupaba tu mente y tu corazón. La cuestión humana siempre y más urgente hoy, a buscar en la fe una respuesta hacia la plenitud de su realización y sentido. Esto hacía que fueras sensible a las cuestiones de índole formativa, educacional y sobre todo del desarrollo de la vida espiritual. Y en esto brillaba nuevamente tu maternidad. Que no se limitó a la de tus hijos propios, de hecho muchos alumnos pensaban que eras religiosa o consagrada.

Cuando Cristián Johansson, con quien almorzabas sagradamente, recibió la foto que le envié de ti sentada frente a la Sagrada Familia de Gaudí, me dijo: una vida, como la Sagrada Familia, un proyecto a medio terminar. Pero tal vez, a cualquier hora en que el Señor nos llame, no parezcamos todos sino

eso; proyectos o promesas a medio cumplir, y si embargo, sin saber el día ni la hora el Señor nos toma de la mano y concluye su obra. Hoy, palabra para ti antigua, despiertas ante otro semblante, el semblante del Amado y en él, de alguna manera, nuestro semblante tampoco te es extraño.

¡Gracias, Agu, gracias por cuanto nos diste!



*Edith Stein, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux y Catalina de Siena
(vitro ubicado en la Iglesia de Santa Teresa de Lisieux en Montauk, N.Y.)*

Por Transparencias de Luz

Saide Cortés Jacob

Qué es el arte sino la creación de la belleza a través de diferentes medios de expresión. Un placer para los sentidos desde un intelecto emotivo que hace vibrar el alma en la vorágine de un fenómeno semiótico el cual se explica cuando el receptor es también autor recreando el motivo artístico. Misterio que atrae, que subyuga y deleita, cuando se abre a una plurivalencia de carácter connotativo; esto es, tantas posibilidades que el signo permite desde un significado, abierto a tantos significantes como sean posibles. La paleta del arte conlleva el milagro envolvente que da vida y que también paraliza, hipnotizando al espectador. El arte es ese himno gigante y extraño que anuncia en la oscuridad una aurora boreal.

Acercarse al arte es un riesgo que paraliza al advertir que será sumido por las fauces cavernosas de una sierpe que inoculará el veneno de la vida. En definitiva el arte es un goce, un juego que se transforma en fuego donde veremos la antorcha encendida.

El arte es, principalmente, un acto de comunicación, produciendo un goce estético integral, intelectual y sensible. Su lenguaje es figurativo y sus procedimientos de ficción variados.

El arte de forma, color y luz, tiene como expresión testimonial, entre otros, el vitraux. Bellísima manifestación que en su conjunto es una loa al Altísimo, perfecto vínculo entre la creación artística y creencia. El uso del vidrio, vitreaux, se remonta a la época de los romanos, posteriormente colocados de forma exclusiva en iglesias y catedrales para instruir por medio de imágenes.

En su evolución se introduce la pintura y se genera una nueva paleta de colores. Cada vez se fueron haciendo más delicados y detallistas con la introducción de nuevas herramientas y técnicas. En el siglo IX, los vitrales no solo fueron obra exclusiva de maestros vidrieros a los que se sumaron importantes pintores de la época. A comienzos del siglo XX se expande el *Art Nouveau* y los vitrales invaden la arquitectura tanto religiosa como urbana.

Cuando la vidriera se convierte en una expresión que exalta la fe, en toda su magnitud, es materia vital por su fuerza y frecuencia; es así como por su magnificencia tanto las paredes laterales y ventanas superiores, adornan las grandes catedrales y monasterios.

En el transitar de la vida espiritual, el efecto de las luces, en el interior del templo, otorga una mística de recogimiento. El filtro misterioso del vitral, actúa como catalizador de experiencias, diálogos y sentimientos. Podemos así establecer la comunicación entre fe y sus diversas manifestaciones y valorar en su real dimensión, el aporte del entorno en la vivencia del espíritu humano. Asomarnos a esos trozos de vidrio hábilmente ensamblados, nos produce importantes reflexiones y fuertes sentimientos cuando la luz juega en ellos. Nuestra sensibilidad y el afán de penetrar por aquellos trozos de luz, se llena de riqueza al destapar el cofre, continente de arte, historia, mensaje y vida en la fe. Porque su aporte artístico también evidencia un profundo conocimiento de la historia religiosa el que se conjuga con saber apreciar, desde el punto de vista estético, las representaciones de los santos que se narran en estas hermosas vidrieras.

Por esta razón, el arte del vitraux es un campo interesante para el análisis e interpretación de los significantes de connotación. Es así como intentaremos a través del vitraux ubicado en la Iglesia de Santa Teresa de

Liseaux en Montauk, N.Y., descifrar el lenguaje presente, en la esperanza de que nuestro comentario del mensaje iconográfico, pudiera servir como un sencillo aporte a su valoración artístico-teológico.

Un primer acercamiento a la composición, nos permitirá valorar la magia del simbolismo, constituida por cuatro figuras femeninas, cuatro religiosas en un conjunto armoniosamente equitativo. Un eje central podría distribuir las en dos hemisferios convergentes. No se aprecia la totalidad de sus figuras, porque el artista habrá querido destacar el rasgo superior que las caracteriza; es allí lo que las iguala a la vez que las identifica. El vitraux se constituye en un escenario gineceico donde las protagonistas –todas tienen el mismo valor y participación– convergen en una secuencia femenina teológica y simbólica. La relación se produce en una escala equilibrada en colorido símbolo de significado y significante. Hay placidez en sus rostros y suave inclinación de sus cuerpos; dulce sonrisa serena en armonía con sus miradas reverenciales, sin embargo, todas apuntan a diferentes direcciones.

Hay invitación al recogimiento y a la reflexión como también al encuentro místico más profundo.

Hay una intención de consolidar la idea de movimiento y volumen que se observa en los hábitos, como también en la unificación de aureolas, plenas de luz en contraste con la opacidad de sus vestiduras monacales.

Por eso el vitral carece de adornos enmarcadores, hornacina, para destacar la austeridad del conjunto. Lo cual, imprime un sentido atmosférico que imprime volumen, armonía y equilibrio a toda la composición en una actitud general de seguridad y confianza.

El trasfondo de romboides crea sensación de equilibrio y de unidad, otorgando calidez con aportes de suavísimos colores; sin embargo, si se los mira en una perspectiva inclinada, el metal que los une puede sugerir una secuencia de cruces que contiene a todo el conjunto en perfecta sinonimia.

La presencia de la cruz, referencia explícita al santo madero está en todas las figuras de una u otra forma, creando un efecto de tensión lo que otorga dinamismo y fuerza singular de conjunto. Son las manos las que aportan a dicho argumento, porque lejos de mostrarlas en actitud de oración beatíficas, nos las muestran abrazando la cruz: primera imagen (siguiendo el orden de presentación). La cruz corona un libro, luego sosteniendo la lanza; después mostrando un retablo con la Santa Faz, y cerrando el conjunto con los

estigmas de la crucifixión. Por tanto, el lenguaje gestual obtiene fuerza y gran versatilidad, en el tratamiento de las manos, sentido atmosférico que imprime un perfume de amor místico, lo que dispone espiritualmente al observador, promoviéndole solemnidad y concentración.

Un brevísimo reconocimiento a las figuras femeninas que componen este bello vitraux.

Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) (Breslau 1891 – Auschwitz 1942). Filósofa y religiosa Carmelita Descalza, alemana de origen judío y víctima del holocausto. Convertida al catolicismo, adoptando el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Su obra filosófica constituye un nexo fundamental entre el cristianismo y la fenomenología de Husserl. Se dedicó a temas de pedagogía y formación femenina. Compuso, por consejo de sus superiores, la monumental obra *El ser finito y el ser eterno* (publicada 1950) en la que examina todo lo creado e increado. Su última gran obra *La ciencia de la Cruz* (publicada en 1950) interpretación de la mística de San Juan de la Cruz. Beatificada en 1987 y canonizada en 1998 por San Juan Pablo II. En proceso de ser Doctora de la Iglesia.

Santa Teresa de Ávila (Ávila 1515 – Alba de Tormes 1582). La vida conventual era entonces muy relajada, lo que provocó en ella un doloroso descontento. Llorando ante un Cristo llagado, le pide fuerzas para no ofenderle, y desde ese momento su oración mental se llena de visiones y estados sobrenaturales, alternados con períodos de sequedad. Su anhelo de querer vivir su entrega religiosa con todo su rigor y perfección, la lleva a realizar la reforma del Carmelo.

Sus obras de gran contenido pedagógico, conjunto variado de los distintos modos literarios son fruto de la obediencia a sus superiores. *Libro de su vida, El Castillo interior, poetas y epistolario...* fueron vigilados por la Inquisición. Beatificada por Pablo V, en 1614, fue canonizada por Gregorio XV en 1622 y nombrada Doctora de la Iglesia Universal por Pablo VI en 1970.

Santa Teresa de Lisieux (Alençon 1873 – Lisieux 1897). Ingresó en el convento carmelita cuando contaba quince años y allí viviría el resto de su vida. De profesora de novicias hasta el desempeño de las tareas más humildes, buscando siempre la santidad en ello. Sus superiores le pidieron que escribiese un relato de su vida, *Historia de un alma* (publicado en 1898), se transformó en la autobiografía más leída de todos los tiempos. En el Carmelo vivió dos misterios: la infancia de Jesús y su Pasión. Por ello solicitó llamarse Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz.

Pío XII quiso asociarla en 1927 a San Francisco Javier como patrona de las misiones, debido a su nutrida correspondencia con padres misioneros.

Fue beatificada en 1923 y canonizada en 1925. Doctora de la Iglesia, bajo el título *Divinis amoris scientia*, el 19 de octubre de 1997 por San Juan Pablo II.

Santa Catalina de Siena (Siena 1347 – Roma 1380). Se incorpora a la Orden de Predicadores (rama femenina de los Dominicos), abrazando la profesión de los consejos evangélicos en el mundo, según el espíritu de Santo Domingo de Guzmán. Toma conciencia de que la contemplación en soledad es estéril si no se abre a Dios y al prójimo y opta por una soledad interior fecunda, guiada por los pasos de la Pasión de Cristo. El Crucificado le esclarece los caminos y la impulsa al amor a los pobres y enfermos. En 1373 recibió los estigmas de la pasión. Escribe al Papa Gregorio XI, a eclesiásticos, religiosos y a muchos laicos, entre ellos al rey de Francia, a la reina de Nápoles, a príncipes y a diversas autoridades. Autora de importantes obras de espiritualidad corona su producción con *Diálogo*, *Oraciones* y las *Cartas*. Catalina une a su contemplación en el mundo, una gran destreza para las negociaciones políticas y un talento de hombre de estado.

Pio II la canoniza en 1461 y el 4 de noviembre de 1970 es declarada Doctora de la Iglesia por Pablo VI.

Luego de este brevísimo paneo por las figuras protagónicas del vitraux, terminamos destacando con más argumentos la iconografía como atributos individuales, que el autor de esta bellísima vidriera, basándose en las hagiografías quiso identificar a estas insignes y santas mujeres. El ícono es todo símbolo en sí mismo en lo que simboliza y en lo que contiene. El autor de esta artística composición le confirió a Edith Stein un libro verde con una cruz entre sus manos. El texto *La ciencia de la Cruz* termina con la frase “*Ave, Crux, Spes*” (Te saludo Cruz, única esperanza nuestra). Teresa de Jesús sostiene entre sus manos, una lanza, símbolo de la *transverberación*, experiencia mística que ella misma describe “...*viale en las manos un dardo de otro largo y al fin de hierro me parecía tener un poco de fuego... que me llegaba a las entrañas ...y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios*” (*Libro de la Vida*). En sus poesías, “*Hiéreme con una flecha / enharbolada de amor y mi alma quedó hecha / una con mi criador*”.

Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz, queda entre sus manos la imagen de su nombre en un colorido retablo: el Niño y el rostro de Cristo.

Finalmente, Catalina de Siena abraza una rama de olivo, símbolo del Olivo de la Paz por su misión de paz en Florencia.

La composición de esta vidriera, ha unido a cuatro mujeres santas, místicas, pedagogas, valientes, escritoras aguerridas, doctas, de cuatro países europeos, dando su colorida claridad vidrial a la Iglesia y al mundo entero.

Paul Claudel dijo que “*Todo ente puede convertirse en símbolo artístico por su transparencia en el fundamento primero y solo llegará a nosotros, si todavía conservamos el gusto por lo admirablemente misterioso oculto y trascendente de este mundo, es entonces cuando todas las creaturas pueden convertirse de nuevo para nosotros, en mensajes iluminadores*” (*Figures et Paraboles*).

Recensión

Atisbos cristológicos en la obra de Edith Stein; Ciencia de la Cruz

Esta obra de investigación muestra en su desarrollo el fino enlace entre filosofía y teología que se produce en la fenomenóloga carmelita Edith Stein al profundizar en la figura del místico del Carmelo, San Juan de la Cruz. De la mano del concepto "empatía", clave fundamental en el pensamiento filosófico de Benedicta de la Cruz, la teóloga María Paz Díaz va desentrañando de "Ciencia de la Cruz", atisbos del rostro de la persona de Cristo.



Doctor en Teología. Actualmente es coordinadora General del Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein, y docente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.



978-3-659-09046-2

editorial académica española

eae
editorial académica española

Ciencia de la Cruz-Atisbos cristológicos



María de la Paz Díaz

Atisbos cristológicos en la obra de Edith Stein; Ciencia de la Cruz

Desde la empatía como clave de acceso

Díaz

Pamela Chávez

Atisbos cristológicos en la obra de Edith Stein Ciencia de la Cruz. *Desde la empatía como clave de acceso*, constituye un trabajo loable en la profundización de un aspecto poco explorado en el pensamiento de la fenomenóloga alemana Edith Stein (1891-1942) como es su mirada cristológica. Su autora, la teóloga chilena María Paz Díaz, proporciona una investigación de alto nivel sobre Edith Stein, pensadora contemporánea escasamente estudiada en el medio nacional, con algunas excepciones, como el trabajo que ha venido haciendo desde hace varios años en forma sostenida y fecunda el grupo de investigación y ahora Centro de Estudios Interdisciplinarios Edith Stein de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

La autora se adentra en *Ciencia de la Cruz*, obra de madurez y la última escrita por Edith Stein, entre 1940 y 1942, a la búsqueda de “atisbos cristológicos” subyacentes. Prepara el camino con una introducción que explica la relación de la filósofa con el pensamiento de Edmund Husserl, Tomás de Aquino y Juan de la Cruz, a la vez que su relación con la Sagrada Escritura y el magisterio católico. La autora destaca el diálogo que Edith Stein establece entre Husserl y Tomás de Aquino y su idea de la filosofía como indagación del *logos*, que la evidencian como una pensadora con una extraordinaria apertura a la interconexión, relación y ampliación permanente “ante la pregunta y la comprensión de la Verdad” (p. 65).

Con una iluminadora intuición metodológica, María Paz Díaz piensa el camino de pensamiento trazado por Edith Stein en base a tres aspectos. Primeramente, la relevancia de comprender la vida expresada en escritos autobiográficos y epistolares en estrecha conexión con la obra, cuya realización se entiende, así, como una “necesidad vital” (p. 27); en segundo lugar, la distinción de tres “niveles” mutuamente entrelazados en la forma de tratar los problemas de la fenomenóloga, como son el filosófico, el teológico y el místico; finalmente, la comprensión del fenómeno de la empatía como eje articulador tanto del desarrollo diacrónico de su pensamiento como del modo de aproximarse a la persona de Cristo.

Esta perspectiva metodológica responde a un modo propio de entender las relaciones entre el ser, conocimiento y verdad que es una de las cuestiones más profundas y complejas del pensamiento steiniano. La verdad es una –dice Edith Stein en la introducción a su obra *Ser finito y ser eterno*– pero se da para nosotros en una serie sucesiva e inacabada de aproximaciones descubridoras, tanto en la experiencia personal como en la de la humanidad colectiva. Por eso, el descubrimiento de la verdad no es sino un camino de apertura vital, intelectual y afectiva a los diversos estratos de lo real, distinguibles pero interconectados, que integra de modo maravilloso el ser individual de la persona, la relación con otros y la conexión con todas las creaturas; la corporalidad y la vida psíquica y espiritual del ser humano; el entender filosófico, científico y teológico; la captación intelectual y la unión amorosa de la experiencia mística; la profundización tanto en el develamiento del ser por el entendimiento como en la proximidad relacional

entre el fondo personal y otros seres espirituales y Dios. Para este camino, el ser humano ha sido provisto de un instrumento inapreciable como es la empatía, entendida como experiencia de otras personas y sus vivencias.

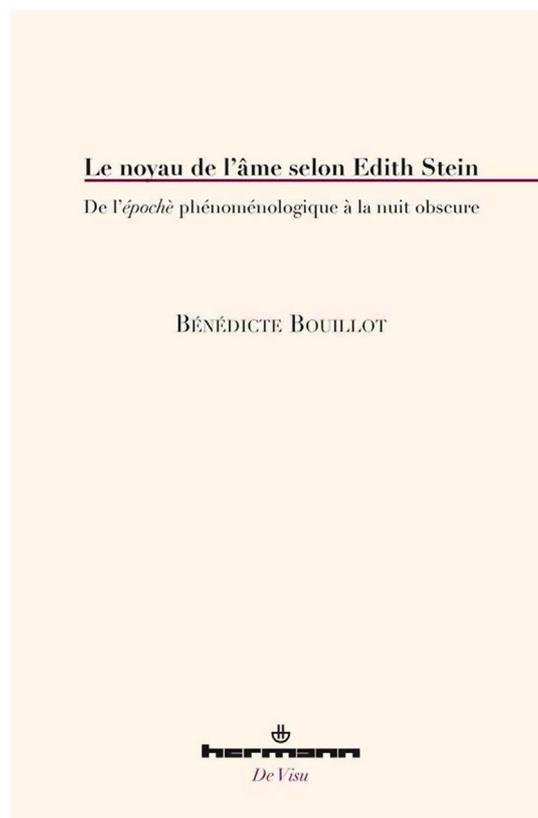
Es aquí donde la teóloga María Paz Díaz sitúa el eje del pensamiento steiniano y un camino de acceso a su cristología. La paulatina compenetración con los sentimientos de Cristo llevada a la hondura máxima de la disposición paulina a ser crucificado o a reconocerse a sí mismo como aquel en quien Cristo vive (Gal 2, 19-20), muestra que la dimensión más profunda del ser humano o su realidad total sólo se ilumina verdaderamente en su relación con Cristo. La encarnación, pasión y cruz, muerte y resurrección, el ser-para-otro y la estructura hipostática del Hijo son para la persona humana anticipación de su propio ser y camino, expresión visible de su arquetipo psicofísico y espiritual (pp. 85ss.).

Pero la comprensión empática del misterio del Hijo de Dios, cuya puerta es la fe (p. 84), no sólo completa el conocimiento que el ser humano puede tener de sí mismo y su fin, sino que transfigura el mismo carácter y sentido del conocer. La búsqueda del logos se transforma en las vicisitudes del encuentro con una Persona a la vez oculta y resplandeciente, en quien encuentra la plenitud de su ser y su paz simbolizada en el gesto de quien puede reclinar la cabeza en otro (p. 63). La ciencia misma se transforma en experiencia real, operativa, vivida; el entender queda subsumido en la unión con el amor divino, haciéndose patente una dimensión más profunda de conocimiento y sabiduría, experimentada como amor en el centro del alma.

En la sabiduría mística así entendida cobra sentido la ciencia de la cruz, cuya pedagogía está constituida por los movimientos descendentes y ascendentes de Cristo, su abajamiento, elevación y unión. Cada ser humano podrá así reconocerse como abandonado del Padre en la cruz –cruz que forma parte de la realidad existencial humana finita– y, a la vez, como hijo amado del Padre y amante fraterno de los hombres y mujeres de todos los tiempos, llamado al amor de unión y entrega de sí hasta el extremo. La realidad hipostática de Cristo y la experiencia de la empatía, llevan al ser humano a una verdad más honda respecto de sí mismo, su ser individual y relacional, su fin trascendente.

La obra culmina con las propias palabras de Edith Stein, quien concibe su obra *Ciencia de la Cruz* como un intento de pensar y expresar la verdad unitaria de una vida y su obra, plasmando en ella “lo que la autora cree haber comprendido de las leyes del ser y de la vida espiritual a lo largo de los esfuerzos realizados durante su vida”. A través de estas páginas, la teóloga María Paz Díaz invita al lector a transitar a la vez por el pensamiento de Edith Stein, por el testimonio de san Juan de la Cruz y por el misterio de la persona de Cristo, Hijo de Dios crucificado y vivo, como iluminación de su propio ser y su destino.

Recensión



Christoph Betschart

Bénédicte Bouillot, *Le noyau de l'âme selon Edith Stein. De l'épochè phénoménologique à la nuit obscure*, Coll. De Visu, Hermann, Paris, 2015, 490 p., ISBN : 978-2-7056-9076-2, € 38.

La thèse philosophique de Bénédicte Bouillot, soutenue en novembre 2013 à l'*Institut Catholique de Paris*, propose comme cadre de l'œuvre d'Edith Stein une tripartition (phénoménologie, philosophie de l'être et mystique). Suivant une tendance dans la recherche, Bouillot n'étudie pas l'anthropologie steinienne au sens large, mais se concentre sur ce qu'elle appelle le « *noyau de l'âme* ». Une note terminologique s'impose. Alors qu'Edith Stein utilise très souvent l'expression « noyau de la personne » (*Kern der Person*), elle évoque seulement une fois dans

Puissance et acte le « noyau de l'âme » (*Kern der Seele*, PA 173). Comment justifier l'apparition dans le titre de ce syntagme isolé dans le corpus steinien ? Etant donné qu'il n'y a pas de terminologie steinienne qui traverse d'un bout à l'autre son œuvre, cette expression a l'avantage de faire un trait d'union entre l'œuvre de jeunesse qui privilégie le concept de « noyau » et l'œuvre après le baptême qui valorise progressivement le concept d'« âme » avec de très nombreuses nuances. Le noyau de l'âme permet à Bouillot de poser la question de l'individualité et de la liberté de la personne humaine, telles que Stein les met en valeur dans ses recherches.

Le lecteur saluera le sérieux de l'approche génétique choisie par l'auteure qui permet de pénétrer le chemin parcouru par Stein et les approfondissements progressifs. Cette approche permet d'élucider le développement de la terminologie et la diversité des sources utilisées dont Bouillot montre sa maîtrise surtout (mais pas seulement) en ce qui concerne le domaine phénoménologique y compris la phénoménologie française plus récente. La *première partie* de l'œuvre propose sous le titre « Noyau de l'âme et phénoménologie » (35-189) une approche des œuvres de jeunesse d'Edith Stein (*Le problème de l'empathie*, les contributions dans le *Jahrbuch* de Husserl et *L'introduction à la philosophie*). Le questionnement sur l'individualité de la personne se pose dans le contexte de sa recherche phénoménologique qui pousse Stein à ne pas exclure de sa quête philosophique la possibilité « d'une percée hors de la sphère immanente » (56) engageant une approche que Bouillot appelle avec Gabriel Marcel une « hyperphénoménologie » (30) en insistant sur le fait que le dépassement de la phénoménologie est possible seulement à partir des résultats et des problèmes irrésolus d'une recherche phénoménologique. Du point de vue phénoménologique, l'individualité de la personne se situe à trois niveaux : d'abord l'individualité « numérique » (75) du moi pur, puis l'individualité qualitative du flux de vécus et finalement l'individualité de la personne concrète. Ce troisième niveau permet de poser une question importante : faut-il considérer l'individualité qualitative de la personne concrète uniquement comme constituée transcendantale par un moi pur qui en tant que tel n'a aucune qualité ? Le deuxième chapitre de la première partie sur la structure ontique de la personne (79-150) donne une réponse négative. L'individualité de la personne concrète n'est pas simplement le résultat de la constitution transcendantale des vécus, mais déterminée par un « noyau » qui n'est pas le produit, mais au contraire

la condition *a priori* qui se manifeste plus ou moins dans la vie de la personne et plus spécialement dans les vécus affectifs. L'analyse de ces derniers conduit à la différenciation entre psyché (*Psyche*) et âme (*Seele*), étrangère à Husserl, et à la thèse que l'âme peut être considérée comme « un véritable *a priori* de la subjectivité » (143), c'est-à-dire qu'elle n'est pas constituée par le moi pur, mais peut se manifester dans les vécus affectifs. Le troisième chapitre prolonge le raisonnement en ce qui concerne les actes libres. Le *fiat* en tant qu'acte créateur est motivé (à distinguer de la détermination) non seulement par les circonstances, mais aussi par le noyau individuel. La manifestation de celui-ci dans la vie de la personne dépend de la personne en tant qu'elle est capable de se former elle-même, ce qui implique une connaissance plus ou moins affinée de soi-même (cf. 177).

La *deuxième partie* de l'œuvre sur « Noyau de l'âme et philosophie de l'être » (191-369) propose d'abord une introduction assez développée sur la découverte du monde de la scolastique et l'intuition steinienne « qu'une authentique philosophie de l'être ne peut être ni exclusivement ontologie essentialiste – *Wesensphilosophie* –, ni exclusivement philosophie de l'existence – *Existenzphilosophie* » (207). Cette partie montre en dialogue critique avec Heidegger et Husserl comment la considération de la finitude humaine ouvre la voie à une percée vers l'éternel (premier chapitre, 225-285). Le deuxième chapitre (287-335) analyse la conception steinienne de la l'individualité au sens qualitatif qui doit prendre en compte du fait que la personne humaine n'est ni ange ni bête (288) ce qui motive entre autres son opposition à l'interprétation standardisée du principe d'individuation selon Thomas d'Aquin : *materia signata quantitate*. Dans le troisième chapitre (337-359), le thème de la liberté créaturale est repris et développé en analogie avec le paradigme artistique. L'œuvre d'art révèle et forme la personnalité de l'artiste et ainsi l'expression artistique montre le caractère responsif de la liberté humaine précédée par un sens à réaliser, une individualité à exprimer.

La *troisième partie* sur « Noyau de l'âme et expérience mystique » (371-463) propose à titre d'hypothèse de concevoir le vécu religieux comme paradigmatique pour « l'expérience subjective dans sa vérité la plus radicale et la plus nue » (374) ; il s'agit en d'autres termes de « reconstituer la portée *philosophique* du phénomène mystique » (376) et cela à partir d'une étude eidétique dans le contexte d'autres

recherches comme celle de Rudolf Otto et de Gerda Walther. Le premier chapitre (405-426) s'intéresse à la suite de la nuit obscure décrite par Jean de la Croix de l'heureuse perte qui, selon Bouillot, se réalise déjà dans l'ἐποχή phénoménologique (425s.). Dans le deuxième chapitre (427-463), Bouillot réfléchit sur l'individualité qualitative de la personne humaine qui est préservée et se révèle dans l'union mystique, parce que cette union est une union d'amour qui seul donne accès à cette profondeur. L'amour cependant n'est pas seulement révélateur, il enrichit aussi la personne jusque dans sa profondeur : « l'amour, sans détruire l'individualité, l'enrichit néanmoins au-delà de toute essence originaire (ou noyau, chez l'homme), par la pénétration de l'autre en soi, selon une dynamique proprement *créatrice*. » (457)

L'épilogue (465-475) ressaisit le chemin parcouru dans la thèse que le mystique « apparaît *in fine* comme le véritable *modèle existentiel* dans la philosoph[i]e steinienne » (465). Sur l'arrière-fond de cette thèse, Bouillot présente les résultats de son travail en trois points, dont je reprends le premier au sujet du concept de noyau : « c'est probablement en référence à l'idée augustinienne d'une profondeur du moi, prolongée à travers l'image thérésienne du château intérieur, que l'expression métaphorique de *noyau de l'âme* trouve, dans la pensée steinienne, son sens le plus riche » (469). Le concept du noyau, que Stein utilise dès sa thèse de doctorat, montre toutes ses virtualités en étant mis en lien avec le témoignage des mystiques.

Je propose une prise de position personnelle développée dans une note préparée pour la *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 63 (2016/2). Ici, je tiens avant tout à souligner la grande qualité de la publication qui réussit à situer Edith Stein dans le contexte complexe de la phénoménologie naissante (en particulier Husserl, Scheler, Heidegger, mais aussi Bergson) et à valoriser l'insistance steinienne sur l'individualité qualitative de la personne humaine explorée à partir du concept de noyau.

SOBRE LOS AUTORES

Alejandro Bertolini

PONTIFICA UNIVERSIDAD CATÓLICA
ARGENTINA SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
alejandrobortolini@gmail.com

Patricia Moya

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
pmoyal@miuandes.cl

Eva Reyes-Gacitúa

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL NORTE
ereyesg@ucn.cl

Claudia Mariéle Wulf

TILBURG SCHOOL OF CATHOLIC THEOLOGY
c.m.wulf@uvt.nl

Anna Maria Pezzella

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE DI ROMA
annamaria.pezzella@tin.it

Fr. Christof Betschart, O.C.D

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA TERESIANUM
christof.betschart@unifr.ch

