

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'Einführung- 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.