

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])	πῶς, 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.