

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Meis, Anneliese

Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer

Teología y Vida, vol. LI, núm. 1-2, 2010, pp. 9-37

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32216728002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer

Anneliese Meis

FACULTAD DE TEOLOGÍA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Al momento de comenzar Edith Stein a dedicarse a Tomás de Aquino, se iniciaba un renacimiento del Aquinate, radicado en una atención renovada a la ontología de la Edad Media¹. Además, Husserl había ligado el concepto de fenómeno a la aparición de la cosa —*Sache*— y reconducido el conocimiento, a través de diferentes grados intermedios, a la esencia —*Wesen*— de las cosas mismas². Con esto, la fenomenología se cruzó, sorpresivamente,

¹ H.-B. GERL-FALKOVITZ, «Endliches und Ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit», *Teresianum* 50 (1999) 257-276. No cabe duda de que la comprensión e interpretación de Tomás de Aquino siempre ha sido y es un desafío fascinante también hoy; cf. D. BERGER, «Thomas von Aquin und die Mystik», *Theologisches: Katholische Monatsschrift* 39 (2009) 395-422.

² Cf. H.-B. GERL-FALKOVITZ, «El impulso cristiano en orden a una filosofía abierta al ser. El caso de Edith Stein (1891-1942)», *Revista española de Teología* 60 (2000) 249-284. Comenta la autora (254s), refiriéndose a La fenomenología de Husserl y a la filosofía de santo Tomás de Aquino (1929): «En el mismo concepto de filosofía de ambos pensadores observa ella una cercanía decisiva, a saber: la concepción de la filosofía como “ciencia estricta” llamada a proporcionar una dilucidación de la esencia de la realidad en su contenido objetivo. Significativamente, la contribución de Stein se articula como un diálogo que, por su misma forma, pone de manifiesto no la mera coincidencia entre los interlocutores, sino la tensión entre ellos. *Philosophia perennis* no significa, pues, un punto intermedio y mediador que haga reposar el pensamiento, sino un preguntar múltiple por la razón de ser común a todo preguntar. Con ello no se oculta la dificultad que nace de las formas metódicas diferenciadas de acceso al ser. Tomás de Aquino pondrá, en la escala de los seres, a Dios como el primer axioma filosófico, mientras que Husserl únicamente accede al ser desde el movimiento mismo del conocimiento, por tanto sólo desde el hombre. La cuestión y la meta común, la de la esencia de las cosas, no allanan de ningún modo la diferencia en los métodos, ni la convierten en diferencia de segundo orden. Tampoco Edith Stein va a infravalorar esta separación por razones de método».

con una corriente del filosofar católico de la primera mitad del siglo XX, que no sólo aportó investigaciones confesionales importantes sobre Tomás de Aquino³, sino que significó el regreso de la filosofía a la cuestión del ser⁴. A través de la fenomenología resurgió así una forma transformada de la cuestión del ser en la filosofía, que prometió una dirección fundamental nueva, más allá del neokantismo. Edith Stein se ve desafiada, por ende, por este acercamiento entre escolástica y fenomenología⁵ a profundizar detenidamente la intelección teórica de Tomás⁶. De hecho, plasma sus esfuerzos a través de las obras que elabora en cuatro pasos sucesivos, en los que aborda el pensamiento tomaseano⁷.

El último estudio sobre Tomás y la neoescolástica, que deja constancia de los pasos realizados⁸ anteriormente, constituye el extenso estudio *Endliches und Ewiges Sein* (=EES), es decir, *Ser finito y ser eterno* (=SFE), de

³ Son importantes al respecto los estudios de Mandonnet, Sertillange, Maréchal, Maritain, Gilson, Grabmann, Przywara, Pieper, Siewerth. Sobre todo en su repercusión sobre la teología.

⁴ Se hace extraordinariamente fecundo el regreso de la filosofía a la cuestión del ser; incluye nombres de primer rango, tales como Heidegger, pero también Conrad-Martius y Przywara. Cf. H.-B. GERL-FALKOVITZ, «El impulso cristiano en orden a una filosofía abierta al ser. El caso de Edith Stein (1891-1942)», 275s. La autora explica más detalladamente lo esbozado en su estudio «*Endliches und Ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit*».

⁵ L. ELDERS, «Edith Stein und Thomas von Aquin», en L. ELDERS (Hrsg.), *Edith Stein: Leben, Philosophie, Vollendung* (Würzburg 1991) 253-271; S. B. SHARKEY, «Edith Stein and Thomas Aquinas on Being and Essence», *American Catholic Philosophy Quarterly* 82 (2008) 87-103.

⁶ P. VOLEK, *Erkenntnistheorie bei Edith Stein. Metaphysische Grundlagen der Erkenntnis bei Edith Stein im Vergleich zu Husserl und Thomas von Aquin* (Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1998).

⁷ Se trata de: 1) La traducción de *De veritate*; 2) *Was ist Philosophie?* («Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [1929] 315-338), cuya forma original es el diálogo muy iluminador entre Husserl y Tomás; 3) *Potenz und Akt* (1931), recientemente publicado en la edición crítica y 4) *Endliches und Ewiges Sein*. Cf. H.-B. GERL-FALKOVITZ, «El impulso cristiano en orden a una filosofía abierta al ser. El caso de Edith Stein (1891-1942)», 250s.

⁸ Cf. L. ELDERS, «Edith Stein und Thomas von Aquin», 257: el autor, citando a Dr. Gelber, ve en la traducción del *De veritate* un punto de partida para los estudios posteriores, que encuentran su coronación en *Endliches und Ewiges Sein*. Edith Stein concluye al final de su traducción del *De veritate*: «mit dem Weg, der geschöpfliches Sein und Erkennen zur Vereinigung mit der ewigen Wahrheit zurückführt».

1935/36, cuyo subtítulo es *Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*⁹. En esta su obra magna, la autora elabora un panorama impresionante de los resultados de sus diversos acercamientos a Tomás de Aquino con una intención sintética, pero también deja traslucir la cercanía a Heidegger –*Sein und Zeit*¹⁰–, en cuanto *Endliches und Ewiges Sein* representa una visión de conjunto de las cuestiones del ser tradicionales, ampliamente estructuradas. De todos modos, Edith Stein intenta, de manera arriesgada, encontrar un lenguaje para la filosofía medieval y la «recién nacida filosofía del siglo veinte, en la cual se puede dar a entender»¹¹.

El método de la autora está basado en el punto de partida de Tomás, aunque se acerca cada vez más a Agustín durante el desarrollo de su argumentación, según sus propias palabras. Pues, objetivamente, Edith Stein orienta la doctrina tomista del ser por la doctrina de la persona. La persona no se deja construir meramente desde el ser, ni desde el conocer, sino a partir de la relación. De este modo, ser-persona es «un acontecimiento o acto»¹². El itinerario de la pensadora conduce así a una *fenomenología de la persona*, que supera la ontología y la teoría del conocimiento. Más allá del pensamiento ontológico de Tomás y de la vivencia-*yo* de Husserl, la teoría steiniana se abre hacia el pensamiento agustiniano a partir de la relación: la entrega y la recepción. El comprender llega a ser un ser comprendido, un cambiarse, un abrirse. El sentido del ser llega a ser ser-en-persona.

Teniendo en cuenta este trasfondo, esbozado y siempre de nuevo actualizado por Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz¹³, quisiera presentar una bre-

⁹ Se cita, por razones prácticas, en el presente estudio, la edición crítica *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Edith Steins Werke, II; Herder, Freiburg-Basel-Wien 2¹⁹⁶²), tomando en cuenta ocasionalmente la edición crítica de 2006, pero dejando su uso detallado para un estudio posterior. SFE corresponde a la versión española.

¹⁰ Cf. A. Calcagno, «Die Fülle oder das Nichts?: Martin Heidegger and Edith Stein on the Question of Being», *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000) 269-285; J. MARTÍNEZ PORCELL, «Consecuencias de la metafísica heideggeriana en la cuestión actual sobre Dios», *Revista Catalana de Teología* XIX (1994) 207-216.

¹¹ E. STEIN, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (Edith Steins Werke, II; Herder, Freiburg 3¹⁹⁸⁶) 7.

¹² Cf. R. KÜHN, «Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988) 159-173, especialmente 160.

¹³ Cf. H.-B. GERL-FALKOVITZ, «Endliches und Ewiges Sein: Der Mensch als Abbild der Dreifaltigkeit», y el estudio ampliado por la misma autora, «El impulso cristiano en

ve respuesta a la pregunta por la relación de Edith Stein con Tomás de Aquino a la luz de un escueto análisis de EES VII, 1-2, contextualizado a través de los ejes centrales de la obra magna steiniana, que como tal permitirá apreciar la semejanza desemejante de la comprensión de Edith Stein en relación con Tomás de Aquino, a partir de un aspecto clave de la argumentación tomaseana, es decir, aquella que se basa en la STh I, q.29, *De personas divinas*. El abordaje de este texto se realizará a través de la siguiente pregunta metodológica: ¿En qué medida la interpretación de Tomás de Aquino que Edith Stein ofrece en EES VII, 1-2 permite dilucidar la especificidad de la mujer? Esbozaremos brevemente los aspectos de la aproximación sintética que señalo enseguida, para detenernos después en el análisis del texto de nuestro interés, EES VII, 1-2, para finalmente, a partir de lo descubierto, desembocar en unos aspectos conclusivos respecto de la pregunta por la mujer.

1. La relación entre el ser finito y ser eterno, EES III, 1.
2. Tri-unidad: identidad y alteridad, EES VI, 3-4.
3. Persona e hipóstasis, EES VII, 1.
4. Trinidad en espíritu y persona, EES VII, 2s.

1. La relación entre el ser finito y el ser eterno, EES III, 1

Resulta significativo el esfuerzo de Edith Stein por precisar en el capítulo III de EES que lo *finito* se define como aquello «que no posee su ser, sino necesita del tiempo para llegar a ser»; además es algo «delimitado objetivamente», cuyo sentido es: «ser algo y no todo». *Eterno* significa lo contrario como concepto opuesto: «dueño del ser», EES III, 1¹⁴, «ser todo», EES III, 1¹⁵. El ser finito y lo temporal, sin embargo, no se identifican

orden a una filosofía abierta al ser. El caso de Edith Stein (1891-1942)». Entre los muchos otros estudios de la investigadora y editora de la edición crítica mejorada, destaca el más reciente, «Edith Stein's Little-Known Side: Social Philosophy out of the Spirit of Phenomenology», *American Catholic Philosophy Quarterly* 84 (2009) 555-581. La presente ponencia se declara, de modo especial, deudora a estos estudios de GERL-FALKOVITZ, en cuanto aprovecha los ejes trazados allí, para una comprensión incipiente de la relación Edith Stein-Tomás de Aquino, que se pretende profundizar más adelante, en continuidad con el estudio «La cuestión de la especificidad de la mujer en Edith Stein (1891-1942)», *Teología y Vida* 50 (2009) 747-795.

¹⁴ EES 60/ SFE 670.

¹⁵ EES 60/ SFE 671.

simplemente¹⁶. Para explicar la relación peculiar entre temporalidad y finitud, Edith Stein separa esencia y ser temporal. Con esto se encuentra con la necesidad, existente desde Platón, de exigir intelectualmente esencias (ideas), sin que ellas en realidad existan. Pues argumenta la autora: la alegría propia concreta se puede experimentar sólo porque hay alegría general en cuanto esencia. Tal trabajo fino es importante porque se puede mostrar: el ser finito tiene una tendencia desde la realidad hacia la perfección esencial, no es simplemente idéntico temporalmente, es delimitado e imperfecto. Conoce una especie de «altura», donde su realidad «sale» *–ausbrechen–* en plena eficiencia, a modo semejante como la cuerda muda comienza a sonar: «el ser sale de sí y esto es a la vez su “revelación”», EES III, 8¹⁷. De esta manera, la cosa se relaciona más allá de su llegar a ser y su desaparición con su esencia plena y configura en sí una esencia originaria *–urprüngliche Wesenheit–*. Ésta a su vez sólo es pensable gracias a un soporte. En el ascenso desde el ser temporal-concreto al ser esencial, el último paso toca a *un ser fundado en sí mismo, creador, atemporal –in sich gegründetes, schöpferisches, zeitloses Sein selbst–*.

Las distinciones realizadas terminan curiosamente de modo afónico, es decir, el conocimiento y lenguaje se revelan como transitorios en vista al *ser mismo –Sein selbst–*: el ser buscado no se deja obligar filosóficamente. Vale soportar la tensión: aquí la tendencia interna hacia el sentido pleno del ser, allá la imposibilidad real de revelarlo antes de tiempo. La vida se realiza en una tensión insoluble:

«Lo que comprendemos del “sentido de las cosas”, lo que entra “en nuestra razón”, esto se interrelaciona con aquella totalidad de sentido como unos sonidos perdidos que el viento me trae de una sinfonía que se escucha desde una distancia lejana», EES III, 12¹⁸.

En el capítulo VI de EES, Edith Stein vuelve de modo inmediato al sentido del ser, es decir, a la pregunta inicial que ella tiene en común con Heidegger. «El ser es *uno*, y todo lo que es participa de él. Su “sentido pleno” corresponde a la plenitud de todo ente. Nos referimos a esta plenitud entera cuando hablamos del “ser”»¹⁹. ¿Por qué entonces muchos

¹⁶ Resulta interesante al respecto el análisis de A. CALCAGNO, «Being, Aevum, and Nothingness: Edith Stein on Death and Dying», *Continental Philosophy Review* 41 (2008) 59-72.

¹⁷ EES 89/ SFE 700.

¹⁸ EES 110/ SFE 722.

¹⁹ EES 308s/ SFE 931.

entes y a la vez un ser unitario? «¿El sentido del ser ha sido agotado por lo que creemos haber encontrado como significado común de todo ser verdadero: –ser como “despliegue”, que sin embargo es otro nombre, no es una explicación o una reducción–, y se trata de un “sentido pleno” o solamente de la forma de una plenitud que recibe una llenura distinta por diferentes modos de ser?», EES VI, 2²⁰.

Edith Stein trata de desglosar el problema. Abarca el todo primero desde la plena extensión: para esto enumera la naturaleza, el mundo de los espíritus, los arquetipos-esencias, todo lo creado y finalmente el único arquetipo, que es el ser mismo. Una tal enumeración parte de modo equivocado, porque ordena yuxtaponiendo, lo que contemplado de modo más profundo se encuentra uno en el otro y que, sin embargo, no es lo mismo. «Es en este último y últimamente fundamentado *uno* donde se encuentra toda plenitud del ser [...] el devenir real de un quid esencialmente posible no puede comprenderse ni a partir del ser esencial (en cuanto ser de una hechura limitada de un sentido), ni a partir del ser real (en cuanto ser de un real finito), sino solamente a partir de un ser que es desde toda eternidad a la vez esencial y real. Cada intermediario finito debe finalmente conducir necesariamente a este fundamento originario sin comienzo ni fin: el ser primero», EES VI, 3²¹.

De este modo, se ve que el todo no puede parcializarse en partes. Se establece no tanto una graduación de peldaños que se pueden sumar, sino una asimetría enigmática: ¿Cómo se puede ascender de modo análogo desde el ser finito al ser infinito? Edith Stein se refiere sobre todo a la comprensión de Tomás de una doble posibilidad de analogía. La primera analogía designa una relación simple entre dos miembros: 2 es el doble respecto a 1. La segunda analogía designa una relación translática: 2:1 = 6:3 = 100:50. Al hablar del ser sólo está permitida esta segunda analogía. Excluye la distancia finita y la comparación inmediata entre ser y entes y, sin embargo, permite una relación en un sentido figurativo.

Sintetizando, puede apreciarse que con esta distinción prudente la autora logró filosóficamente dos cosas: primero, el ser finito no permite una simple extrapolación al ser eterno. Segundo, sin embargo está permitido, y no es posible de otra manera, aplicar el concepto común de ser a entidades variadas. El problema elaborado se puede aplicar desde la diferencia

²⁰ EES 308 / SFE 930s.

²¹ EES 311 / SFE 934.

ontológica a la diferencia teológica entre Creador y criatura. No se pueden detallar los pasos respecto a la pregunta por la filosofía cristiana. En este contexto es suficiente señalar que la filosofía toca un fundamento último de la justificación, y comprender este fundamento teológicamente.

2. *Tri-unidad: identidad y alteridad, EES VI, 4*

Hablando teológicamente, se ha identificado a Dios con el ser y sus atributos en la tradición. Aquí Edith Stein se decide por un distanciamiento importante de Tomás, EES VI, 4²². Según ella, Tomás concluye demasiado rápido y poco finamente que en Dios sólo coinciden la esencia y el ser. Hay que pensar que en el hablar de Dios tales conceptos y otros no pueden ser usados en un sentido finito: la diferencia entre él y las criaturas no permite tal aplicación. Edith Stein insiste de modo consecuente en que «Tomás emplea expresiones como: “Dios es su bondad, su vida”, etc., e igualmente “Dios es su ser”. Son diversos intentos de expresar bajo forma de juicio algo que en el fondo no se deja ya expresar en la forma de un juicio. Pues, cada juicio implica una articulación, pero lo perfectamente simple excluye toda articulación. A lo más que se puede decir sería “Dios es... Dios”, para expresar la imposibilidad de una determinación esencial por algo diferente a Dios mismo. El nombre de Dios designa esencia y ser en una unidad indisoluble», EES VI, 4, 2²³.

Esto es el lugar de un cambio importante: Edith Stein se dirige desde Tomás a Agustín. Busca los propios enunciados de Dios mismo sobre sí mismo. Así, el desarrollo sobre los nombres de Dios da la impresión de una salida de lo anterior. La autora comienza con la explicación de Ex 3,14. Con Agustín, Edith Stein ve en este nombre el ser totalmente personal. ¿Qué es persona? Se define fundamentalmente por razón y libertad, EES VI, 4, 3²⁴: ambas cosas son visibles en Dios a partir de la racionalidad de su mundo y la libertad de la causa primera. Edith Stein procede detallando el enunciado yo humano del Yo divino. *Yo* significa el propio ser interno y a la vez la diferencia con cada otro. Más brevemente: es la unidad de identidad propia y alteridad; en sentido figurativo designa el yo encerrado en sí mismo que existe para sí mismo y el que brota delimitándose hacia fuera.

²² EES 315s/ SFE 937s.

²³ EES 317s/ SFE 940.

²⁴ EES 317s/ SFE 940s.

El yo finito, sin embargo, es hasta el fondo tanto necesitado como expuesto a la nada. Sus determinaciones son: «está vacío, cuando no está lleno de contenidos, y recibe esos contenidos de dos mundos situados “más allá” de su propio ámbito: del mundo “exterior” y del “mundo interior”. Y su vida misma viene de la oscuridad y vuelve a la oscuridad. Hay en él lagunas que no se pueden llenar y es conservado de un instante a otro», EES VI, 4, 3²⁵. De este modo, «una distancia infinita claramente lo distingue del ser divino», su distancia del Yo divino; «y sin embargo, le es más semejante que cualquier otra cosa que forme parte del campo de nuestra experiencia: precisamente porque es un yo, una persona», EES VI, 4, 3²⁶.

El nombre de Dios «Yo soy» significa la presencia eterna-viva, «un presente eternamente vivo, sin comienzo ni fin, sin lagunas y sin oscuridad. Este yo viviente posee en sí y por sí toda plenitud; no recibe nada de otra parte: es la fuente de donde todas las demás cosas reciben lo que poseen; condiciona toda otra cosa y él mismo es el incondicionado [...] El “Yo soy” significa: yo vivo, yo sé, yo quiero, yo amo [...] El Yo divino no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud», EES VI, 4, 3²⁷. El ser está formado aquí de modo personal, es persona, entonces no un neutro ni objeto, sino Yo y autoconciencia –*sum*–. Edith Stein usa la bella expresión de que «es al mismo tiempo un ser de pensamiento, puesto que se capta a sí mismo espiritualmente o es transparente a sí mismo», EES VI, 4, 3²⁸. Encima de todas las restantes determinaciones que valen para el Yo, se encuentran la personalidad y la autoposesión, el no ser objeto, forma y plenitud a la vez como el perfil de la persona, alcanzable por el pensamiento.

Para Edith Stein hay otro acceso a este campo lleno de tensiones: «Se puede todavía intentar abordar el misterio del ser trinitario por otra vía: el ser de Dios es *vida*, es decir, un movimiento que se produce a partir de la interioridad propia desde dentro, en definitiva, un ser generador. No se trata de ninguna manera de un movimiento hacia la existencia como el del ser finito, creado, ni tampoco de un movimiento más allá de sí mismo como el del ser generador finito, sino de un movimiento eterno en sí mis-

²⁵ EES 319/ SFE 942.

²⁶ EES 319/ SFE 942.

²⁷ EES 319/ SFE 942s.

²⁸ EES 320/ SFE 943: «Es ist zugleich gedankliches Sein, weil es sich selbst geistig umfasst oder für sich selbst durchsichtig ist». El destacado, *bello*, lo pone Gerl-Falkovitz.

mo, de un eterno sacar de sí partiendo del fondo del ser propio infinito, como la entrega-regalo del yo eterno a un tú eterno, un eterno recibirse y darse correspondientes. Y puesto que el ser-uno que brota eternamente en este dar y recibir produce una vez más *en común* de sí lo que es dado y lo que es recibido –porque el ser-uno supremo como tal tiene que ser necesariamente fecundo–, el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida»²⁹.

En síntesis, aquí el amplio marco de la argumentación steineana en torno al ser finito y su relación con el ser eterno, que proyecta una relación de semejanza desemejante de la autora con respecto a Tomás de Aquino –marco esbozado brevemente a través de sus ejes transversales, provenientes del capítulo III, atravesando el capítulo VI–, desemboca en el capítulo VII en la «Imagen de la Trinidad en la creación», cuyo primer párrafo lleva el título de «*Persona e Hipóstasis*», EES VII, 1³⁰. Nos detendremos en este breve texto, situado al comienzo del capítulo VII, pero, sorprendentemente, descuidado por los estudiosos³¹, para dilucidar el uso steineano del concepto de mayor interés para la pregunta por la mujer: la hipóstasis.

3. *Persona e Hipóstasis*, EES VII, 1

Edith Stein abre el texto, como suele hacerlo en momentos claves de su argumentación, con una recapitulación de lo anterior, diciendo: «La búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ser que es autor y arquetipo de todo ser finito. Él se revela a nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es el arquetipo de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser originario? Y, por lo tanto, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?»³².

²⁹ EES 325/ SFE 948.

³⁰ EES 328-332.

³¹ Cf. P. SCHULZ, «*Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal*», *Annuario Filosófico* 31 (1998) 785-817; P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, (Freiburg-Múnchen 1994); R. KUHN, «*Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins*», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988) 159-173. Una escueta atención a EES VII, 1 se encuentra en T. VAN DEN DRIESSCHE, L' Altérité, fondement de la personne humaine dans l'oeuvre d'Edith Stein (BETL, CCXII; Leuven-Paris-Dudley) 2008, 221-222.

³² EES 328/ SFE 951.

Resulta significativo recordar que Tomás distingue entre *vestigio* e *imagen*. Habla de *vestigio* allí donde se puede percibir a partir del efecto sólo la *causalidad* de la causa (como se puede concluir desde el humo el fuego); de *imagen*, sólo donde en el efecto se da una *representación* de la causa por medio de la forma semejante a ella (en la imagen de Mercurio se representa a Mercurio). Según Agustín, se encuentra un *vestigio* de la Trinidad en toda la creación; una *imagen* sólo en las criaturas racionales, que poseen razón y voluntad (STh I, q.45 a.7). Mientras, encontramos una cierta *imagen* también en lo que Tomás señala como *vestigio* de la Trinidad y hablamos por eso sólo de *imagen*³³.

La autora menciona, por cierto, en EES VII, 1 la *imagen*, pero no se detiene en esta temática tan relevante para el pensamiento antropológico teológico del Aquinate³⁴, sino que vuelca su esfuerzo argumentativo sobre la doctrina revelada de la Santísima Trinidad³⁵, recordando que «históricamente se deja ver que los intentos para captar conceptualmente la doctrina revelada de la Santísima Trinidad dieron lugar a la formación de los conceptos filosóficos de “hipóstasis” y de “persona”. Gracias a estos conceptos, se ha adquirido algo esencial no sólo para la comprensión de la revelación de Dios en tres personas, sino también para la comprensión del ser humano»³⁶, una afirmación que conserva una actualidad sorprendente³⁷.

Pero Edith Stein amplía la relevancia de esta comprensión «hipostática» a «lo real-cósico», ampliación, por un lado, significativa, pues abarca todo cuanto existe, por otro sin embargo, conlleva un cierto peligro de que los contornos de la persona humana se diluyan, lo cual da pie a aquellas críticas de parte de autores como Siewerth. Conocedor destacado de Tomás, y pese a su aprecio por la fenomenóloga, Siewerth comenta

³³ EES 326/ 952, n. 1.

³⁴ STh, prólogo I-II; I, q.93 a.1-9.

³⁵ Cf. A. W. ASTELL, «Biblical Images of God and the Readers “I” as *Imago Dei*: The Contribution of Edith Stein», *Interpretation* 59 (2005) 382-391.

³⁶ EES 328/ SFE 951.

³⁷ Si pensamos en que constatación de Hans Urs von Balthasar que Santo Tomás tenía razón cuando afirma que «el conocimiento de las personas divinas era necesario para una correcta comprensión de las cosas creadas [...] Tal afirmar en él una procesión del amor, demuestra que Dios ha creado las cosas no por ningún tipo de necesidad o por otro tipo de causa exterior, sino únicamente por el amor de su bondad». STh I, 32, 1 ad 3. TL II 170 (TL 2 180).

que a Edith Stein se le escapa en su análisis precisamente esta dimensión singular concreta. Con todo, recientemente se logra valorar este aspecto también en la obra steineana³⁸.

Más allá de este posible peligro, cabe seguir la argumentación de Edith Stein en EES VII, 1, donde avanza, en forma consecuente, señalando que: «Desde este aspecto tratamos ahora de ayudarnos de la Revelación para el conocimiento del ser finito. Se podrían considerar los quince libros del “De Trinitate” de san Agustín como el fundamento de toda la doctrina trinitaria ulterior. En esta obra, él se esfuerza por elaborar primero con claridad el contenido de la doctrina revelada y de trazar enseguida caminos para que comprenda el entendimiento»³⁹. Cabe resaltar que la autora señala a Agustín como «el primero», lo cual no excluye que Tomás siga al obispo de Hipona en lo que se refiere a la «relación», hasta tal punto que el concepto «relación» –STh I, q.28– y no la «procesión» –STh I, q.27– puede ser considerado clave para desentrañar toda la argumentación del tratado tomista de la Trinidad⁴⁰.

A la luz de lo señalado en EES, VII 1, Edith Stein continúa, afirmando: «La doctrina de la fe señala la unidad de la “sustancia” (esto es, de la esencia) en las tres personas: así ellas son totalmente iguales y son uno». Insiste la autora: «Se diferencian por las “relaciones”: el Padre “engendra” al Hijo, el Padre y el Hijo “exhalan” al Espíritu Santo. A esta distinción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo las formas de paloma y de lenguas»⁴¹. Esboza aquí Edith Stein una concisa síntesis del misterio trinitario, contenido en el Credo, el cual comprendemos hoy en clave del axioma de Rahner: la Trinidad inmanente es la Trinidad económica y viceversa.

En este sentido resulta significativo como la autora prosigue: «Estos fenómenos no deben identificarse con las personas mismas ni sus diferencias considerarse por lo tanto como diferencias de las personas, pero

³⁸ Cf. H. CURTIS, «Identity. Alterity and Ethics in the work of Husserl and his religious students: Stein and Levinas», *Philosophy Today* 53 (2009) 12-22; D.L. SCHINDLER, «The Embodied Person as Gift and the Cultural Task in America: Status Quaestionis», *Communio* 35 (2008) 397-431.

³⁹ EES 328/ 951s.

⁴⁰ STh I, q.28.

⁴¹ EES 329/ SFE 953.

indican como “signos” su diferenciación. En particular, aceptar la naturaleza humana en la unidad de la persona de Cristo presupone la división de las personas divinas». Es notable como Edith Stein en cuanto filósofa logra articular aquí el concepto teológico de *distinctio*, que al involucrar el misterio de la unión hipostática da pie a la *distinctio realis*, tan relevante para la comprensión del ser humano en su singularidad concreta, pero que continúa siendo misterio.

Efectivamente, la autora admite: «Ahora bien, es muy difícil para nosotros captar las diferencias de las personas; podemos incluso decir que son inasibles para nosotros». Por eso concluye: «Si ponemos la diferencia de las personas en sus “relaciones”, entonces tenemos que pensar que esta palabra “relaciones” no significa aquí lo mismo que para las cosas finitas». Una vez más recuerda a Agustín, quien «trata de aclarar esta dificultad mostrando que las relaciones en la Trinidad no son ni sustancia ni accidente. No son sustanciales, porque todo lo que se dice de Dios sustancialmente (es decir, como perteneciente a su esencia) —y esto es todo fuera de las relaciones— vale para las tres personas y para cada una sin consideración de las otras».

Estos dos factores no conciernen a los nombres de las personas divinas. «Las relaciones no pueden ser accidentales, puesto que no son mutables como toda cosa finita, cosa propia de los accidentes en cuanto tales». Por eso, Edith Stein subraya: «Así, es necesario distinguir de la sustancia (aquí *οὐσία* = esencia) la hipóstasis en cuanto su soporte. A la unidad de la sustancia se contrapone una trinidad de soportes». Emerge aquí el vocablo «soporte» —*Träger*— cuyo uso será decisivo para la interpretación steiniana del pensamiento de Tomás y que posibilita la gestación del propio aporte que elaborará Edith Stein a partir de EES VII, 2.

Antes de explicar el significado completo de hipóstasis —«soporte»— la autora afina la distinción de este concepto con el de «persona». Afirma, pues, de la «trinidad de soportes» lo siguiente: «Si los llamamos *persona*, es solamente una manera de expresar en palabras humanas lo inefable. Todo lo que llamamos generalmente *persona* —hombres, ángeles— es “*rationalis naturae individua substantia*” (seres particulares de una naturaleza dotada de razón) en el sentido en que contiene en su quid algo de “inmediato”, algo que no comparte con otro». Como se puede apreciar, Edith Stein cita aquí la clásica definición de persona, proveniente de Boecio, pero dándole el toque que

ella quiere subrayar, es decir, lo «inmediato» dentro de su quid, inmediatez que constituye en la persona un «algo que no comparte con otro».

Luego Edith Stein vuelve desde el plano creatural al trinitario e insiste: «Ahora bien, aquí nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su quid y de las que ninguna es posible sin las otras. Y las tres personas no son más que una sola: la perfección infinita, propia de cada uno, y que no puede ser aumentada». Subraya así lo dicho respecto a lo «inmediato», pero dejando claro que esta unicidad no significa exclusión de lo común, que, en efecto, «es todo», ya que «la perfección infinita propia de cada uno» es común y por eso «no puede ser aumentada». Este dato obvio requiere mayor explicación cuando se trata de «la cuestión que concierne a la aplicación del nombre de “persona” a Dios»⁴², cuestión que recibe una doble respuesta en Tomás de Aquino: *De divinis personae*, STh I, q.29.

La autora analiza la primera citando al Aquinate, quien responde:

«Personas significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional (*subsistens in rationali natura*). Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime», STh I, q.29 a.3.

Fuera del hecho significativo de que el concepto persona no es aplicable de modo unívoco a Dios y a la criatura, sino de «un modo más sublime», emerge un detalle que Edith Stein no señala explicitamente, pero que inspira, en definitiva, su interpretación propia de hipóstasis en cuanto «soporte» y que resalta en el *subsistens*, que Tomás introduce en la definición clásica de persona.

La segunda explicación de la cuestión señalada que ofrece Tomás, se sirve de la analogía, cuyo empleo se ha indicado suficientemente. Señala, pues, Edith Stein: «Este empleo análogo –según Tomás– debe extenderse igualmente al sentido originario de la palabra “persona”, con el significado de los diversos papeles en una pieza de teatro. En ese sentido el nombre de persona no conviene a Dios según su etimología, sino en relación con lo que debe expresar».

«Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. [...] Por lo cual algunos definen la persona diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad (proprietate distincta ad dignitatem pertinente)*», STh I, q.29. a.3 ad 2.

La dignidad de la persona es entonces una segunda característica, pero que no excluye la primera, sino que completa lo «inmediato» en el «soporte»:

«Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona [...]. Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona*», STh I, q.29. a.3 ad 2.

Edith Stein luego da un paso más allá de lo explicado en su análisis, cuando afirma: «Tomás aplica también a Dios el nombre de “hipóstasis”, sin identificarlo con “persona”. La distinción es importante para nosotros. La determinación del concepto *ὑπόστασις* se da en la relación con el concepto de “sustancia”. De esta manera, la interpretación de sustancia= *essentia*, es eliminada en provecho de esta otra: “*Subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*” (un objeto que en cuanto es subsistente por sí mismo pertenece al género de la sustancia)». Aquí resalta la relevancia de la subsistencia, que según sus propias palabras, «de interesa» a Edith Stein, proyectando, tenuemente ya, su propia interpretación a la cuestión planteada.

Pese a lo señalado, la autora prosigue con el análisis del concepto hipóstasis, cuando insiste:

«Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural, subsistencia e hipóstasis (res naturae, subsistentia, hypostasis)*. Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto (*supponitur*) de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural (res naturae)*. Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis o subsistencia*. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales», STh I, q. 29 a.2.

Ante este resultado un tanto amplio, Edith Stein acota: «“Persona” es aquí un concepto más estricto, el hecho de estar dotado de razón consti-

tuye la diferencia específica. Si uno se atuviera estrictamente a las diferencias de significado de las palabras *res*, *subsistentia*, *hypostasis*, no se debería llamar *hipóstasis* a las personas divinas, puesto que no son soportes de accidentes. Sin embargo, se ha hecho corriente tomar “hipóstasis” en el sentido de “subsistencia”. Y en ese sentido corresponde también a las personas divinas. Pero es necesario observar en qué sentido se deba comprender “subsistere”. Tomás dice: lo que es en sí mismo y no en otro. Si quisiéramos interpretar esto como “autonomía”, no correspondería a las personas divinas en su diferencia entre ellas y de la esencia divina, puesto que ninguna de ellas puede estar sin las otras y sin la esencia común a todas. Ya hemos puesto el término “soporte” por hipóstasis». Justifica aquí la autora el uso de su preferencia por el concepto «soporte» a partir del «subsistere», lo que «es en sí mismo y no en otro». Pero, ¿a partir de otro y con otro?

En efecto, Edith Stein prosigue: «La palabra “soporte” (*suppositum*) 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 en general y el soporte de sus cualidades. Ninguno de estos dos 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 divina, una, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente». Edith Stein llega aquí a una conclusión que será decisiva para su aporte propio que emerge de una intelección profunda de lo más originario del pensamiento tomaseano.

Edith Stein va más lejos todavía cuando sugiere: «En los esfuerzos por la comprensión de la Santísima Trinidad debería ser necesario definir netamente este concepto. Pero aquí no convenía considerar una materia diferente como “soporte” de una forma universal de esencia para distinguir las personas entre sí (como en el caso de las cosas corporales), ni una diferencia de contenido en las diversas formas en cuanto “soportes” de diversas cualidades (como en los espíritus puros creados): la espiritualidad, la unidad y la simplicidad de la esencia divina no dejaban otra cosa que un soporte totalmente desprovisto de materia y de contenido; un soporte que no es más que soporte, en cuanto forma vacía de plenitud esencial». Observa Edith Stein: «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” nos ha parecido como el soporte del quid y del ser».

Con esto Edith Stein puede concluir: «Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación con él y en relación mutua de unos con otros. Ciertamente nos encontramos de nuevo aquí delante del hecho de que el arquetipo y la copia están separados el uno del otro por una distancia infinita. Pero esa distancia y la inasibilidad del arquetipo no cambian en nada el hecho de que el sentido de la copia está determinado por él. La contraposición entre una sola esencia y tres personas nos conduce a la eliminación de la forma vacía; pero precisamente aquí forma y plenitud representan una unidad indivisible. También en otra parte forma y plenitud dependen recíprocamente la una de la otra: todo ente es una forma llena o una plenitud formada. Pero la forma particular no está ligada inmutablemente a su propia plenitud: puede producirse un cambio como la transformación parcial del contenido y un cambio de esencia –como límite extremo– en el que el soporte permanece pero asume otra esencia. En Dios no hay ni cambio ni transformación. Forma y plenitud son en Él inseparablemente una. No se puede pensar en ninguna otra plenitud que se pudiera unir a esta forma, ni en ninguna otra forma que pudiera abarcar esta plenitud»⁴³.

Sintetizando los resultados del análisis realizado en EES VII, 1, queda en evidencia que es decisivo el entronque de Edith Stein con una de las intuiciones más potentes de Tomás, es decir, la introducción del *subsistere* en la definición clásica de la persona en cuanto sustancia individual racional. No cabe duda de que la autora comprende profundamente también otras implicaciones importantes que conlleva el uso del *subsistere* en la definición clásica de la persona, tales como el origen trinitario de la *distinctio realis* y del *actus essendi* a través del cual el ser sólo llega a sí mismo en los entes. Sin embargo, Edith repiensa estos aportes según su *forma mentis*, no en primer lugar a nivel ontológico, sino fenomenológico. Esto se pretende de verificar, brevemente, por una escueta visión sintética de los aspectos constitutivos del concepto steiniano de espíritu, que la autora elabora, progresivamente, a partir de EES VII, 2ss, ampliando el concepto del soporte tomaseano hacia su proyección trinitaria.

⁴³ EES 328-332/ SFE 951-956.

4. Trinidad en espíritu y persona, EES VII, 2ss

Al proseguir con el análisis iniciado en EES VII, 1, en el párrafo 2 del capítulo VII, Edith Stein recapitula una vez más su argumentación anterior, diciendo: «La búsqueda del sentido del ser nos ha llevado hasta el primer ser: al “ser en persona”, y también en tres personas. Para comprenderlo en la medida en que es todavía posible una comprensión, y para obtener una nueva comprensión del ser finito, partiendo del primer ser, hemos aclarado lo que es necesario entender por “persona”. Pero el ser persona en cuanto tal y por consiguiente el primer ser mismo siguen siendo para nosotros totalmente oscuros si no llegamos a poner en una mayor claridad otra cosa más de lo que hemos ya considerado, a saber, *la esencia del espíritu*»⁴⁴. La *doctrina del ser* desemboca entonces, en una doctrina de la persona —aquel tema en el cual Edith Stein deja atrás el filosofar contemporáneo como también a Tomás para seguir adelante por propia cuenta en busca de la *esencia del espíritu*.

Previamente a acercarse fenomenológicamente a tal «esencia del espíritu», la autora recuerda: «Se ha concebido el ser divino como espiritual. Y si hemos considerado la persona en cuanto soporte de una naturaleza dotada de *razón*, así su naturaleza espiritual aparece entonces expresada también, pues “espíritu” y “razón” parecen convenir uno al otro inseparablemente»⁴⁵. Luego Edith Stein insiste en el fundamento de la «imagen del origen eterno trinitario en la creación finita» que constituye Agustín en *De Trinitate* para elaborar inicialmente la distinción importante: la relación entre las tres personas no es la misma como la relación entre cosas finitas. En este sentido no se debe buscar obligatoriamente objetos en este mundo con una constitución triple —se abandonaría así la distancia infinita entre original e imagen, es decir, se oscurece en el fondo el arquetipo—. «Pero esta distancia y la incomprensibilidad del original no cambia nada del hecho que el sentido de la imagen se define desde el original»⁴⁶.

De ahí que Edith Stein afirme tajantemente: «Sentido tiene la búsqueda de una imagen fiel no en primer lugar en las cosas concretas, sino en el espíritu y la persona». Pregunta la autora: «¿Qué significa “espíritu”?» y recuerda que «hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee un “interior” en un sentido completamente

⁴⁴ EES 333/ SFE 956.

⁴⁵ EES 333/ SFE 956.

⁴⁶ EES 333/ SFE 955.

no espacial y permanente “en sí”, en cuanto sale de sí mismo. Este “salir de sí” le es de nuevo esencialmente propio: no como si no tuviera un “en sí”, sino porque entrega enteramente su *él mismo* sin perderlo, y en esta entrega se manifiesta enteramente –en contraposición a la soledad anímica». De ahí que es válido decir: «En la entrega de sí total de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente 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” en este reino, aunque en sentidos diferentes y en diversas maneras»⁴⁷.

La autora continua argumentando: «Sin embargo, también las otras formas fundamentales del ser tienen en el reino del espíritu su arquetipo, y no puede ser de otra manera si el reino del espíritu coincide con el primer ser, y si *todo* ser significa una “participación” del primer ser, de éste toma su punto de partida y se encuentra prefigurado en él. Si llamamos “cuerpo vivo” a un ente que posee su esencia en una configuración “resultante”, debemos decir que Dios tiene un verdadero cuerpo vivo (naturalmente no un cuerpo material sino un cuerpo espiritual), porque posee toda la plenitud de su esencia en una figura realizada, manifiesta, luminescente y, a pesar de su infinitud como circunscrita con Él mismo, puesto que es dueño de sí mismo»⁴⁸. En esta caracterización triple del espíritu resulta evidente que Dios no retiene su ser en sí solamente, sino que se expropia de modo perfecto, de tal modo que «lo anímico, en cuanto “creador” y “fuente de vida”, encuentra también su arquetipo en Dios, puesto que la vida divina se nutre de sí misma eternamente de forma nueva, y brota de su propia profundidad»⁴⁹.

Edith Stein observa que «si la vida divina estuviera fija e inmóvil, no sería *vida*; es, sin embargo, *la vida*, y toda vida terrena no es más que una imagen lejana. Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad, ¿no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que él mismo sólo es de sí mismo –al Creador– correspondería el ser anímico; al Hijo, en cuanto

⁴⁷ EES 333/ SFE 957.

⁴⁸ EES 333s/ SFE 957.

⁴⁹ EES 334/ SFE 957.

forma “nacida” configuración de la esencia, correspondería el ser corporal; pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de “espíritu”»⁵⁰. Edith Stein llega así cuidadosamente a tres características: persona es espíritu, cuerpo, alma y esto prefigurado en Dios en la forma originaria⁵¹. De tal modo que «encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser».

Pregunta Edith Stein: «¿Cuál es el lazo entre la espiritualidad y lo correspondiente a la persona?». Recuerda que «por persona hemos entendido el soporte de la esencia y específicamente el soporte de una naturaleza *dotada de razón*». Acota luego: «El hecho de poseer la razón distingue a la persona de la hipóstasis en cuanto soporte de la esencia en el sentido amplio. Si existe entre las dos una diferencia verdadera —éste tendrá que ser el caso si una “forma vacía” y su “llenura” no sólo están unidas exteriormente, sino ligadas esencialmente— entonces, no solamente la naturaleza sino también el “soporte” deben ser algo particular en una persona»⁵².

Entonces, ¿cómo se unen espíritu y persona en una fundamentación más profunda? Por lo general, «espíritu» se confunde con conciencia o también con razón. De modo más abarcante, sin embargo, el espíritu debe comprenderse desde la persona. Además persona y yo no son lo mismo, más bien la persona, ordenada encima del yo, lo abarca. El yo no tiene que ser consciente de sí mismo, sin embargo, le pertenece a él que su vida brota de él y que posee su vida. A la persona pertenece que comprende su vida y la puede configurar libremente. La definición de la persona incluye entonces razón y libertad. Dicho de otro modo: persona y espíritu se unen a través de la distinción de sí mismo y la autoposición, pues «si el hecho de poseer la razón pertenece al ser persona, entonces la persona en cuanto tal debe tener entendimiento y libertad»⁵³.

De ahí Edith Stein argumenta, pasando una vez más a Dios, pues «si pertenece al yo como tal el que su vida brote de él y que experimente esta vida como la suya propia, entonces el yo personal debe poder además

⁵⁰ EES 334/ SFE 957.

⁵¹ Cf. M. SALVOLI, «Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità», *Divus Thomas* 46 (2007) 71-126; M. LEBECH, «Stein's Phenomenology of the Body: The Constitution of the Human Being between Description of Experience and Social Construction», *Yearbook on the Irish Philosophical Society: Voices of Irish Philosophy* (2008) 61-70.

⁵² EES 335/ SFE 957.

⁵³ EES 335/ SFE 958.

comprender su vida y configurarla libremente desde sí mismo. Así comprendemos que Dios, quien en su libertad perfecta configura su propia vida y que es enteramente luz (al que no hay nada escondido), debe ser persona en el sentido más elevado. Puesto que la vida personal es un salir desde sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo, pero ambos aspectos caracterizan la esencia del espíritu, por eso el ser personal es igualmente un ser espiritual [...] Cuando entendemos a la persona como yo y el yo como soporte de su propia vida, hemos llegado a caracterizar la manera particular en la que la persona es el soporte de *su vida*. En Dios no hay ninguna diferencia entre vida y esencia, ni tampoco entre ser y esencia. Pero en donde esencia y vida no coinciden, entonces el “soportar” de uno y del otro significa algo diferente».

Edith Stein insiste en que la personalidad perfecta y la espiritualidad de Dios se puede comparar de modo más amplio con el ser persona humano, no porque el hombre sea la espiritualidad creada máxima, sino porque sintetiza por la interrelación asombrosa de espíritu y materia toda la creación. «El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista a su configuración de cuerpo vivo. La persona humana lleva y abarca “su” cuerpo vivo y “su” alma, pero es al mismo tiempo soportada y abarcada por ellos»⁵⁴.

No hay duda de que sólo en el hombre se encuentra el ser corporal-anímico-espiritual. Para estos niveles del ser, entrelazados de modo inaudito, Edith Stein encuentra imágenes impresionantes, cuando por ejemplo afirma: «Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por un material que él mismo no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz».⁵⁵ De ahí esta precisión significativa: «el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente».⁵⁶ Esta ambigüedad –aunque bella– deja al hombre en una oscuridad peculiar y sin embargo es posible y significativo un permanente avanzar, aunque las lagunas persisten en la visión general de la propia vida: «Él conoce por su propia luz interior su vida presente y en gran parte lo que

⁵⁴ EES 336/ SFE 960.

⁵⁵ EES 336/ SFE 960.

⁵⁶ EES 336/ SFE 960.

era antes su vida presente, pero el pasado comporta lagunas y el porvenir no puede ser previsto con probabilidad segura sino parcialmente, en gran parte es indeterminado e incierto, aunque también es perceptible en esta indeterminación y en esta incertidumbre; origen y meta son absolutamente inaccesibles»⁵⁷.

Por eso, si la persona no conoce de ningún modo o no penetra el mundo propio interno, menos todavía entrará en el mundo *trascendente*. No se puede negar que es vida consciente en la autoposesión, pero que emerge misteriosamente de lo no consciente⁵⁸. Edith Stein se basa en los trabajos de Husserl para clarificar por lo menos algunos niveles del interior propio. La forma más originaria de la percepción de sí mismo se experimenta como objeto: me representa mi propio cuerpo vivo –*Leib*–, que aunque como ningún otro cuerpo es percibido de modo defectuoso, no me es posible liberarme de él. Por cierto, a diferencia de otros cuerpos, lo percibe desde fuera y desde dentro. Sin embargo, el cuerpo vivo no es unitario: se hace notar, por un lado, de modo a-personal en un sentir meramente sensible, y por otro lado, de modo personal, cuando libremente y de manera significativa obedece a la persona como instrumento. Pero no existe el cuerpo vivo como mero instrumento de este modo⁵⁹.

La tradición clásica vio al alma como lo vivo, el automovimiento interno como forma de la esencia. Lo vivo está en el hombre ligado a la materia, y a través de la materia, al devenir y a través del devenir, a la esencia no desarrollada. De esto resulta la diferencia de la existencia humana respecto de la divina: el hombre llega a sí mismo recién en el movimiento vivo, ligado al cuerpo; a través del tiempo, lo divino vivo inmaterial sale de sí mismo en un movimiento totalmente diferente, sin abandonarse por eso: entrega sin pérdida⁶⁰. La plenitud de vida del ser divino abarca ambos movimientos de modo originario, el devenir tanto como la autoentrega. También en esto se aclara que la analogía de la vida de cuerpo y espíritu no es suficiente respecto a lo vivo originario y que en él es más y otra.

Respecto al animal se evidencia la curiosa «mezcla» humana de alma y cuerpo vivo. También el animal puede enfrentarse como totalidad con su mundo circundante, responder a impresiones externas desde dentro. Sin

⁵⁷ EES 337/ SFE 960.

⁵⁸ EES 339/ SFE 963.

⁵⁹ EES 339.

⁶⁰ EES 341.

embargo si el hombre realiza este juego libre y conscientemente, no meramente en forma instintiva, está encima «erigido personalmente». Edith Stein llama a este «levantarse» –*Aufrichten*– el alma humana propiamente tal. Esta interrelación no se realiza plenamente, porque el hombre es además un ser de sentido e instinto. Tampoco el espíritu es totalmente libre, aunque sea independiente del cuerpo vivo, porque se recibió y se recibe siempre de nuevo como nuevo don⁶¹.

Esto lleva a Edith Stein a abordar la configuración de tensiones de la existencia humana, pues la existencia humana se muestra como de muchos niveles, mediante el hecho de que el alma es el punto medio entre espíritu y cuerpo vivo. «Entre» no debe entenderse como lo interior espacial, sino más bien como interpenetración de todos los niveles humanos: «El hombre ni es animal ni ángel, porque es ambas cosas en uno solo». No hay ningún nivel separado en sí: tanto que el yo puede elevarse libremente encima del cuerpo vivo y los sentidos, tanto se debe a este cuerpo vivo, pese a toda libertad. Y como a la inversa el espíritu se alimenta de los sentidos, puede a la inversa dominar los sentidos, sea en el conocimiento, sea en la acción, sea en el ordenamiento de movimientos sensibles. «La vida espiritual es el ámbito propiamente tal de la libertad: aquí el yo puede generar realmente algo a partir de sí»⁶². Sin embargo –sólo puede decirse de modo paradojal– la libertad es dada, la propia vivacidad es dada, cada acto libre es respuesta.

Así la persona se evidencia diferenciada en sí misma, de múltiples maneras y como tejido íntimo. El «fundamento oscuro» de la vida corporal-sensible se performance por el espíritu y se escapa misteriosamente, sin embargo, de la disposición libre de la persona. Para el alma como medio del todo vale esta variedad peculiar suprema: es alma sensible en el cuerpo vivo, alma espiritual, que se trasciende a sí misma y finalmente alma que habita en sí misma y donde el yo personal está en casa⁶³. Este «castillo del alma», como Edith Stein dice junto con Teresa de Ávila, es el lugar propiamente tal de la traducción hacia adentro y el actuar hacia afuera. Traducción porque, nada entra como en un vaso vacío, nada encuentra entrada sino aquello que se ha conformado con el alma. Y desde aquí se regulariza la acción hacia afuera, donde el alma desborda en un intercambio infinito.

⁶¹ EES 342.

⁶² EES 343.

⁶³ EES 344.

La relación de yo y alma la determina Edith Stein como relación de vida consciente (yo-vida) y aquella profundidad del alma «que está con mayor frecuencia oculta, se abre sólo de vez en cuando»⁶⁴. Debajo de la vida despierta del yo se encuentra la vida oculta del alma. El alma no es idéntica con el yo, ella es fundamento del yo. A la inversa, el yo abarca el cuerpo vivo y el alma de modo espiritual como su propiedad⁶⁵. Esto se realiza, entonces, cuando el yo consciente y libremente es persona en el sentido explicado. Persona designa entonces «el portador, quien se levanta y por encima del todo corporal vivo o la forma sintética de la plenitud»⁶⁶. Edith Stein concluye sus reflexiones con la arriesgada frase: «Todo lo material está construido por el espíritu»⁶⁷. Esto no ilumina sólo la creación del mundo material por el espíritu divino, sino ve también cada figura particular material llena del espíritu.

¿Qué se llama espíritu? La definición más breve es: «*Espíritu es sentido y vida-en plena realidad: una vida llena de sentido*»⁶⁸. Esta abreviación excluye un mero estar-consigo del espíritu, que consistiría en una idealidad feliz opuesta a la oscuridad de lo material. Espíritu es más bien expresamente desbordante, irradiante: su ser es comunicación a configuraciones personales y a seres personales. No existe, simplemente, una materia *a-personal*, siempre estará en alguna relación con personas espirituales que le comunican su vida. Hasta la materia muerta es una configuración significativa, creada por el *Logos*, y dotada en la creación con estructura y por consiguiente con sentido.

No cabe duda que de modo más claro aparece la imagen de Dios en el hombre. Aquí la argumentación de Edith Stein alcanza una finura significativa de distinciones, que llega a ser una obra maestra fenomenológica. Previamente se definió el alma como intermedio *entre* y como factor unificante de espíritu y cuerpo vivo. Su formación viva proviene de la variedad peculiar de los elementos estructurales. El alma se forma por medio del cuerpo espontáneamente y según costumbre (en la educación), como también en la dominación voluntaria-libre de los elementos. Hasta el final de la vida se acompañan mutuamente un ser formado no libre y formas

⁶⁴ EES 346.

⁶⁵ EES 347.

⁶⁶ EES 348.

⁶⁷ EES 349.

⁶⁸ EES 350.

libres. La formación del alma se interrelaciona además con la formación del cuerpo vivo y con las decisiones del espíritu⁶⁹.

Edith Stein distingue además grados del autoconocimiento: la conciencia simple acompaña al yo, pero todavía no se separa de él. Recién en el segundo acto consciente de la autobservación se distingue el yo puro de la vida indivisa del yo como su fundamento oscuro: se observa a sí mismo a distancia. En el tercer paso se observa aquel espacio del alma que no puede elevarse plenamente a la luz, porque es tanto inconsciente como consciente. En este espacio «habita» el yo personal, el yo libre propiamente tal. Se apropia el mundo racionalmente y vuelve la mirada desde allí hacia sí mismo como portador de experiencias, a la perfección interna. Finalmente, el yo personal forma su esencia: se estructura la peculiaridad personal⁷⁰.

Para evidenciar los diversos niveles del alma, sus habitaciones escalonadas hacia dentro, al mismo tiempo que su unidad interna, Edith Stein evoca imágenes de espacio. Ellas sirven para mostrar los traspasos de las múltiples actividades externas del alma hacia las internas: por ejemplo, cuando el alma se mueve desde el conocimiento de las cosas hacia sí misma. Tal conocimiento de sí mismo se realiza recién conscientemente muy tarde; muchos nunca transitan hacia el autoconocimiento, al centro del alma: esto vale todavía en mayor medida para la verdadera formación esencial, que debe expresar la peculiaridad de la persona. La tarea propiamente tal existiría en el hecho de progresar desde el autoconocimiento a la autoconfirmación, esto es, «habitar lo interior» de tal manera, que desde allí «lo exterior» se performa. Si el espacio interior está realmente ocupado, entonces la autocontemplación coincide con la autoconfiguración, con la vida propia vivamente realizada. La representación espacial permanece superficial, pues la actividad del alma desde su profundidad hacia la «superficie» del cuerpo vivo muestra una única dinámica coherente. Tampoco es posible ni siquiera observarse a sí mismo totalmente; los impulsos radican demasiado en lo profundo.

La esencia del alma se puede sintetizar así: forma la vida y está caracterizada ella misma por el sentido y la fuerza⁷¹. De otra manera: el alma está atraída por el sentido, alimentada por la fuerza. En esto actúa

⁶⁹ EES 395.

⁷⁰ EES 397.

⁷¹ EES 399.

una dialéctica peculiar⁷². Tales fuentes brotan desde el cuerpo vivo o del yo del mundo trascendente. El interior del alma conoce además niveles diferenciados, de los cuales el primero es la memoria; el segundo, la razón, que realiza más que la recepción de mensajes externos, es decir, su elaboración en la profundidad. Se agrega un tercer nivel desconocido⁷³. Se experimenta la verdad de esta observación como sentido, que emerge desde lo más íntimo abierto, y como fuerza sintética, antes de que diferentes fuerzas anímicas se dividan. Aquí reina tranquilidad y paz en una forma poco mediada. Sin embargo, este ámbito más íntimo, abierto en una profundidad desconocida, no está cerrado hacia afuera. Lo que se da a conocer a través de los sentidos o la razón debe ser comprendido como llamado a este centro, como vocación a la determinación del sentido, como llamado a la libertad de actuar. De ninguna manera se realiza en este centro un acontecer natural, una mera realización de impulsos, sino la respuesta a un llamado⁷⁴. Por cierto, este acceso a lo más interior no es simple: necesita regularmente una fuerza, que atrae. Puede suceder en el sufrimiento o en la felicidad, que la profundidad de la propia vida «resplandece» –*aufleuchtet*–. Si un hombre vive en lo más íntimo, «aparece». Quien obtiene la irradiación, no puede por eso, sin embargo, disponer sobre su origen⁷⁵.

Lucha hacia fuera, entrada hacia dentro, permanecer consigo mismo y finalmente salir de sí mismo son pasos de camino que realiza el alma. El primero y el último son más fáciles para ella; la interiorización requiere más fuerza. Edith Stein anota la observación de que el yo al entrar en sí mismo naturalmente no encuentra mucho; puede percibir sólo los medios formales, es decir, fuerzas y capacidades de la discusión con el mundo. Si se intenta penetrar más profundamente, aparece un «vacío y un silencio inusitado». Este «escuchar el pulso del propio corazón» no es satisfactorio. El alma necesita el contenido: se ofrece como todo el mundo, y a veces también en un suceso tremendo como «irrupción de una vida nueva, potente, superior, la sobrenatural, divina»⁷⁶. De esta manera «la soledad vacía» del interior, la mera paz no se puede buscar a lo largo en sí misma. En el vacío sostiene sólo el esperar la aparición de la plenitud. Así, el alma

⁷² EES 400.

⁷³ EES 402.

⁷⁴ EES 403-404.

⁷⁵ EES 405-406.

⁷⁶ EES 407.

apunta precisamente en su actitud como vaso abierto, a algo que puede llenar. Sin embargo, el mundo y Dios se ordenan de modo muy distinto a este esperar.

El alma libre no es capaz para algo más allá de su propia naturaleza. Pero ya un deber mediano abre la fuerza anímica más allá de sí misma. ¿Por qué puede traspasar finalmente la propia naturaleza y límite tanto en lo pequeño como en lo grande? Aquí debe entrar algo, a lo cual el alma se abre por medio de su libertad. Detrás de la palabra «deber» está una coherencia objetiva de sentido: el actuar significativo puede liberar acciones que se encuentran más allá de toda expectativa. En el sentido aparece, en última instancia, el *Logos* a quien escucha el alma como «correspondencia». «De modo inaudito colaboran aquí naturaleza, libertad y gracia»⁷⁷. Máximamente acrecentada, la voz interna llega a ser un llamado de amor. Liberación por amor, «hace posible lo que naturalmente no es posible». Tal verdad se confirma por propio conocimiento y en la mencionada dialéctica.

A modo de conclusión

Pueden apreciarse los diversos aspectos que verifican una respuesta acertada, aunque del todo aproximativa, a la pregunta metodológica: ¿En qué medida la interpretación de Tomás de Aquino que Edith Stein ofrece en EES VII, 1-2 permite dilucidar la especificidad de la mujer? En efecto, el concepto tomaseano de «hipóstasis» no sólo es comprendido profundamente y articulado de modo preciso por Edith Stein en cuanto ligado a la «subsistencia», sino también re-pensado de manera original en cuanto «soporte» eminentemente espiritual, es decir, que emerge del «espíritu», entrelazado con el «cuerpo» y el «alma». La estructura, genuinamente triple del soporte del ser finito, de profunda raigambre en el ser eterno, trinitario, resulta sumamente relevante para abordar el soporte singular concreto llamado «mujer». De hecho, Edith Stein no sólo permite remontar al origen trinitario fundante de la pregunta por la mujer, sino también enseña una metodología apta para un acercamiento fenomenológico ontológico a la especificidad de la mujer. Quisiera destacar tan sólo tres aspectos:

1. Emerge una verificación asombrosa de la propuesta steineana para la solución de la cuestión de la mujer a partir de la fórmula tomista: *Ani-*

*ma forma corporis*⁷⁸. Sin entrar en la discusión respecto de si Edith entendió bien o no la *materia prima* de Tomás, dicho acercamiento invita a partir de la realidad concreta de la mujer, su constitución corporal, y abordar su realidad expresada en el cuerpo con una mirada fenomenológica certera y detallada. Cabe recordar tan sólo aquí la capacidad de toda mujer de recibir la vida y gestarla pacientemente, es decir, toda mujer posee una interioridad distinta a la del varón, que se plasma en la acogida y empatía, pero también en su forma propia de pensar «más allá de los conceptos claros y distintos». Se trata de una racionalidad impregnada de «afecto», y que ya es conocida y aplicada por los antiguos pensadores griegos, cuando distinguen entre *noús* y *logos*. Una racionalidad por cierto «espiritual» en Edith Stein, es decir, proveniente del espíritu, que sale de sí, de su profundidad, sin perderse, y entra en sí misma, haciendo lúcida aquella interioridad que penetra totalmente el compuesto humano en sus diversos estratos, con un porcentaje mayor en la mujer que en el varón, sin que este último carezca de tal vertiente en su manera de pensar y actuar.

2. El aporte de Edith Stein arroja luz, sin duda, sobre la relevancia peculiar de la antiquísima estructura tripartita del ser finito, repensada de modo novedoso: es decir, la autora distingue cuerpo, espíritu y alma en el compuesto humano, a la vez que resalta su constitución armónicamente estructurada a través de los muchos «departamentos» del *castillo interior*. La característica fundamental de este compuesto, sin duda, resulta ser el estar abierto hacia fuera y hacia adentro –apertura que se plasma en la mujer con toda concreción, tanto a nivel corporal como anímico–. Pues en cada mujer se da, de modo destacado, aquella capacidad de ir al encuentro del otro, sobre todo del necesitado, como también el adentrarse en sí misma hacia lo cada vez más profundo de su alma, el «alma del alma», que la autora designa en sus escritos tempranos preferentemente con el vocablo casi inextradicible de *Gemüt*. El *Gemüt*, la «entrañez» –Olegario González–, o en EES simplemente traducido como «sentimiento», constituye aquel puente entre espíritu y cuerpo, que se conoce desde muy antiguo como el *ápice*, el centro del ser finito. Por encontrar este «alma del alma» su expresión más lograda en la mujer, Edith Stein identifica el *Gemüt* con la mujer, siempre atenta a no excluir, sino incluir al varón –si ella conoce o no la distinción

⁷⁸ H.-B. GERL-FALKOVITZ, «La cuestión de la mujer según Edith Stein», *Anuario Filosófico* 31 (1998) 753-784.

entre lo femenino y masculino en cada ser humano, como lo suelen hacer hoy las ciencias sociales, es una cuestión no resuelta por los estudiosos del pensamiento steineano—. Pero sí queda en evidencia que la autora concibe el *Gemüt*, aquella profundidad inefable, silenciosa, «vacía», como el reflejo del arquetipo trinitario del ser eterno en la imagen del ser finito creado, por lo cual el descubrimiento de dicho origen constituye la respuesta más sugerente a la pregunta por el fundamento teológico de la especificidad de la mujer, siempre de modo analógico, es decir, de semejanza con mayor desemejanza.

3. En definitiva, es la imagen del arquetipo trinitario del ser eterno en el ser finito la que permite comprender la identificación steineana frecuente, antiquísima también, del Espíritu Santo con la mujer. Del mismo modo, pues, como el misterio trinitario borbotea en cuanto tri-uno desde dentro hacia afuera y desde fuera hacia adentro, la imagen de este origen divino en el «alma del alma» de la mujer, refleja «a su manera» el poseer la común esencia, no tanto como el «sin origen» —el Padre— o el «configurado» —el Hijo—, sino en cuanto sempiternamente saliendo de sí mismo sin perderse, y regalándose a modo del Espíritu Santo. Este «soporte» —hipóstasis— singular divino y su manera peculiar de ser y actuar, sin duda permite comprender a fondo la capacidad asombrosa de la mujer de dejar al otro ser otro, pero también las múltiples expresiones de cercanía corporal y espiritual que plasman la relación de la mujer con el varón y con todo cuanto existe. A la vez trasunta la índole peculiar de la racionalidad propia de la mujer como una lucidez intelectual tan invisible que no se nota, sino que sólo se hace notar a través de otros. Lo que aquí hemos logrado a través del análisis de EES VII, 1 y hemos querido ofrecer, sin embargo, no son resultados definitivos respecto de un tema tan espinudo hoy como la cuestión de la especificidad de la mujer, sino tan sólo trazar aquellas pistas que Edith Stein nos abre y que como tales pueden orientar nuestro camino hacia la pregunta por la mujer, a la vez que invitan a seguir buscando un sendero allí donde parece que no lo hay todavía, pues «el Espíritu sopla donde quiere» (Jn 3,8).

Resumen: teniendo en cuenta el trasfondo esbozado y siempre de nuevo actualizado por Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, el presente estudio elabora una breve respuesta a la pregunta por la relación de Edith Stein con Tomás de Aquino a la luz de un escueto análisis de *Endliches und Ewiges Sein* VII, 1-2, contextualizado a través de los ejes centrales de la obra magna steiniana. Este análisis permite apreciar la semejanza desemejante de la comprensión de Edith Stein en relación con Tomás de Aquino a partir de un aspecto clave de la argumentación tomaseana, es decir, aquella que se basa en la STh I q.29, *De personas divinas*. El abordaje de este texto se realiza a través de la siguiente pregunta metodológica: ¿En qué medida la interpretación de Tomás de Aquino que Edith Stein ofrece en EES VII, 1-2, permite dilucidar la pregunta por la mujer?

Palabras clave: Edith Stein, Tomás de Aquino, ser, hipóstasis, mujer.

Abstract: Taking into account the background outlined and constantly updated by Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, the present paper forms a brief response to the question raised about the relationship between Edith Stein and Thomas Aquinas in the light of a concise analysis of *Endliches und Ewiges Sein* VII, 1-2, contextualized through the central axes of this great Steinian work. This analysis allows the appreciation of the dissimilar resemblance of understanding Edith Stein in relation to Thomas Aquinas, based on a key aspect of the Thomistic line of argument, that which is based on STh I q.29, *Of the Divine People*. This text is tackled through the following methodological question: To what extent does the interpretation of Thomas Aquinas offered by Edith Stein in EES VII, 1-2, help solve the «woman issue».

Key words: Edith Stein, Thomas Aquinas, being, hypostasis, woman.