

EDITH STEIN, FILÓSOFA. VIDA Y TRAYECTORIA INTELLECTUAL

Edith Stein, Philosopher. Life and Intellectual Trajectory

Carlos Guillermo Viaña Rubio
Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Instituto e Investigaciones filosóficas
"Luis Villoro" (UMSNH), Perú
<https://orcid.org/0000-0001-5110-5943>
cviarar@unmsm.edu.pe

RESUMEN

La profunda unidad vital e intelectual del itinerario filosófico de Edith Stein inicia con un concepto que impregna su actividad desde el principio: la filosofía entendida como ciencia rigurosa. Se articula después en torno a una teoría del conocimiento establecida durante su etapa fenomenológica y presupuesta en su diálogo con la tradición clásica. Finalmente, se cristaliza en una ontología antropológica que había sido objeto primario de su vocación filosófica y que fue desarrollada entre el período puramente fenomenológico de su pensamiento y el encuentro con la filosofía perenne. El objetivo del presente artículo es ofrecer una introducción sumaria a su vida y recorrido intelectual para lo cual llevaremos a cabo una revisión de su obra en el marco de los hitos principales de su historia personal.

Palabras clave:

Edith Stein, fenomenología, escolástica, *philosophia perennis*, persona, empatía.

ABSTRACT

The profound vital and intellectual unity of Edith Stein's philosophical itinerary begins with a concept that permeates in her activity since the beginning: philosophy understood as a rigorous science. It is then articulated around a theory of knowledge established during her phenomenological period and presupposed in her dialogue with the classical tradition. Finally, it crystallizes in an anthropological ontology that had been the primary object of her philosophical vocation and that was performed between the purely phenomenological period of her thought and the encounter with the *philosophia perennis*. The aim of this article is to offer a summary introduction to his life and intellectual development by reviewing her work within the framework of the main milestones of her personal history.

Keywords:

Edith Stein, phenomenology, scholasticism, *philosophia perennis*, person, empathy.



INTRODUCCIÓN

Edith Stein fue hija de una familia judía, atea declarada en la adolescencia, estudiante universitaria en un mundo de hombres, convertida al cristianismo, activista por el voto de la mujer, religiosa carmelita, perseguida y asesinada en una cámara de gas por el régimen nazi el 9 de agosto de 1942. Para entonces ya había escrito una obra extensa. Formada por Edmund Husserl en el rigor del método fenomenológico, tras su conversión dio cabida a la escolástica medieval. Su síntesis entre fenomenología y *philosophia perennis* dio lugar a obras valiosas. Su vida entre numerosas ciudades europeas estuvo entrelazada con la de pensadores relevantes, entre ellos, además de su venerado maestro, estuvieron Adolf Reinach, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden y Erich Przywara.

A todo ello nos aproximaremos sistemáticamente. En la primera sección nos acercaremos a la primera etapa de su desarrollo, desde su nacimiento en Breslavia hasta los estudios cursados en Gotinga, su etapa como asistente científica de Edmund Husserl y los años posteriores (1891-1922). En la segunda sección nos centraremos en su período de docencia transcurrido en Espira y Münster (1922-1933). La tercera sección estará dedicada a los desarrollos filosóficos que tuvieron lugar sobre el trasfondo de su entrada en el Carmelo de Colonia y su traslado a Echt, donde fue hecha prisionera y deportada al campo de concentración de Auschwitz (1933-1942). Se trata de un itinerario de unidad intelectual, rico y plural en sus inspiraciones filosóficas y existenciales.

1. De Breslavia a Gotinga (1891-1922)

Stein nació el 12 de octubre de 1891 en Breslavia en la fiesta judía del Jom Kippur,

el día de la expiación de los pecados y de la reconciliación con Dios. Fue la más pequeña de once hijos, su padre murió cuando tenía dos años y su educación devino íntegramente responsabilidad de su madre, Auguste Courant, una mujer emprendedora y profundamente religiosa.

A raíz de una crisis personal experimentada en la adolescencia, dejó de estudiar y se fue a vivir a Hamburgo con su hermana y su cuñado. Superada la crisis, decidió retomar los estudios. Fue entonces cuando renegó de la fe familiar. No fue un rechazo dramático, sino la simple constatación de que la religión judía no le aportaba nada. Tenía quince años.

Después de haber asistido al Instituto se inscribió en Universidad de Breslavia. Asistía a los cursos de lengua y literatura alemanas, historia y psicología, a menudo como la **única** mujer de toda la clase. Oyó hablar entonces de Edmund Husserl que enseñaba en Gotinga. Escuchó que había dado inicio a un nuevo método filosófico, la fenomenología, cuyo punto de partida era deshacerse de los prejuicios para desentrañar la esencia de las cosas mismas. A Stein le entusiasmaron las perspectivas inauguradas por este nuevo método y se mudó a Gotinga en 1913 para estudiar con Husserl.

Stein se integró rápidamente en un grupo de intelectuales que debatían sobre filosofía desde distintas perspectivas. Entabló una amistad profunda con Adolf Reinach. Escuchó a Max Scheler que analizaba cuestiones concernientes a la ética y la vivencia religiosa con el método fenomenológico. Scheler puso ante los ojos de Stein el mundo de la fe, un ámbito hasta entonces desconocido para ella.

El 28 de junio de 1914 estalló la primera guerra mundial. En 1915 Stein se enroló en

la Cruz Roja que la envió al hospital militar de Mährisch-Weißkirchen. Se ocupaba de los enfermos de tifus y servía también en la sala de operaciones. De vuelta a Gotinga, su perspectiva sobre los estudios había cambiado. Se acercaba así, aún más, a la postura de su maestro, cuyo objetivo era mostrar la significatividad de la ciencia para la vida: el estudio y la investigación nacen de la vida, se orientan a comprender la vida y ponen en marcha la acción. En 1917, en el frente de Flandes, murió Adolf Reinach. El testimonio de fortaleza de la viuda Reinach fue relevante en el proceso de su conversión.

En 1916, Husserl dejó Gotinga para ocupar una cátedra en la Universidad de Friburgo. Stein no dudó en trasladarse allí. Se quedó en Friburgo por dos años (1916-1918) como asistente científica de Husserl. Trabajar con Husserl no era satisfactorio. El maestro trabajaba de forma caótica y a ella le tocaba poner orden en centenares de notas que había que organizar para una futura publicación. En otoño de 1918, Stein dejó a su maestro. En 1919 intentó obtener la habilitación docente para una plaza universitaria y ni lo logró. La comisión que le negó la habilitación se justificó por motivos económicos; no obstante, hubo otro motivo: Stein era mujer y el claustro universitario estaba integrado sólo por hombres.

Éstos son los años en los que las experiencias vividas –el descubrimiento de la fenomenología, el nuevo mundo de la fe que Scheler le había permitido vislumbrar, lo vivido con los Reinach, su servicio en el hospital de la Cruz Roja– devinieron objeto de reflexión. Entre otros asuntos, le interrogaba la vivencia de la oración. Mientras tanto, había vuelto temporalmente a Breslavia. Impartía clases privadas y se dedicó brevemente a la política. Conoció entonces a Hedwig

Conrad-Martius con quien compartiría inquietudes intelectuales. Desde entonces pasaría temporadas en casa del matrimonio Conrad-Martius en Bergzabern, al suroeste de Heidelberg.

Fue durante una de esas temporadas, que Stein encontró un ejemplar de la autobiografía de Teresa de Ávila que empezó a leer si poder detenerse durante toda la noche. Con las primeras luces del día cerró el volumen sintiendo que había encontrado una verdad profunda. Decidió bautizarse el primero enero de 1922 en la iglesia de Bergzabern. Ni su madre ni sus hermanos entenderían las razones de su conversión. En 1922, dejó definitivamente Friburgo.

1.1. El descubrimiento de la Fenomenología

Amenudo los estudios sobre Stein ponen de relieve las diferencias metodológicas y estructurales que permiten distinguir su etapa fenomenológica de su pensamiento "maduro". Es importante hacer hincapié en la unidad de su itinerario filosófico. Desde muy joven, eligió algunos temas fundamentales que se mantuvieron en su pensamiento maduro modulados por la evolución metodológica que caracteriza su trayectoria intelectual.

En la Universidad de Breslavia Stein encontró una tendencia que más adelante denominaría "psicología sin alma": una aproximación psicologista al ser humano que disolvía el mundo de las vivencias en correlatos meramente observables y cuantificables. La insatisfacción con la orientación de los estudios en Breslavia fue el contexto donde nació su interés por la fenomenología de Husserl. Leyó las *Investigaciones lógicas* y en pocos meses estaba convencida de la necesidad de mudarse a Gotinga.

Al llegar se encontró con el nuevo giro trascendental de la fenomenología presentado en la nueva publicación de Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Los dos pasos básicos del renovado método eran la reducción fenomenológica y la reducción eidética. La reducción fenomenológica implica poner entre paréntesis la tesis general de la actitud natural que incluye tanto los criterios hermenéuticos de las distintas tradiciones filosóficas y científicas como las generalidades en las que se basan las certezas de la vida cotidiana. La ausencia de prejuicios abría el vasto horizonte de los fenómenos, "si la filosofía ha de ser un ámbito de conocimiento indubitable, entonces no sólo hemos de descartar los resultados de las ciencias particulares, sino que además hemos de 'poner entre paréntesis' todo lo que sabemos por experiencia" (Stein, 2005, p. 681). La reducción eidética consistía, por su parte, en focalizar la atención en la esencia intencional de los contenidos de la conciencia, dejando aparte el modo empírico en que se nos dan¹.

1.2. Los escritos de 1916 a 1922

El primer objeto que atrajo su atención fue la estructura de la persona; en concreto, la dimensión que hace posible la intersubjetividad. Se trata de un asunto que ya Husserl había apuntado como elemento fundamental de la

fenomenología; no es extraño que fuera el propio maestro quien sugiriese a Stein esta temática para su Tesis doctoral *El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en consideración fenomenológica*. De la Tesis, defendida en 1916, surgió su primera obra: *Sobre el problema de la empatía*. Así empieza a perfilarse la personal revancha steiniana contra la "psicología sin alma", propia de las aproximaciones psicologistas de su tiempo.

En la empatía hallamos un tipo *sui generis* de vivencia, la que el sujeto tiene y de las vivencias de otros sujetos. Stein aplica el análisis fenomenológico para mostrar cómo la intersubjetividad esta dada potencialmente en la estructura esencial de las vivencias: el conocimiento de los otros sujetos, en cuanto sujetos de vivencias, contribuye a construir nuestra propia identidad. Afrontar la intersubjetividad partiendo de los actos de empatía abría el campo de estudio de la interioridad humana, campo que no la abandonaría a lo largo de toda su producción filosófica.

En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. Así tenemos, en *la empatía, un tipo sui generis de actos experienciales*. (Stein, 2004, p. 27)²

1 Javier San Martín (1986) señala lo siguiente acerca de la reducción fenomenológica: "la reducción sería comprendida como un movimiento en el que se deja algo, de lo que se hace epojé, para conseguir otra cosa, que sería el residuo. Si me reduzco a lo fundamental, esto fundamental es el residuo de la epojé que hago de lo accesorio; es, por tanto, residuo de un movimiento de abstención. Reducción significa aquí 'limitación' (*Einschränkung*); el horizonte de la limitación es lo dejado o perdido. Dentro de un campo homogéneo, reducir sería acotar una parcela haciendo epojé del resto" (pp. 29-30). Y acerca de la reducción eidética: "la reducción eidética ha de ser comprendida en función del interés husserliano en hacer ciencia estricta" (p. 33). Ambas ideas parten del presupuesto de que existe sostenidamente una confusión entre ambos sentidos de la reducción.

2 Al respecto, sirve tomar en cuenta la siguiente aclaración de Eduardo González Di Pierro, que destaca la independencia ente las corrientes de conciencia que se encuentran implicadas en un acto empático: "La especificidad del acto empático consiste en que no hay identidad entre el sujeto 'empatizado' y el

Husserl empleó sólo al principio de obra el término *Einfühlung*. Progresivamente fue distanciándose de él, hasta llegar a afirmar que era una expresión más bien mala "entra aquí lo que yo llamaba, a decir verdad, de modo bastante defectuoso, «empatía»" (Husserl, 2020, p. 302). La raíz etimológica del término empatía remite al griego *πάθος*, que alude al campo de la modificación anímica, el sufrimiento o la pasión y al prefijo *ἐν* que indica penetración, movimiento hacia dentro. En alemán *Empathie* remite al acto psíquico a través del cual un ser humano puede penetrar en las emociones de otro. Los experimentos en torno a la imitación de las dinámicas motrices de otros organismos dieron lugar a la introducción del concepto en versión germánica: *Einfühlung*. Así se encuentra ya en la obra de Lipps, estudiada profusamente por Stein. *Empathie* y *Einfühlung* configuran una red de términos relacionados con la representación de la vida psíquica del yo ajeno.

Husserl aceptó la idea de que hay asociaciones mentales que producen emparejamiento de vivencias sin adherirse al uso del término, que consideró demasiado radical en su sentido. El motivo es que *Einfühlung* implica una penetración en el modo ajeno de experimentar algo. Para Husserl, sería más oportuno hablar de "asociación parificadora", con la condición de que ésta no sea entendida como resultado de una deducción sino como una presuposición originaria. Lo originario sería la vivencia de dicha analogía asociativa y no ya la vivencia del contenido intencional de la experiencia

ajena; ésta es siempre ajena y no puede dejar de serlo.

al entrar el cuerpo físico extraño en el allí en una asociación parificadora con el mío en el aquí y convertirse –puesto que está dado perceptivamente– un núcleo de una presentación, en el núcleo de la experiencia de un *ego* coexistente, este *ego* tiene necesariamente, en virtud del entero curso dador de sentido de la asociación, que estar presentado como *ego* que existe también ahora en el modo "allí" ("como si yo estuviera allí"). (Husserl, 2005, pp. 167-168)

Después de la Tesis doctoral, las dos obras siguientes fueron dos estudios reunidos bajo el título *Contribuciones a la fundamentación de la filosofía de la psicología y de las ciencias del espíritu*. En el primero, *Causalidad psíquica*, se aborda el fenómeno de la causalidad en su vertiente subjetiva e intersubjetiva: lo que denominamos motivación. En el plano de la motivación, la empatía constituye uno de los casos de origen externo. En el segundo estudio *Individuo y comunidad*, el marco de la motivación se ensancha hacia los fenómenos colectivos, permitiendo abordar el análisis de los movimientos sociales y comunitarios. Estas investigaciones contribuyen a delimitar los **ámbitos científicos de la psicología y las ciencias del espíritu**. La psicología puede ser orientada hacia las ciencias naturales o hacia las ciencias humanas, la primera

sujeto 'que empatiza' y tal no-identidad es lo que mayormente lo distingue como acto de otros análogos analizados por Stein como son el recordar, el esperar o el fantasear las vivencias originarias del sujeto que experimenta. Así, vemos cómo, desde el inicio de su itinerario filosófico, hay un despliegue de fenomenología pura, en el intento de describir la empatía como vivencia experiencial de una conciencia diferente de la del sujeto que se dirige a ella, revelándose así, nítidamente, la experiencia pura que una identidad subjetiva genérica posee de otra identidad subjetiva genérica" (2005, p. 38).

sería la dirección explicativa; la segunda, comprensiva.

El análisis de la esfera subjetiva conduce a abordar la objetivación del espíritu en las estructuras históricas. La obra *Una investigación sobre el Estado* constituye un paso adelante respecto del análisis de la masa, la sociedad y la comunidad llevado adelante en las *Contribuciones*. Se trata de un texto que enlaza con la temática del Estado desde el punto de vista fenomenológico, captando sus diferencias respecto de otras estructuras de organización colectiva.

Esta etapa se cierra con un escrito dedicado a la descripción sistemática de la tarea y del método de la filosofía, así como a los principales problemas correspondientes a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía de la subjetividad, *Introducción a la filosofía*.

1.3. La filosofía como ciencia en sentido estricto

Tres rasgos que atañen al modo de entender el trabajo filosófico subyacen a las obras que hemos aludido. El primero tiene un carácter epistemológico, el segundo es de índole metodológica, el tercero alude al registro formal.

Por *filosofía* se pueden entender estos dos significados: hacer filosofía o tener una vida espiritual. (El filósofo es filósofo aun en los momentos en que no filosofa). Pero además hay un tercer significado –y yo diría incluso que este tercer significado es el que más vale– la *filosofía es una ciencia*. (Stein, 2013, p. 32)

Stein se apropia del ideal de trabajo expuesto a lo largo de la extensa reflexión

de Husserl: la filosofía no es una cuestión de sentimiento o de intuición sino de pensamiento reflexivo y sistemático, una ciencia en sentido estricto. No obstante, no se trata de una fusión con el método de las ciencias aprióricas o naturales, esto llevaría inevitablemente a los errores rechazados por los fenomenólogos, tales como el psicologismo.

El rasgo epistemológico de la filosofía implica alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad, un conocimiento que se corresponda con las cosas mismas, revestido de certeza absoluta "El terreno de investigación de la filosofía debe ser un campo de *absoluta* certeza, de conocimiento irrevocable" (Stein, 2005, p. 681). El rasgo metodológico implica investigar la esencia de los contenidos intencionales de las vivencias, de sus relaciones y de los estados de cosas. No se trata de los objetos observados empíricamente, sino de los contenidos intencionales captados en sus conexiones aprióricas a través del análisis fenomenológico. El rasgo estilístico implica una redacción textual precisa, no proclive a efusiones literarias "la filosofía no es cosa del sentimiento o de la fantasía, ni pretenciosa ensoñación, sino asunto de la razón que investiga con rigor y sobriedad" (Stein, 2001, p. 13).

Estos rasgos generales coexisten con otros que nos permiten ubicar la filosofía en el marco genérico del trabajo científico: (a) En la filosofía se halla la fuente de cualquier actividad científica y del desarrollo de las ciencias particulares.

En el interés teórico, que es el impulso original hacia una contemplación y conocimiento desinteresados del mundo, debemos ver la fuente original de toda actividad científica. Esta actividad, al volverse sucesivamente

hacia distintos ámbitos de objetos, hizo que surgieran las diversas ciencias. (Stein, 2005, p. 673)

(b) La filosofía busca comprender lo real con la mayor radicalidad posible, puede dar razón de los conceptos fundamentales de las distintas disciplinas científicas, que en éstas son presupuestos y empleados sin someterlos a crítica. "La tarea de la filosofía consiste en esclarecer los fundamentos de todas las ciencias" (Stein, 2013, p. 37). (c) A la filosofía le corresponde tener en cuenta los resultados de las ciencias particulares para configurar con ellos una visión lo más completa y comprehensiva posible de la realidad "una *perfectum opus rationis* que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación" (Stein, 2013, p. 44), no se puede establecer una independencia objetiva de la filosofía respecto de otras disciplinas. La filosofía es autónoma en su búsqueda, pero ha de contemplar los puntos de vista de las investigaciones realizadas en los ámbitos de las diversas ontologías regionales. Stein toma el camino de la reflexión filosófica en apertura esencial y crítica a la interdisciplinariedad.

2. Espira y Münster (1922-1933)

En 1922, Stein acepta una plaza en Espira como profesora de Literatura y Germanística en el instituto de enseñanza secundaria de las dominicas. Por entonces tiene lugar su acercamiento a la vida conventual. Empieza a leer distintos autores que influirían en sus obras posteriores; en particular Tomás de Aquino y John Henry Newman. Su estancia en Espira constituye el más largo período de estabilidad de su existencia; le permite leer y escribir sin inquietarse por las condiciones materiales. En 1928 inicia un

ciclo de conferencias sobre la promoción de la mujer que la llevará por varias ciudades de Europa.

A Stein le interesaba el contexto universitario de intercambio e investigación académicos. Por ello, llevó a cabo varios intentos de acceder a una cátedra universitaria: en 1919, en las Universidades de Gotinga y Kiel; en 1931, en Breslavia y Friburgo.

Este último intento tiene implicaciones significativas. Stein quiso habilitarse en Friburgo presentando un elaborado estudio con el título *Acto y potencia*, redactado entre enero y septiembre de 1931. La comisión encargada de dar el visto bueno estaba constituida por Husserl, Heidegger y Martin Honecker. Los tres expresaron una opinión positiva. Aun así, no obtuvo la plaza, lo imposibilitaba la coyuntura económica, resentida por la sucesión de crisis de los años veinte. En 1932, deja Espira para ocupar una plaza en el Instituto de Pedagogía científica de Münster. Al final del año académico se ve obligada a dejar la enseñanza por su ascendencia judía. Decidió entonces dar cabida a un anhelo que nutría desde su bautismo: el deseo de entrar en la vida religiosa. Stein tomó su decisión el 30 de abril de 1934. En junio fue aprobado su ingreso en la orden carmelita. El 15 de octubre entró en el Carmelo de Colonia. Tenía 42 años.

2.1. La síntesis entre la fenomenología y la *philosophia perennis*

En 1921, Stein empezó a redactar *Naturaleza, libertad y gracia*. La obra aborda la estructura de la persona, enriqueciendo el análisis desde la reflexión teológica. La obra muestra con claridad el desplazamiento metodológico que Stein está llevando a cabo. La tarea de

descripción fenomenológica de los objetos dados a la conciencia viene incorporada en un proyecto más amplio: la búsqueda de una cosmovisión completa. Una de las temáticas fundamentales de este período es la relación entre razón y fe. A ella le dedica un escrito redactado también en 1921: *Verdad-Espíritu-Palabra*. Durante sus años en Espira, Stein profundizó en el pensamiento escolástico. El punto de acceso es su traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás de Aquino, iniciada en 1925. El 8 de abril de 1929 Stein, Heidegger y un buen puñado de antiguos miembros del círculo de Gotinga y de nuevos discípulos se congregaron en Friburgo para rendir homenaje a Husserl por su septuagésimo aniversario. Fruto de dicho esfuerzo es un escrito del que poseemos dos versiones. La primera es un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino. Dicha versión, sin embargo, no fue del agrado de Heidegger. Stein reelaboró la redacción para aportar un texto más sistemático; y ésta fue la versión publicada.

Entre enero y septiembre de 1931, Stein redactó el escrito con el que pensaba habilitarse en Friburgo: *Acto y potencia*. Expone ahí una ontología articulada en torno al análisis de la materia, la naturaleza viva y el ser espiritual. La descripción de las regiones ontológicas se halla impregnada por la tensión entre potencia y acto. Stein combina el método fenomenológico con la ontología aristotélico-tomista. En las cercanías de esta obra se halla el escrito *Conocimiento, verdad y ser*.

En 1932 dictó un curso que se encuentra en la base del escrito publicado posteriormente con el título *La estructura de la persona humana*. La obra presenta una reflexión sobre las dimensiones constitutivas del ser humano, analizadas

en sendos capítulos: el ser humano como cosa material, como organismo, como animal, como vida anímica, como ser espiritual. El análisis se alterna con la aproximación al origen del ser humano como género, especie e individuo.

La obra se articula en torno a la reflexión sistemática sobre el ser humano, implicando en ella una ontología y una antropología; el estudio historiográfico sobre la *philosophia perennis*, con particular atención a la escolástica y la filosofía griega y la defensa de la fenomenología.

Stein consideró oportuno contribuir a disipar las interpretaciones equivocadas del método de su maestro. La primera intervención en ese sentido es el artículo de 1924 *Qué es la fenomenología*. En 1932 escribe *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*. La temática y estructura de dicho texto evidencian su conexión con las clases de Münster y con su intervención en la primera jornada de la Sociedad Tomista en Juvisy el 12 de septiembre del mismo año.

Stein llevó adelante varias traducciones. Además de la versión alemana del *De veritate*, tradujo una obra de Alexandre Koyré *Ensayo sobre la idea de Dios y las pruebas de su existencia en Descartes*, diversos textos de John Henry Newman y otros escritos de Tomás de Aquino, Dionisio Areopagita y Agustín de Hipona.

Stein se halla embarcada en un itinerario personal que procede de su búsqueda de claridad y de su formación fenomenológica en diálogo con la tradición del pensamiento occidental. De esa raíz brotan sus estudios sistemáticos e historiográficos. En este marco podemos hablar de una modulación propia de la fenomenología.

2.2. Confrontación con el idealismo

La evolución intelectual de Stein muestra una confrontación constante con el idealismo trascendental. Al mismo tiempo, se hallaba lejos de un realismo ingenuo. No podía ser de otro modo a la vista del papel atribuido por la fenomenología a la correlación apriórica entre sujeto y objeto, entre noesis y noema.

Ya en sus lecciones de 1907 Husserl afirmaba que la constitución de la objetividad implica que los datos inmanentes devengan en fenómenos

constituirse significa que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja –tal como al principio parece–, sino que se exponen cada vez en algo así como «fenómenos»; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ni contienen como ingredientes los objetos; fenómenos que en su mudable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo (Husserl, 2015, p. 70)

Al mostrarse, los fenómenos suscitan diversas actitudes en el sujeto. Es así como se teje la trama primaria de lo real, se trata de la constitución originaria.

Todo ello se podía entender en sentido idealista. He aquí la sospecha de varios lectores de las *Ideas* de 1913: si los objetos aparecen sólo como el resultado de la acción constitutiva del sujeto, éste sería la realidad primaria e incluso la única realidad absolutamente existente. Se trataba de la sospecha de idealismo con la que los miembros del círculo de Gotinga no podían estar de acuerdo.

Las *Ideas* (Ideen) contenían, sin embargo, algunas expresiones que sonaban como si el maestro se volviese al idealismo. Lo que él nos decía verbalmente como aclaración no podía disipar nuestras dudas. Esto era el comienzo de aquella evolución que habría de llevar, cada vez más, a Husserl hacia lo que él llamaría “idealismo trascendental” (que no corresponde al idealismo trascendental de la escuela kantiana) y ver en él el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos alumnos de Gotinga no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos. (Stein, 2006, p. 230)³

Ante este aparente giro idealista, Stein consideraba necesario poner de manifiesto la trascendencia material del objeto. Así lo expresaba en una carta dirigida a Roman Ingarden:

3 Consideramos el tema zanjado para la comunidad fenomenológica desde hace décadas; sin embargo, muchos persisten en una interpretación sesgada del idealismo trascendental de Husserl que queda refutada por el siguiente argumento de Miguel García-Baró: “La fenomenología no es un idealismo de ningún tipo. Al contrario, idealismos son todas las teorías que contradicen el sentido evidente de la percepción de las cosas (y se ven llevadas, por la lógica inexorable de sus tesis, a destruir la propia percepción y a reconstruirla como re-presentación indirecta, más o menos útil, del Modelo inconocible [sic]). No hay ninguna forma de captar lo que es esencialmente la fenomenología si no se ve este punto capital, tan desgraciadamente desfigurado por la frecuencia con la que, en cierta época de su carrera científica, dio Husserl en llamarla un ‘idealismo trascendental’ (...). La fenomenología destruye los idealismos. No es su cuidado refutarlos. Todo su problema es la lectura fidelísima de la experiencia originaria. Cuando hay confrontación, siempre exterior al verdadero trabajo filosófico, bastará pedir credenciales fehacientes al sentido de la tesis, del idealismo que nos salga al paso” (1999, pp. 224-226).

creo saber poco más o menos qué es constitución, en ruptura con el idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza concreta, me parece indispensable contar, por una parte, con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. (Stein, 2002, p. 567)

Los primeros indicios de su planteamiento personal del problema se remiten a enero de 1917. En la versión dialogada del artículo redactado con vistas al homenaje de 1929 se refiere a las disensiones entre Husserl y sus discípulos, haciéndolo ahora desde el punto de vista del maestro: "lo he debatido con discípulos destacados y tengo que reconocerle que los razonamientos que para mí eran decisivos mostraron en aquellas conversaciones, las más de las veces, su ineficacia para convencer al contrario" (Stein, 2001, p. 27). Alude también a ello en su intervención en la jornada tomista de Juvisy

La búsqueda de un punto de partida absolutamente seguro para el filosofar condujo a la modificada consideración cartesiana de la duda, a la reducción trascendental, al descubrimiento de la conciencia trascendental como un campo de extensas investigaciones. En las *Ideas* se observa primeramente en algunos pasajes el giro idealista. Este giro llegó de manera completamente sorprendente para los discípulos de Husserl, y fue inmediatamente objeto de la discusión que continúa hasta el día de hoy. Quizás la resistencia experimentada precisamente por parte del círculo de sus discípulos obligó a Husserl a concentrar

cada vez más sus esfuerzos en una fundamentación convincente del Idealismo y a considerar esta cuestión como el centro de su filosofía, lo cual no había sido así, ni mucho menos, al principio. (Stein, 2007b, pp. 582-583)

y en *Ser finito y ser eterno*.

Husserl habla en las *Ideen* (pp. 8 y ss.) de la posibilidad de extraer el *quid* de una cosa individual de la experiencia por la percepción de las esencias (*Wesensanschauung*) o por la *ideación*. Esta percepción particular y diferente de toda experiencia toma su contenido en el hecho de la experiencia sin considerarlo como posición de experiencia (*Erfahrungssetzung*) (a saber, la acepción de la cosa como algo *real*); expone este contenido como algo que podría ser igualmente realizado por otra parte fuera del contexto de la experiencia en cuestión. Para Husserl, la *generalidad* forma por tanto parte de la *esencia en cuanto tal*, a pesar de los grados de generalidad dentro del campo de la esencia indicado igualmente por él. La posibilidad de tal concepción descansa decididamente sobre la doble *esencia* de la esencia que nos ha sido impuesta. No considera más que un solo lado, a saber, el *ser esencial* y rompe al mismo tiempo el lazo de la esencia con la realidad que, sin embargo, no se adhiere a ella exteriormente sino que le es inherente. Este corte hecho al principio de la separación entre el hecho (*Tatsache*) y la esencia nos permite comprender sin duda la finalidad de Husserl, es decir, su interpretación idealista de la realidad, mientras que sus

colaboradores y alumnos (Max Scheler, Alexander Pländer, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la esencia, afirman siempre más su concepción realista. (Stein, 2013, p. 101, nota 43)⁴

De su posición podemos inferir tres argumentos: (a) El primero se arraiga en el análisis de la dación del contenido intencional de las vivencias. A menudo, éstas apuntan a la objetividad de lo que se nos da en ellas en cuanto contenido independiente de la estructura gnoseológica del sujeto.

Las intenciones, que están dirigidas hacia las cosas, se basan en un cambiante "material hilético", datos de la sensación, que están previamente dados para la percepción, que motivan el transcurso de la misma y que motivan la intención que los domina. (Stein, 2007b, p. 586)

(b) El segundo argumento proviene de la percepción del otro como sujeto de vivencias originarias. El mundo se nos aparece como fuente común de las experiencias de distintos sujetos. El hecho de que exista el otro, un ser que trasciende mi conciencia individual y

que puedo entender como tal gracias a la empatía, constituye una prueba de la realidad autónoma del mundo.

Dos cosas se encierran en la "intersubjetividad" de la experiencia: el que experiencia del mundo exterior incluye la existencia de otros sujetos experimentantes –por lo menos, la posibilidad de tal existencia–. Y, además, que el contenido de la experiencia, a pesar de diferencias individuales, es un contenido idéntico. (Stein, 2005, p. 748)

(c) El tercer argumento enlaza con las conexiones esenciales que vinculan el ámbito de los contenidos intencionales de las vivencias en sus respectivas regiones ontológicas. Estas conexiones también poseen una estructura independiente del sujeto; sólo pueden ser concebidas como realidades objetivas.

en los esquemas mismos tenemos ante nosotros un *ser absoluto*; no deben concebirse, en ningún caso, como un ser por la gracia de la subjetividad. Podríamos afirmar que tales esquemas hallan únicamente aplicación allá donde hay una conciencia vivenciante, pero no depende de ella su ser. (Stein, 2005, p. 742)

4 Recurrimos nuevamente a González Di Piero, esta vez para subrayar la postura de Stein como vía intermedia entre el idealismo de Husserl y el realismo de los discípulos del círculo de Múnich-Gotinga al que la adscriben algunos especialistas: "Hemos mostrado en diferentes sedes y publicaciones nuestra objeción y cuestionamiento en adscribir, sin más, a Edith Stein en el filón de la denominada 'fenomenología realista', predominante en el círculo de Múnich-Gotinga. Si bien es cierto que en un inicio la filósofa de Breslau se hallaba bajo la fuerte influencia de Reinach y, sobre todo, de su amiga y madrina Hedwig Conrad-Martius, y por tanto compartía la mayor parte de la perspectiva del así llamado 'realismo fenomenológico', muy pronto también esta posición empezó a verse mediada por la estrecha colaboración que Stein llevara a cabo como asistente del propio Husserl, siendo la única en seguirlo hasta Friburgo y comprendiendo cada vez más en qué consistía el 'plan general', por llamarlo de algún modo, de la filosofía fenomenológica, concebido por Husserl desde el principio discrepando de las posiciones que, en cambio, sostenían Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Roman Ingarden, Jean Hering y, quizás en menor medida, también los otros condiscípulos del círculo" (2017, p. 115).

Dado que el tejido categorial del mundo proviene de dichas conexiones, cabe postular la existencia real de las estructuras ópticas captadas en la inmanencia. Así pues, el blanco de su crítica se orienta a las argumentaciones husserlianas relativas a la correlación apriórica entre sujeto y objeto que a partir de las *Ideas* de 1913, parecerían abrir la puerta a un idealismo.

3. De Colonia a Auschwitz (1933-1942)

Stein deja Breslavia poco después de su cumpleaños, el 12 de octubre de 1933. Su ingreso en el convento fue celebrado en Colonia el 15 de abril de 1934. Adoptó el nombre de Teresa Benedicta a Cruce.

La madre de Edith había fallecido pocos meses después de sus votos perpetuos, su hermana Rosa se había convertido al cristianismo y había entrado en la orden carmelita, trasladándose al mismo convento de Edith. Cuando la situación en Alemania empeoró, decidieron trasladar a las hermanas Stein a Holanda. En Echt, Edith vivió aún cuatro años de sosiego. En 1941, empezó a escribir *La ciencia de la cruz*.

En mayo de 1940, Holanda fue invadida por las tropas alemanas. El 26 de julio, en todas las parroquias del país se leyó una carta del arzobispo de Utrecht que condenaba las deportaciones de los judíos llevadas a cabo por las autoridades nazis. Como represalia, la policía fue a la caza de todos los judíos conversos al cristianismo y refugiados en las iglesias y monasterios holandeses.

El 2 de agosto de 1942 Edith y Rosa Stein son capturadas en Echt y conducidas al campo de concentración de Amersfoort y seguidamente al de Westerbork. En

la mañana del 7 de agosto parte una expedición de 987 judíos hacia Auschwitz. El 9 de agosto, Edith y Rosa Stein murieron asesinadas en una cámara de gas.

3.1. Sobre *Ser finito y ser eterno* (1936)

En Colonia Stein pudo revisar el manuscrito de *Acto y potencia*. Entre mayo de 1935 y mayo de 1936 tuvo lugar la mayor parte del trabajo. Más adelante añadiría dos apéndices: uno sobre *El castillo interior* de Teresa de Ávila; el otro, en torno a la "filosofía existencial" de Heidegger. El título del libro, profundamente reelaborado, fue *Ser finito y ser eterno. Intento de una ascensión hacia el sentido del ser*.

La obra se centró en el *problema del ser*. La comparación entre el pensamiento tomista y el pensamiento fenomenológico fue el resultado del análisis de este problema. Y estas dos preocupaciones, las investigaciones sobre el sentido del ser y el esfuerzo de fusionar el pensamiento medieval con el pensamiento vivo contemporáneo, no constituyen solamente la meta personal de la autora de este libro, sino que dominan también la vida filosófica y son consideradas por muchos filósofos como absolutamente necesarias.

La autora no excluye, pues, la posibilidad de ser útil a los demás con su ensayo, por más insuficiente que sea. Ella lo explica así : llegada apenas a la escolástica, no puede pretender, más que progresivamente y de manera fragmentaria, asimilar los conocimientos que le hacen falta. (Stein, 2013, p. 14)

Sobre el trasfondo de variadas influencias se despliega una ontología que parte de las distinciones clásicas entre materia y forma, potencia y acto y ser y esencia, acompañadas por nociones fenomenológicas. Dicha articulación le permite ensayar dos vías de ascensión hacia el ser que parten, respectivamente, de la objetividad de las esencias y de la contingencia del ser y que se hallan ligadas a las herramientas conceptuales de la fenomenología y a la tercera vía de Tomás de Aquino.

Dichas vías conducen a la noción de un ser creador inteligente y libre, fuente personal de la que brotan el ser y la esencia. Se trata de un objeto imposible de una plena intuición esencial. Llegados a este punto, se afirma la legitimidad del complemento proporcionado por la reflexión en torno a la verdad revelada. Seguidamente, Stein recorre el trayecto inverso para acercarse al modo en el que el ser finito deviene inteligible a partir de la consideración del ser eterno.

La obra viene acompañada por dos apéndices. El primero versa en torno al libro de Teresa de Ávila *El castillo interior*. Pone de relieve las divergencias entre la comprensión teresiana de la interioridad del ser humano y el planteamiento de la imagen humana propio de la psicología. La analogía teresiana entre la estructura del alma y sus dimensiones, por un lado, y la disposición de un castillo con sus distintos niveles de estancias, por otro, juega aquí un papel crucial.

El segundo apéndice está dedicado a la filosofía existencial de Martin Heidegger. Fiel a su estilo, Stein presenta una síntesis de las ideas fuerza de *Ser y tiempo* prestando atención a las novedades terminológicas y al propósito que guía la obra. Seguidamente, expone su

valoración. Por un lado, alaba la novedad y penetración de los análisis en torno a la precomprensión del ser en las coordinadas fácticas de su cotidianidad. Por otra, pone de relieve cómo el análisis acaba reduciéndose al ser en su apertura a la comprensión, sin conseguir dilucidar el ser de aquello que no es existente humano (*Dasein*): ni el ser finito de los entes, en su multiplicidad, ni el ser eterno que constituye el trasfondo de la existencia. Con vistas a seguir la pista de las indagaciones de Heidegger, Stein añade un análisis de las obras *Kant y el problema de la metafísica*, *Sobre la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*

Ser finito y ser eterno constituye el cruce de tradiciones filosóficas antiguas y modernas, en un texto preciso en sus análisis y conectado con una problemática central en el pensamiento contemporáneo.

3.2. La estructura de la persona

La persona constituye un objeto privilegiado de análisis a lo largo de toda la producción intelectual de Stein. El análisis de la persona constituye la temática subyacente a la mayor parte de las obras de su primera etapa desde perspectivas diferentes y complementarias: la vivencia de la empatía, los fenómenos de causalidad psíquica o bien la integración del individuo en la sociedad, la comunidad y el Estado.

En *Sobre el problema de la empatía* los niveles que se distinguen en la estructura de la persona humana son: el yo puro, el alma y el cuerpo vivo. Con el término "yo puro" Stein caracteriza al sujeto del *fluir* de las vivencias, apertura unitaria y desprovista de cualidades, punto cero de la orientación psicofísica y de la organización funcional. Para Stein, el yo puro es una noción epistemológica que apunta a la condición de posibilidad del

reconocimiento de nosotros mismos en el mundo: frente a los otros, yo soy yo mismo porque me constituyo como punto autónomo de referencia y fuente inmanente del sentido.

el yo no experimenta una individualización en tanto que otro le está enfrente, sino que su individualidad o, por decirlo mejor (porque aún debemos reservar la designación «individualidad» para algo distinto), su mismidad, se resalta frente a la alteridad del otro. (Stein, 2004, p. 56)

La noción de "alma" alude a la unidad substancial que subyace al flujo de las vivencias. En ella se manifiestan las propiedades inmanentes del sujeto, tanto las cognoscitivas como las volitivas y afectivas. El alma es el espacio interior donde interactúan las dimensiones psicológica y física, ambas atravesadas por el yo.

Reconocemos el alma como una unidad sustancial que se constituye –del todo análogamente a la cosa física– a partir de elementos categoriales; y la serie de las categorías, de la que sus elementos aparecen como peculiaridades individuales, constituye un paralelo de la serie de las categorías de vivencia. Entre estos elementos categoriales están también aquellos que, más allá del alma aislada, apuntan a conexiones con otras unidades, sean psíquicas o físicas, a efectos que ella ejerce y padece. También «causalidad» y «mutabilidad» se encuentran entre las categorías psíquicas. Esta unidad sustancial es «mi» alma cuando las vivencias en las que se manifiesta son «mis» vivencias,

actos en los que vive mi yo puro. (Stein, 2004, p. 58)

Cabe notar que en este análisis inicial Stein traza un modo de captar la estructura de la persona que mantendrá a lo largo de toda su producción y que perfilará y enriquecerá gracias a su contacto con otras tradiciones filosóficas. En *Causalidad psíquica* hallamos varias alusiones a la cuestión antropológica a menudo relacionadas con los procesos causales que proceden desde el exterior hacia el interior. En *Individuo y comunidad* encontramos reflexiones sobre la estructura del ser humano, articulada en cuerpo, alma y espíritu. La noción de yo puro puede ser leída aquí como identidad del sujeto y núcleo de su carácter espiritual.

Stein delimita los conceptos de espíritu y alma: "con el espíritu nos volvemos sencillamente hacia el mundo, pero el alma acoge al mundo en sí misma y 'se une' con él" (Stein, 2005, p. 440). El espíritu es apropiación activa del ser, apertura autoconsciente y reflexiva al mundo. Justamente por ese carácter activo no constituye el centro de la persona. El alma es el espacio interior de interconexión psicofísica. Se halla ópticamente determinada por cualidades psíquicas, ancladas fisiológicamente, que se desarrollan a lo largo de la existencia del individuo en conexión con la receptividad de éste y con su actividad configuradora. En el alma se lleva a cabo la acogida del mundo, la asimilación de las vivencias que se expresa en una cierta dirección e intensidad del crecimiento interior. El núcleo de la individualidad reside en el alma y en su estructura psicofísica.

Las reflexiones de Stein en torno a la persona confluyen en su *Introducción a la filosofía*. Hay allí un considerable número

de páginas dedicadas al yo puro, al alma y a la corporalidad. La autora recoge y articula nociones ya esbozadas en *Sobre el problema de la empatía*, *Causalidad psíquica* e *Individuo y comunidad*, insertándolas en un marco ontológico más elaborado. El cuerpo vivo (*Leib*) es portador de campos de sensación, centro de orientación espacial, está animado, es decir, posee un alma (*Seele*). El alma es la unidad substancial subyacente a las vivencias; es portadora de propiedades estables (sensoriales, intelectuales, afectivas); acoge en sí las vivencias en un proceso de crecimiento interior ajustado a las particularidades individuales. Por su parte, el yo es el sujeto unitario del flujo de vivencias, fuente original del experimentar y realidad carente de cualidades no susceptible de objetivación.

El contacto de Stein con la *philosophia perennis* y, en particular, con las tradiciones escolástica y griega clásica, contribuyó a reforzar la distinción fenomenológica entre cuerpo (*Körper*), cuerpo vivo (*Leib*), alma (*Seele*) y espíritu (*Geist*), sin abandonar la referencia al yo puro (*reines Ich*). A continuación analizaremos los tres últimos conceptos.

De acuerdo con Aristóteles en *De anima*, el alma se define como forma integradora de la materia. Dicha integración tiene lugar en tres niveles: un organismo autosostenido y autorreproductor (alma vegetal), un organismo que es también sensitivo y automotor (alma animal) y un organismo espiritualizado (alma humana). Así lo encontramos en *Acto y potencia*, *La estructura de la persona humana* y *Ser finito y ser eterno*. En el alma reside el núcleo individual de una naturaleza corpórea-viva-espiritual, forma de la materia situada a medio camino entre la potencia y el acto en un proceso de configuración práctica con vistas a la realización del τέλος propio de lo humano.

Los motivos iniciales de la reflexión steiniana sobre el alma convergen con los matices terminológicos propios de la tradición aristotélico-tomista. Al mismo tiempo en su filosofía ha tenido lugar una reflexión más amplia en torno al concepto de espíritu.

En *Acto y potencia* Stein caracteriza el espíritu como intelectualidad más libertad. Intelectualidad significa ser transparente, es decir, consciente de sí mismo. Libertad significa apertura intencional a lo diferente de sí mismo.

"Espíritu" aquí es entendido como espíritu personal, y lo que lo caracteriza son intelectualidad y libertad. Ser intelectual lo hemos caracterizado antes como ser transparente y abierto. Ser transparente significa ser consciente de sí mismo, pero no en una apatía según las sensaciones, sino en libertad y claridad. "Libertad" significa aquí la posibilidad de liberarse de sí mismo en cierto modo, y enfrentarse como a un extraño, a un objeto, y "claridad" significa la posibilidad de "intuirse", de "conocerse". (Stein, 2007b, p. 418)

En *La estructura de la persona humana* Stein reitera esta definición: "Ser persona quiere decir ser libre y espiritual" (2007a, p. 94). En *Ser finito y ser eterno* la caracterización coincide con la descripción realizada en *Acto y potencia*. Así pues, más allá de las oscilaciones terminológicas hay una noción unitaria y estable, que apunta al modo en el que el ser humano es capaz de hacerse cargo de sí mismo y, a la vez, abrirse a la relación con lo diferente de sí.

En esta evolución intelectual, el concepto de yo puro se mantiene en los

márgenes establecidos en las obras de la primera etapa. En *La estructura de la persona humana* el yo viene caracterizado como forma originaria de la intencionalidad y del poder actuar libremente, como origen actual de la formalización espiritual del ser humano;

Hemos visto, por un lado, que la estructura del yo como tal confiere a la vida anímica una determinada estructura que todavía no cabe remitir a la libre actuación del yo; se trata de la forma de la intencionalidad y del *poder* actuar libremente. A ella se añade la formalización efectuada por la libre actividad del yo mismo, cuando se decide por ésta o aquélla dentro del campo de las diferentes posibilidades de actuación. (Stein, 2007a, p. 99)

Ser finito y ser eterno se mueve en una dirección parecida. Ambas obras evidencian cómo se combina la definición formal del yo, condición trascendental de la unidad de las vivencias, y el uso del concepto aristotélico-tomista de forma.

3.3. El principio de individuación

En la doctrina aristotélico-tomista, el cuerpo constituye el elemento material y el alma la forma. La distinción entre potencia y acto transcurre paralela a esta dualidad. Se trata de los conceptos a través de los cuales Aristóteles da razón de la realidad en su carácter cambiante. Tomás de Aquino considera que la individualidad de cada ser humano reside en la materia, el cuerpo individualiza la estructura personal, la configura en una materia limitada por una cantidad. El *principium individuationis* sería la materia en cuanto delimitada. Stein considera problemática esta manera de captar el principio de individuación y

prefiere plegarse a la hipótesis de que la individualidad corresponde al alma. En varios pasajes de *Acto y potencia* hallamos articulado su punto de vista concerniente a la doctrina de Tomás de Aquino al respecto,

nos toca en la relación con un hombre no sólo un aliento "específico" (en el sentido del tipo general), sino el de una particularidad *individual*: la admirable atracción y el rechazo entre los hombres que designamos como simpatía y antipatía, remiten claramente al ser tocados por la particularidad individual del otro. Cuando respecto al alma del animal se hablaba de que el "espíritu" (en el sentido de la "idea") se individualiza para un alma singular como forma y centro vital de un ser vivo a través del nexo en un determinado fragmento de materia, entonces debe considerarse respecto al hombre ya el "espíritu" mismo como individual. (Stein, 2007b, p. 422)

Temática a la cual dedica una sección de *Ser finito y ser eterno*.

la materia en cuanto tal no es de ninguna manera *comunicable*; no posee en sí y para sí ningún sentido, ninguna actividad ni ninguna cosa que pueda comunicar, ni mucho menos la fuerza para comunicar: es lo que recibe, lo que participa y lo que es divisible.

Por consiguiente, es a la forma de la cosa a la que atribuimos el ser individual. (Stein, 2013, p. 501)

Podemos reconstruir como sigue los motivos de su rechazo.

La doctrina de la *materia quantitate signata* llevaría a concluir que las diferencias esenciales entre individuos proceden de su diferente delimitación material: pertenecerían al orden de lo cuantitativo y, por lo tanto, de lo meramente material. En parte, Stein estaba dispuesta a aceptar el argumento: los rasgos físicos y biológicos del individuo inciden en su caracterización cognoscitiva, volitiva y afectiva y lo hacen en las disposiciones permanentes de la *psique*. Sin embargo, le parecía que de esta manera se ignoraba la particularidad individual que se expresa en cada uno de los seres humanos y que no se debe tan sólo a la configuración biológica individual. Por otro lado, si se parte de la *materia quantitate signata* se intentará entender la individualidad personal reduciéndola a parámetros propios de un nivel ontológico inferior. Por esto Stein habría considerado que la posición tomista no basta cuando se trata de justificar la individualidad de los seres humanos⁵.

Es una de las ocasiones no infrecuentes en que Stein se adhiere a una corriente filosófica clásica diferente de la tradición aristotélico-tomista. Considera que el punto de vista más próximo a su perspectiva sobre la individualización del alma es el de Duns Scoto, que afirma que el auténtico *principium individuationis* es el alma. En ella se encuentra cierta cualidad positiva del ente que distingue la forma esencial individual de la forma esencial general: "Si lo comprendo bien, es lo que igualmente hace Duns Scoto: considera como *principium individuationis* cierta cualidad positiva del

ente, que distingue la forma esencial individual de la forma esencial general" (Stein, 2013, p. 501, nota 40). Se trata de lo que denomina *haecceitas*. La doctrina de la *haecceitas* constituye el trasfondo conceptual de la toma de postura de Stein en la reflexión sobre la individualidad humana.

El primer apéndice de *Ser finito y ser eterno*, en torno a *El castillo interior* de Teresa de Ávila, versa sobre la noción de alma. Sin el espacio interior constituido por el alma, la comprensión del ser humano viene fragmentada en las perspectivas, parciales y siempre incompletas, de su corporalidad, su organicidad o sus rasgos psicológicos. El ser humano se aliena en lo que no es, se dispersa fuera de sí mismo. Para volver en sí se ha de reconquistar el espacio de la interioridad.

No es posible reducir a un cuadro sencillo y único la psicología de los últimos tres siglos, pues se han simultaneado constantemente orientaciones diversas. Con todo, la corriente principal, que surge del empirismo inglés, se ha ido configurando cada vez más como ciencia natural, llegando a hacer de todos los sentimientos del alma el producto de simples sensaciones, como una cosa espacial y material está hecha de átomos: no sólo se le ha negado toda realidad permanente y durable, fundamento de los "fenómenos" mudables, o sea de la vida que fluye, sino que se

5 Así lo sintetiza Walter Redmond en el texto en que analiza la disidencia steiniana respecto a la doctrina de la individuación del Santo Tomás: "Admite con Tomás de Aquino que la índole del conocimiento humano exige un vínculo con la materia, pero niega que tal vínculo exija una pluralidad de individuos. Pues existe otra posibilidad: que cada alma humana sea una especie que moldea la materia en su propio cuerpo –a saber, es una especie que hace que el cuerpo sea «no sólo un organismo de tipo humano sino la expresión de su peculiaridad individual y el instrumento de su eficacia espiritual específica (= individual)». Con la expresión «= individual» quiere decir que la especie misma es individual. Sin embargo, no excluye el papel de la materia en la individualidad; admite que la formación más o menos acabada del hombre singular también se debe a la materia y a varios factores que influyen en la «autoformación» del individuo (los cuales ella ya ha estudiado en *Potenz und Akt*)" (2005, p. 101).

han desconectado del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida. es como si del "castillo interior" se conservasen sólo restos de muralla que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo. (Stein, 2007b, 1132)

Estas consideraciones enlazan con la conferencia de *Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía* y muestran la profunda coherencia del pensamiento de Stein. Con ellas cerramos el círculo iniciado en la época en la que Stein abandonó la Universidad de Breslavia, impregnada de una psicología sin alma que no satisfacía sus inquietudes intelectuales. Ese rechazo que le llevó a Gotinga, atraída por la filosofía cultivada por Husserl.

REFERENCIAS

García-Baró, M. (1999) *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta.

González Di Pierro, E. *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de historia en Edith Stein*. Driada.

González Di Pierro, "La influencia de la teoría del derecho *a priori* de Adolf Reinach en la concepción del Estado en Edith Stein. Convergencias y divergencias" En *Pensar la fenomenología desde dentro. Ensayos críticos*. Universidad Veracruzana, pp. 113-134.

Husserl, E. (2015) *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. FCE.

Husserl, E. (2020) *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial.

Husserl, E. (2005) *Meditaciones cartesianas*. FCE.

Redmond, W. (2005) "La rebelión de Edith Stein: la individuación humana" En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II*. PUCP, pp. 89-106.

San Martín, J. (1986) *La estructura del método fenomenológico*. UNED.

Stein, E. (2006) *Estrellas amarillas*. Editorial de Espiritualidad.

Stein, E. (2007a) *La estructura de la persona humana*. BAC.

Stein, E. (2002) *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Ediciones el Carmen, Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2005) *Obras completas II. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Ediciones el Carmen, Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2007b) *Obras completas III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Ediciones el Carmen, Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo.

Stein, E. (2013) *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. FCE.

Stein, E. (2004) *Sobre el problema de la empatía*. Trotta.

Fecha de recepción: 08/05/2021

Fecha de aceptación: 21/05/2021