

III

LA ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA SEGÚN EDITH STEIN

FERNANDO HAYA

1. Contexto filosófico, fuentes y claves de la antropología steiniana

La correlación entre el método y el tema del pensar filosófico constituye un principio axiomático de todo el conjunto de investigaciones que de un modo u otro tienen en Husserl su principal fuente de inspiración. Semejante principio puede ser denominado con propiedad *axioma de la correlación trascendental* entre los modos de la determinación del ser extramental y las formas de los actos a través de los cuales el ser mismo es dado a la conciencia. A la altura de la *Crisis de las Ciencias Europeas*, dentro de una significativa nota a pie de página, Husserl condensa, a modo de testamento filosófico, todo el recorrido de su filosofía en esta afirmación: “La primera irrupción de este *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de ese *a priori* de correlación. El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la subjetividad trascendental absoluta”¹.

Añade Husserl, dentro de la misma nota: “La filosofía contemporánea de los decenios posteriores –también la de las escuelas llamadas fenomenológicas– prefirió persistir en la antigua ingenuidad filosófica”². Santa Teresa Benedicta³

¹ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, parágrafo 48, not. 5 ; traducción de J. Muñoz y S. Mas en Editorial Crítica, Barcelona, 1991, p. 175.

² *Id.*, pp. 175-176.

pertenece a estas primeras escuelas fenomenológicas –el Círculo de Gotinga– que prefirió persistir en la “ingenuidad filosófica”. Aún así, y con base en el dictamen del propio Husserl sobre la inspiración de su obra, me parece que puede encontrarse también en la filosofía de Edith Stein la vigencia del denominado, por nosotros, axioma de la correlación trascendental⁴.

³ En lo sucesivo, cuando desee nombrar a la autora con el título de su canonización utilizaré la fórmula más sencilla *Santa Edith*, aunque propiamente Edith Stein esté inscrita en la nómina de los santos canonizados con el nombre que tomó en el Carmelo, *Santa Teresa Benedicta de la Cruz*.

⁴ En mi trabajo “Individualidad e Individuación según Edith Stein”, elaborado simultáneamente con éste y de próxima publicación en un número monográfico sobre Fenomenología editado por Urbano Ferrer para *Daimon*, Universidad de Murcia, he incluido la siguiente nota: “A mi modo de ver, la metafísica modal es la clave de la comprensión de la fenomenología, entendida no sólo como un mero método de investigación en filosofía, sino como un sistema de fundamentaciones primeras. He propuesto en otros lugares que Husserl no consigue mantenerse en la asepsia metodológica que inicialmente proclama, lo cual es perfectamente comprensible en un pensador de primer orden como es el caso. Las descripciones de la fenomenología pura en Husserl van precedidas, seguidas y en todo momento acompañadas por un notable esfuerzo de fundamentación que se retrotrae al orden de los principios primeros, si bien es obvio que éstos no son ya entendidos al modo de la metafísica tradicional. Ahora bien, es también claro que es necesario distinguir, al menos, tres grandes corrientes fenomenológicas a partir del maestro. Me parece, no obstante, que las tres se vertebran en función del *principio trascendental*, a saber: el establecimiento de la correspondencia *a priori* entre los modos *posibles* de la determinación del ser y las formas de los actos de la conciencia puestas en función de su estructura trascendental. Obviamente, el uso de este principio es muy distinto en las diversas etapas de Husserl y, consecuentemente, en el uso que hacen de él las tres corrientes fenomenológicas que arrancan de cada una de estas etapas.

En la primera fenomenología, a la que pertenece Edith Stein, y que no abandona las *Investigaciones Lógicas* como fuente fundamental de inspiración, el uso del principio trascendental es tácito, de modo que propiamente habría que hablar más bien, en los fenomenólogos del Círculo de Gotinga, de un *supuesto trascendental mantenido* –no explicitado como tal supuesto–, a saber: aquél en el que de modo axiomático se decreta que la *esencia –o, en general, el orden de las determinaciones posibles del ser–* asegura *a priori* la correspondencia entre el ser extramental (existencial o de orden ideal) y los actos del sujeto en los que el ser se manifiesta. Los primeros fenomenólogos huyen del concepto de *constitución trascendental* en el que perciben inmediatamente una traición a la primera intuición de Husserl, la crítica del psicologismo y el regreso a las *cosas mismas*. Hay que notar, sin embargo, en los trabajos de los primeros fenomenólogos, que la *vuelta a las cosas* es más bien un *retorno a las esencias*. Y es preciso advertir que tal ejercicio filosófico no es posible sin una remitencia, también indiscutida y de carácter axiomático a la metafísica modal, en particular al modo de la *posibilidad*. De esta suerte, la primera fenomenología conecta con toda la

Buena prueba de ello es el diseño de *La estructura de la persona humana*⁵, obra de Santa Edith en la que vamos a centrar el presente estudio. El análisis de los primeros capítulos, de carácter metodológico, permite confirmar que Edith Stein no da un paso en sus elucidaciones temáticas sin prepararlas cuidadosamente en el orden metódico⁶. De este modo, llega incluso a presentar un boceto de los sentidos que cabe otorgar a la ciencia antropológica, sus respectivos alcances metodológicos, sus repercusiones en el saber práctico, su articulación con la doctrina de la fe cristiana, el papel de la fenomenología –tal como ella la entiende– en orden al tratamiento del ser personal humano. No sería justo, por tanto, entrar en materia sin atender mínimamente a las advertencias de la autora en relación con este orden de cuestiones de carácter propedéutico. De otra parte, y precisamente por la correlación entre método y tema en la filosofía de Edith Stein, las conclusiones que extraigamos de este análisis nos serán de provecho para comprender luego las tesis de la santa fenomenóloga sobre la estructura de la persona humana.

El estudio de Edith Stein sobre la persona puede ser calificado dentro del marco de una disciplina que habría que denominar *antropología fenomenológico-metafísica*. No puede extrañar que se haga corresponder a un determinado estudio filosófico una nueva disciplina, o una cierta inflexión peculiar para una disciplina o un conjunto de disciplinas filosóficas ya existentes, puesto que éste es el caso siempre que se trata de la obra de un auténtico filósofo. Lo cual es consecuencia de la vigencia misma del principio de correlación trascendental, en todo el dominio histórico de la filosofía: a saber, que la filosofía primera es ciencia tal que define su propio estatuto de saber al hilo de la determinación temática de los principios. Lo que está fuera de duda en este sentido es, tanto que Edith Stein es una auténtica pensadora como que no pretende un tipo de antropología meramente empírica, sino que sitúa sus estudios antropológicos en

tradición de la filosofía modal-esencialista”. Cfr. CRESPO, M., “Edith Stein y la fenomenología: el Círculo de Gotinga”, *Cuadernos de Pensamiento*, n° 13, Fundación Universitaria Española, Seminario “Ángel González Álvarez”, Madrid, 1999. Deseo agradecer la ayuda que vienen prestandome en mis trabajos dentro del campo de la fenomenología, los profesores Urbano Ferrer, M^a Luz Pintos, Miguel García-Baró, Agustín Serrano de Haro, Mariano Crespo y Karina Trilles.

⁵ *Der Aufbau der menschlichen Person*, en *Edith Steins Werke*, hrsg. von L. Gelber und M. Linssen, O.C.D., Band XVI, Herder, Freiburg-Basel-Wein, 1994; obra traducida al castellano por J. Mardomingo como “La estructura de la persona humana”, BAC, Madrid, 2002. Citaré esta última edición como EPH, añadiendo el número de página. Este libro contiene las lecciones de Edith Stein en Münster durante el curso 1932/1933.

⁶ No obstante, no podremos evitar más adelante la apreciación de que Santa Edith extravía metódicamente el orden de articulación de sus averiguaciones sobre la persona.

relación con el orden de lo principal. De ahí también que la doctrina contenida en *La estructura de la persona humana* sólo se esclarezca a la luz del tratamiento metafísico sistemático contenido en *Ser Finito y Ser Eterno*⁷. quede dicho todo ello sin perjuicio de que no comparto la construcción especulativa que Santa Edith termina presentando, como se apuntará al final de estas páginas. Comencemos, pues, por esbozar cuáles son las fuentes filosóficas de la antropología steiniana, junto con las precisas aclaraciones que nos permitan calibrar el peculiar sesgo que Santa Edith imprime en ellas, para pasar después al tratamiento propiamente temático:

a) *La rectificación steiniana de la fenomenología de Husserl*

La formación inicial de Edith Stein es puramente fenomenológica, pero ella, además, no abandona nunca el origen husserliano de su modelo filosófico. El libro que constituye la primera y decisiva fuente de su pensamiento filosófico peculiar son las *Investigaciones Lógicas*. Esta es la obra que le lleva a Gotinga a estudiar con Husserl y también la que le vincula a Scheler, Reinach, Hering, Conrad-Martius, Ingarden y todos los discípulos del primer magisterio de Husserl.

Pero además en Edith Stein se dan algunas circunstancias peculiares que realzan la figura de Santa Edith como intérprete del auténtico pensamiento del maestro. Como es bien sabido, Santa Edith es asistente de Husserl en una época clave en la que se le encomienda la elaboración de la segunda parte de las *Ideas*. Ciertamente, y dada su especial cercanía con Husserl, se permite contradecirle en la cuestión clave del giro idealista que el fundador de la fenomenología acaba de imprimir a su método filosófico, ya antes de la publicación de *Ideas-I*. Pero la edición de *Ideas-II* se debe precisamente al trabajo de Edith Stein. También la edición de las *Lecciones de Fenomenología: la conciencia interna del tiempo*⁸.

A pesar de su discrepancia con Husserl en temas capitales, resulta por tanto que Edith Stein ha de ser considerada una cualificadísima intérprete del pensamiento original del fundador de la fenomenología. Hay abundantes pruebas de

⁷ *Endliches und Ewiges Sein*, en *Edith Steins Werke*, ed. L. Gelber, R. Leuven, II, Friburgo, 1986; citaré como SFSE la traducción castellana de Pérez Monroy en FCE, México, 1994.

⁸ Recientemente (2002) editada y traducida en Trotta por Agustín Serrano de Haro. Según explica este autor, Heidegger fue el editor final de esta obra de Husserl, pero respetó el grueso de los trabajos realizados por Edith Stein sobre los manuscritos de los cursos de Husserl.

ello en la correspondencia⁹ de la autora. El mismo tema de la tesis doctoral de la discípula es revelador de la pronta sintonía de Santa Edith con los verdaderos intereses filosóficos de Husserl. Jamás interpretó su idealismo como solipsismo, escribirá más tarde la fenomenóloga carmelita. Edith Stein había querido cubrir, con sus investigaciones sobre la *Empatía*, un cierto vacío de escritos sobre el problema de la *intersubjetividad*, prioritario en cambio en el magisterio oral de Husserl.

Pero ésta es sólo una de la dos claves para comprender la fenomenología de Santa Edith. Tampoco se entendería el sesgo fenomenológico característico de nuestra pensadora si prescindieramos de la inflexión señalada por su distanciamiento de Husserl. De hecho, el nuevo camino en las investigaciones fenomenológicas de la autora sugiere la denominación de *fenomenología–metafísica* para calificar la filosofía peculiar de Edith Stein. La discípula no acepta el giro idealista, se mantiene, según hemos leído, en la intención realista de la primera fenomenología. Las consecuencias de tal rechazo, en definitiva, del valor metodológico exhaustivo de la reducción trascendental, ejercida por Husserl cada vez con mayor intensidad –conforme va adentrándose en los *problemas de la constitución*–, dan la clave de buena parte de la filosofía de Edith Stein.

Procuraré mostrarlo en las páginas que siguen, justo en relación con el tema de la persona. En efecto, el núcleo principal de la antropología de Edith Stein es, a mi parecer, lo que podríamos denominar –si es que se permite la expresión– *extracción fenomenológica del fondo metafísico del yo puro*. Así, mientras que la filosofía del propio Husserl, ya desde el período en que Stein es su asistente, gravita cada vez más en torno a la obtención del rendimiento de la *epoché* –es decir, precisamente alrededor de los *problemas de la constitución*–, la filosofía de Santa Edith recorre el camino inverso.

Recordemos que el idealismo trascendental característico de Husserl –expuesto de modo sistemático en *Ideas I*– consiste en el descubrimiento, en virtud de la reducción trascendental, del ser absoluto de la vivencia inmanente –a la que Husserl denomina *vivencia de tipo cogito*–. En contraposición al carác-

⁹ No puedo detenerme ahora en mostrar pormenorizadamente esas pruebas, trabajo de orden historiográfico-filosófico que escapa propiamente al dominio de mis investigaciones y en la que otros autores están mucho más autorizados. Sin embargo, el lector interesado en la cuestión puede consultar los siguientes textos autobiográficos de la autora: *Autobiografía*, en *Obras Completas, I*, edición castellana dirigida por J. Urkiza y J. Sancho, B, coedición de El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo, 2002, p. 355; carta a R. Ingarden de 12-I-1917, ed. cit., p. 556; carta a Ingarden, 20-II-1917, pp. 572-573; a Ingarden, 19-II-1918, p. 604; carta a Henri Boelaars de 21-V-1941, p. 1372; carta de Husserl a Edith Stein del 17 de Julio de 1931, p. 1444.

ter absoluto del ser de la vivencia, cuyo fenómeno pone absolutamente la certeza de su propia existencia, siendo como es enteramente dado a la conciencia, el ser extramental es caracterizado como relativo, con referencia a la subjetividad trascendental. En efecto, la vivencia cognoscitiva del objeto exterior no lo da, como tal cosa mentada en la vivencia, por todos lados, ni lo pone absolutamente, sino en una serie indefinida de aproximaciones perceptuales que, por principio, pueden siempre ser contradichas en el curso ulterior de la experiencia.

A partir de aquí Husserl infiere la condición absoluta de la presencia como ser que lo consciente tiene para sí, esto es, en su índole misma de fenómeno puro, y, de modo correlativo, la condición relativa de las cosas, determinadas en función de los actos presenciales de la conciencia pura, donantes en último término del sentido de los objetos. De este modo, Husserl se empeña con insistente detalle en averiguar lo que denomina *formas constituyentes de la conciencia pura*, a partir de las cuales, y en progresivas elaboraciones de sentido, son determinados *a priori* los objetos para el yo trascendental¹⁰.

Ahora bien, como quiera que sea, tal interpretación del ser absoluto de las vivencias puras y la dependencia neta del ser extramental respecto de las funciones presenciales constituyentes, representan ciertamente una forma inaceptable de idealismo. Inaceptable, ante todo, porque –como ven con nítida claridad

¹⁰ Desde luego hay que recordar también en este punto que no cabe confundir la filosofía trascendental de Husserl con la de Kant. Semejante confusión daría al traste con cualquier comprensión aceptable de Husserl, según el propio autor. La constitución en Husserl no es jamás de orden causal, es decir, genéticamente determinante al modo de las categorías kantianas, ni el yo puro es en Husserl alcanzado en una *deducción* lógico-trascendental. Según Husserl el yo trascendental kantiano está ya supuesto, no es vivenciado como tal sujeto puro, y también lo está el mundo cuyo sentido originario mismo no es alcanzado por el método kantiano –precisamente porque Kant supone su sentido inmediato–. Husserl valora más a Descartes que a Kant. Piensa Husserl que Descartes da con el verdadero principio del método trascendental, si bien resbala en seguida por su descubrimiento, abandonándolo de inmediato, al porfiar en la obtención del *sum* relativo al *cogito*, de una parte, y, de otra, de la existencia real del mundo. De este modo, Descartes no permanece en el fenómeno puro, que había sido su descubrimiento. En cuanto a Hegel, Husserl considera que se pierde en una *mítica formación conceptual* y en una interpretación del mundo realizada en el marco de *oscuras anticipaciones metafísicas*. El método trascendental ha de resituarse, por tanto, en el claro orden de la vivencia puramente presencial. Intenta Husserl retrotraer la conciencia pura al punto en que los objetos están donados para ella en un sentido tan originario como el de la propia conciencia. De ahí que haya de insistirse en que las formas *a priori* de Husserl son propiamente funciones presenciales que no irrumpen en el contenido de los noemas, sino que *establecen su valor* presencial. Y éste no es otro que su valor de sentido originario, connotación en la que vienen otorgados por la conciencia y para ella.

los primeros fenomenólogos— disuelve el ser de las cosas mismas en su donación de sentido por la conciencia y para la conciencia. Se trata de un asunto que puede desarrollarse tan largamente como se quiera, pero también de un convencimiento que puede captarse intuitivamente, de un solo golpe, de modo elemental e inmediato; de modo precisamente *fenomenológico*¹¹.

Intentemos ponernos en la mente de los fenomenólogos realistas¹². Se trata de un convencimiento que hay que expresar de un modo abrupto: si el ser es sentido para la conciencia, entonces propiamente no hay *sentido del ser*. De ahí que los fenomenólogos de Gotinga subrayen más que nada la índole originaria del sentido del ser, de ninguna manera *puesto* sino averiguado o *descubierto* por los actos de la conciencia subjetiva. El *ser originario*, como calificativo del sentido del ser, es estrictamente incompatible con *ser—originario para la conciencia* y, más todavía con que sea la subjetividad trascendental la donadora originaria del sentido. Tal es la entraña de la postura de la fenomenología realista en la que se sitúa Edith Stein¹³.

Apliquemos ahora este convencimiento al tema del yo. Edith Stein no rechaza la noción husserliana de yo puro y ni siquiera la *epoché*, a título de sólido punto de partida de la filosofía en la vivencia inmanente de la conciencia. Lo propiamente rechazado por Santa Edith es la condición absoluta de tal punto de partida, entendiendo por tal el sesgo que adquiere hasta absorber completamente el valor de aquello que también es dado de modo originario. Dicho de otro modo, la tematización exhaustiva del punto de partida en la *epoché* ciega a Husserl porque le impide ver lo que la actitud fenomenológica otorga solidariamente con el yo puro, y ello es, precisamente, la condición metafísica de la persona.

Y tal cosa es precisamente el fondo metafísico del yo, su anterioridad ontológica respecto de las funciones presenciales de la conciencia. Adviértase que justamente el análisis fenomenológico de la conciencia no arroja la reducción de ella a su propia autopresencia sino que, por el contrario, hay una asistencia de la

¹¹ Según el sentido que lo *fenomenológico* tenía antes de que la intuición primordial —“a las cosas mismas”— fuera tan notablemente desviada.

¹² Cfr. CRESPO, M., “Edith Stein y la fenomenología”, *art. cit.*

¹³ A mi modo de ver, lo que los fenomenólogos realistas no advierten es que la determinación prevalente del ser real en términos de sentido está ya viciada *a radice*. El sentido ha de ser más bien situado en el dominio del ser veritativo de Aristóteles. Pero no en el del ser real. Este ha de ser caracterizado en términos de acto. De ese modo puede alcanzarse también al intelecto como acto y articular desde ahí el ser veritativo. He intentado mostrar en otros trabajos por qué tal articulación no es en modo alguna *trascendentalista*, aunque sí deba ser denominada *trascendental*.

conciencia a su propia anterioridad, obviamente no a título de conciencia. Sino a título de yo personal. El yo personal no es sólo conciencia, ni sólo actividad presencial, ni sólo es lo que es para sí, y ni siquiera lo que es–para–los–demás, ni con–los–demás¹⁴. No se trata –añadamos– sólo de lo que no es de modo exclusivo el yo. Sino también de que ni siquiera el yo se manifiesta a sí mismo en tal dimensión exclusiva¹⁵. La dirección del pensamiento filosófico de Edith Stein se orienta, por lo tanto, justo hacia aquello del yo que escapa a la constitución presencial, y, en consecuencia, se encamina en la dirección opuesta que viene siguiendo Husserl.

b) Rectificación de Edith Stein a la tradición metafísica del tomismo

La otra fuente filosófica principal de Santa Edith dimana de sus lecturas y trabajos sobre la filosofía de Tomás de Aquino. A mi juicio, sin embargo, tales investigaciones no escapan del tamiz representado, de una parte, por la formación fenomenológica de la autora; de otra, por el *esencialismo* imperante en la escolástica tomista –claramente afectada por Suárez y aún por Duns Scoto–. Con ello, no se quiere decir, no obstante, que la pensadora no acierte a poner el dedo en la llaga de algunos de los problemas filosóficos en que puede hacerse encajar con facilidad al tomismo si se le aprieta. Veremos en seguida cuáles son los núcleos en que Santa Edith concentra su crítica a Tomás de Aquino –si bien salvando, en algunos textos, la auténtica intención filosófica de Santo Tomás–. Pero hemos de analizar también el peculiar uso que la autora hace del instrumental conceptual de la metafísica y, en este punto no puedo ocultar mi personal desacuerdo con Santa Edith.

¹⁴ En relación con este punto conviene subrayar el acuerdo de Edith Stein con San Agustín. Ella misma dice en sus escritos autobiográficos que SFSE ha resultado al final una obra más agustiniana que tomista. Es una cuestión importante, en función de la significación que suele darse al tratamiento steiniano de la *inter-subjetividad*. Me parece que una perspectiva cristiana no permite cabalmente la reducción del yo a la *inter-subjetividad trascendental*. No sólo el ser personal humano no agota su profundidad en su propia clausura, sino que ni siquiera en la referencia a sus semejantes. Pero la fenomenología debería mostrar también que hay un espacio de intimidad personal trascendentalmente irreductible a la relación con los otros. A mi modo de ver, San Agustín muestra ampliamente ese principio.

¹⁵ En términos temporales, cabe expresarlo así: la conciencia misma tiene un pasado. Pero tal pasado no es poseído terminantemente por la conciencia del presente sino que emerge y se difumina en un cierto fondo al que el presente de la conciencia se asoma. De ahí que en SFSE, Edith Stein ensaye el análisis de la temporalidad en orden a la extracción de la anterioridad metafísica del ser respecto de la conciencia.

Desde el punto de vista en el que nos veníamos situando, que es el de la crítica de Stein a Husserl, se puede advertir que Santa Edith necesita otros conceptos para pensar aquello que el método husserliano se prohíbe a sí mismo pensar. Y, lógicamente, Edith Stein toma esos conceptos de la tradición metafísica. Obviamente, la autora no pretende mantener su fenomenología en un plano exclusivamente metódico, sino, por el contrario, dar entrada desde el método a una filosofía comprensiva del ser y en la que quepa integrar la doctrina revelada.

Junto con el creciente interés de la santa fenomenóloga por la tradición metafísica y teológica de la Iglesia, la pensadora hace gala de una mentalidad contemporánea acusada. Mentalidad que le lleva a aprovechar las aportaciones del psicoanálisis, de las teorías científicas encuadradas dentro del paradigma de la evolución, de cualesquiera observaciones –ya sean procedentes de la psicología experimental, de la pedagogía, de la literatura y, por supuesto, de la mística y de sus propias observaciones– que puedan señalar un orden temático a tener en cuenta en la resultante síntesis filosófica. De ahí también el carácter abigarrado del texto de *La estructura de la persona humana*, manifestativo siempre de la ambición filosófica de Santa Edith y de la profunda libertad de su espíritu, aunque también, a mi modo de ver, merecedor de algún reproche desde la más sobria perspectiva filosófico-científica. A una mentalidad contemporánea como la de Edith Stein no pueden escapar ciertos desajustes entre un sistema filosófico medieval, como es el tomismo, y un elenco de temáticas que los nuevos tiempos han realzado notoriamente. Desde este punto de vista se comprende bien que, en opinión de la autora, hayan de ser rectificadas en profundidad determinadas doctrinas tomistas¹⁶.

¹⁶ Pero, desde otro punto de vista, cabe también sospechar que las discrepancias de la autora con Tomás de Aquino se deban en buena medida a una limitación de fondo en la comprensión de la filosofía de Santo Tomás. Hay también, a mi modo de ver, una clara diferencia en el modo como una y otro abordan las cuestiones. Existe un contraste acusado entre la sistemática paciencia de Tomás de Aquino y el desbordamiento temático en el cúmulo de problemas que Edith Stein se empeña en tratar a la vez, otorgando además valores heurísticos equivalentes a observaciones que tienen en verdad muy distinta procedencia y peso. En general es una crítica que puede hacerse a toda la filosofía contemporánea de corte personalista. En otros lugares me he referido a mi convencimiento de que la amplitud temática del personalismo cristiano contemporáneo ha de ser seriamente compensada con el rigor conceptual de la tradición de la filosofía primera. Edith Stein en sus obras parece combinar uno y otro modo de hacer filosofía, sin que se vea del todo la conciliación metódica de ambos procedimientos. Con frecuencia el lector nota que irrumpen *intuiciones* de carácter más bien poético desviando el desarrollo conceptual. Todo lo cual no beneficia la claridad resultante en la obra steiniana. Este abigarramiento responde quizá a un exceso en la

A mi modo de ver, la de más calado metafísico es la que hace referencia al problema de la individuación de la persona humana. Este es el punto que más preocupa a Edith Stein porque efectivamente se trata de la cuestión más acuciante para una tradición cristiana que quiera también hacer frente y dar respuesta al acusado sentimiento contemporáneo de la libertad y originalidad personales. Se trata del problema de más hondura metafísica porque es claro que – dentro de la tradición– involucra las discusiones en torno a las relaciones entre la persona y la naturaleza. El tema que propiamente se piensa entonces es de la libertad –en tanto que radical que ha de ponerse en un plano trascendental, en modo alguno adjetivo– sin que con ello se pierda la referencia a la naturaleza humana común.

Necesariamente ha de ser así, además, en una filosofía cristiana que, de una parte, esté convencida del valor original e irrepetible de cada persona y, de otra, no quiera permitirse el lujo de diluir el concepto de naturaleza, sin el que no parece haya modo de mantener algunos puntos esenciales de la revelación. Así, el concerniente a la capitalidad de Adán respecto del género humano – determinante en la transmisión del pecado original– y, de modo correlativo, según la doctrina expuesta por San Pablo, la nueva capitalidad de Cristo en virtud de la cual se realiza el misterio de la redención de los hombres. No es necesario extenderse aquí en largas referencias a la importancia del tema dentro de la filosofía medieval, ni tampoco advertir que, desde luego, no se trata tan sólo de un problema teológico, puesto que en el puro orden filosófico no cabe desatender las evidencias en ambos extremos de la cuestión.

suma de las dimensiones temáticas a que la autora quiere hacer justicia. Y, correlativamente, a un defecto tanto en el ajuste recíproco de los conceptos utilizados; como, según veremos, en el alcance mismo que pueda otorgarse a determinados nociones tomadas de la tradición a las que Stein confiere dudosas inflexiones significativas. En todo caso, son problemas más notorios en EPH que en SFSE. En esta última obra, las líneas metodológicas más endebles y la consiguiente dispersión temática se ve compensada por el gran esfuerzo analítico de la autora sobre las fuentes utilizadas, en particular en el extenso capítulo IV, en el que Edith Stein se detiene ampliamente en exponer los principales conceptos de Aristóteles. Insisto, además, en que, dentro de la presente dirección crítica, se hacen más acreedores de reproche otros autores del personalismo cristiano contemporáneo. Que parezca comúnmente darse preferencia a melifluas narraciones bienpensantes –que sólo pueden convencer a quien ya lo está–, sobre los arduos trabajos del concepto, no es en realidad asunto que afecte el núcleo de la filosofía. Se trata, por el contrario, de una cuestión de modas culturales –sujeta a mentalidades de época–. Por ello mismo, me atrevo a expresar mi convencimiento de que la propia historia de la filosofía se encargará en el futuro de poner las cosas en su sitio.

El segundo problema es el de la corporeidad y su relación con lo anímico. Aquí se situaría, obviamente, toda la problemática heredada del psicoanálisis. Pero no sólo ni principalmente inherente a la psicología profunda, sino a toda concepción humanista y comprensiva de la persona como auténtica unidad anímico-corpórea, y que desee, por ello mismo, evitar las radicalizaciones dualistas, las doctrinas descarnadas de la realidad humana. De otra parte, el conjunto de nuevos problemas planteados por los descubrimientos de las ciencias empíricas no permiten al filósofo cristiano actual –así lo percibe Edith Stein– desentenderse sin más a la hora de elaborar una síntesis filosófico-antropológica.

El tercer gran problema filosófico abordado por Santa Edith es el de la relación interpersonal. Ya hemos aludido a la temprana preocupación de Santa Edith por dedicar su tesis a la empatía. Indudablemente el influjo de Husserl es notorio en la insistencia de la discípula sobre la temática de la intersubjetividad. Pero, si bien se mira, esa insistencia proviene también de la otra fuente de la formación personal de Santa Edith, la tradición cristiana. Que los conceptos ontológicos tradicionales no hayan acertado a ofrecer un fuselaje sólido para la comprensión de la condición *inter-subjetiva* de la persona humana, no demuestra más que un hecho. Las elaboraciones conceptuales caminan siempre con retraso –tal vez a siglos de distancia– de la vida, que es experiencia existencial en las personas, e incluso, existe un hiato entre las ideas de fondo que inspiran una cultura y la sistematización filosófica de tales ideas. Obviamente, la significación de las relaciones *inter-subjetivas* para la plenitud moral y psicológica de los seres humanos, no puede ser ajena a la doctrina de Cristo, cuyo núcleo mismo es el precepto nuevo de la caridad. De otra parte, el desarrollo de las ciencias del espíritu, invitan insistentemente al filósofo de nuestros días a pensar a fondo la temática de la *inter-subjetividad* personal.

Estos son, pues, los tres órdenes de problemas filosóficos que es preciso tener en cuenta a la hora de ampliar la ontología antropológica tradicionalmente ofrecida en la escolástica tomista. Es obvio que en estas páginas no podemos comprometernos con todos ellos. Más interesante puede resultar, en cambio, que nos mantengamos dentro del orden más propiamente metafísico. Examinaremos, pues, el procedimiento filosófico que Edith Stein sigue en el uso de los conceptos que toma de la tradición tomista, ya sea en orden a su ampliación, ya a su rectificación. Asimismo, también puede resultar más útil al lector que terminemos con una valoración crítica de los resultados obtenidos por la autora.

2. La extracción del fondo metafísico del yo y el dinamismo auto-configurador

a) Nociones de yo–puro y de sí–mismo

Hemos de situarnos de nuevo, por lo tanto, en el punto de partida adoptado por Edith Stein de cara al desarrollo sistemático de su filosofía. Está expuesto en los primeros capítulos de *Ser Finito y Ser Eterno*. Encuentro que Urbano Ferrer lo expresa con mucho acierto en estas líneas: “En la esfera inmanente de la conciencia encuentra Edith Stein la necesidad de restablecer los opuestos ontológicos de acto y potencia, una vez que ha examinado las diferencias entre el presente puntual y la retención y protensión: pues no se trata con éstas tanto de momentos sucesivos en la línea temporal de la conciencia cuanto de dos vectores de signo opuesto anclados en el único presente en acto. La coincidencia de los tres éxtasis temporales en el instante puntual se explica cuando se reconocen el “no ya” de la retención y el “todavía no” de la protensión como expresiones de la potencialidad, que compone con el acto presente la duración en curso. El presente de la conciencia es a la vez en acto –si no, no sería presente– y en potencia –porque se articula con lo que “ya no es” y porque contiene de un modo sólo implícito lo que “ha de ser”–. Y como quiera que, asimismo, el yo no se secciona en partes a lo largo de su duración, sino que es mi ser actual –no la actualidad de mi conciencia–, se sigue que su permanencia bajo las diferencias cualitativas en los actos cumplidos nos entrega la noción de sustancia: consiste ésta en el núcleo del sí mismo, que no se diluye en la multiplicidad de sus actos vivientes”¹⁷.

Efectivamente, tal es el punto de partida del tratamiento steiniano de la persona humana. Ferrer alude a la problemática del tiempo como clave introductoria en la averiguación que la conciencia realiza acerca de su propio fondo ontológico. Santa Edith maneja con un valor ontológico fundamental la noción de soporte, correspondiente en general a la noción clásica de sustancia primera, pero alcanzándola respecto de la hipóstasis personal, según el modo de la limitación inicial antecedente con relación a la actividad del yo–puro. El soporte ontológico es desvelado inicialmente en su condición de límite antecedente en el extenderse de la acción presentante –o *autoaclaratoria*– del yo puro. Es claro que la noción de yo–puro está tomada en términos de foco de la actualidad presentante de la conciencia, según un sentido muy parecido al que tiene en Husserl. El yo–puro se convierte con el foco iluminante en actualidad de pre-

¹⁷ FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Ed. Moralea, Albacete, 2003, 2ª ed., p. 153. Cfr. SHULTZ, P., “Persona y génesis”, en *Anuario Filosófico*, XXXI/3, 1998, pp. 785-817.

sencia. Pero tal actualidad se hace equivaler en principio con la actividad del sujeto como tal.

La limitación del yo puro como foco de la actividad presentante de la conciencia toca, por así decir, aquello que Stein denomina *sí mismo*. El *sí mismo* no es idéntico por tanto con el yo, sino que aquél constituye el fondo ontológico, el soporte de éste. El yo es el foco de la conciencia que ha de insertarse en alguna estructura ontológicamente antecedente y tal es el *sí mismo*. El *sí mismo* es descubierto por el yo en la extracción del fondo metafísico que precisamente rehúsa, por falaz, el camino del puro idealismo, justo en el desarrollo coherente del método fenomenológico, entendido como descripción *–trascendental–* atenta a los datos de la experiencia.

Ahora bien, si el yo puro es descrito como origen focal de la actividad presentante de la conciencia y si a su vez la *presencialidad* es identificada con el ser en acto de la conciencia –no del sujeto mismo, según hemos leído en Ferrer–, ha de derivarse que el *sí mismo* contiene también la dimensión potencial del sujeto, su ser con anterioridad –no tanto temporal, cuanto ontológica– a que sea llevado a presencia por el yo. El tiempo, por lo tanto, es el índice, como en Husserl, de la vida del espíritu, pero, a diferencia del maestro, Stein pone en el tiempo el criterio del descubrimiento precisamente metafísico de su peculiar fenomenología.

Tal descubrimiento enlaza con la tradición, obviamente, porque se refiere a un fundamento metafísico. Un fundamento ontológico de la acción misma del yo. Como la acción del yo es libre, e incluso es la propia libertad del espíritu humano, el fundamento o radical estructural de la libertad representa el carácter de dependencia de la persona humana¹⁸. El ser humano no dispone enteramente de sí, puesto que su libertad es antecedida por su misma configuración esencial. Tal configuración esencial define la noción steiniana de *sí mismo* de la persona.

Pero es preciso tener en cuenta lo siguiente. Para Edith Stein la configuración esencial de la persona no equivale en modo alguno a la esencia común,

¹⁸ A mi juicio, ambas dimensiones a conciliar en el tratamiento antropológico están bien detectadas, pero no cabe enlazarlas así, por las siguientes razones: en primer lugar se deprime la noción de acto al reducirla de entrada al limitado sentido de la actualidad presentante; en segundo lugar, no se abandona la idea de que el acto del espíritu ha de estar antecedido en el orden estructural, con lo que en realidad se pone en la cuenta de la potencia el orden de la principialidad trascendental. Con ello no se corrigen los defectos de la tradición escolástica tomista sino que, por el contrario, se acusan más. Pero además no se hace justicia a Tomás de Aquino porque no se alude al orden trascendental del *esse*, ni a la *distinctio realis* respecto de la esencia. Cfr. mi libro *El ser personal*, Eunsa, Pamplona, 1997.

universalmente predicable de todos los individuos humanos. Comenzamos así a tocar la cuestión antes mencionada de la individualidad personal. La individuación personal corre a cargo de la forma. Para Stein la forma equivale a estructura o configuración esencial pero, de otra parte, la estructura de la persona es ella misma individual, no puede alcanzarse en el plano de la universalidad común. Ya desde las primeras páginas de *La estructura de la persona humana* la autora ha insistido en el valor del método fenomenológico en orden a la comprensión de lo humano en su singularidad original. Si el ser humano es persona singular e irreplicable, entonces la ciencia filosófica que versa sobre el hombre ha de ser capaz de aprehender lo humano en su darse singular. No otra cosa es el *comprender* al que se refiere la tradición que, arrancando en el señalamiento de la especificidad de las llamadas *ciencias del espíritu*, adquiere con la fenomenología, y más tarde con la hermenéutica una notable insistencia en todo el dominio de las ciencias filosóficas. Edith Stein se sitúa en estas páginas dentro de esa tradición.

En *Ser Finito y Ser Eterno* se contiene el desarrollo y justificación steiniana de la distinción entre esencia individual y esencia común¹⁹. Edith Stein distingue entre la forma pura y la forma esencial, pero no cabe tratar de este asunto sin apartarnos ya excesivamente de nuestra temática antropológica. *Forma esencial*, forma en el sentido de *morfé*, no de *eidos*, es justamente el alma humana²⁰ en tanto que principio definidor de la estructura del *sí mismo* perso-

¹⁹ En orden a tal propósito Edith Stein busca el apoyo en los textos aristotélicos de la *Metafísica* y lo encuentra en la diversidad de conceptos que el estagirita usa para mentar la esencia; particularmente *eidos* y *morfé*, pero también *to ti én eínai* y *kazolón*. Endereza entonces el tratamiento a que se capte que es posible distinguir entre una esencia genérica y una esencia individual, a su vez formalmente enlazadas en términos de determinaciones que se autorrealizan en el seno mismo de la esencia genérica y que se hacen equivaler a la estructura pura o ideal de los sentidos del ser contenidos en el *Lógos* divino. En el caso de la persona, sin embargo, el núcleo de la individualidad ha de ponerse en el alma creada por Dios para cada ser humano. Propiamente los términos consagrados por Stein son *forma pura* y *forma esencial*. La forma esencial es cabalmente la realización existencial de la forma pura. La forma pura equivale al puro sentido (*eidos*) contenido en idea, de modo paradigmático en el *Lógos* divino. La forma esencial es la realización activa de la forma pura. Como tal realización la forma esencial (*morfé*) lleva en sí el germen de su autorrealización. Es decir, no sólo es causa formal sino también final de sí misma. Y, además, eficiente, porque la actividad pertenece propiamente a la forma realizada y autorrealizante. En cambio, la forma pura habría de ser identificada más bien con la idea de la forma, su puro sentido eidético, que, sin embargo, para Stein constituye la médula misma de lo existente.

²⁰ En los textos steinianos la noción de *sí mismo* es usada preferentemente para comprender la irreductibilidad de la persona al yo consciente –según hemos insistido– de modo que resulta fácil

nal; y también como esencia individual que contiene en sí misma su fin, y, por lo tanto, el germen de su propio desarrollo. La individualidad personal no puede descansar enteramente en la materia. En primer lugar, el alma creada por Dios para cada persona ha de ser ya individual en su misma configuración ontológica particular, pero también el cuerpo ha de ser formalmente dispuesto para que resulte individuante respecto de la realidad personal. Este, según vimos, constituye uno de los puntos principales en la discusión de Edith Stein con la tradición tomista.

El *sí mismo*, según hemos visto, es el soporte existencial de la persona, la sustancia primera, en términos aristotélicos. Pero incluye también la significación esencial de la estructura con configuración definitoria del individuo personal. Esa estructura no es genérica ni específica de modo exclusivo, puesto que, según hemos visto también, la esencia de la realidad de la persona es propiamente individual. De ahí que no sólo el cuerpo puede ser la raíz de la individuación de la persona, de su carácter individual. La individualidad personal ha de ponerse principalmente en el alma, creada singularmente por Dios. El alma contiene pues la fisonomía estructural propia de cada persona. Edith Stein incluye en el alma, en su esencia estructural –y, por lo tanto, en el *sí mismo* o soporte existencial (y esencial) de cada sujeto humano– todo aquello que la psicología estudia como perteneciente al carácter, o más exactamente, al temperamento de cada cual, los rasgos que definen justamente aquello que, en nuestro lenguaje cotidiano, denominamos la personalidad de cada cual.

Tampoco podemos decir, a mi modo de ver, que el *sí mismo* personal steiniano equivalga sin más al alma, aunque tenga en ella su raíz más profunda. El *sí mismo* o condición ontológica del yo constituye una unidad psicosomática. El cuerpo, desde este punto de vista, es indudablemente dimensión del *sí mismo*. La segunda línea temática sugerida en el epígrafe anterior se refiere a la importancia que la antropología de Stein confiere al componente corporal de la persona humana. A mi modo de ver, tal importancia se concentra sobre todo en la noción de *fuerza*. La fuerza es la energía vital. Me parece que en el diseño de este concepto Edith Stein tiene bastante en cuenta, no sólo el conjunto de sus

deslizarse sin más a la identificación entre sí mismo y alma. De otra parte, tampoco cabe decir en la terminología empleada en SFSE que el alma sea la forma sustancial del ser humano. Santa Edith se aparta expresamente de Tomás de Aquino en este punto. No entiende que haya que eliminar las formas inferiores en orden a la integración en una única forma sustancial, toda vez que no piensa que las formas inferiores operantes en el hombre –materiales, vegetativas, animales– hayan sido sustituidas en sus funciones propias. De tal suerte, Edith Stein propone más bien un dominio de la forma espiritual sobre las formalidades inferiores que se integrarían en la totalidad del ser personal humano individual (Cfr. EPH, 158).

propias descripciones fenomenológicas, sino también la noción de energía – libido en Freud–, tematizada por la escuela psicología profunda ²¹.

Las sustancias espirituales disponen de una fuerza enteramente espiritual que se caracteriza por la concentración, es decir, por el poder que el ángel tiene de disponer inmediatamente de su dotación energética. La fuerza del alma humana no es así. A la limitación del espíritu humano en la disposición de su *fuerza*, denomina Stein carácter de *potencia ligada*²². La persona humana sólo dispone sucesiva y limitadamente de su fuerza. Y la fuerza del alma humana no es puramente espiritual sino que se alimenta a partir de su radicación corpórea. El alma ha de sacar su energía a partir de la fuerza corpóreo–vital. La energía psíquica es espiritual en la persona, a raíz de una cierta conversión efectuada por el alma a partir de las fuerzas energéticas psico–corporales. Pero también hay un revertir de la propia fuerza del alma, en cuanto desarrollo de la vida propia del espíritu, en el cuerpo y en sus disposiciones. El alma personal va haciéndose del desarrollo y control de la corporalidad, en las dimensiones de ésta que pueden recibir el influjo directo de la *psique* y manifestándose en figuras corpóreas – expresiones, gestos– con significado espiritual.

No podemos tampoco detenernos en esta cuestión. Sólo para advertir que, en el armazón conceptual de *La estructura de la persona humana* el influjo de lo psíquico en lo corpóreo ha de subordinarse al dominio del *yo puro* sobre su soporte ontológico, es decir, sobre el *sí mismo*. Tal subordinación no es distinta de la disposición que el *yo* activo y libre hace de su propia estructura ontológica. Realizadas las aclaraciones precedentes, conviene que reparemos en las relaciones entre ambos elementos estructurales del espíritu personal humano: el *sí mismo* y el *yo*. Ya vimos que si el *yo* representa el foco activo y libre de la persona, Edith Stein hace, en cambio, equivaler el *sí mismo* al elemento pasivo, ya configurado en principio, de la persona, principalmente en cuanto a su fisonomía espiritual. De ahí que Edith Stein introduzca en el *sí mismo* los elementos oscuros –en tanto que *no en presencia*– y potenciales en la vida del *yo*. De modo actual el *yo* puede traer a la presencia uno u otro de estos elementos contenidos en potencia. Y, más aún, puede también el *yo*, en su condición de principio de libertad personal, vivir o conectar con la vida de su alma –esto es, con su *sí mismo*– en un estrato de profundidad mayor o menor de esa vida²³.

²¹ También tiene en cuenta la noción que encuentra en los tratados del Pseudo-Dionisio sobre los ángeles, como manifiesta en el lugar correspondiente de SFSE.

²² EPH, 131.

²³ Claramente inicia aquí Santa Edith un tratamiento de inspiración metodológica ética que articula además con una imagen en cierto modo *espacial* del alma. Cfr. EPH, 103.

b) Configuración dinámico–espiritual del sí mismo

Una vez alcanzado el *sí mismo* como estructura y soporte antecedente de la persona humana, Edith Stein aborda la segunda dirección de su antropología, centrada en la exposición del dinamismo espiritual de la vida del yo. Lo propio del espíritu es la libertad y es obvio, por lo tanto, que el ejercicio libre de la actividad del yo puro ha de alcanzar también la constitución de la esencia. Si la libertad personal, cifrada en la actividad del yo–puro, no se articulara con la constitución metafísica antecedente, no habría en verdad tal enraizamiento ontológico del yo en su soporte. El yo–puro es fuente de actividad metafísicamente fundada, y, además, de actividad espiritual; pero no cabe pensar la actividad del espíritu como ineficaz en relación con el propio soporte del que dimana.

Pero eso significa cabalmente que el yo–puro no ha de ser pensado en términos exclusivamente noéticos, sino que hay que dar paso a todo el orden de consideraciones afectivo–tendenciales y, en último término, determinantes en el plano de la *libertad donal*²⁴. A Edith Stein no se le escapa que el núcleo de la vida personal no se juega exclusivamente dentro del ámbito del conocimiento puro. Hay pues que dar paso al concepto del espíritu como actividad *extática*²⁵, esto es, no meramente centrado en su propia clausura sino destinado a los demás, en último término a Dios, principalmente en el modo de la donación amorosa.

Tal conexión alcanza además, según ya hemos dicho, la propia estructura corpóreo–vital del sujeto, y hasta el mismo rostro. No sólo la profundidad anímica del *sí mismo* –lo que llamamos *carácter personal*– resulta dinámicamente configurada –mediante los hábitos– por la actividad libre del sujeto. Sino la propia fuerza vital de la persona se retroalimenta de la fuente espiritual y se expresa corporalmente, por ejemplo en la mirada, en los gestos, en el continente todo de la persona.

La noción que encuentra Edith Stein para expresar tal acción configuradora de la libertad personal sobre el *sí mismo*, es, de nuevo, la de *formalización*. El yo libre formaliza los elementos espirituales de un modo análogo a como el alma es también forma del cuerpo. Esta doctrina es frecuentemente expuesta por la autora. Así, en *La estructura de la persona humana* leemos: “Dado que tenemos el mismo opuesto –la materia al espíritu y a la forma– podría parecer que en ambos casos la oposición ha de tener el mismo significado. Pero ¿acaso significa ‘materia’ lo mismo en los dos casos? Nos vimos obligados a practicar una distinción: la materia puede ser contemplada como una forma vacía que admite

²⁴ Cfr. SFSE, 366.

²⁵ Cfr. EPH, 123; SFSE, 477.

diversos contenidos. Como uno de ellos hemos de ver el que nos sale al paso formalizado en la vida espiritual y al que denominamos ‘fuerza’; otro es la materia que llena el espacio, a la que a fin de distinguirla claramente de la fuerza, denominaré ‘material’. Tanto el ‘material’ como la fuerza carecen de suyo de forma y están necesitados de formalización. Tras lo que vimos más arriba, el ‘material’ parece estar más lejos del espíritu que la fuerza: designamos como ‘espirituales’ a las realidades en las que no hay nada de ‘material’ y a aquellas que lo contienen como ‘materiales’²⁶.

Adviértase la primera frase citada en este fragmento. Alude a la adscripción de Santa Edith a la doctrina del *hilemorfismo universal*, la cual es sumamente reveladora de la insuficiencia en la comprensión de la noción tomista de *potentia*. La cuestión es que Edith Stein no ve cómo pueda salvarse el carácter puro del acto divino sin poner materia de algún tipo en los espíritus inferiores a Dios. Pero tal incompreensión es solidaria con la reducción del acto a la consideración de la *actualidad presente*, y la acumulación en la potencia de todo el resto de la vida personal. Se trata, a mi modo de ver, de un uso muy estrecho de la noción de acto, nada compatible con una cabal comprensión del pensamiento de Tomás de Aquino.

A continuación se establece una analogía entre el contenido hilemórfico y el que corresponde al espíritu. Aunque Tomás de Aquino usa también de este tipo de analogía, muy en consonancia con su continua glosa a Aristóteles, se aparta sin embargo de ella cuando la irrupción del orden trascendental lo reclama. Edith Stein –quien obviamente no se mantiene en las fuentes originales del tomismo– recarga la analogía en cuestión y elabora el concepto de fuerza. La fuerza sería el *contenido material* que se realiza diversamente ya se trate de las cosas materiales o, por el contrario, de la vida del espíritu. Para establecer semejante equivalencia, Edith Stein recurre a las nociones de la *ontología formal*²⁷.

En tal dirección opera recurriendo a la distinción que –según se deriva de la lectura de *Ser Finito y Ser Eterno*– tiene para la santa fenomenóloga valor de principio *lógico-trascendental*²⁸ omnivalente en la filosofía steiniana. Se trata de la distinción entre *forma vacía* y *contenido*, que cabe aplicar a todo ente, real o pensado, posible o actual, e incluso a la Trinidad de personas en Dios²⁹. Si

²⁶ EPH, 140.

²⁷ He mantenido en otros trabajos que la ontología formal constituye la verdadera articulación especulativa de la obra metafísica de Stein.

²⁸ De acuerdo con la interpretación que al comienzo de estas páginas he dado a la noción de *trascendentalidad* en la fenomenología steiniana.

²⁹ Cfr. HAYA, F., *La fenomenología metafísica de Edith Stein, passim*.

consideramos a la *materia como tal* en el plano abstracto de la ontología formal, puede pensarse como un cierto objeto en general o *forma vacía*. Las formas vacías son objetos no reales sino que representan la estructura lógica de cualquier objeto real. Téngase en cuenta, sin embargo, que las distinciones lógicas tienen para Edith Stein, como se ha dicho, un valor ontológico superior al de la distinciones reales. Las formas vacías se *realizan como casos* en los individuos. La función lógica que transita desde el individuo a la forma vacía se denomina *formalización*. Es preciso distinguirla de la *generalización*, consistente en cambio en el tránsito desde lo determinado a lo indeterminado, por ejemplo, desde la especie hasta el género. Inversamente, según Edith Stein –quien sigue en esta articulación los principios de la lógica de Husserl³⁰– no equivale la *determinación* de un contenido hasta llegar a la individualidad más concreta, a la *realización* de una forma vacía en un contenido.

Considerada como una *forma vacía*, la materia se realiza ya según el contenido de la materia corporal, ya según el de la fuerza en el caso del espíritu. Es posible, por lo tanto, hablar de dos sentidos principales de la formalización del yo respecto de su estructura. Hay un sentido no libre o anterior a la dinámica libre del yo activo. Esa es la estructura personal, en tanto que se considera constitución profunda de la personalidad (por lo tanto, incluye elementos estrictamente individuales, no sólo específicos). Pero, además, está la formalización a la que el yo activo somete los contenidos de la vida consciente convirtiéndolos en partes de la estructura formal ulterior del sujeto.

3. Valoración crítica: hipertrofia de la noción de forma y depresión de la noción de acto

El problema fundamental de la filosofía de Stein consiste, a mi modo de ver, en cierta inadecuación entre el instrumental conceptual utilizado y la amplísima temática que aborda. En general, puede añadirse que no es otro el problema general que afecta tanto a filosofía como a la teología cristiana en nuestros mismos días. En este sentido Edith Stein se adelanta a los tiempos. La teología cristiana actual ve cuestiones que no sabe cómo tratar conceptualmente. Hay como un notable desfase entre las temáticas abordadas y las articulaciones conceptuales en juego. Más ampliamente, tal es el núcleo del problema específicamente filosófico en cualquier edad de su historia. Existen, no obstante, momentos de síntesis en que los órdenes conceptuales están mejor asentados en relación con las cuestiones que se piensan.

³⁰ Tal como se contiene expuesta en el segundo volumen de las *Investigaciones* y, muy concentrada, en el capítulo primero de *Ideas-I*.

No es el caso. En mi opinión, la antropología de Edith Stein resulta un buen logro en el plano de la descripción –*quasi* narrativa, en ocasiones– de las dimensiones antropológicas que sería preciso tener en cuenta cara a una cabal síntesis filosófica. Pero ésta misma no está lograda en modo alguno. La acumulación temática revierte notablemente en extravío metódico. Sorprende que la autora otorgue pesos equivalentes a observaciones o desarrollos de muy diversa procedencia e índole. Hay un exceso de tema sobre el ajuste conceptual, insisto. La impresión de tal carencia es menor, desde luego, en *Ser Finito y Ser Eterno*, pero también se acusa en algunos tramos de la obra. Ciertamente existe en Santa Edith un tratamiento solidario de los principales problemas filosóficos. Pero la temática desborda al cabo sobre el rigor exigido, a mi juicio, en un desarrollo filosófico. Con todo, la presente crítica se hace más merecida en *La estructura de la persona humana* que en *Ser Finito y Ser Eterno*, y menos con relación a Edith Stein que a otros representantes del personalismo.

El concepto fundamental de Edith Stein es, en mi opinión, el de forma. A través de las nociones de forma y de formalización, la autora desea hacer frente a un vasto conjunto de problemas filosóficos de primer orden. Es claro que, en la medida en que tales problemas son diversos, e incluso exigen líneas de tratamiento en cierto sentido contrapuestas, se somete el concepto de forma a una excesiva recarga nocional. Lo cual es evidente si es que quiere cumplirse, por ejemplo, de una parte con la solidaridad genérica del ser humano (reclamada por la doctrina del pecado original) y, de otra, con el carácter original e irreplicable de cada persona humana (exigida también por la doctrina de la fe: creación de cada alma personal, inmortalidad personal). Es claro que, si con el concepto de forma se pretende dar respuesta a líneas temáticas divergentes, la noción instrumental básica queda sometida a una tensión conceptual excesiva.

La hipertrofia de la forma es, además, solidaria con la depresión del acto, a la que me he referido anteriormente. No hay asomo en Santa Edith de la doctrina tomista de la distinción real entre acto de ser y esencia. El uso de las nociones de potencia y de acto resulta bastante trivial y apresuradamente engarzado en la descripción de dimensiones antropológicas, a mi modo de ver, heterogéneas. Si se quiere enlazar en el orden de la articulación metafísica, que pertenece al plano del fundamento, un conjunto de conceptos, no hay más remedio que abandonar –siquiera por un momento– el plano de la descripción inmediata de las vivencias. De otro modo se convierten en estructurales apreciaciones que pertenecen en verdad a un aspecto más superficial de la realidad antropológica. Tal crítica se dirige sobre todo al uso de la noción de fuerza, cuyo estatuto temático pertenece mucho más, según se ha dicho, a la psicología. La transposición del concepto del plano ontológico resulta, en mi opinión, apresurada y completamente inaceptable con relación a los ángeles.

Sin embargo, según se dijo, la crítica de Santa Edith a Husserl resulta acertada y abre un amplio camino en el aprovechamiento de las originales intuiciones fenomenológicas. La colección de observaciones de Edith Stein es muy valiosa, sus apreciaciones responden con frecuencia a agudas intuiciones en las que merece la pena detenerse. El que se hayan criticado algunos de los planteamientos metafísico–antropológicos de la autora no equivale, como es obvio, a que se haga de menos la riqueza de su aportación al pensamiento cristiano.

Fernando Haya Segovia
Catedrático de Filosofía
Instituto La Paz (Sevilla)
fernandohaya@yahoo.es