



TRABAJO FINAL DEL MÁSTER DE FILOSOFÍA,
CONDICIÓN HUMANA Y TRASCENDENCIA

APORTACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE EDITH STEIN
PATRICIA LINS VELOSO

TUTOR: PROF. DR. IGNACIO VERDÚ BERGANZA
JUNIO 2026



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

C/ Universidad de Comillas, 3, Cantoblanco, 28049 Madrid. Tel.: 91 734 39 50 www.comillas.edu

Indice

Agradecimientos.....	2
Resumen.....	3
1. Introducción.....	5
2. Quién fue Edith Stein (1891-1942).....	10
2.1 Hija de una familia judía.....	11
2.2 Inquietud intelectual y anhelo de verdad.....	17
2.3 Del ser finito al ser eterno.....	25
3. La preocupación antropológica en su trayectoria filosófica.....	31
3.1 Encuentro con la fenomenología.....	33
3.1.1. Qué es la fenomenología.....	34
3.1.2 La fenomenología en el pensamiento de Edith Stein.....	39
3.1.3 El estudio fenomenológico de la empatía y de la estructura de la persona humana.....	42
3.2 Filosofía cristiana.....	45
3.2.1 La ciencia como culto divino.....	47
3.2.2 De buscadora a contempladora y servidora de la Verdad.....	49
3.2.3 Fenomenología-tomista.....	52
4. La antropología filosófica de Edith Stein.....	55
4.1 La antropología como fundamento de la pedagogía.....	57
4.2 Hacia la estructura de la persona humana.....	60
4.3 Ejes fundamentales de su antropología filosófica.....	62
4.3.1 Unidad sustancial: cuerpo, alma y espíritu.....	64
4.3.2 Relación interpersonal e intersubjetividad.....	73
4.3.3 Apertura a la trascendencia.....	79
5. Luces para la sociedad contemporánea desde la antropología steiniana.....	82
5.1 Ruptura de la unidad sustancial cuerpo-alma-espíritu: fragmentación antropológica.....	83
5.2 Rechazo a la trascendencia.....	92
5.3 Una antropología filosófica para los días de hoy.....	94
6. Conclusión.....	96
Bibliografía.....	99
1. Fuentes primarias.....	99
2. Fuentes secundarias.....	102

Agradecimientos

Al prof. Ignacio Verdú, por su generosidad y acompañamiento incansable, por su amistad, y por presentarme a la mejor heladería de Madrid.

A la Universidad Pontificia Comillas, y a todos los que hacen parte de ella, por su ambiente humano e intelectualmente crítico.

A cada uno de los profesores del Máster, quienes han compartido generosamente, no solo sus reflexiones y conocimiento, sino su testimonio de compromiso filosófico y búsqueda de la verdad.

A mis compañeros de clase, por el camino compartido y disfrutado, y por las experiencias que lo hicieron único y más llevadero.

A los amigos que he encontrado en esta ciudad, que me han acogido y transformado.

A los amigos de siempre, de tantos lugares, de tantos momentos.

A las hermanas que la vida me regaló, por caminar juntas, ayer y hoy.

A mi familia, por su acompañamiento y apoyo constante. Por vivir junto a mí, pese a la distancia, cada momento de mi trayectoria. Por su amor incondicional.

A Dios, a quien agradezco por todo lo que soy y por todas las personas que llevo en el corazón.

Resumen

El objetivo de este trabajo de fin de máster es abordar la pregunta por el ser humano a partir de la antropología filosófica desarrollada por Edith Stein. En diálogo con el contexto histórico y filosófico de su tiempo, así como con la tradición cristiana, la cuestión del ser del hombre constituye el hilo conductor de su pensamiento. Lo que se pretende defender es que su propuesta antropológica ofrece claves de fundamental relevancia para la comprensión de los desafíos de la sociedad contemporánea, particularmente en lo que respecta a la concepción del ser humano.

Palabras clave: Edith Stein; antropología filosófica; persona; fenomenología.

Abstract

The object of this master's dissertation is to explore the question of human nature through the lens of the philosophical anthropology developed by Edith Stein. In dialogue with the historical and philosophical context of her time, as well as with the Christian tradition, the question of human nature serves as the central theme of her thought. The aim is to argue that her anthropological proposal offers insights of fundamental importance for understanding the challenges of contemporary society, particularly with regard to the conception of the human being.

Keywords: Edith Stein; philosophical anthropology; person; phenomenology.

La magnífica humanidad que Dios ha creado se encuentra hoy ante una elección decisiva: levantar una nueva torre de Babel o edificar la ciudad donde Dios y la humanidad habiten juntos. Cada generación recibe como herencia la tarea de dar forma a su propio tiempo: hacer madurar la historia como un lugar donde se proteja la dignidad de cada persona, se promueva la justicia y se haga posible la fraternidad. Pero en cada época se cierne el riesgo de construir un mundo inhumano y más injusto. Allí donde la humanidad corre el peligro de perder su rostro, nosotros, los cristianos, alzamos los ojos hacia el Dios que se hizo carne, sabiendo que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”. En Jesucristo, esta magnífica humanidad encuentra el camino, la verdad y la vida, abriendo a cada uno de nosotros la vía para crecer hacia la plenitud.

Papa León XIV, *Magnifica Humanitas* #1

1. Introducción

¿Qué es el hombre? ¿Qué lugar ocupa el ser humano en el cosmos? De innumerables maneras, la humanidad ha buscado abordar esta cuestión, que sigue siendo crucial en los días de hoy. Si la filosofía es la búsqueda por comprender las realidades últimas, y si el ser humano es el único ser que se cuestiona por el sentido de su existencia, la pregunta por su lugar en el mundo, por lo que le hace único y por lo que le conecta con los demás seres debe ser, entonces, la cuestión esencial de la filosofía. Preguntarse sobre el ser humano no es un ejercicio estéril y teórico, sin vinculación con la vida real; más bien, constituye el fundamento del quehacer del hombre. De la visión que se tenga del ser humano o, más propiamente, de los presupuestos antropológicos con que nos acerquemos a la realidad, se desprende una manera de actuar y de construir la existencia individual y social.

Un breve análisis de la situación actual de la sociedad contemporánea nos ofrece evidencias de la urgencia de abordar la cuestión de qué nos hace esencialmente humanos, qué nos caracteriza y nos constituye, y qué elementos nos posibilitan hablar propiamente de persona humana. Comprender lo que somos implica distinguir, es decir, reconocer los trazos que delimitan la frontera entre una cosa y otra. En la era de la inteligencia artificial, en un momento en que el mismo reconocimiento de los derechos humanos y su aplicación están en riesgo, en una sociedad que avanza científica y tecnológicamente, pero que no encuentra asideros firmes en los que sostenerse, y en la que el ser humano se encuentra angustiado, solitario y confuso, redescubrir qué nos hace humanos y qué nos distingue es una tarea crucial, a la que la filosofía tiene mucho que aportar.

El siglo XX ha sido marcado por el enfrentamiento entre ideologías que han tratado la cuestión del ser humano de maneras antagónicas. Por un lado, los colectivismos, que promovían la supremacía de la colectividad frente a los individuos. El hombre era comprendido como parte del todo social, un organismo al que debería servir y sacrificarse si fuera necesario. Por otro lado, el individualismo, que se caracterizó por la exaltación del individuo en contraposición a la sociedad, es decir, por una búsqueda sin límites del bien individual en una lucha en la que prevalecía la ley del

más fuerte. Las consecuencias de ambas ideologías en el ámbito social fueron trágicas y marcaron profundamente la historia de ese siglo.

En conexión con el complejo contexto social, en el ámbito del pensamiento, el inicio del siglo XX ha sido marcado por una fuerte dicotomía en el campo de la antropología filosófica¹. La tradición clásica tomista, revivida por la neoescolástica, ha definido al hombre como sustancia, resaltando su naturaleza permanente, desde una filosofía realista; la filosofía moderna, en cambio, se ha encaminado hacia una postura cada vez más idealista, poniendo de relieve la subjetividad y la interioridad, al describir el sujeto a partir de la noción del yo y de la conciencia, pero alejándose de la persona concreta.

En este marco, la filosofía contemporánea, especialmente desde la primera mitad del siglo XX, ha asumido el debate en torno a la cuestión del ser humano. Frente a la radical confusión sobre la noción de ser humano, y sus graves consecuencias en la historia, la filosofía tomó para sí, desde distintas perspectivas, la tarea de construir una nueva concepción del hombre. Los esfuerzos a lo largo de los siglos no habían sido suficientes para garantizar la vivencia de una valoración adecuada del ser humano y de su papel en el mundo. En medio a esta situación compleja y desoladora, surgieron nuevos intentos de recuperar la noción y la realidad de la persona, rescatando, de una manera original, en una búsqueda enmarcada por las repercusiones de las experiencias históricas más cercanas y por avances en otros campos científicos, lo propio del ser humano.

Entre los grandes filósofos del siglo XX, inmersa de manera dramática en el complejo contexto político y social de los inicios del siglo, Edith Stein (1891-1942) ha abrazado, de manera radical y única, en el desarrollo de su pensamiento filosófico, la pregunta por el ser del hombre. Su pensamiento se sitúa entre los que reconocieron la necesidad apremiante de una antropología filosófica que respondiera a los desafíos de su tiempo, integrando las aportaciones de la modernidad en el marco de una filosofía realista y abierta a la trascendencia.

El presente trabajo trata de investigar en el pensamiento de Edith Stein claves que puedan iluminar nuestra comprensión de la persona humana. Una de las cuestiones

¹ Cfr. Burgos, Juan Manuel, *Antropología: una guía para la existencia*, Ediciones Palabra, Madrid 2013, p. 22.

más graves y acuciantes de la sociedad actual es el desconocimiento o confusión sobre quién es el ser humano, y las trágicas consecuencias que eso acarrea. Las enormes desigualdades y problemas sociales, el aumento en la incidencia de enfermedades mentales y del suicidio, la experiencia crónica de ansiedad, angustia y desesperación en la que vive gran parte de la población, el impacto de la inteligencia artificial en la vida y en las relaciones humanas, son apenas algunas de las manifestaciones que nos hacen reconocer, también en los días de hoy, la urgencia de pensar el ser humano, quizás no desde claves totalmente novedosas, pero, sobre todo, aprendiendo con la tradición y rescatando aquellos valores e ideas que son fuentes de sabiduría y que nos pueden orientar, desde la vivencia más genuína, en la comprensión de la situación actual.

La elección de nuestra filósofa responde al hecho de que Edith Stein reúne características que hacen con que su obra sea sumamente interesante y tenga el potencial de contribuir enormemente a las grandes cuestiones relacionadas con la existencia humana en el mundo actual. Nuestra autora vivió de manera muy personal y cercana los principales desafíos de los inicios del siglo XX: el impacto de los totalitarismos, el horror de las grandes guerras, la persecución judía, las reivindicaciones sobre el papel de la mujer en la sociedad, y la defensa de los derechos humanos. Asimismo, desarrolló un pensamiento original, en diálogo con los mayores filósofos de su contexto histórico, especialmente en el círculo de los primeros fenomenólogos. Desde muy temprano manifestó la preocupación por el tema de la existencia humana y lo abordó de manera profunda, concreta y filosóficamente fecunda. Además, enmarcó la pregunta por el ser humano en un escenario más amplio, en diálogo con la psicología y la pedagogía, también en respuesta a cuestiones fundamentales de su tiempo. En consonancia con su búsqueda interior y conversión al cristianismo, se empeñó en rescatar y actualizar el pensamiento cristiano y la metafísica realista, integrando también la noción de subjetividad y conciencia traída por el pensamiento moderno. Pese a su importancia entre los principales pensadores de nuestro tiempo, Edith Stein sigue siendo todavía poco conocida, aunque desde su canonización en el año de 1998, como Santa Teresa Benedicta de la Cruz, el estudio de su obra se ha multiplicado.

Por ese conjunto de elementos, me he acercado a Edith Stein y la he elegido para, en diálogo con su pensamiento, buscar reflexionar sobre algunas de las principales

preguntas sobre la condición humana, suscitadas por mi estudio filosófico, así como por mi misma experiencia en el mundo. Además, como ella, intento que mi actividad filosófica esté en consonancia con mi vivencia humana y, desde mi experiencia personal y profesional, descubro la urgencia de la pregunta por el ser humano – que reúne, en mi opinión, todas las demás cuestiones importantes para la filosofía – tanto para la construcción de mi propia trayectoria, como para poder acompañar a tantas personas que caminan sin rumbo, confundidas o quizás desesperadas por no encontrar respuestas.

En este estudio, primero ofreceremos una presentación biográfica de Edith Stein, integrando elementos de su vida y de su contexto histórico con su desarrollo filosófico, a fin de acercarnos a su pensamiento, resaltando elementos de su contexto particular, que son fundamentales para la comprensión de su obra. La inmersión en su biografía permite reconocer su coherencia, que se manifiesta en todas las esferas de su vida. Sus raíces familiares, culturales y religiosas, sus características personales, así como su trayectoria intelectual son el paño de fondo por medio del cual queremos ahondar en su pensamiento, con el objetivo de acceder a una interpretación lo más fidedigna posible a las intenciones de la autora.

El segundo capítulo buscará justificar la centralidad de la pregunta antropológica en el desarrollo filosófico de Edith Stein. A partir del reconocimiento de las cuestiones con las que se enfrenta la filosofía de su tiempo, se buscará situar el pensamiento steiniano, comprendiendo sus principales antecedentes e influencias filosóficas, así como las preguntas que guiaron su búsqueda filosófica y el desarrollo de su antropología.

En la tercera parte de esta investigación se propondrá, a partir del estudio de sus escritos filosóficos y antropológicos, especialmente en su etapa de pensamiento cristiano, identificar algunas notas fundamentales de la estructura de la persona humana en su pensamiento antropológico. Para eso, nos centraremos particularmente en su obra *La estructura de la persona humana*, fruto de un curso de antropología filosófica que impartió en los años 30. Esta elección se justifica por el hecho de que dicha obra constituye la plasmación de su pensamiento antropológico, desarrollado a lo largo de sus años de investigación fenomenológica. Asimismo, refleja su empeño por integrar el resultado de sus investigaciones con la tradición del pensamiento cristiano.

En el cuarto capítulo se buscará analizar cómo la antropología filosófica de Edith Stein ofrece luces para el pensamiento contemporáneo y la sociedad actual, a partir de la confrontación de la visión del hombre que subyace en algunas expresiones de la sociedad contemporánea con la noción de persona humana presentada por Stein.

2. Quién fue Edith Stein (1891-1942)

En estos meses he pensado constantemente en una conversación que tuve hace años con un sacerdote y religioso. En aquella conversación se me sugirió el escribir lo que yo, como hija de una familia judía, había conocido de la dimensión humana judaica, porque los que están fuera de ella saben muy poco.²

(Edith Stein Stein, Breslau, 21-9-1933)

En esta frase, tomada del prólogo de su autobiografía, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* ("De la vida de una familia judía"), Edith Stein nos presenta una primera imagen de sí misma: hija de una familia judía. Redactada entre los años 1933 y 1939, después de la subida al poder del nacionalsocialismo en Alemania en enero de 1933 y de su destitución del cargo de profesora en el Instituto de Pedagogía científica de Münster, los apuntes se interrumpen definitivamente luego de las notas escritas el 27 de abril de 1939, con ocasión del primer aniversario de la muerte de Edmund Husserl, dejando el manuscrito sin terminar. Para la autora, los acontecimientos que anteceden su escrito, es decir, el odio creciente a los judíos y la lucha antisemita en Alemania, había hecho emerger la obligación urgente, para los judíos alemanes, de reflexionar sobre sí mismos, sobre su ser y su destino. Comprometida con su misión particular en esa tarea, así como con el planteamiento de la cuestión judía en este contexto histórico, empieza a escribir su biografía con el fin principal de dar testimonio del judaísmo y del pueblo judío contra sus falsificaciones y deformaciones, partiendo de su experiencia personal y familiar. En ella, contempla retrospectivamente los años de su niñez y juventud, haciendo una exposición de los acontecimientos que la han formado y de la cotidianidad de su hogar judío.

La narración que hace Edith Stein de su propia trayectoria biográfica nos ofrece claves fundamentales indispensables para la lectura de su obra. Su pensamiento filosófico, y su profundo interés por la cuestión del ser humano, son indisociables de su vivencia personal. De esta forma, en toda su biografía, se identifican cuestiones que constituirán la base para sus posteriores reflexiones sobre las relaciones que dan sentido a la vida humana³. Así, lo que

² Stein, Edith, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, [Traducido por D. Carlos Castro Cubells y Ezequiel García Rojo], Editorial de Espiritualidad, Madrid 1992, p.17. [En adelante citado como *EA*].

³ Cfr. Müller, Andreas Uwe y Neyer, María Amata, *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*, [Traducido por Constantino Ruiz-Garrido] Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001, p.57. Esta inexorable conexión entre la filosofía desarrollada por Edith Stein y los acontecimientos de su vida, desde su profunda sensibilidad y la

vemos en sus escritos no es una teoría sin vida, más bien proviene de su experiencia concreta unida a su intensa vida interior, así como de su profunda conexión con su pueblo y con el contexto en el que le ha tocado vivir, y se orienta asimismo a la existencia humana concreta.

En este apartado, queremos ofrecer una exposición de nuestra pensadora, vinculando elementos de su vida y de su contexto histórico con su desarrollo como filósofa. Para eso, además de recurrir a sus escritos autobiográficos y su correspondencia, contrastaremos también el testimonio de personas que tuvieron contacto directo con Stein, así como acceso a material testimonial de primera generación de valor inestimable. Primero, consideraremos qué significa para Edith Stein ser hija de una familia judía, contexto desde el que surgen sus primeras indagaciones acerca de la condición humana y del sentido del ser. Luego, abordaremos la inquietud intelectual y el anhelo de verdad que la guiaran en toda su vida, cruciales en su trayectoria filosófica. Finalmente, trataremos el camino existencial y filosófico recorrido por Stein del ser finito al ser eterno, también de fundamental importancia en su pensamiento.

2.1 Hija de una familia judía

En su autobiografía, lo primero que se le hace patente a quien busca acercarse a esta gran mujer es su madurez interior y la comprensión profunda de su propia persona. En esta etapa adulta, Edith Stein manifiesta una admirable capacidad de narrarse a sí misma y de leer en los acontecimientos de su vida un proyecto que la trasciende. Trata de cuestiones esenciales que son relevantes para toda persona, a partir de su vida familiar, los acontecimientos de su infancia, el contexto de su origen judío y el momento histórico que le ha tocado vivir; y se entiende en relación a sus antepasados y su tradición. El punto desde el cual comprende y relata su vida son los recuerdos de su madre, sacados de diversas conversaciones con ella, y puestos también en diálogo con su experiencia de ser hija.

Menor entre once hermanos, de los cuales cuatro murieron siendo todavía muy pequeños, Edith Stein nació en una pequeña casa en la ciudad prusiana de Breslau⁴, en la Baja Silesia, el día 12 de octubre de 1891, coincidiendo con la celebración de la fiesta del *Yom Kippur*, el día del arrepentimiento y de la reconciliación para los judíos. Para su madre,

inquietudes que manifestaba ya en su infancia, hasta las cuestiones que ocupaban sus pensamientos y alimentaban las discusiones que emprendía en su vida universitaria, así como sus vivencias en la etapa adulta, es destacada de manera particular por sus biógrafos y comentaristas.

⁴ Actualmente Wrocław, en Polonia.

la circunstancia de haberle dado la vida en uno de los grandes días festivos judíos era un augurio feliz, que presagiaba un gran futuro para su hija⁵.

Su padre, Siegfried Stein (1843-1893), murió de forma repentina, en julio de 1893, a causa de una insolación en un viaje de negocios, cuando su hija menor aún no tenía dos años de edad. Pese a las grandes dificultades que tuvo que enfrentar, su madre, Auguste, de soltera, Courant (1849-1936), contrariando el consejo de sus familiares, asumió el negocio de maderas de su esposo tras su muerte, con el que lograría prosperar por sus propios esfuerzos, y educar a sus siete hijos. Dueña de una natural aptitud comercial, posiblemente heredada de su padre que era comerciante, asumió el desafío de liquidar las deudas y adquirir los conocimientos necesarios para dirigir el negocio, sin dejar de gobernar su casa con orden ritual ni descuidar la crianza de sus hijos, llevando adelante con gran dignidad, aunque también con sencillez y economía, la vida de la familia.

La imagen que Edith Stein expresa de su madre revela una mujer de fe, fuerte y trabajadora, con un gran don para relacionarse con las personas y siempre dispuesta a ayudar, a la vez que firme e intransigente contra las faltas de carácter. Desde pequeña, Stein manifiesta un reconocimiento agradecido del gran esfuerzo y de las renunciaciones que su madre hacía para cuidar de ella y de sus hermanos. De la señora Stein, aprendió integridad y honradez, fue testigo de su mirada de fe profunda sobre la realidad, y, sobre todo, recibió un ejemplo de mujer, el cual la acompañará siempre, y que, seguramente ayudó a despertar en la joven Edith su interés por la cuestión femenina. Aunque no la tenía como su confidente, experimentaba con ella una unión íntima y singular. En su vida adulta, pese a las frecuentes controversias de la sra. Stein con sus hijos, tiene en su madre una referencia y apoyo incondicional.

Por ser la más pequeña, Edith Stein ha crecido rodeada de los cuidados de sus hermanos y viéndolos ayudar a su madre, cada uno según su carácter y edad. En su biografía dedica un espacio a cada uno de ellos, revelando una mirada reverente y respetuosa, llena de cariño y admiración fraternal. “Como benjamina consentida en el alegre círculo de hermanos y familiares, yo había disfrutado en casa de una vida tranquila y agradable”⁶. Al referirse a su hermana mayor, Else, quien acabó siendo una segunda madre para sus dos hermanas más pequeñas, y a su estancia en su casa a raíz del nacimiento de su segundo hijo, dice: “Era

⁵ Espíritu Santo (Posselt), Teresia Renata del, *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, [Traducido por Luis Pelayo Arribas] Ediciones Dinor, San Sebastián 1953, p.16.

⁶ Stein, Edith, *EA*, p. 85.

quince años mayor que yo; me había cuidado con gran amor cuando era pequeña, y aún hoy me asegura que me quiere igual que a sus propios hijos”⁷. En su vida adulta, Edith Stein, tampoco dejó de prodigar cuidados a sus hermanos y a sus numerosos sobrinos y de acompañarlos tanto en los momentos cotidianos como en ocasiones especiales de sus vidas.

Según la proximidad de edad, exceptuando Else, los hermanos Stein formaban tres parejas; con Erna, quien le llevaba apenas un año y ocho meses, Edith integraba la pareja de las tardías. Aunque muy distintas, vivían como si fueran gemelas, se acompañaban en todo su tiempo de infancia y juventud, pasando muchas horas juntas y, llegan, además, a compartir un mismo círculo de amigos en la universidad. Edith apoya y acompaña a Erna en su relación con Hans, quien va a ser su esposo, y tiene una participación fundamental en la preparación de la pareja para su matrimonio.

Siguiendo el ejemplo de su madre, y dada la amplitud de la familia y el profundo sentido de solidaridad en el hogar de los Stein, se compartían cotidianamente las angustias y preocupaciones, no solo en su núcleo central, sino también entre los miembros de la familia extensa. En su etapa adulta, en la medida en que su vida personal e intelectual se lo permitió, Stein siguió acompañando a su madre, a sus hermanos y sus familias, cultivando una amistad cercana, e involucrándose en las diversas circunstancias y desavenencias familiares. En muchos e importantes momentos, sirve de adecuada intermediaria en la resolución de situaciones complejas entre sus hermanos, que en marcadas ocasiones se dejan aconsejar por ella. Sus conocimientos médicos, así como su especial atención y ternura con sus familiares, le hicieron ser ayuda fundamental en el cuidado de los que caían enfermos o tenían alguna necesidad de salud, especialmente de sus sobrinos. En la descripción de su familia, Edith Stein revela su capacidad de mirar a cada persona singular reverenciando en ella su dignidad, sin obviar las dificultades y debilidades, y de relacionarse con cada una de manera profunda y particular. Su sensibilidad le hacía vivir el sufrimiento de los demás como propio. Dicha mirada y sensibilidad hacia la realidad serán el fundamento de su reflexión filosófica.

A la temprana edad de los seis años, Stein manifestó su deseo de ser maestra, luego de que viera a su hermana Else terminar sus estudios de magisterio. Esta vocación marcaría toda su vida y orientaría de manera determinante el desarrollo de su pensamiento. A los diez años, cuando fue tía por primera vez, empezó a ejercer su vocación pedagógica, manifestando hacia sus sobrinos una especial preocupación por su formación y desarrollo.

⁷ *Ibid.*

De la joven Stein, afirmaban sus hermanas, que parecía un libro de siete sellos. Su mundo interior, profundo y constantemente agitado por las impresiones que las cosas le causaban, se manifestaba a los observadores externos por medio de cambios incomprensibles y súbitas transformaciones. Sin embargo, Edith Stein no decía una palabra de lo que le hacía sufrir interiormente, y, en rarísimas ocasiones, dejaba traslucir algo a sus familiares. Tanto en su infancia como en su etapa universitaria, su sensibilidad y su manera intensa de relacionarse con la realidad serían causa de crisis existenciales y angustias. En su autobiografía escribe:

“Todo lo que durante el día veía y oía lo elaboraba por dentro. El ver un borracho, por ejemplo, me producía una impresión que me perseguía día y noche y me atormentaba. (...) Siempre fue para mí incomprensible cómo puede haber gente que se ría de estas cosas y comencé ya en los tiempos de estudiante, sin pertenecer a ninguna organización, ni haber hecho ningún voto, a evitar la menor gota de alcohol para no perder por propia culpa algo de mi libertad de espíritu y dignidad humana.”⁸

Aquí se trasluce lo que va a ser el principal objetivo de su búsqueda y el contenido de su filosofar: la libertad y la dignidad de la persona humana.⁹

De espíritu inquieto e indagador, aunque desde pequeña se destacó por su sagacidad e inteligencia, no recibía cómodamente el reconocimiento público entre sus compañeros de clase ni tampoco en su familia. Esta solía enterarse de sus logros a través de otros, ya que la joven estudiante se retraía y rechazaba la idea de convertirse en orgullo de la familia a causa de sus éxitos.

Toda mi familia me definió desde la más tierna infancia por dos cualidades. Se me reprochaba (con toda razón) el ser ambiciosa y también se me llamaba la *lista* Edith Stein. Ambas cosas me dolían mucho. La segunda porque yo interpretaba que algo se quería decir sobre mi inteligencia y, además, me parecía que se indicaba que solamente era lista. Desde los primeros años de mi vida yo sabía, por otra parte, que era más importante ser bueno que listo.¹⁰

El inicio de sus estudios universitarios marcó para Edith Stein un cambio también en su vida familiar. Sus muchas ocupaciones de estudiante y amistades dejaban poco tiempo para la convivencia doméstica, lo que le era difícil, a la vez que tampoco encontraba en los

⁸ *Ibid.*, p.64.

⁹ Sancho Fermín, Francisco Javier, “Filosofía y vida: el itinerario filosófico de Edith Stein”, en: *Anuario Filosófico* 31, n.º 3, 1998, p. 667. <https://doi.org/10.15581/009.31.29606>

¹⁰ Stein, Edith, *EA*, p.129.

momentos de reunión familiar la ocasión adecuada para compartir los complejos problemas filosóficos en los que estaba sumergida y que habían pasado a ser su mayor ocupación. Su transición a la etapa adulta marca el establecimiento de una nueva relación con su madre y sus hermanos, sin que su familia deje de tener nunca un lugar preponderante en su vida.

Las grandes fiestas judías enmarcaban, junto con otras fiestas familiares, la dinámica del hogar, gracias a la vivencia religiosa de la sra. Stein y a la gran valoración que le daba a las tradiciones y celebraciones judías. Sin embargo, debido a las ocupaciones de su madre, Edith Stein y sus hermanos no fueron educados en la estricta observancia y, después de adultos, no todos los hijos compartían su fe. Pese a su sensibilidad judía y su comunión con las tradiciones que la han formado, que se expresan en su relato autobiográfico, escrito en época posterior a su conversión cristiana, la joven Stein no llegaba a penetrar el significado profundo de la vivencia religiosa. Por lo contrario, le hacía falta la noción de un Dios personal que sostuviera y le diera sentido a la vida de la persona. A los catorce años cuenta cómo fue perdiendo su fe infantil y comenzó a sustraerse, como persona independiente, a toda tutela de su madre y hermanos. Las sutilezas de la ley talmúdica la repelían y le hacían cuestionar las prácticas judías. Quería buscar por sí misma, desde la contemplación de la realidad, una respuesta al ser¹¹ y los pocos fundamentos religiosos que tenía no le eran suficientes para orientarla en sus cuestionamientos. Aunque acompañaba eventualmente a su mamá a la sinagoga, no era piadosa y se mostraba indiferente a las cuestiones religiosas.

Precisamente en esta época, sin oposición de su madre, deja la escuela, ya que, como explica, “comenzaba a preocuparme de cuestiones, especialmente de las relativas a la manera de ver el mundo, de las cuales en la escuela no se nos decía gran cosa”¹². Así, estuvo por una estancia de diez meses en Hamburgo, en la casa de su hermana Else y su cuñado Max, volviendo a su casa en Breslau debido a la enfermedad de uno de sus sobrinos. Durante esta temporada, el círculo de Edith Stein era muy reducido y:

(...) vivía todavía más aislada en mi mundo interior que en mi casa. Leía todo el tiempo que me lo permitía el trabajo de la casa. (...) Aquí tuve conciencia completa de la oración y la abandoné por una decisión libre. No pensaba en mi porvenir, pero seguía viviendo con la convicción de que se me había asignado algo grande.¹³

¹¹ Sancho Fermín, F. J., *op. cit.*, p. 668.

¹² Stein, Edith, *EA*, p.127.

¹³ *Ibid.*, p.135.

Al volver a Breslau, además de ayudar en la casa, Edith Stein se dedicó a leer, sumergiéndose en el mundo de las pasiones y acciones de los grandes dramas, sobre todo de Shakespeare, y a disfrutar en su tiempo libre de la música y el deporte. Con frecuencia, ayudaba a su hermana Erna con las tareas escolares, lo que le hacía pensar si no sería más sensato retomar los estudios, decisión fuertemente esperada con gran interés y tensión por toda su familia. Sus hermanos le hacían frecuentes e insistentes propuestas sobre su futuro.

Escuché todo lo que dijeron y dejé estar las cosas sin hacer nada. Y es que yo no podía actuar mientras no tuviera un impulso interior. Las decisiones que yo he tomado siempre procedieron de una hondura que yo misma desconocía. Una vez que algo subía a la clara luz de la conciencia y tomaba firme forma racional nada podía detenerme. Ciertamente experimentaba una especie de placer deportivo en emprender lo aparentemente imposible.¹⁴

Su decisión de volver al instituto para, luego, ingresar a la universidad era congruente con su inquietud por el sentido de la vida, no solo de la suya propia, sino por la cuestión de la misma existencia del hombre. Aunque no vislumbraba cómo se concretaría su experiencia de estar destinada a algo grande, se sentía identificada con el llamado a servir a la humanidad. Todavía con dieciséis años, empieza entonces a prepararse, estudiando durante seis meses para recuperar el trabajo de tres años, siendo aprobada en el examen de admisión y retomando su vida de estudiante. La entrada de las mujeres en la universidad en Alemania sólo fue posible a partir de 1901, lo que hacía que su decisión de orientarse a los estudios universitarios todavía no fuera muy común y que, muchas veces, fuera la única estudiante entre los hombres.

Durante sus últimos años de la etapa escolar, Edith Stein encontró un verdadero gusto por el latín y se inclinaba cada vez más hacia el estudio de las lenguas y las discusiones filosóficas. En estos años, aprendió por medio de la literatura, la música clásica y el teatro, y ya se interesaba por la cuestión de la igual dignidad entre el hombre y la mujer. Cuando llegó el momento de la elección de la carrera, se decidió por los estudios de psicología, filosofía, historia y germanística, pese a que su decisión causara preocupación en sus familiares que, no obstante, dejaron que siguiera con libertad su camino. Pensaban, con razón, que Stein no se preocupaba por el aspecto práctico de la vida y por su futura subsistencia. Sin embargo, al cuestionarse sobre la decisión que había tomado, Stein se decía: “Estamos en el mundo para

¹⁴ *Ibid.*, p.139.

servir a la humanidad... esto se consigue mejor si se hace aquello a lo que nos inclinan nuestras peculiares aptitudes... Entonces... nada había que objetar ... me parecía.”¹⁵ Sabía que las disciplinas que le interesaban y sobre las que quería hacer su examen de estado¹⁶ eran las adecuadas y respondían a su profundo interés de llegar a la verdad sobre el ser humano.

Para Edith Stein, su ciudad natal, la casa materna donde vivió la mayor parte de su juventud, en la que se respiraba la atmósfera de la religiosidad y de las tradiciones judías, así como el talante de su madre, seguirán siendo, hasta los últimos años de su vida, la fuente de la que bebía su corazón¹⁷. Sus investigaciones sobre la noción de pueblo y de pertenencia a una comunidad están enraizadas en su propia experiencia de ser parte del pueblo judío. Su conversión al catolicismo no había cambiado el hecho de referirse a los judíos como “nosotros”, ya que tenía la experiencia viva de ser parte de un pueblo, de una comunidad de sangre, a la que se mantendrá fiel hasta su muerte. Más bien, su encuentro con Cristo da un sentido más profundo a sus raíces judías, a las que atribuye su capacidad de esfuerzo, tenacidad y constancia. En su carta al papa Pío XI¹⁸, redactada en el año 1933, nuevamente se presenta como hija del pueblo judío, exponiendo al sumo pontífice la gravedad y la amplitud de los acontecimientos que oprimían a los judíos en Alemania, atentando contra la dignidad humana, sobre los cuales, afirmaba, era imperativo que la Iglesia se pronunciara. En esta carta, revela su situación personal y su espíritu perspicaz frente a las circunstancias con las que se enfrentaba, así como su profunda preocupación por el ser humano que la impulsaba en la búsqueda por la verdad, sobre la cual no podía callar¹⁹.

2.2 Inquietud intelectual y anhelo de verdad

En los años de juventud, su inquietud intelectual y asombro frente a la realidad encuentran en el ambiente universitario el estímulo adecuado y los medios para su desarrollo. Tras su ingreso en la Universidad de Breslau, en el verano de 1911, busca sacar el mayor

¹⁵ *Ibid.*, p.162.

¹⁶ El examen de estado se realiza una vez cursados los estudios universitarios para recibir el título y poder enseñar una asignatura oficial.

¹⁷ Espíritu Santo (Posselt), T. R. del, *op. cit.*, p.7.

¹⁸ Stein, Edith, *Carta a S.S. Pío XI sobre la persecución de los judíos en Alemania*, 12 de abril de 1933, en: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003 [En adelante citado como *OC IV*], pp. 29-31.

¹⁹ Edith Stein relata las circunstancias en la que escribió esta carta en su escrito autobiográfico: Stein, Edith, *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, en: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002 [En adelante citado como *OC I*], pp. 497-510.

provecho de lo que veía como un entrenamiento del pensar lógico y del hecho de que finalmente pudiera dedicarse a una formación humanística. Desde el inicio de su vida universitaria, le entusiasmaba el trato con personas mayores, más maduras y adelantadas en la vida académica, lo que constituía, también, para ella, una incitación y fuerte exigencia. En este tiempo, no había un plan de estudio reglamentado, lo que le posibilitaba elegir los cursos que más le interesaban. Aunque no le pesaba, sino más bien disfrutaba de dicha libertad, esto representaba asimismo una gran responsabilidad y, más tarde, se dio cuenta de las consecuencias negativas de la falta de una mejor orientación. Durante estos primeros años de estudios universitarios, dedicó parte de su tiempo a impartir clases particulares, práctica que había empezado ya en sus últimos años escolares.

En el estudio de la historia, descubre un gran amor por esta disciplina, unido estrechamente a una participación apasionada en los sucesos políticos de su tiempo, como historia que se está haciendo, lo que le produce una fuerte conciencia de responsabilidad social, así como un sentimiento en favor de la solidaridad de todos los hombres. Desde sus primeros años como universitaria en Breslau, ya se encuentra en Edith Stein el interés por la cuestión femenina y la doble vocación de la mujer, a saber, la vocación profesional y la vocación al matrimonio. Durante su vida universitaria, Stein asumió el compromiso con la reivindicación del papel de la mujer en la sociedad, participando de la Asociación femenina de estudiantes, la Asociación prusiana en favor del voto de la mujer, así como de otras asociaciones estudiantiles. Más tarde, llega a formar parte de la Asociación de mujeres católicas alemanas²⁰, que desempeñó un papel fundamental en la reivindicación de los derechos de la mujer, orientando su acción dentro de una teología femenina católica. Desde ese sentimiento de responsabilidad social, Stein se involucra activamente en la cuestión femenina y empieza a apoyar decididamente el voto de las mujeres, algo todavía innovador, incluso dentro del movimiento ciudadano femenino.

Pese a que su inserción en la universidad y participación en la vida estudiantil había sido intensa, no fue obstáculo para que rompiera los lazos con su *alma mater* en pro de la búsqueda por conocimiento. Aunque reconoce posteriormente que todavía había suficientes posibilidades no explotadas y que hubiera podido aprender mucho todavía, Stein relata que se

²⁰ Esta asociación, fundada por Elisabeth Gnauck-Kühne, el 18 de noviembre de 1903, en Colonia, tenía como lema: “igual dignidad, pero no la misma cualidad”. Cfr: Stein, Edith, *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007 [En adelante citado como *OC III*], p.31-32.

sentía impulsada a marchar: “en el cuarto semestre comprendí que Breslau ya no tenía más qué darme y que necesitaba nuevos estímulos”²¹. En dos seminarios de los que participó, en los años 1912 y 1913, sobre los problemas de la psicología racional, encargándose de una ponencia, se encontraba constantemente, en los materiales de trabajo que manejaba, con citaciones a la obra *Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl (1859-1938). Esto, sumado a la influencia del doctor Moskiewicz – médico y filósofo, quien había estudiado un semestre con Husserl en Gotinga y pertenecía al grupo pedagógico de Breslau del que Stein formaba parte – que le recomendó la lectura de la obra husserliana, hizo despertar su interés por aquel que era considerado por muchos como el filósofo del momento. A su creciente entusiasmo por el trabajo de Husserl se sumó la invitación de su primo, Richard Courant, que hacía poco se desempeñaba como docente de matemática en la universidad de Gotinga, para que fuera a estudiar allí, lo que significó, según Stein, la última gota que le faltaba para dar este paso. Decide entonces partir hacia la ciudad que le permitiría tener un contacto directo con la fenomenología y con los fenomenólogos, lo que marcará un encuentro con sus más profundas inquietudes intelectuales y humanas e influirá en el desarrollo de todo su pensamiento filosófico. Sobre esta experiencia escribe: “¡Querida ciudad de Gotinga!...Creo que solamente quien haya estudiado allí entre los años 1905 y 1914, en el corto tiempo de esplendor de la escuela fenomenológica, puede comprender lo que nos hace vibrar este nombre.”²²

En preparación para las clases con Husserl, aprovecha las vacaciones de Navidad para estudiar las *Investigaciones Lógicas*²³. Este momento ha sido fundamental en su trayectoria, reorientando su carrera académica de la psicología hacia la fenomenología²⁴. Su insatisfacción con la visión reduccionista del ser humano que le presentaba la psicología, así como con lo que le ofrecía el neokantismo en sus estudios filosóficos, le evidencian la necesidad de encontrar un nuevo modo de acercarse a la realidad y a la persona humana.

²¹ Stein, Edith, *EA*, p.199.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p.200.

²⁴ La decepción de Edith Stein con relación a la psicología experimental, por sus respuestas insuficientes a la pregunta por el ser humano, se da en el contexto de la reciente separación de la psicología, antes integrada a la filosofía, y su nacimiento como ciencia independiente, a finales del siglo XIX. La formalización de dicha separación se da a partir de la aplicación de métodos experimentales propios de las ciencias naturales a los procesos mentales, abandonando el estudio metafísico del alma por el estudio empírico de la conducta y la experiencia, en lo que se llamó psicología científica. El primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, publicado en 1900, presentó una crítica radical contra el psicologismo, así como otros relativismos. El segundo tomo, en el que Husserl trató de los problemas lógicos y de una primera presentación de su método fenomenológico, que sería posteriormente reelaborado sistemáticamente y extendido a los demás campos de la filosofía, aparecería en el año siguiente. Así, se entiende, en parte, la sintonía que experimentó Edith Stein por los estudios iniciales de esa nueva corriente filosófica.

Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en mantillas. Le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras y que la misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos. En cambio, lo que hasta aquel momento conocía de la fenomenología me había entusiasmado, porque consistía fundamentalmente y esencialmente en un trabajo de clarificación y porque desde el principio ella misma había forjado los instrumentos intelectuales que necesitaba.²⁵

Veinte años después de su primera llegada a Gotinga, en abril de 1913, Stein expresa con enorme cariño y entusiasmo su experiencia inicial. “Tenía veintiún años y toda yo era expectación ante lo que debía producirse.”²⁶ En poco tiempo, explora los rincones de la ciudad, que contaba entonces con 30.000 habitantes, sumergiéndose en su historia, su tradición, sus monumentos, así como en lo cotidiano de este lugar, que tenía como centro de su vida la universidad y sus estudiantes. Aunque la fenomenología había sido el motivo principal que le había llevado allí, su estancia estuvo marcada también por nuevas relaciones académicas, amistades y descubrimientos que serán importantes en su desarrollo como filósofa. Desde el inicio, le llama la atención la separación física entre el edificio de la Escuela de Filosofía y el Instituto de Psicología, lo que indicaba que ambas disciplinas en Gotinga no tenían nada en común. Además de la filosofía, a la que dedicaba la mayor parte de su tiempo, estudiando también con filósofos que no eran fenomenólogos, no quería abandonar las otras disciplinas, y aprovechó la oportunidad de conocer a otros germanistas e historiadores distintos de los de Breslau, así como para atender lecciones en el Instituto de Psicología, donde tenía contacto con los métodos de las ciencias positivas.

Lo que empezó como un semestre de verano, terminó en el encuentro con el círculo filosófico conocido como la *Escuela de Gotinga*, donde profundizó en el método fenomenológico y conoció de cerca a Edmund Husserl, con quien iría a trabajar directamente, al filósofo Adolf Reinach (1883-1917), quien se tornó un gran amigo, y el historiador Max Lehmann (1845-1929), quien tendría un papel importante en la extensión de su estadía. Aunque había ido a Gotinga por solo un semestre, la idea de partir después de unos meses le fue pareciendo, cada vez más, imposible, ya que consideraba este período como el comienzo de una nueva etapa en su vida. Tenía el enorme deseo de seguir con el doctorado y de continuar trabajando con Husserl. Sobre esto, escribe:

²⁵*Ibid.*, p.203.

²⁶ *Ibid.*, p. 221.

(...) quedaba ahora por dilucidar sobre qué quería yo trabajar. Pero sobre este punto no tenía la menor perplejidad. En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de los otros. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba *Einfühlung* (empatía). Sin embargo, Husserl no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar. Yo quería investigar qué era la *Einfühlung*.²⁷

Husserl no se opuso a que Edith Stein empezara a trabajar para su doctorado en el tema elegido, lo que ella haría después de volver a casa en Breslau para las vacaciones. Este fue el resultado de su primer semestre en Gotinga.

A pesar de su entusiasmo con la fenomenología, la cual no abandonará en el desarrollo de su pensamiento filosófico, Stein manifiesta, desde los inicios, una postura crítica que, más tarde, la llevará a disentir de su maestro, y construir su propia trayectoria filosófica de forma independiente.

Las *Investigaciones lógicas* habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se consideraba la obra como una ‘nueva escolástica’, debido a que, apartándose de la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un ‘recibir’ que tenía su estatuto regulador en la cosa y no - como en el criticismo - en el que el conocimiento es un ‘determinar’ cuya ley connota a la cosa. Todos los jóvenes fenomenólogos eran decididos realistas.²⁸

Sin embargo, Edith Stein, así como los antiguos alumnos de Gotinga, que participaban de su círculo más cercano, tenían fuertes dudas con lo que les parecía, de parte de su maestro, una vuelta al idealismo, que llevaría, cada vez más, a Husserl, hacia lo que él llamaría *idealismo trascendental* y ver en él el núcleo de su filosofía, lo que, pese a sus aclaraciones, hizo que muchos de sus discípulos no pudieran seguir su mismo camino.

De manera precoz, Stein empezó a tomar parte de la Sociedad filosófica, el círculo de los discípulos cercanos de Husserl, en general mayores y con más experiencia que ella, que se reunían semanalmente para tratar de diversas cuestiones. Para aquel semestre de verano, el

²⁷ *Ibid.*, p. 250.

²⁸ *Ibid.*, p. 231.

tema de diálogo elegido fue el libro *Formalismo en la Ética y Ética material de los valores*, de Max Scheler (1874-1928), quien, según nuestra filósofa, ejercía una influencia en el grupo comparable a la de Husserl. Stein se muestra bastante crítica con relación a Scheler, quien afirmaba no ser discípulo de Husserl, aunque ella, en cambio, consideraba que era evidente en sus escritos la presencia de ideas con clara influencia husserliana. No obstante, el trabajo de Scheler fue especialmente importante en su creciente interés por el tema de la *Einfühlung*, que desarrollaría en su tesis doctoral, y, como para muchos en el círculo, su influencia rebasó los límites del campo estricto de la filosofía, ya que la puso en contacto con las ideas católicas.

Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió a una esfera de ‘fenómenos’ ante los cuales ya nunca podía pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda ‘anteojera’. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí. Personas con las que trataba diariamente y a las que admiraba, vivían en él. Tenían que ser, por lo menos, dignos de ser considerados en serio. Por el momento, no pasé a una dedicación sistemática sobre las cuestiones de la fe. Estaba demasiado saturada de otras cosas para hacerlo. Me conformé con recoger sin resistencias las incitaciones de mi entorno y casi sin notarlo fui transformada poco a poco.²⁹

De esta forma, en su camino de búsqueda de la verdad, la cual ha sido siempre la fuente de su actividad filosófica, el ejercicio de la actitud filosófico-fenomenológica de enfrentarse a la realidad con total apertura y libre de prejuicios le va abriendo gradualmente a la dimensión sobrenatural.

En medio de sus estudios universitarios en Gotinga, estalla la Gran Guerra, por lo que decide volver a Breslau. Aunque en aquel momento todavía no se podía hacer una idea de lo que iba a desarrollarse, Edith Stein se sentía profundamente implicada con lo que se mostraría ser una guerra distinta de las anteriores. “‘Ahora mi vida no me pertenece’, me dije a mí misma. ‘Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra, si es que vivo todavía, podré pensar de nuevo en mis asuntos personales.’”³⁰ Aprovechando la apertura de un curso de enfermeras para estudiantes, decide ponerse a la

²⁹ *Ibid.*, p. 241.

³⁰ *Ibid.*, p.276.

disposición de la Cruz Roja para actuar como voluntaria. Después de una preparación intensiva de cuatro semanas, realizó prácticas en el Hospital de Todos los Santos, hasta que tuvo que abandonar su actividad voluntaria debido a una fuerte inflamación bronquial. Durante este período en Breslau, vive con su familia el terror y la angustia de la guerra, especialmente con el cruce de los rusos de la frontera con la Alta Silesia. Cuando empezó el semestre de invierno, sin perspectivas inmediatas de ser llamada a un servicio en el frente, entiende que lo más adecuado era volver a sus estudios en Gotinga. A pesar de las preocupaciones agobiantes por la guerra y la expectativa de noticias de sus amigos en el frente, relata que este fue un tiempo feliz, en el que, a la par que avanzaba con sus estudios, desarrolló sólidas amistades.

Al terminar el semestre, de vuelta a Breslau, finalmente es llamada a servir a Mährisch-Weisskirchen, una academia militar que se había convertido en hospital para contagiosos, en Austria, y lugar de evacuación del frente de la cordillera de los Cárpatos, donde la necesidad de enfermeras era grande, a lo que acude inmediatamente. Sus compañeros de estudios estaban en el frente, y no veía por qué quedarse en una situación privilegiada. Pese a muchas contrariedades y a la fuerte resistencia de su madre, empieza su servicio en la guerra, siendo asignada inicialmente al pabellón de enfermos de tifus, pasando posteriormente al pabellón de heridos graves y al quirófano. Edith Stein se sentía a gusto con todos los trabajos que le encomendaban y, especialmente, en su relación con los enfermos. En su trabajo incansable con los pacientes, experimenta por primera vez y de manera muy cercana el enfrentamiento con la muerte y la lucha por la vida, no de una manera general, sino particular, llegando a vislumbrar en cada rostro el significado personal de la experiencia humana de la muerte³¹. Después de casi seis meses de servicio, sin aceptar los permisos de quince días a los que tenían derecho cada dos meses, admite que el tenso trabajo la había desgastado y, no sin fuertes luchas interiores, se da cuenta de que había llegado el momento de disfrutar de un descanso. Además de su agotamiento emocional y físico, también venía considerando que quizás sería desacertado el interrumpir por tanto tiempo su trabajo científico, dado que también había personas disponibles que podían ayudar en el hospital. Así, empleó su tiempo de permiso para realizar un examen de auxiliar de enfermería, al que podía presentarse por haber tenido medio año de prácticas; además, retomó sus estudios y la investigación doctoral. Aunque no consideraba su marcha de Weisskirchen como definitiva,

³¹ *Ibid.*, p.313. Cfr. Müller, A. U., y Neyer, M. A., *op. cit.*, p.87.

nunca llegó una llamada para que volviese; más bien, recibió la noticia de que el hospital había sido cerrado, finalizando de esta forma su servicio en la guerra.

Aunque su experiencia de servicio en el hospital ha significado una interrupción en su trabajo de preparación de la tesis doctoral, lejos de representar una ruptura, estos meses de contacto con el sufrimiento, la muerte y el horror de la guerra fueron un estímulo a su filosofar, que hizo más acuciante para Stein la necesidad de encontrar respuestas, al mismo tiempo en que sitúa su búsqueda filosófica en una dimensión más amplia que la de su preocupación individual. Daniel Feuling, monje de la Abadía benedictina de Beuron, frecuentada por nuestra filósofa después de su conversión, además de filósofo cercano al círculo fenomenológico, destaca esta íntima vinculación entre la actividad filosófica y la vida en Edith Stein:

En su interior alentaba un ansia por el sentido más profundo de la vida y del ser del hombre; en esa ansia ella aspiraba en constante contemplación – en la vida y en la investigación científica – a hallar la gran interrelación de la existencia en la humanidad y en la totalidad del mundo y del ser.³²

A su regreso a Breslau, mientras seguía con sus investigaciones doctorales, mantenía correspondencia con Husserl, y también con sus amigos que estaban en el frente. En una visita a Gotinga por las navidades, retoma la relación cotidiana con su círculo de fenomenólogos y, alentada por las conversaciones con su maestro, continúa su trabajo ya sin interrupciones. Sin embargo, antes de que ella terminara su investigación doctoral, Husserl acepta la invitación de asumir una cátedra en Friburgo, lo que cambia un poco los proyectos de Stein. Más adelante, va a seguirlo a esta universidad, donde defenderá su tesis. Mientras tanto, su antigua escuela Victoria, que tenía varios maestros en el frente, le hace la propuesta de que trabajase como maestra sustituta de latín e historia en los cursos superiores, y, cinco años después de haber salido como alumna, asume su primer trabajo de enseñanza, lo que, debido a su origen judío, no hubiera sido posible fuera de las circunstancias de la guerra. A la par del doctorado, empieza su formación pedagógico-práctica, ya que no había podido realizarla al terminar su licenciatura. La repartición de su tiempo entre las clases y su doctorado implicó un enorme esfuerzo y una excesiva carga de trabajo, pero el ambiente familiar repleto de cuidados le ayudó a sobrellevar la tensión prolongada. No obstante, se fue convenciendo de que el magisterio y el trabajo científico no podrían compaginarse a la larga

³² Feuling, Daniel, *E. Stein, Die Frau in Ehe und Beruf*, Herder Bücherei, Friburgo 1963. Citado en Sancho Fermín, F. J., *op. cit.*, p. 672.

si es que quería hacer algo que valiera la pena, y, aunque lo hacía con mucho gusto, decide renunciar a su trabajo de enseñanza.

Durante el primer semestre de Husserl en Friburgo, le envía el manuscrito de su tesis doctoral, mientras se prepara para el *rigurosum*, el examen de doctorado. En julio de 1916, viaja a Friburgo, y recién se entera de que su maestro todavía no había podido revisar su trabajo debido a sus responsabilidades como catedrático, especialmente la tarea de elaboración de un nuevo curso. A pesar de sentir un leve desconcierto y frustración, Stein empieza a asistir las clases de Husserl, donde se reencuentra con el filósofo polaco Roman Ingarden (1893-1970), antiguo conocido de Gotinga con quien establecerá una fuerte amistad. Más adelante, como una gran excepción, Husserl acepta su trabajo sin haberlo todavía analizado y le pide coordinar una fecha para el examen, que queda agendado para el 3 de agosto, lo que le daría tiempo a Husserl para conocer la tesis doctoral. En este tiempo, Stein se dedica a la preparación para el examen oral y, finalmente, lo presenta, obteniendo un *summa cum laude*, lo que “según las indicaciones del propio Husserl, significaba al mismo tiempo una recomendación para la obtención de un puesto de profesor universitario”³³. Durante estas semanas de espera, a Husserl le surge la necesidad de contar con un asistente, lo que para Stein representaba una oportunidad y un privilegio. “Sencillamente lo haría. Pero yo era una insignificancia y Husserl el primero de los filósofos actuales, y, según mi opinión, uno de los más grandes que sobrevivirán a su tiempo y marcarán la historia.”³⁴ Luego de concluir su doctorado, vuelve dos meses a Breslau para cumplir con responsabilidades en la escuela, y, luego, asumir el trabajo con Husserl, en el que durante dos años se encargará de introducir en la fenomenología a sus estudiantes y transcribir sus manuscritos.

2.3 Del ser finito al ser eterno

Durante la etapa posterior al trabajo con Husserl, en la que Stein desarrolla sus propias investigaciones como fenomenóloga, su actividad filosófica y actitud de apertura vivencial a la contemplación de los diversos fenómenos la habían llevado a preguntas a las que todavía no encontraba solución. En continuidad y coherencia con el ímpetu de búsqueda por la verdad que la movía, algunos hechos de su vida nos revelan la transformación interior por la que estaba pasando, como también indican la nueva dirección de contemplación filosófica que asumirá. Desde sus años universitarios en Gotinga y su participación en el

³³ Müller, A. U., y Neyer, M. A., *op. cit.*, p.94.

³⁴ Stein, Edith, *EA*, p. 378.

círculo fenomenológico, había aprendido a tener respeto ante las preguntas de la fe y por las personas creyentes. “Su modo de filosofar no asertivo, sino abierto al llenado por parte del fenómeno, jugó un papel decisivo, así como el llamado a la eliminación de los prejuicios, el ejercicio de la *epojé*, contribuyó en la formación de un espíritu capaz de acoger”³⁵ y de contar con la ayuda sobrenatural, que, según la propia Stein, llevó a su conversión al catolicismo, en una estrecha colaboración entre lo humano y lo divino. Veamos, a continuación, algunos momentos de su proceso de acercamiento a la fe católica, que contribuyeron para su encuentro con Cristo y encaminaron su conversión.

En sus años en Gotinga, cuando empiezan sus preocupaciones religiosas, experimenta la insatisfacción por la idea de un Dios como espíritu, y, aunque se sigue declarando atea, se siente cada vez más atraída por la posibilidad de relacionarse con un Dios personal. En el año 1916, en una visita a Frankfurt, en la que se encuentra con su amiga Pauline Reinach, tiene una experiencia que le va a marcar profundamente:

Entramos unos minutos en la catedral, y mientras estábamos allí en respetuoso silencio entró una señora con su cesto de mercado y se arrodilló profundamente en un banco, para hacer una breve oración. Esto fue para mí algo totalmente nuevo. En las sinagogas y en las iglesias protestantes, a las que había ido, se iba solamente a los oficios religiosos. Pero aquí llegaba cualquiera en medio de los trabajos diarios a la iglesia vacía como para un diálogo confidencial. Esto no lo he podido olvidar.³⁶

La muerte de su gran amigo y filósofo Adolf Reinach, recién convertido al cristianismo, en la guerra, en el año 1917, con apenas treinta y tres años, será un acontecimiento crucial, que la impulsará a una búsqueda activa por el camino de la religión cristiana. Al ser encargada por la viuda, Anna Reinach, de ordenar y publicar los escritos de su esposo, Stein temía encontrarse con una joven mujer destrozada; no obstante, se encuentra con una mujer fuerte, sostenida por la esperanza en el Dios revelado por Cristo. Su experiencia al contemplar ese fenómeno la lleva a cuestionarse si estaba allí la respuesta por el sentido del ser, o si, en cambio, se trataría de un simple refugio o de una alienación consoladora. En este sentido, pasa a considerar la religión como parte integrante de la indagación fenomenológica. Esta preocupación es manifestada por ejemplo en unas de sus cartas a Roman Ingarden, del año 1918:

³⁵ Ales Bello, Angela, “De fide o del confiar”, en: *Eikasía Revista De Filosofía*, n.º 109, 2022, p. 42. <https://doi.org/10.57027/eikasía.109.328>

³⁶ Stein, Edith, *EA*, p. 370.

Una y otra vez me esfuerzo, en vano, por comprender el papel que jugamos los humanos en la historia del mundo. Hace algún tiempo me llamó la atención un pasaje del evangelio de Lucas: ‘El Hijo del hombre se va, como está decidido, pero ¡ay! de aquel que lo habrá de entregar’, ¿Acaso no tiene esto una aplicación universal? Somos nosotros quienes originamos los acontecimientos y quienes cargamos con la responsabilidad. Y, sin embargo, en el fondo no sabemos lo que hacemos, y no podemos detener la historia del mundo, aun cuando fracasemos en ella. Desde luego, esto no resulta fácil de comprender. Por lo demás, a mi modo de ver, religión e historia se aproximan cada vez más, y me parece que los cronistas medievales, que fijaron la historia del mundo entre el pecado original y el juicio final, eran más sagaces que los modernos especialistas, para quienes, a partir de hechos científicamente comprobados, se ha perdido el sentido de la historia.³⁷

En cartas posteriores a Ingarden, Stein manifiesta su deseo de alcanzar la fe, al mismo tiempo en que revela que el impacto por la muerte de Reinach en el último año la había llevado a adentrarse profundamente en el cristianismo³⁸, lo que la hace vivir la experiencia de un nuevo nacimiento. Sin embargo, todavía no se consideraba católica porque no conocía aún las consecuencias prácticas de la doctrina católica. Su paso definitivo al catolicismo ocurrirá después del encuentro con Teresa de Ávila en el verano de 1921, luego de una larga etapa de búsqueda. Al leer *El libro de la vida*, en el que la santa relata su biografía, Edith Stein se convence de haber encontrado la Verdad que da sentido al ser y a la existencia del hombre, y decide recibir el bautismo en la Iglesia Católica, lo que sucederá el 1 de enero de 1922. La lectura de la santa de Ávila encuentra en Stein la apertura y disposición necesarias para que abrazara la fe. En Teresa de Jesús, “no sólo ha encontrado una experiencia personal y mística que aclaraba su propia experiencia, sino que ha descubierto una explicación y complemento al sentido filosófico del ‘yo’ y de la estructura de la persona”³⁹. La noticia de su conversión encontró gran incompreensión en su familia, dado el concepto que tenían de los católicos, así como mucho dolor por parte de su madre, lo que contribuyó para convencer a Stein de no llevar adelante, por el momento, su deseo de ser carmelita.

³⁷ Stein, Edith, *Carta a Roman Ingarden*, Breslau, 19-20 de febrero de 1918, en: *OC I*, pp. 603-604.

³⁸ Por lo menos desde el año 1918, podemos encontrar en los escritos de Edith Stein referencias a su acercamiento al cristianismo y el relato de su experiencia con Dios. Asimismo, en estos años dedicó parte de su tiempo a la lectura no solo de los evangelios y autores clásicos de la espiritualidad como Agustín de Hipona e Ignacio de Loyola, como también de filósofos y teólogos. Stein, Edith, *OC I*, p.54.

³⁹ Sancho Fermín, F. J., *op. cit.*, p. 680.

En los primeros años de su entrada al catolicismo, su confesor y acompañante espiritual, el sacerdote Joseph Schwing, fue de fundamental importancia; reconociendo el talento intelectual y la hondura espiritual de Stein, intuye que esta podría aportar mucho al catolicismo alemán⁴⁰, por lo que le consigue un puesto como profesora, en el que podría seguir desarrollando sus capacidades intelectuales y viviendo su fe en un ambiente adecuado. En el año 1923, Stein ingresa como maestra a la Escuela del Monasterio de Santa Magdalena de Dominicas, en la ciudad de Espira, donde permanecerá por ocho años, encargándose de la enseñanza de literatura, alemán e historia. Además de esto, aunque se había retirado de su vida pública en una universidad, y, luego de su conversión, había considerado abandonar la actividad filosófica, se mantuvo ocupada en trabajos científicos⁴¹. Su actividad en la enseñanza y en la educación fue muy fructífera; su dedicación, tanto desde el punto de vista académico como humano-espiritual, hizo que conquistara el corazón de sus alumnas, siendo modelo, consejera y guía de cuantos necesitaban. En sus conferencias, cada vez más frecuentes, sobre todo a partir de 1928, habla de aquello sobre lo que está profundamente convencida, lo cual plasmó durante sus años de docencia en Espira.

Edith Stein comprendió que tenía un papel particular que desempeñar en el diálogo entre la fe y la cultura y entre el cristianismo y el pensamiento moderno, preocupándose por integrar su labor filosófica en esta nueva etapa de vivencia de la fe católica.

En el tiempo inmediatamente anterior a mi conversión y después, durante un cierto período, llegué a pensar que llevar una vida religiosa significaría dejar de lado todo lo terreno y vivir teniendo el pensamiento única y exclusivamente en cosas divinas. Pero, poco a poco, he comprendido que en este mundo se nos exige otra cosa, y que incluso en la vida más contemplativa no debe cortarse la relación con el mundo; creo, incluso, que cuanto más profundamente alguien está metido en Dios, tanto más debe, en este sentido, ‘salir de sí mismo’, es decir, adentrarse en el mundo para comunicarle vida divina.⁴²

⁴⁰ “El panorama del catolicismo alemán de los inicios del siglo XX nos ayuda a comprender que Edith Stein llega a la Iglesia Católica en un momento de especial vitalidad. Su formación intelectual y su capacidad ayudarán a que esta corriente se desarrolle con mucha más vitalidad, especialmente desde el punto de vista del diálogo con la cultura moderna, y desde el punto de vista de la renovación espiritual, colaborando sea con los movimientos femeninos, y con la renovación litúrgica y potenciación de la mística. Desde el panorama cultural católico se puede suponer que Edith supuso un empujón importante en el encuentro con la cultura, y el diálogo con la fe.” Para más información sobre la situación del catolicismo alemán de la primera mitad del siglo XX, *Cfr.* Stein, Edith, *OC III*, pp. 28-32.

⁴¹ Espíritu Santo (Posselt), T. R. del, *op. cit.*, p.87.

⁴² Stein, Edith, *Carta a Calista Kopf*, Espira, 12 de febrero de 1928, en: *OC I*, p. 809.

Así, a pesar de su deseo de consagrarse a Dios en la vida religiosa, entendía su trabajo intelectual como un servicio divino y, su conciencia de la misión de comunicar la vida divina en el mundo la mantuvo en su tarea filosófica. Durante este período, Edith Stein impartió numerosas conferencias sobre temas pedagógicos, filosóficos y religiosos, desarrollando, entre otras cosas, su pensamiento sobre la cuestión de la mujer y la vocación pedagógica. En 1931 decide dedicarse exclusivamente al trabajo filosófico, partiendo a Breslau, donde seguirá ocupándose de la traducción del Doctor Angélico y buscando acceder a una cátedra universitaria, para lo que trabajará en un manuscrito que más tarde será publicado con el título de *Acto y potencia*.

En 1932, entró a formar parte del claustro de profesores del Instituto alemán de Pedagogía científica, en la ciudad de Münster, donde enseñó pedagogía y antropología. En este período, desempeña un importante papel en su formación humana y espiritual la Abadía benedictina de Beuron, donde también compartirá encuentros con grandes pensadores de este tiempo, como Martín Heidegger, Romano Guardini y Max Scheler⁴³. Durante su primer año en Münster, también participa en el Congreso Internacional tomista en la localidad de Juvisy, cerca de París, que tenía como lema “La fenomenología y sus relaciones con el tomismo”, en el que empieza una amistad con Jacques Maritain. “Es en este período cuando Edith estaba más ocupada y solicitada, cuando realmente había conquistado un puesto reconocido en los círculos intelectuales católicos”⁴⁴. En 1933, el gobierno nacional socialista promulga una ley prohibiendo a los judíos el ejercicio de cargos públicos, lo que obliga Stein a renunciar a su puesto. De esta forma se interrumpe abruptamente su actividad docente, al mismo tiempo en que tiene que detenerse en su elaboración de un amplio plan de reforma de la enseñanza, a la que se dedicaba.

El 14 de octubre de 1933, ingresó en el convento de las carmelitas descalzas de Colonia. Frente a la amenaza que representaba para ella y para el pueblo judío la consolidación del régimen totalitario nazista, había tenido la posibilidad de marchar a América donde le ofrecían seguir como profesora, sin embargo, prefirió quedarse entre los suyos y responder al llamado que experimentaba desde su conversión de dedicarse a la oración y a la contemplación. No pensaba que la entrada en el Carmelo le serviría para esconderse, sino que estaba muy segura de que tendría también que sufrir juntamente con el

⁴³ Stein, Edith, *OC III*, p.36.

⁴⁴ *Ibid.*, p.37.

pueblo judío – cuyo destino era también el suyo⁴⁵ – y abrazar personalmente la cruz.⁴⁶ Eso no significó el abandono de sus investigaciones, ya que continuó con su trabajo intelectual en el Carmelo, sino el culmen de su búsqueda por la Verdad. Después de cinco años desde su entrada a la vida religiosa, el 31 de diciembre de 1938 es trasladada al Carmelo de Echt, en Holanda, debido a la situación de creciente persecución hacia los judíos en Alemania. Con la posterior invasión de Holanda por Alemania, la lucha antisemita se extiende hacia aquel país y el 2 de agosto de 1942 Edith Stein es llevada con su hermana Rosa al campo de concentración de Amesfoort y, luego, a Westerbork, siendo transferidas a Auschwitz-Birkenau el 7 de agosto. Junto a su hermana, será asesinada en la cámara de gas el día 9 de ese mismo mes. Edith Stein, quien asumió el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz al entrar al Carmelo, fue canonizada⁴⁷ por el papa Juan Pablo II el 11 de octubre de 1998 y nombrada copatrona de Europa⁴⁸ el 1 de octubre de 1999, por este mismo pontífice.

⁴⁵ Stein, Edith, *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, en: *OC I*, p.498.

⁴⁶ Espíritu Santo (Posselt), T. R. del, *op. cit.*, p.199.

⁴⁷ Juan Pablo II, *Homilía en la Misa de Canonización de la Beata Teresa Benedicta de la Cruz*, Dicasterio para la Comunicación, Santa Sede 1998.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html (Consultado el 26 de mayo de 2026).

⁴⁸ Juan Pablo II, *Carta apostólica en forma de 'motu proprio' Spes aedificandi*, Dicasterio para la Comunicación, Santa Sede 1999.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html (Consultado el 26 de mayo de 2026).

3. La preocupación antropológica en su trayectoria filosófica

Durante sus años de actividad intelectual y académica, Edith Stein ha producido tratados filosóficos sobre temas como ontología, psicología, pedagogía y política; realizado análisis teológicos de la doctrina católica, escritos espirituales y místicos; así como traducciones de obras de Tomás de Aquino y Henry Newman. Sin embargo, afirma McNamara⁴⁹, en ningún otro ámbito resulta su pensamiento más perspicaz que en sus frecuentes y exhaustivas investigaciones sobre el ser, la naturaleza y la vida de la persona humana. El pensamiento antropológico de nuestra autora abarca, entre otras cosas, el análisis del carácter personal de la naturaleza humana y la identidad individual del ser humano; la naturaleza expansiva del alma espiritual y el significado personal del cuerpo; la inherente dimensión comunitaria de la vida humana, así como la relación personal singular de la criatura con Dios. En sus diversos escritos, desarrolla con especial profundidad y originalidad su antropología filosófica.

Como hemos constatado, la preocupación por el ser humano siempre ha estado presente en la vida de Stein, lo que se expresa, por ejemplo, en su experiencia en el ámbito familiar, su vocación pedagógica manifestada tempranamente, su profundo interés por la cuestión judía, su compromiso con la defensa de la dignidad humana y del papel de la mujer en la sociedad y su servicio como enfermera en la Grande Guerra. Al mismo tiempo, sumados a una gran capacidad intelectual y tenaz dedicación, su profunda sensibilidad e intensa vivencia de las relaciones humanas han sido el fundamento existencial en la constitución de una filósofa para quien las realidades humanas le eran apremiantes. Así, desde sus primeras investigaciones en su etapa fenomenológica temprana, hasta sus contribuciones en el campo de la metafísica y la teología, la persona humana y la antropología filosófica son un eje unificador de la obra de Edith Stein. En la introducción de sus escritos filosóficos, en la edición de sus obras completas en español, Sancho Fermín destaca: “siempre, aunque desde diversas perspectivas, su preocupación sigue siendo la comprensión del ser humano en todas sus dimensiones. Realidad que no cambia a raíz de su conversión, sino que se ve enriquecida y orientada hacia una mayor capacidad de comprensión”⁵⁰.

⁴⁹ McNamara, Robert, *The personalism of Edith Stein. A synthesis of Thomism and Phenomenology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2023, p.x.

⁵⁰ Stein, Edith, *OC III*, p.41.

A la vez que originales, sus inquietudes filosóficas sintonizan con los profundos interrogantes suscitados por el contexto histórico de los inicios del siglo XX. Como afirma Juan Pablo II, en la homilía de beatificación de Teresa Benedicta de la Cruz, su intensa vida concentra una síntesis dramática de nuestro siglo⁵¹. Las dos Guerras Mundiales, el avance de los totalitarismos, el terrible desenlace de la persecución y exterminio de los judíos ayudaron a promover de una manera nueva, en la reflexión filosófica de su tiempo, la cuestión sobre el valor y el sentido de la existencia del hombre.

Para comprender la persona y la obra de Edith Stein, es común identificar tres períodos de su reflexión, que coinciden con diferentes etapas de su vida y, en cada una de ellas, con una orientación particular de sus escritos. Sin embargo, algunas etapas se superponen y no es fácil definir su límite cronológico. Por otra parte, la diversidad de estilos y temas en su obra hace que una serie de escritos no puedan ser clasificados en apenas un apartado, sea este cronológico o temático. Desde la temática antropológica constante y siempre presente, que, como hemos analizado anteriormente, constituye también un elemento central en su trayectoria biográfica, la atención hacia la persona humana se da por medio de la aproximación fenomenológica y filosófica, así como del acercamiento psicológico-pedagógico o teológico-espiritual⁵².

El primer período de la obra steiniana es la etapa fenomenológica (1913-1922), que se inicia con su llegada a la universidad de Gotinga y se extiende hasta su conversión al catolicismo. El segundo es la etapa del pensamiento cristiano (1922-1933), durante el cual su tarea intelectual va a orientarse hacia el diálogo del pensamiento cristiano, especialmente la filosofía tomista, con la filosofía de su tiempo, particularmente la fenomenología. El tercer período constituye la etapa de síntesis ontológica y espiritual (1933-1942), en la que se encuentran los escritos elaborados a partir de su entrada al Carmelo hasta su muerte en Auschwitz. Es importante resaltar que las tres etapas constituyen un proceso continuo en el que nuestra pensadora integra en una única investigación sobre la persona y el ser: su formación fenomenológica, la cual nunca abandonó; el tomismo, con el que busca superar las

⁵¹ Juan Pablo II, *Rito di beatificazione di suor Teresa Benedetta della Croce*, Dicastero per la Comunicazione, Santa Sede 1987.

http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870501_messa-stadio-koln.html

⁵² Stein, Edith, *OC I*, p.69.

limitaciones de la fenomenología husserliana mediante una metafísica del ser; y la mística, en el empeño de construcción de una filosofía rigurosa⁵³.

En este apartado, haremos un breve análisis de su trayectoria filosófica, orientándonos hacia una comprensión más profunda de la antropología steiniana. Buscaremos indagar la relación del pensamiento de Edith Stein con el contexto histórico-filosófico en el que se sitúa, comprendiendo sus principales antecedentes e influencias, así como las preguntas que guiaron el desarrollo de su pensamiento y de su antropología. Para eso, analizaremos: su encuentro con la fenomenología y su apropiación y aplicación particular del método fenomenológico; su trabajo de elaboración de una filosofía cristiana, a partir de su estudio de la escolástica; y la consideración del pensamiento steiniano como una fenomenología-tomista, lo que incidirá de manera crucial en el desarrollo de su antropología.

3.1 Encuentro con la fenomenología

Desde su entrada a la universidad, interesada por su formación humanística, especialmente por el estudio filosófico y de la psicología, Edith Stein inicia una trayectoria académica y científica en la que primará el empeño por alcanzar una comprensión adecuada del ser del ser humano. Asimismo, este itinerario tiene como punto de partida su experiencia pre filosófica, marcada por una profunda vivencia de su propia humanidad y también de la relación con los otros, así como por el cultivo intelectual a través de la lectura de los clásicos, la música, el teatro, la ópera, el deporte y el contacto con la naturaleza, que, como hemos visto, había estado presente en la vida de Stein desde su infancia. Esta experiencia hará que se dedique al estudio de diversas ramas del saber y rechace lo que consideraba explicaciones reductivas e incompletas de la persona humana. Al mismo tiempo, la investigación antropológica la llevará a encontrarse con la fenomenología, la cual no solo enmarcará su primer trabajo filosófico, sino que le ofrecerá un método para acercarse a la realidad y para dar respuestas a sus más profundas interrogantes.

Durante sus primeros años universitarios, Edith Stein estudió psicología con el profesor William Stern (1871-1938). La disciplina impartida le ofrecía un método naturalista y mecanicista como modo de comprender el ser humano, lo que se oponía radicalmente a la experiencia que tenía Stein de la persona humana y de su dignidad. En el ámbito de la filosofía, el estudio del neokantismo, enseñado por Richard Höniswald (1875–1947), no le

⁵³ Para una consideración crítica de esta forma de periodización de la obra de Edith Stein, ver: Adamczyk-Enriquez, Monika, “El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein. Entre Husserl y santo Tomás”, en: *Eikasía Revista De Filosofía*, n.º 109, 2022, p. 144. <https://doi.org/10.57027/eikasias.109.332>

apunta nuevos horizontes de investigación y tampoco es capaz de responder a sus interrogantes. De esa forma, el acercamiento a la realidad que le ofrece la mentalidad racionalista y criticista que encuentra en la universidad no le satisface.

Su encuentro con la fenomenología y su inserción en el círculo de fenomenólogos de Gotinga, donde se van a formar y forjar las bases para el desarrollo de su pensamiento, le ofrece un modo de hacer filosofía con el cual se identificará profundamente. Este momento marcará, entonces, la integración de la universitaria con la filósofa, así como la concatenación entre su búsqueda intelectual por la verdad y su plasmación en la vida. ¿Qué descubrió Edith Stein en la fenomenología que la llevará a orientar su tarea filosófica por medio del método fenomenológico? Para aclarar el desarrollo de su pensamiento, partiendo de su encuentro con la fenomenología, trataremos, primeramente, de elucidar qué es la fenomenología, para luego analizar la apropiación de la fenomenología por parte de nuestra filósofa y cómo Stein utilizó el método fenomenológico en su búsqueda de la comprensión del sentido de la existencia humana.

3.1.1. Qué es la fenomenología

Según Reale, la fenomenología se sitúa como un movimiento autónomo en el interior de un replanteamiento de las concepciones filosóficas positivistas que tuvo lugar en el contexto alemán de finales del siglo XIX⁵⁴. Como representante de la escuela fenomenológica, habiendo trabajado directamente con Husserl, Edith Stein misma nos ayuda a introducirnos en este movimiento filosófico. En un artículo publicado en 1924, titulado *¿Qué es fenomenología?*⁵⁵, aunque reconoce la limitación debido a la corta extensión del escrito con relación a lo que se propone, nuestra fenomenóloga presenta de forma breve, en su primera parte, la historia del origen y primer desarrollo de la fenomenología; y, en la segunda, tres puntos centrales para comprender esta rama filosófica: la objetividad del conocimiento, la intuición y la cuestión del idealismo. Partiremos, entonces, de su explicación.

La escuela fenomenológica tiene como su fundador y principal representante a Edmund Husserl, quien comenzó su trayectoria como matemático y, desde su formación científica, tenía un cierto desprecio por la filosofía. Después de su doctorado, asistió en Viena a lecciones impartidas por el filósofo Franz Brentano (1838-1917), quien había publicado la

⁵⁴ Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo III, Del Romanticismo hasta hoy*, [Traducido por Juan Andrés Iglesias], Editorial Herder, Barcelona 1988, p. 493.

⁵⁵ Stein, Edith, *¿Qué es fenomenología?* en: *OC III*, pp.147-157.

obra *Psicología desde el punto de vista empírico*, lo que le despertará el deseo de conocer más de cerca la filosofía, haciéndose, por lo tanto, su discípulo. Por medio de Brentano, Husserl tuvo contacto con una manera de filosofar que procedía de la herencia escolástica⁵⁶, lo que marca una impronta en su pensamiento en cuanto a la manera de hacer filosofía, replanteando las concepciones filosóficas que marcaban la filosofía moderna y sometiendo a crítica el dogmatismo positivista de la noción de conocimiento y su confianza ciega en la ciencia⁵⁷. El primer empeño de Husserl como filósofo fue el de someter a un esclarecimiento filosófico los conceptos fundamentales de la ciencia matemática, de la que se había ocupado hasta entonces, llegando también a las cuestiones fundamentales de la lógica. Así, desarrolla su gran obra, *Investigaciones Lógicas*, publicada en dos volúmenes, en los años 1900 y 1901, en la que aplicó un método nuevo, al que designó como *método fenomenológico*, el cual fue expuesto sistemáticamente más tarde en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología fenomenológica*, en 1913. Según Husserl, dicho método era idóneo no solo para tratar de las cuestiones lógicas, sino para abordar todas las cuestiones filosóficas.

Sobre el método fenomenológico, Stein destaca algunos de sus puntos característicos que ayudan a esclarecer la relación de la fenomenología con las dos orientaciones fundamentales de la filosofía de la Edad Moderna identificadas por ella: la filosofía propiamente moderna iniciada en el Renacimiento, que culmina con la orientación kantiana; y la orientación continuadora de las grandes tradiciones de la escolástica, principalmente de Tomás de Aquino. Para Stein, el mérito histórico de la obra de Husserl es que:

(...) elaborara en toda su pureza la *idea de la verdad absoluta y el conocimiento objetivo* correspondiente a ella, y sometiera a revisión profunda todos los relativismos de la filosofía moderna: el naturalismo, el psicologismo y el historicismo. El espíritu *encuentra* la verdad, no la *engendra*. Y la verdad es *eterna*: cuando la naturaleza humana cambia, cuando el organismo psíquico cambia y cuando el espíritu de los tiempos cambia, podrán cambiar las opiniones de los hombres, pero la verdad no cambia.⁵⁸

El nuevo método entiende que la filosofía no es una ciencia deductiva, ni tampoco inductiva, aunque se valga de esos procesos; más bien, su instrumento específico es un “*conocer intuitivo* de las verdades filosóficas, las cuales en sí mismas son ciertas y no

⁵⁶ Cfr. Stein, Edith, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, en: OC III, p.167.

⁵⁷ Reale, G. y Antiseri, D., *op. cit.*, p. 493.

⁵⁸ Stein, Edith, *¿Qué es fenomenología?*, en: OC III, p.154.

necesitan deducirse de otras”⁵⁹. Este *conocer intuitivo* es “el medio de conocimiento específico de las verdades ideales, como la percepción sensible es el medio de conocimiento específico de las realidades del mundo material”⁶⁰. La fenomenología defiende que la intuición es lo que está en la base de la práctica filosófica, es decir, una contemplación espiritual que constituye un medio de conocimiento natural de las verdades ideales. Stein afirma que “con la formación sistemática y la aplicación del conocimiento intuitivo y con su acentuación teórica, la fenomenología se aleja de la filosofía kantiana y se aleja, a la vez, de la tradición aristotélico-tomista”⁶¹.

La fenomenología busca construir una filosofía que se vuelva hacia lo concreto y se adhiera lo más posible a los datos inmediatos, retornando a las cosas mismas, en contraposición a las construcciones filosóficas sin fundamento real. Para llegar a una filosofía correcta, a una ciencia rigurosa, los fenomenólogos proponen partir de datos indudables, realizando previamente un ejercicio de *epoché* o reducción fenomenológica, es decir, poniendo entre paréntesis los juicios y convicciones previas – lo que Husserl denomina la “actitud natural”, configurada por las diversas creencias que guían al hombre en la vida cotidiana – sobre todo aquello que no es irrefutable. Las doctrinas filosóficas, los resultados de la ciencia o las creencias más obvias de la actitud natural no pueden constituir los puntos de partida apodícticos que necesita la filosofía. Así, según la fenomenología, el residuo fenomenológico al que se llega por medio de la *epoché*, como algo inmediatamente evidente, es la existencia de la conciencia⁶², o subjetividad, ante la cual todo aparece, y, a partir de dicha evidencia, se trata de describir los modos típicos que constituyen las esencias eidéticas, en otras palabras, los modos típicos en que las cosas y los hechos se presentan a la conciencia. Lo que busca la fenomenología no son los fenómenos en cuanto simples manifestaciones, sino que, por medio de los fenómenos que se aparecen a la conciencia, busca llegar a las últimas y objetivas esencialidades. El fenomenólogo se ejercita en ver, intuir y describir lo universal que hace que un hecho sea de una manera y no de otra. Así, “la fenomenología aspira a ser precisamente esto: una ciencia con un fundamento estable, dedicada al análisis y a la descripción de las esencias”⁶³.

⁵⁹ *Ibid.*, p.155.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Husserl la denomina *conciencia trascendental*, como la esfera de ser indubitable, entendida en sentido gnoseológico o psicológico, no moral.

⁶³ Reale, G. y Antiseri, D., *op. cit.*, p. 495.

Una de las ideas fundamentales de la fenomenología es la de intencionalidad de la conciencia, es decir, esta tiene como característica fundamental que los fenómenos psíquicos siempre se refieren a un objeto distinto de sí mismo⁶⁴. La conciencia es siempre conciencia de algo; así, la distinción entre sujeto y objeto es algo inmediatamente dado. De esta forma, la fenomenología afirma que el fenómeno que se percibe es tan indubitable como la percepción misma⁶⁵. Husserl distingue el aparecer de un objeto del objeto que aparece y llama *noesis* al tener conciencia y *noema* a aquello de lo cual se tiene conciencia.

Las proposiciones universales y necesarias, que son condiciones que hacen posible una teoría, y las proposiciones que se obtienen inductivamente a partir de la experiencia difieren entre sí en cuanto a que en la base de esta se encuentra la intuición de un dato de hecho, mientras que en la de aquella, la *intuición eidética*, es decir, la intuición de una esencia. Nuestro conocimiento empieza con la experiencia de cosas existentes, hechos contingentes que se presentan ante nuestra conciencia; no obstante, junto con el hecho, captamos una esencia. Esto no se da por una abstracción o a través de la comparación entre varios hechos individuales, sino por medio de la intuición. La fenomenología, entonces, tiene como finalidad describir las esencias, que son los modos típicos a través de los cuales los fenómenos se presentan a la conciencia. En conclusión:

(...) los objetos de la fenomenología son las esencias de los datos de hecho, son los universales que intuye la conciencia cuando los fenómenos se presentan ante ella. En esto consiste la reducción eidética: en la intuición de las esencias, cuando en la descripción del fenómeno que aparece ante la conciencia sabemos prescindir de los aspectos empíricos y de las preocupaciones que nos ligan a ellos.⁶⁶

Según Stein, es posible, por medio del método fenomenológico, desarrollar una filosofía objetiva y realista, como lo han hecho algunos de los discípulos de Husserl, v.g.

⁶⁴ “No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera.” Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, [Traducido por Manuel G. Morente y Jose Gaos], Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1976, p.496. Cfr. Reale, G. y Antiseri, D., *op. cit.*, p. 501.

⁶⁵ Husserl parte de una crítica al psicologismo, que pretendía fundamentar las afirmaciones matemáticas en procesos psicológicos, y rechaza que las leyes lógicas, rigurosamente universales y necesarias, dependan de las leyes psicológicas, que no son en absoluto necesarias, porque constituyen generalizaciones obtenidas por inducción. Hay un mundo lógico objetivo, que existe independientemente de las condiciones subjetivas del conocer. Siguiendo la afirmación de su maestro Brentano del carácter intencional de la conciencia, Husserl busca retomar el significado escolástico de *intentio* como concepto, en cuanto indica algo distinto de sí mismo. Sin embargo, para Husserl, el carácter intencional de la conciencia no significa necesariamente que este otro al cual la conciencia se refiere exista realmente fuera de la conciencia del sujeto, es decir, no implica una concepción realista. *Ibid.*, p. 495 ss.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 499.

Adolf Reinach y Hedwig Conrad-Martius, trayectoria que seguirá también Max Scheler.⁶⁷ Sin embargo, reconoce la convicción idealista fundamental de Husserl, que ha ido adquiriendo un significado cada vez más central en su obra, admitiendo la dependencia del mundo con respecto a una conciencia cognitiva, aunque esta no haya sido siempre su postura y, según Stein, no afecta lo principal de su obra. Esta convicción idealista husserliana ha encontrado disidencia entre sus discípulos y ha hecho que algunas veces se vincule la fenomenología con la filosofía kantiana. En un escrito posterior⁶⁸, Stein misma se incluye entre los que no están de acuerdo con la conclusión a la que llega Husserl sobre la edificación del mundo para el yo – a la que se designa como su *idealismo trascendental* – el cual fue interpretado por muchos de sus alumnos como un abandono del “giro al objeto”, en el que se había reconocido el gran mérito husserliano. No obstante, la postura de Stein con relación a su maestro se diferencia del pensamiento de aquellos comúnmente considerados como representantes de una fenomenología realista, y, aunque representa una distancia crítica, reconoce también la complejidad de la cuestión.

En la serie de lecciones que realiza Husserl en 1907 (publicadas póstumamente como *La idea de la fenomenología*), queda evidente su preocupación con la cuestión gnoseológica, es decir, por tratar de comprender de qué manera el conocimiento pudiera acceder al objeto trascendente. Al indagar el modo en que el conocimiento se sobrepasa a sí mismo sin perder la certeza de sí, Husserl utiliza el concepto de *reducción fenomenológica*. Para Pezzella,

Husserl afronta la cuestión del conocimiento por el lado subjetivo y, en un segundo momento, examina la naturaleza de la relación entre la percepción y el mundo externo, tratando de identificar las reglas que subyacen al manifestarse de los fenómenos mismos. De esta manera, el fenomenólogo no quita la mirada del lado objetivo del conocimiento.⁶⁹

Sin embargo, el retorno a la subjetividad absoluta, que algunos de los discípulos de Husserl ya veían en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, emerge de manera evidente en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*⁷⁰, en la

⁶⁷ Dicha postura es defendida también por Reale, quien afirma el idealismo y el realismo como dos posibles direcciones que podría tomar la fenomenología, al considerar, por un lado, los significados o esencias de las cosas como constituidos y puestos por la conciencia, o, más bien, intuitos por el estudioso desinteresado en cuanto objetivamente dados. *Ibid.*, p. 495.

⁶⁸ Stein, Edith, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, en: *OC III*, pp. 541-556.

⁶⁹ Pezzella, Anna Maria, “La flor y el viento. Edith Stein y Edmund Husserl sobre la disputa idealismo-realismo”, en: *Eikasía Revista De Filosofía*, n.º 109, 2022, p. 88. <https://doi.org/10.57027/eikasía.109.330>

⁷⁰ *Ibid.*, p.89 .

que desplaza su atención del objeto al sujeto, radicalizando el análisis intencional de la conciencia.

Para comprender la postura de Stein, se hace necesario diferenciar el idealismo metafísico del idealismo epistemológico, con el que nuestra fenomenóloga reconcilia el acto de conocer y la independencia de la existencia del ser. Edith Stein rechaza la afirmación de que la realidad es un mero producto de la conciencia. Al mismo tiempo, tampoco acepta el realismo ingenuo, que considera la realidad tal como esta se muestra a los sentidos. En cambio, reconoce el papel fundamental de la conciencia como mediadora en el modo como captamos la realidad. En este sentido, Stein no encuentra contradicción entre el método fenomenológico y el realismo metafísico⁷¹.

3.1.2 La fenomenología en el pensamiento de Edith Stein

Después de una breve presentación de este movimiento de pensamiento iniciado por Husserl y del debate en torno a la cuestión idealismo-realismo, podemos indagar: ¿Qué condujo a Edith Stein a la fenomenología? ¿De qué manera Stein encontró en el método fenomenológico un camino legítimo para su actividad filosófica? Una mirada a los escritos de Edith Stein nos ayudará a iluminar estas cuestiones.

En el contexto filosófico en que está inserta, Stein identifica, en la actividad filosófica emprendida desde la Ilustración hasta el inicio del siglo XX, la búsqueda por desarrollar una *visión científica del mundo*, la cual, argumenta, es irrealizable por la misma definición de científicidad, ya que no hay una ciencia “a la que competa investigar todo el universo. Antes bien, es esencial para la ciencia como tal ramificarse en ciencias particulares encaminadas a investigar campos particulares de objetos y especializarse tanto más cuanto más científica se vaya haciendo”⁷². De esta forma, argumenta Stein, la tarea de componer una imagen científica del mundo lleva siempre a una visión basada en un conocimiento parcial y restricto.

Cuando el cultivador de una ciencia natural va más allá del pequeño campo que abarca con la mirada y que realmente domina, y se forma una visión del mundo

⁷¹ “Ella insiste en que el mundo posee un ‘ser en sí mismo’, independiente de la conciencia —una visión respaldada por su énfasis en la trascendencia de las impresiones sensoriales, así como en los esquemas y las categorías, los cuales no son meras estructuras subjetivas, sino que apuntan hacia una realidad objetiva. Al mismo tiempo, reconoce que nuestro acceso al mundo siempre está mediado por la conciencia: el conocimiento requiere un sujeto conocedor. En este sentido, la conciencia es ‘absoluta’, no porque crea el mundo, sino porque es la condición necesaria para cualquier experiencia o comprensión del mismo.” Adamczyk-Enriquez, Monika, Reconciliation of metaphysics and phenomenology? Edith Stein as a bridge-builder between idealism and realism, en: *Continental Philosophy Review*, vol. 59, 2026, p. 342. <https://doi.org/10.1007/s11007-026-09730-9> [Traducción propia]

⁷² Stein, Edith, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, en: *OC III*, p. 542.

basada en la ciencia natural, eso significa que está construyendo con su fantasía un edificio que en buena medida carece de fundamento sólido.⁷³

Asimismo, afirma que el pensamiento de Husserl había rechazado todas las formas de relativismo que estaban en boga en su tiempo, como por ejemplo el historicismo y el psicologismo – que reducían la validez de la verdad a circunstancias históricas, el primero, y a meros hechos o vivencias psicológicas, el segundo – ofreciendo una nueva orientación acerca de la verdad objetiva⁷⁴.

De esta forma, en su búsqueda por la verdad, aunada a su rigor científico, el método especial de investigación de Husserl, es decir, el método del análisis objetivo de la esencia, fue acogido con entusiasmo por Stein, por demostrarse provechoso “no solo para la solución de problemas lógicos, sino también para el esclarecimiento de los conceptos fundamentales de todos los campos de la ciencia: para la fundamentación de la psicología, de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu”⁷⁵.

La propuesta de Husserl no había sido crear un sistema filosófico, entendido como un sistema conceptual que ofreciera la respuesta para todas las preguntas filosóficas, sino buscar una doctrina acerca del saber, estableciendo la fenomenología como un método capaz de examinar los presupuestos de las demás ciencias y también de la experiencia precientífica. En este sentido, Stein entiende que la fenomenología de Husserl ha logrado dirigir la mirada hacia el campo de lo esencial y necesario, abriéndolo nuevamente, en contraposición a la mirada de la ciencia empírica hacia lo contingente. Sobre esto, afirma:

No es algo absolutamente nuevo, si pensamos en las grandes tradiciones de la filosofía antigua y medieval, pero sí es algo nuevo frente a la visión moderna del mundo, especialmente frente a la imagen del mundo materialista y empirista dominante en el siglo XIX. A ello se añade el dominio de la conciencia pura, que antes que él probablemente nadie haya conocido, y mucho menos puesto de relieve, como un campo de trabajo investigador infinito, estrictamente metódico y fecundo.⁷⁶

Nuestra autora también le atribuye a Husserl haber influido en el modo de mirar el mundo en cuanto encaminarse a las cosas mismas y a poner en ellas una mirada intelectual

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Stein, Edith, *La fenomenología*, en: *OC III*, p. 581. Este texto es fruto de las intervenciones de Edith Stein en la jornada de los Estudios de la Sociedad Tomista, el 12 de septiembre de 1932, de la que participaron importantes filósofos y teólogos representantes de distintas universidades de Europa, y en la que se proponía hacer una confrontación de la fenomenología alemana contemporánea con el tomismo.

⁷⁵ *Ibid.*, p.582.

⁷⁶ Stein, Edith, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, en: *OC III*, p. 554.

rigurosa, al mismo tiempo en que condujo a una actitud cognoscitiva humilde, abierta y dispuesta a aceptar conocimientos sin ataduras previas⁷⁷.

Sin embargo, como miembro de la Escuela de Gotinga, Stein también participa de las discusiones acerca de la constitución de la objetividad de la conciencia, fundamentales para la comprensión de la relación existente entre sujeto y mundo. Como subraya Pezzella⁷⁸, nuestra fenomenóloga expresa, en una carta a su amigo Roman Ingarden, haber comprendido más a fondo el tema, por medio de una cierta intuición repentina, luego de un paseo filosófico con su maestro:

(...) de repente, se ha producido en mí un cambio, a raíz del cual creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece indispensable contar, por una parte, con una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido comunicarle al maestro esta herejía.⁷⁹

Aunque Stein solo logrará una elaboración teórica del problema a partir de su trabajo de traducción del *De Veritate* de Tomás de Aquino, retomando el tema de su intuición en el ensayo *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino*⁸⁰, queda claro que, desde su período en la universidad de Gotinga, es consciente de la complejidad del tema, y, como hemos visto, asume una postura autónoma y divergente con relación al idealismo de su maestro – especialmente frente al peso excesivo que él atribuye al sujeto en el acto cognoscitivo – la cual irá madurando y desarrollando posteriormente.

Podemos concluir, entonces, que, aunque no contaba todavía con los elementos para fundamentar su postura de rechazo al idealismo – entendida, sobre todo, para Stein, como una defensa de la independencia ontológica de la realidad con relación a la conciencia subjetiva – la discípula de Husserl se mantiene en su intención realista, siguiendo su actividad filosófica con el propósito de alcanzar la verdad, de llegar a una realidad libre de todo relativismo subjetivo, lo que veremos expresado en sus siguientes trabajos – particularmente *Acto y Potencia* y *Ser finito y ser eterno* – en los que tratará de desarrollar una ontología realista fundada en el método fenomenológico. No obstante, la filosofía de

⁷⁷ *Ibid.*, p. 555.

⁷⁸ Pezzella, A. M., “La flor y el viento. Edith Stein y Edmund Husserl sobre la disputa idealismo-realismo”, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁹ Stein, Edith, *Carta a Roman Ingarden*, Friburgo, 03 de febrero de 1917, en: *OC I*, p.567.

⁸⁰ Stein, Edith, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, en: *OC III*, pp. 195-221.

Stein no puede ser denominada reductivamente como fenomenología realista⁸¹, lo que implicaría obviar la complejidad de su pensamiento y de su relación con el pensamiento husserliano, aun cuando la orientación metafísica steiniana esté fundada en una postura realista. Su búsqueda existencial e intelectual la había conducido a la fenomenología, y, pese a que su fundador no hubiera podido él mismo vencer completamente el subjetivismo, esta corriente marcó de manera determinante la formación y posterior desarrollo filosófico de Edith Stein.

3.1.3 El estudio fenomenológico de la empatía y de la estructura de la persona humana

El primer trabajo filosófico propio, que es también el primer tema que Stein va a investigar fenomenológicamente, es el problema de la *Einfühlung*. En el proceso de su investigación doctoral, percibe que necesitaría siempre, en sus trabajos, clarificar primeramente la cuestión en una elaboración personal, partiendo, no de lo que dicen los libros – aunque esto no significa de forma alguna que no los tuviera en cuenta, tanto en su investigación previa, como para confrontar sus resultados con otras posturas – sino desde el principio, lo que significaba hacerla según el método fenomenológico.

Bien es verdad que cada mañana me sentaba dubitativa ante mi mesa. Yo era como un punto diminuto en un espacio inmenso. ¿Vendría algo de esa gran extensión que yo pudiera captar? Me sentaba en mi silla, firmemente apoyada en el respaldo, y dirigía mi espíritu en dolorosa tensión hacia lo que para mí era exactamente la cuestión más acuciante. Al cabo de un rato parecía que una luz llegaba. Por lo pronto, podría formular la pregunta y encontrar caminos para darle cuerpo. Y en cuanto una cosa se esclarecía, se planteaban nuevas preguntas desde distintos lados.⁸²

⁸¹ Para profundizar en esta cuestión, *Cfr.* Adamczyk-Enriquez, Monika, Reconciliation of metaphysics and phenomenology?, *op. cit.*

⁸² Stein Edith, *EA*, p. 348.

En su investigación sobre la empatía⁸³, además de un análisis comparativo e histórico-crítico preliminar sobre el tema, Stein realiza un estudio de la esencia de los actos de la empatía siguiendo el método fenomenológico; analiza la empatía en relación a la cuestión de la constitución del individuo psicofísico; y, luego, trata el problema de la persona espiritual en relación con la empatía. En el centro de su estudio se encuentra la cuestión de la persona como sujeto espiritual, que será fundamental en todas sus investigaciones posteriores. Sobre la preparación de su tesis doctoral, que le ocupa desde el año 1914 a 1916, escribe:

En una primera parte había analizado todavía, apoyándome en sugerencias de las conferencias de Husserl, el acto de la *Einfühlung*, como un acto peculiar del conocimiento. Pero a partir de aquí yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón y que continuamente siguió asaltándome en mis posteriores trabajos. Se trataba de la estructura de la persona humana.⁸⁴

Además de la influencia, antes mencionada, de los cursos y escritos de Max Scheler, cuyas teorías de la aprehensión ajena son confrontadas críticamente por Stein, fueron también fundamentales en su investigación las obras del filósofo alemán Wilhelm Dilthey, especialmente con relación a la problemática de la fundamentación de las ciencias del espíritu. Aunque el concepto de empatía sostenido por la fenomenóloga coincide con el de su maestro, en pocas palabras, la aprehensión de las vivencias ajenas y el apercibimiento del vivenciar de otro, su explicación de cómo la empatía sea posible difiere de la que Husserl había ofrecido hasta entonces⁸⁵.

⁸³ Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, [Traducido por José Luis Caballero Bono], Editorial Trotta, Madrid 2004. [En adelante citado como PE].

“En 1905 Edmund Husserl introdujo en su pensamiento el concepto de empatía. Entendía por tal la experiencia de la conciencia ajena y de sus vivencias, a diferencia de la experiencia que la propia conciencia hace de sí misma. Sin embargo, el primer estudio fenomenológico extenso sobre este tema es la tesis doctoral de su discípula Edith Stein. Leída en 1916, fue publicada parcialmente al año siguiente con el título “*Zum Problem der Einfühlung*” (Sobre el problema de la empatía). En ella, Stein establece una distinción cualitativa de las conciencias subjetivas basándose en el contenido peculiar de sus corrientes de vivencias. Dado que esta alteridad cualitativa no le parece posible a Stein si se permanece en el yo puro, plantea implícitamente la inconsistencia de la reducción trascendental e inicia lo que será una constante de su pensamiento: la posibilidad de una lectura realista del problema fenomenológico de la constitución. No obstante, tan importante como el estudio de la empatía es el de la estructura del sujeto empatizado y del que empatiza.” Esta edición toma como referencia la edición original del escrito (*Zum Problem der Einfühlung*, Halle, 1917), que consta de las partes II, III y IV. Las partes I, V y VI de la tesis doctoral de Edith Stein no fueron publicadas y se consideran hoy perdidas.

⁸⁴ Stein, Edith, *EA*, p.367.

⁸⁵ Stein, Edith, *PE*, p.10. En el prefacio de la obra, Caballero Bono, J.L. señala que Stein parte de la misma noción de empatía que tenía Husserl, la cual había estudiado en las obras de su maestro y, especialmente, en el curso *Naturaleza y espíritu*, impartido por Husserl en 1913.

Como lo explica Ales Bello, mientras que Husserl había partido de una determinada concepción de la estructura humana para realizar su investigación sobre el acto empático, por el que se da el conocimiento del otro; Stein, en cambio, por medio del análisis de la empatía, como un acto peculiar vivenciado por el ser humano, llega a los elementos fundamentales de la antropología, es decir, descubre al ser humano como individuo psicofísico y persona espiritual. La novedad del enfoque fenomenológico, presente en ambos pensadores, es el punto inicial de la investigación. Así,

(...) si bien el inicio de la investigación se sitúa en el ámbito del ser de la conciencia y del yo puro, en cuanto dimensiones de la conciencia que ofrecen la posibilidad de una investigación trascendental, el ser humano, en su estructura real, tiene dimensiones reales que deben ser reconocidas como tales.⁸⁶

Los primeros años de trabajo con Husserl, después de la defensa de su tesis doctoral, representan para Edith Stein una profunda inmersión en el pensamiento de su maestro. Sin embargo, siente la necesidad de seguir su propio camino y desarrollar su pensamiento filosófico de forma independiente. Además, aspira a acceder a una cátedra de filosofía, por lo que dejará su puesto de asistente en febrero de 1918, a fin de elaborar sus propias investigaciones. Estas seguirán teniendo como centro común la preocupación por la persona y sus relaciones, así como la cuestión política.

En esta etapa, previa a su conversión al cristianismo, además de impartir clases de fenomenología y de ética, escribe⁸⁷: *Causalidad psíquica* (1918-1919), en que describe el proceso de la conciencia y los diversos procesos mentales con la finalidad de llegar a descubrir el fundamento ontológico de la causalidad psíquica; *Individuo y comunidad* (1919), publicado juntamente con el anterior como una sola obra bajo el título *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, en el que analiza el tema de la comunidad social y de las relaciones en su ámbito, preocupándose por salvaguardar el valor y la distinción del individuo y de la comunidad en su sentido político y social; *Una investigación sobre el Estado* (1920), un estudio, en continuación con el anterior, sobre la formación social específica del Estado, clarificando sus funciones con vistas al bien común, y su relación con la comprensión espiritual de la empatía y su papel en la constitución de vivencias supraindividuales; *Introducción a la Filosofía* (1917-1920), que recoge el texto

⁸⁶ Ales Bello, Angela, “L'antropologia fenomenologica di Edith Stein”, en: *Agathos: International Review of Humanities and Cultural Studies* 2, n.º 2, 2011, p.32.

⁸⁷ Sancho Fermín, F. J., *op. cit.*, p.676. Las fechas de las obras entre paréntesis se refieren al período de su elaboración.

base de las clases de introducción a la filosofía fenomenológica, impartidas en Friburgo y Breslau; y, por último, *Sobre la esencia del movimiento* (1917-1920), una elaboración del pensamiento de su gran amigo Adolf Reinach, preparado como homenaje con ocasión de su muerte en el año 1917.

Su producción escrita durante esta etapa fenomenológica guarda una profunda relación con la situación social y política vivida en Alemania en estos años. La conclusión de la Primera Guerra Mundial, en la que el país sale como perdedor, dio lugar a grandes desórdenes y revoluciones entre la población, con la renuncia del emperador Guillermo II y la preparación de la instauración de la República de Weimar. En este contexto, la obra de Edith Stein refleja su empeño por encontrar fundamentos claros que puedan ofrecer soluciones a dicha situación, orientando su trabajo filosófico hacia la preocupación por la persona y sus relaciones, así como hacia sus expresiones políticas⁸⁸.

3.2 Filosofía cristiana

En los primeros años de su desarrollo filosófico, hemos visto cómo la pregunta por el ser humano y la búsqueda por la verdad han orientado la trayectoria de Edith Stein y la han guiado hacia el encuentro con la fenomenología, el cual le ofreció un medio fecundo para el avance de su pensamiento. Pudimos constatar también que su vida ha sido informada por su investigación filosófica y por las conclusiones que en ella alcanzaba. Asimismo, sus interrogantes han emergido de su experiencia vital. En este sentido, Stein encarna el ideal de filósofo tal como lo concebían los griegos antiguos, una figura humana orientada por la búsqueda de aquello que es verdadero, movida por una disposición intelectual de humildad hacia la persecución del conocimiento, lo que, según su misma opinión, coincidía con la actitud fenomenológica frente a la realidad.

La consideración de estas características en la trayectoria de Stein, las cuales nos ayudan a comprender su identificación metodológica con el pensamiento de Husserl, en quien admira, especialmente, su objetividad, rigor y orientación hacia las cosas mismas, nos acercan también a una correcta interpretación de la influencia de Tomás de Aquino en su obra. Aunque la trayectoria intelectual de Edith Stein estuvo marcada por el diálogo con muchos pensadores, entre ellos Aristóteles, San Agustín, Duns Escoto, así como los místicos españoles Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, además de sus compañeros del círculo fenomenológico, en el desarrollo de su pensamiento Stein establece una relación particular,

⁸⁸ *Ibid.*, p.675.

continua y dinámica con Husserl y Tomás de Aquino⁸⁹. Para Stein, ambos pensadores buscaban la verdad honestamente, considerando la *philosophia perennis* como el espíritu del auténtico filosofar.

En un ensayo⁹⁰, escrito en forma de diálogo, Stein se propone hacer una confrontación entre la fenomenología de Husserl y la filosofía del Aquinate. Nuestra pensadora defiende que el pensamiento husserliano inaugurado con sus *Investigaciones Lógicas* puede ser considerado una nueva escolástica. Tal conexión se comprende por la influencia que en él ejerció su maestro Brentano, quien había presentado a Husserl una manera de pensar y de filosofar rigurosa, que procedía de la tradición escolástica que Brentano había recibido en su formación. En el diálogo que elaboró entre los dos pensadores que ejercieron la mayor influencia en su pensamiento, Stein afirma, por medio de Tomás de Aquino:

(...) estamos completamente de acuerdo en un punto: en el de cultivar la *filosofía como ciencia estricta*, tal como usted la ha denominado. (...) Nosotros dos (...) entendemos únicamente que la filosofía no es cuestión de sentimiento y de imaginación, de una fantasía de altos vuelos, sino que es cuestión de la razón que indaga seria y sobriamente. Los dos estamos convencidos de que hay un *λόγος* que impera en todo lo que existe, y de que a nuestro conocimiento le es posible ir descubriendo progresivamente y de manera incesante algo de ese *λόγος*, cuando el conocimiento procede según el principio de la más estricta honradez intelectual. Claro que acerca de los límites que se imponen a este procedimiento a la hora de descubrir el *λόγος*, sobre eso nuestras respectivas concepciones podrían ser divergentes.⁹¹

Stein sitúa la confrontación entre estos dos pensadores en el contexto de la filosofía moderna – así llama la filosofía de su tiempo – y de su preocupación por las cuestiones epistemológicas, indagando sobre los medios por los cuales el intelecto humano puede llegar a la verdad del ser. Así, comprendemos el acercamiento de nuestra fenomenóloga al tomismo, no en oposición a sus investigaciones anteriores, sino como un esfuerzo fecundo por superar las limitaciones de la filosofía de su tiempo y, a la vez, actualizar la concepción escolástica en diálogo con la cultura moderna. Podemos preguntarnos, entonces: ¿Cómo llegó Edith Stein al

⁸⁹ Adamczyk-Enriquez, Monika, “El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein, *op. cit.*, p. 143.

⁹⁰ Este ensayo, ya citado anteriormente, fue publicado en un libro-homenaje con motivo del 70 cumpleaños de Husserl, en 1929, del cual participaron sus discípulos y compañeros. Stein, Edith, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, en: *OC III*, pp. 162-192.

⁹¹ *Ibid.*, p. 169.

tomismo? ¿Cómo realizó, desde su formación fenomenológica, la integración de la escolástica con su pensamiento antropológico? Intentaremos responder a estas preguntas.

3.2.1 La ciencia como culto divino

Como ya vimos con anterioridad, con su conversión y entrada a la Iglesia católica, Edith Stein consideró, durante un cierto periodo, dejar de lado la filosofía. Sin embargo, después de haber entrado en contacto con Tomás de Aquino, le queda claro que es posible cultivar la ciencia como culto divino y, en consecuencia, decide retomar en serio el trabajo científico. Algunos años antes, había expresado que no es posible filosofar seriamente sin abordar los problemas religiosos:

(...) es imposible diseñar una teoría de la persona sin afrontar la cuestión de Dios, como es imposible saber qué es historia. Evidentemente esto aún no lo tengo claro. Pero tan pronto como acabe con las *Ideas* me gustaría ocuparme de estas cosas. Estas son *las cuestiones* que me interesan.⁹²

Así, su entrada al catolicismo, que se da como el culmen de un proceso de “larga búsqueda de la verdadera fe”⁹³, representa también una transformación que tiene amplias consecuencias en su actividad filosófica: de buscadora pasa a ser contempladora y servidora de la Verdad⁹⁴. ¿Qué significado tiene esta transformación en la obra de Stein?

Tras su conversión al catolicismo, en el año 1921, su labor filosófica estará marcada por su apertura al pensamiento filosófico cristiano, especialmente por su esfuerzo por integrar, lingüística y metodológicamente, la perspectiva fenomenológica con el tomismo. Según Adamczyk-Enriquez, “su formación fenomenológica actuó como un filtro que aplicó a la enseñanza de Tomás, lo que a su vez causó que Stein no ofreciera una reconstrucción literal de su pensamiento desde una perspectiva filosófico-histórica”⁹⁵. Eso significa que su orientación profundamente fenomenológica hacia los problemas se mantuvo, al mismo tiempo en que buscó acercar la filosofía de su tiempo a la escolástica – cuyo máximo representante era Tomás de Aquino – en la construcción de una filosofía cristiana. A partir del año 1928, realiza la primera traducción al alemán de las *Quaestiones Disputatae De*

⁹² Stein, Edith, *Carta a Roman Ingarden*, Friburgo, 20 de febrero de 1917, en: *OC I*, p. 574.

⁹³ Stein, Edith, *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, en: *OC I*, p. 500.

⁹⁴ Stein, Edith, *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, [Traducido por Constantino Ruiz-Garrido y José Luis Caballero Bono], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2005, p. 26. [En adelante citado como OC II]

⁹⁵ Adamczyk-Enriquez, Monika, “El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein, *op. cit.*, p. 141.

Veritate de Tomás de Aquino, publicada en 1932, en la que busca adaptar la obra al lenguaje filosófico moderno. En el prólogo de su obra *Ser finito y ser eterno*, Stein afirma:

Este libro ha sido escrito por una principiante para principiantes. La autora, a una edad en que los demás podrían pretender el título de maestro, estaba obligada a volver a comenzar su camino. Formada en la escuela de Edmund Husserl, había escrito una serie de trabajos según el método fenomenológico. Estos tratados aparecieron en el Anuario de Husserl, y así fue conocido su nombre en una época que había dejado sus trabajos filosóficos y en que no pensaba ya en una actividad pública. Había encontrado el camino a Cristo y a su Iglesia y estaba ocupada en sacar sus consecuencias prácticas. Como maestra en el instituto de formación de muchachas de las dominicas de Espira, tuvo la posibilidad de aclimatarse pronto en el auténtico mundo católico. Así, muy pronto despertó en ella el deseo de conocer los principios conceptuales de este mundo. Era casi natural comenzar por las obras de santo Tomás de Aquino. La traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* permitió a la autora volver a sus trabajos filosóficos.⁹⁶

Para adentrarse en la doctrina católica y comprender el pensamiento cristiano, el estudio del tomismo le parecía, evidentemente, lo más adecuado. La dimensión profunda y rigurosa del pensamiento de Tomás de Aquino, a quien apreció sobre todo por su talante filosófico y científico, hace que Stein quiera acercarlo a la filosofía de su tiempo, interesándose especialmente por las cuestiones metodológicas de su pensamiento⁹⁷.

El pensamiento de Stein creció entre dos grandes maestros: Husserl y Tomás. Husserl le enseñó el método de pensar con rigor y honestidad sobre los problemas, y Tomás le preparó el camino metódico para pensar sobre los problemas religiosos. De este modo, se le ocurrió a su vez la idea de poner los dos en un intercambio mutuo. No en forma de simple yuxtaposición, sino intentando construir puentes intelectuales entre ellos.⁹⁸

En su esfuerzo de establecer este puente entre lo que consideraba partes de un único núcleo de verdad, en 1929 publica el ensayo, ya antes mencionado, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, un diálogo entre los dos autores desarrollado por Stein con el fin de buscar los puntos de encuentro entre la fenomenología y

⁹⁶ Stein, Edith, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en: *OC III*, p.604.

⁹⁷ Adamczyk-Enriquez, Monika, "El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein, *op. cit.*, p. 146.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 148.

el tomismo. Stein considera este escrito una modesta colaboración y la primera expresión de su anhelo de poner en contacto dos mundos filosóficos, el que acababa de encontrar en el tomismo y el que había sido el núcleo de su formación filosófica inicial. De esta forma, Husserl y Tomás, con sus claras diferencias y también amplias similitudes, ofrecen la base sobre la que Stein desarrollará su propia visión de la filosofía y su modo de acercarse a las cuestiones fundamentales que afectan a la persona humana.

3.2.2 De buscadora a contempladora y servidora de la Verdad

Para comprender su actividad filosófica, es fundamental adentrarse en la cuestión planteada por Stein sobre la posibilidad de una filosofía cristiana. Recurriendo a Tomás de Aquino, quien afirmó de manera decisiva esa posibilidad, nuestra pensadora propone el desarrollo de una filosofía cristiana como una tarea realizable y urgente en la búsqueda por la verdad.

Existen dos caminos que conducen a la verdad, y si bien la razón natural no puede llegar a la verdad suprema y más elevada, sí puede, sin embargo, alcanzar un grado, desde el que le es posible excluir ciertos errores y demostrar la armonía entre la verdad probada por la razón y la verdad de la fe.⁹⁹

Así, justifica el empeño por desarrollar una filosofía cristiana por medio del encuentro entre la filosofía cristiana clásica y la filosofía moderna. Este empeño se va a ver reflejado en sus obras posteriores en la que tratará la cuestión del ser, teniendo como punto de partida la doctrina tomista del acto y la potencia. Sin embargo, Stein es consciente de las dificultades de promover un diálogo fecundo entre la filosofía de la Edad Media y la de los tiempos modernos, no solo por la diversidad del lenguaje, sino sobre todo por las distintas concepciones y actitudes ante la relación entre saber y creer y entre filosofía y teología¹⁰⁰. Algunas de estas dificultades habían quedado manifiestas en el debate durante las Jornadas de estudios en Juvisy, en las que tampoco hubo acuerdo entre los filósofos y teólogos católicos sobre la posibilidad de una filosofía cristiana.

Luego de considerar las implicaciones de las diferentes posturas con relación a dicha cuestión, y de indagar sobre el concepto mismo de la filosofía y su relación con las ciencias particulares, así como sobre el significado de lo que entendemos por verdad, Stein afirma que “la filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la

⁹⁹ Stein, Edith, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en: *OC III*, p. 623.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.622.

claridad *última*: quiere dar cuenta hasta los últimos fundamentos que se puedan alcanzar”¹⁰¹. En este sentido, entiende que la doctrina de la fe enriquece la filosofía, no solo por posibilitar el descubrimiento de nuevas tareas de investigación, sino también al ofrecer conceptos, los cuales no deben ser rechazados por el filósofo si este quiere ser fiel a su finalidad de comprender el ente hasta sus últimas causas. En otras palabras, “la razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver”¹⁰². Así, el amor a la verdad y la consideración de la posibilidad innegable de error en todo conocimiento humano, deben llevar el filósofo a tener en cuenta la Verdad revelada, tomándola como hipótesis, la cual deberá examinar con todo rigor. “Ciertamente, sólo podrá someterse a ella en la medida que sea creyente. Pero incluso al incrédulo le parecerá evidente que el creyente debe someterse a ella no solamente como creyente sino como filósofo”¹⁰³.

La filosofía cristiana se caracterizaría entonces por la apropiación “de las respuestas encontradas en la doctrina de la fe para llegar así a un conocimiento más amplio del ente”¹⁰⁴, es decir, por utilizar la fe como fuente de conocimiento. Lo que, para Stein, no significa que la filosofía se vuelva teología, sino que expresa una ayuda entre dos ciencias, análoga a la que se establece, por ejemplo, cuando la filosofía se vale del conocimiento de las ciencias naturales para enriquecerse en un trabajo común.

Entre 1930 y 1931, escribe *Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser*, un gran proyecto filosófico, sobre el cual reconocerá la necesidad de una elaboración más profunda, la que por varios años no pudo llevar a cabo. Además, escribe *La significación de la fenomenología para la visión del mundo* (1930-1932), una reflexión sobre la importancia de la fenomenología en la concepción del mundo moderno; *Conocimiento, verdad, ser* (1931) y *Ser actual e ideal - Especies - Arquetipo y modelo* (1932), dos escritos breves de carácter estrictamente filosófico-ontológico.

Posiblemente hacia 1930, realiza el escrito *Estructura óntica de la persona y su problemática cognoscitivo-teórica*, que ofrece sintéticamente su concepción filosófico-antropológica, que se plasmará más claramente en los años siguientes, a partir de su docencia en el Instituto de Pedagogía científica de Münster. De los textos de sus clases (1932-1933) son las obras *Problemas de la formación de la mujer*, *Estructura de la persona*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 630.

¹⁰² *Ibid.*, p. 633.

¹⁰³ *Ibid.*.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 634.

humana, y *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*. En estos escritos, así como en las diversas conferencias que imparte en este período, se manifiesta el empeño de Stein por construir una antropología realista del ser humano, atenta a la subjetividad y abierta a lo trascendente, integrando su antropología filosófica con la antropología teológica, en íntima relación con las cuestiones prácticas recogidas en su experiencia como docente y conferencista, particularmente la tarea pedagógica y la cuestión de la mujer.

En 1933, ya en el Carmelo de Colonia, tras dejar su labor docente en Münster, empieza a revisar y reescribir *Acto y Potencia*, teniendo como resultado lo que será su obra maestra, *Ser finito y ser eterno* (1936), sobre la que afirma:

La obra se centró en la *cuestión del ser*. La confrontación entre el pensamiento tomista y el fenomenológico es el resultado del análisis objetivo de esta cuestión. Y ya que estas dos preocupaciones – la búsqueda del sentido del ser y el esfuerzo por fusionar el pensamiento medieval con el vivo pensamiento contemporáneo – no sólo constituyen su preocupación personal, sino que domina la vida filosófica y es sentida por muchos filósofos como una necesidad íntima, por eso la autora considera posible que su tentativa pueda ser útil a los demás, por más insuficiente que sea.¹⁰⁵

Así, en esta obra, que no pudo ser publicada durante su vida, por el hecho de que Stein era judía, busca una comprensión profunda del ser, pero desde una óptica fenomenológica-tomista, como fruto de su propio camino filosófico, que pasa de la contemplación del ser finito a la contemplación de Dios.

En este trabajo se expresa su convicción de que no se puede tratar a fondo la cuestión del ser sin una consideración de los problemas religiosos, lo que, según Stein, no era realizable por medio de la fenomenología de Husserl, en la que no había espacio para Dios¹⁰⁶. Stein considera la filosofía husserliana egocéntrica¹⁰⁷, pues esta sitúa “al sujeto como punto de partida y como punto central de la investigación filosófica”, en contraposición a la filosofía tomista, en la que se encuentra una orientación teocéntrica. Tomás de Aquino había realizado una filosofía fundada en la razón natural; sin embargo, guiada por la convicción, la cual compartirá también Stein, de que existe un campo de trabajo común para los que buscan la verdad, en el que ciencia natural y fe, filosofía y teología, se ayudan mutuamente.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 605.

¹⁰⁶ Stein, Edith, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, en: *OC III*, p. 553.

¹⁰⁷ Stein, Edith, *¿Qué es fenomenología?*, en: *OC III*, p.179.

Como apéndice de este libro, escribe *La filosofía existencial de Martín Heidegger* (1936), un análisis crítico del libro *Ser y tiempo* de Heidegger en el que contrapone lo que considera dos tentativas muy diferentes que conciernen al sentido del ser – la suya propia y la de Heidegger .

En sus años en el Carmelo, a sus investigaciones filosóficas se suma su dedicación a la contemplación y a la vida mística. A partir de su experiencia personal y de la profundización en los escritos de Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, así como de otros pensadores católicos, llega a complementar su antropología, integrando el aspecto filosófico con la doctrina de la fe. Así, reconoce la interioridad del hombre, inaccesible a la mirada de la razón, como centro de la unión con Dios y centro de la realización personal. Durante estos años, entre 1940 y 1942, escribe *Ciencia de la Cruz*, en ocasión de la celebración del cuarto centenario del nacimiento de Juan de la Cruz, en la que, como afirma la autora en su prólogo, se propone comprender al místico español en la unidad de su esencia, tal como se desprende de su vida y obras.

3.2.3 Fenomenología-tomista

El trabajo de integración entre la fenomenología y el tomismo, realizado por Edith Stein entre los años 1921 y 1942, en su esfuerzo por poner en diálogo el pensamiento cristiano y la filosofía moderna, es fuente de amplios debates, especialmente con relación a la clasificación de sus obras escritas a partir de la traducción de Tomás de Aquino. Algunos comentadores del trabajo de Stein defienden que su actividad filosófica, particularmente a partir del año 1929, puede ser identificada como fenomenología-tomista, una propuesta original que se diferenciaría tanto de la fenomenología en sí misma, como del tomismo.

Una vez presentadas diferentes posturas representando visiones divergentes con relación a la obra de Stein, entendida, por algunos, exclusivamente como fenomenología o, en cambio, por otros, únicamente como filosofía tomista, Guerrero van der Meijden argumenta que la obra de nuestra filósofa presenta, de manera integrada, las dos corrientes a la vez, resultando en algo totalmente nuevo¹⁰⁸. Por un lado, pese a que pueda haber algunas discrepancias, es un punto aceptado en los especialistas en Edith Stein la afirmación de que su reflexión filosófica permanece fenomenológica en todas sus etapas. A la vez, es evidente de parte de la misma autora su intención de realizar en su pensamiento una intersección entre

¹⁰⁸ Cfr: Guerrero van der Meijden, Jadwiga Helena, "What is phenomenological thomism? Its principles and an application: the anthropological square", en: *Religions* 14, no. 7, 938, 2023. <https://doi.org/10.3390/rel14070938>

la fenomenología y la filosofía de Tomás de Aquino. Asimismo, se presentan fuertes argumentos con relación a una continuidad en su trayectoria, sin grandes giros, en contraste con la concepción de estadios precisamente delimitados. Al análisis fenomenológico y a las conclusiones a las que había llegado en el período anterior a su conversión, Stein agrega el método y los principios tomistas, lo que puede ser constatado hasta su último trabajo, *Ciencia de la cruz*, en el que se evidencia la metodología de análisis y la terminología fenomenológica.

Como pudimos ver anteriormente, Stein identifica puntos en los cuales afirma existir, en sentido amplio, un completo acuerdo entre el pensamiento husserliano y el tomista, a saber: la noción de que todo conocimiento empieza por los sentidos; que todo conocimiento natural se adquiere mediante la elaboración natural del material sensible; y la aceptación de un carácter pasivo de la intuición. A todo esto podemos añadir: la orientación objetiva hacia la realidad; la aceptación de una verdad objetiva que puede ser alcanzada por el intelecto humano; y la validación de la razón como medio de conocimiento, que se da a través de la experiencia, que serían otros puntos comunes entre ambas corrientes.

Siguiendo la propuesta de Guerrero van der Meijden, exponemos aquí las principales características de lo que ella clasifica como fenomenología-tomista, inaugurada por el pensamiento de Edith Stein:

En primer lugar, la fenomenología-tomista steiniana se inspira tanto en el método fenomenológico y en las conclusiones de una fenomenología realista, como en el método escolástico, particularmente en las enseñanzas de Tomás de Aquino, quien, a su vez, se basó en las autoridades filosóficas y teológicas clásicas de su época.

En segundo lugar, se basa en el principio de la integralidad del conocimiento disponible en las diversas ciencias particulares.

En tercer lugar, preserva la autonomía de cada disciplina, la cual ofrece sus datos de acuerdo a su metodología propia.

En cuarto lugar, la regla de la autonomía se refiere específicamente a la teología con sus principios de *depositum fidei* y *certitudo fidei*, ya que la teología ofrece conjuntos únicos de verdades sobre el mundo que no se encuentran en ninguna otra disciplina académica. Sin embargo, los datos teológicos son incorporados en la medida que sean relevantes y que la filosofía se encuentre con cuestiones imposibles de resolver por sus propios medios.

En quinto lugar, se entiende como tarea de la filosofía integrar, así como comparar e investigar las premisas, conclusiones, supuestos y métodos de otras disciplinas,

desempeñando un papel unificador y dialógico entre las ciencias, aunque no en el sentido de dictar lo que deben afirmar.

En sexto lugar, el tomismo fenomenológico así concebido conduce a la ampliación de la razón, ofreciendo una perspectiva integral de las ciencias, al tener en cuenta el conocimiento disponible de las diversas disciplinas académicas, mediante la aplicación tanto de los principales métodos de la investigación fenomenológica como del enfoque tomista. Así, la filosofía fenomenológico-tomista no se limita a utilizar la razón natural y a descartar voluntariamente todas las premisas derivadas de la Revelación. El tomismo fenomenológico, con sus conclusiones, permanece abierto a la investigación racional, base de toda ciencia, sin abstenerse voluntariamente de las premisas derivadas de la fe.

Una objeción a esta interpretación ha sido presentada bajo el argumento de que, al respetar la autonomía de la teología y otras disciplinas, la fenomenología-tomista se aleja del principio husserliano de la ausencia de presuposiciones. El enfoque de Stein, sin embargo, mantiene la ausencia de presuposiciones al exigir un tratamiento imparcial de la teología como una de las disciplinas académicas aceptadas, cuyos resultados no pueden ser descartados arbitrariamente por personas no especializadas en la materia. Además, al ser fenomenológico, dicho enfoque puede ofrecer una descripción adecuada del fenómeno de la fe. Así, el esfuerzo por construir un corpus integral de conocimiento, emprendido en la fenomenología-tomista, recupera el efecto positivo de la perspectiva interdisciplinaria sobre el mundo o los fenómenos que lo componen, incluido el fenómeno de la fe.

El análisis extensivo de la obra de nuestra filósofa y su interpretación como fenomenología-tomista es un campo abierto y fecundo de investigación. En este trabajo, nos limitaremos a considerarlo como una hipótesis, que nos ayuda a adentrarnos en las principales características del pensamiento steiniano, particularmente en su comprensión de la persona humana, es decir, en el desarrollo de su antropología.

4. La antropología filosófica de Edith Stein

La escuela fenomenológica, en la que se enmarca la actividad filosófica de Edith Stein, posee, como defiende Pezzella, una singular vocación hacia la cuestión antropológica, empezando por el lugar particular que tiene el sujeto en el pensamiento de Husserl, siendo este el tema privilegiado de sus investigaciones, y que se expresa también en el tratamiento de esta temática por muchos de sus discípulos, entre ellos Scheler, Conrad Martius, y Heidegger, además de la pregunta por la persona constituir el hilo conductor del pensamiento de Stein¹⁰⁹. El ser humano está situado en el centro de las preocupaciones de la fenomenología y constituye el foco principal de sus investigaciones.

Scheler es el primero que propone el concepto de antropología filosófica – el cual, será aceptado por Edith Stein – expresando el distanciamiento con relación a la antropología entendida como ciencia natural y la búsqueda por fundamentar la antropología sobre bases filosóficas. La crítica husserliana al psicologismo y al relativismo manifiesta esta comprensión particular que tiene la escuela fenomenológica del ser humano, en un rechazo al naturalismo y a la absolutización del método científico adoptado por la psicología experimental. El estudio del fenómeno de la *psique* exigía un método que reflejara su naturaleza, no reductible al mundo físico-natural. En su escrito, *El castillo interior*¹¹⁰, Stein expresa su grave reprobación a la orientación central que se había ido consolidando en la psicología del siglo XIX:

(...) 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 han desconectado del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida. Es

¹⁰⁹ Cfr. Pezzella, Anna Maria, *L'antropologia filosofica di Edith Stein, indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2003, p.13. “De hecho, no es casualidad que Scheler examine la posición del hombre dentro del cosmos, sin omitir ningún aspecto: el conocimiento, el amor, la voluntad; que E. Stein haga de la persona el hilo conductor de todas sus investigaciones; que Conrad Martius considere al hombre un misterio, un ser que el mero conocimiento científico no puede justificar; que Heidegger, en su intento de acceder al ser, sienta la necesidad de pasar por una analítica ontológica del ser-ahí.”

¹¹⁰ En este escrito, que constituye el primer apéndice de la obra *Ser finito y Ser Eterno*, Stein analiza la principal obra de Teresa de Ávila, también conocida como *Las moradas del castillo interior*, y busca exponer cómo sus explicaciones sobre la estructura del alma humana, desde un criterio filosófico, conectan con esta obra de la santa, identificando sus puntos comunes, así como su diferencia fundamental. Cfr. Stein, Edith, *El castillo interior*, en *OC III*, pp. 1113-1136.

como si del “castillo interior” se conservasen sólo restos de la muralla que apenas nos revelan la forma original, a la manera que un cuerpo sin alma ya no es un verdadero cuerpo.¹¹¹

De esta forma, en su empeño por alcanzar una comprensión integral del ser humano, Stein desarrolla una antropología fenomenológica que constituye una fuerte crítica a la visión de su época y a la modernidad en su conjunto, considerando los riesgos de no tomar el ser humano como un ser unitario y las terribles consecuencias que eso acarrea para todas las dimensiones de la vida humana. Mientras Husserl mantiene sus investigaciones en el ámbito de la conciencia, orientando sus esfuerzos en captar el yo trascendental y esclarecer la estructura de la subjetividad absoluta, distanciándose del yo concreto¹¹²; en el estudio de la estructura de la persona humana de Stein, como señala Haya,

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 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 solo es lo que es para sí, y ni siquiera lo que es-para-los-demás y con-los-demás. (...) 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.¹¹³

En el análisis fenomenológico, Stein se orienta al estudio del ser personal, ya que descubre un yo personal que precede a los actos conscientes y que no puede ser explicado únicamente por la presencia de las vivencias. Así, afirma Stein, la conciencia está ligada siempre a un cuerpo, asimismo, el individuo psicofísico no se da “sino como cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere”¹¹⁴, y que está abierto al mundo y a los demás. De esta forma, utilizando los resultados a los que había llegado su maestro en las obras *Investigaciones lógicas* e *Ideas*, Edith Stein propone una antropología que busca ser exhaustiva, en la que tiene en cuenta al ser humano en todos sus

¹¹¹ *Ibid.*, p. 1132.

¹¹² Para una consideración de la antropología filosófico-fenomenológica de Husserl: Cfr. Ales Bello, Angela, “Antropología e metafísica in Edmund Husserl e Edith Stein”, en: *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* 2, n.º 1, 2019, pp. 144-164. <https://doi.org/10.48075/aoristo.v2i1.21551>

¹¹³ Haya Segovia, Fernando, “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, en: *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J-P. Sartre y H. Arendt*, [Editado por Juan Fernando Sellés], Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2003, pp. 67-68.

¹¹⁴ Stein, Edith, *PE*, p. 21.

aspectos, capaz de proporcionar a las demás ciencias que tienen como objeto al hombre principios y fines seguros para su investigación.

Para profundizar en la comprensión que ofrece Edith Stein de la persona humana, analizaremos, primeramente, la relación fundamental que establece entre su pensamiento antropológico y la pedagogía; en seguida, expondremos las líneas fundamentales del método que utiliza para la construcción de su visión del ser humano; para, finalmente, ahondar en tres notas que constituyen el núcleo de su antropología filosófica.

El propósito de este estudio será comprender el desarrollo filosófico de la antropología steiniana. Por esta razón, analizaremos, especialmente, sus escritos antropológicos, fruto de sus investigaciones sobre la estructura de la persona humana. De manera particular, orientaremos este estudio hacia la obra *Estructura de la persona humana*, que se constituye a partir de su curso de antropología filosófica, impartido entre los años 1932 y 1933.

4.1 La antropología como fundamento de la pedagogía

En el pensamiento filosófico de Edith Stein, la preocupación por la comprensión del ser humano, expresada en la diversidad de sus escritos y en los principios doctrinales que en ellos sobresalen, está íntimamente relacionada con su actuación como docente y se orienta cada vez más hacia el objetivo claro y fundamental de formar al hombre y a la mujer como seres humanos integrales¹¹⁵. La pedagogía, entendida como “teoría de la formación de hombres”¹¹⁶, así como la acción educativa, deben fundamentarse en un conocimiento de aquél que es el sujeto de dicha acción, en otras palabras, en una investigación adecuada y preliminar sobre el ser humano¹¹⁷. Como afirma Stein, “la pedagogía que carezca de respuesta a la pregunta: ¿qué es el hombre? no hará sino construir castillos en el aire. Encontrar una respuesta a esta pregunta es la tarea de una doctrina sobre el hombre, de la *antropología*”¹¹⁸. Así, la antropología que propone nuestra pensadora busca ofrecer esos principios últimos que orienten y sean fundamento de las demás ciencias que se refieren al hombre, particularmente de la pedagogía.

¹¹⁵ Stein, Edith, *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003, p.36. [En adelante citado como OC IV]

¹¹⁶ Stein, Edith, *Estructura de la persona humana*, en: OC IV, p.562. [En adelante citado como EPH].

¹¹⁷ Pezzella, A. M., *L'Antropologia filosofica di Edith Stein*, op. cit., p.23.

¹¹⁸ Stein, Edith, EPH, en: OC IV, p.579.

A lo largo de la historia, la filosofía ha ofrecido diversas interpretaciones del ser humano. Sin embargo, Stein es consciente de la urgencia de clarificar la idea del hombre frente a las distorsiones que identificaba en las concepciones de su tiempo, las cuales tienen un impacto decisivo en la actuación humana, ya que en esta siempre se manifiesta un *logos* que la dirige.

Con *logos* nos referimos por un lado a un orden objetivo de los entes, en el que también está incluida la acción humana. Aludimos también a una *concepción viva* en el hombre de este orden, que le permite conducirse en su praxis con arreglo al mismo (es decir, “con sentido”).¹¹⁹

De manera particular, “toda labor educativa que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre”¹²⁰, afirma. Así, la pedagogía se inserta en una visión global del mundo, es decir, en una metafísica. Aunque no se disponga de una metafísica sistemáticamente elaborada y de una idea del hombre amplia y desarrollada, en la actuación subyace necesariamente alguna concepción del mundo, la cual responde a determinada idea.

A este respecto, en la primera parte de su obra *Estructura de la persona humana*, Stein realiza un estudio de algunas concepciones del hombre relevantes en su contexto – las imágenes del hombre del idealismo alemán, las de la psicología profunda y la existencia humana en la filosofía de Heidegger – y analiza sus consecuencias pedagógicas, “para mostrar sintéticamente la importancia que la idea del hombre reviste para la pedagogía y las labores educativas”¹²¹. Al compararlas, posteriormente, con la imagen del hombre de la antropología cristiana, constata, en conclusión, que dichas concepciones ofrecen una visión parcial, y, por lo tanto, insuficiente del ser humano¹²². Dada la consideración de la importancia decisiva que tiene la idea del hombre para la teoría y la praxis pedagógica, Stein argumenta sobre la necesidad de aclarar qué tipo de antropología es necesaria para

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 561.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 562.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² “A modo de resumen podemos decir: desde la antropología cristiana, se advierte que *el ideal humanista* proyecta una imagen del hombre que conserva su integridad, del hombre antes de la caída, pero no presta atención alguna a su origen y a su meta, y prescinde por completo del hecho del pecado original. La *imagen del hombre de la psicología profunda* es la del hombre caído, visto también estática y ahistóricamente: quedan sin considerar el pasado del hombre y sus posibilidades futuras, así como el hecho de la Redención. La *filosofía existencial* nos muestra al hombre en la finitud y en la nada de su existencia; considera únicamente lo que el hombre no es, y por ello desvía su mirada de lo que, con todo, el hombre es positivamente, así como del Absoluto que comparece detrás de este ser condicionado.” *Ibid.*, p. 572.

fundamentar la formación del ser humano, es decir, qué ciencia es capaz de ofrecer una imagen completa del hombre.

Como podemos prever, Stein arguye que la antropología entendida hasta entonces como ciencia natural, basada exclusivamente en una descripción empírica del ser humano, no es capaz de ofrecer ese fundamento, puesto que es insuficiente para abarcar al hombre entero, tanto a su cuerpo como a su alma, y tampoco logra una visión adecuada del individuo concreto en su modo de ser propio y en sus relaciones, ya que este nunca se da de modo aislado. De la misma manera, analiza también otras investigaciones del hombre por parte de las ciencias humanísticas o ciencias del espíritu que, aunque, según Stein, ofrecen ciertas contribuciones, poniendo de relieve la actividad espiritual humana, tampoco consideran el hombre en su totalidad.

Así, tras indicar las diferentes definiciones de antropología y sus deficiencias, queda claro que lo que quiere lograr Stein es una antropología que sea capaz de captar la universalidad y, a la vez, la individualidad del ser humano.

La antropología que solicitamos como fundamento de la pedagogía habrá de ser una antropología filosófica que estudie, en relación viva con el conjunto de la problemática filosófica, la estructura del hombre y su inserción en las distintas modalidades y territorios del ser a los que pertenece. También habrá de ocuparse de averiguar la causa de que dos ciencias empíricas – la antropología concebida como una ciencia de la naturaleza y la que se entiende a sí misma como una ciencia humanística – estudien al hombre con métodos totalmente diferentes. El sentido y la justificación de este modo de proceder habrán de buscarse en la pertenencia del hombre a los diferentes ámbitos del ser a los que damos los nombres de “naturaleza” y “espíritu”.¹²³

En resumen, la antropología steiniana, que se nutre de su interés por las problemáticas educativas a partir de su práctica docente y de la reflexión filosófica de dichas cuestiones, busca ser el fundamento de la pedagogía, a la que le es necesario tener un concepto lo más claro posible de la naturaleza del hombre, su ser, origen y fin, así como de los medios y fines del proceso educativo, para la realización de su misión. Sin esos elementos preliminares, es decir, sin tener en cuenta sus fundamentos antropológicos y éticos, toda pedagogía está abocada al fracaso. De esta forma, la antropología filosófica tiene un propósito, no solo de

¹²³ *Ibid.*, p.587.

elucidación teórica, sino eminentemente práctico. La comprensión del ser humano y de su naturaleza espiritual nos lleva a la constatación de que este no llega nunca a estar acabado, sino que necesita desarrollarse, para lo que la formación es fundamental. Que Edith Stein haya entrelazado su pregunta por el hombre con su labor educativa y con la misión de la pedagogía revela su amor incondicional por el ser humano, entendido como un amor en acto, que busca el bien del otro. Así, la tarea de la pedagogía sería, a partir del conocimiento profundo de la naturaleza del ser humano, ofrecer los mejores medios posibles para su auténtica realización, es decir, para la “formación de todo el hombre con todas sus facultades y capacidades”¹²⁴.

4.2 Hacia la estructura de la persona humana

En todas sus investigaciones, tras enmarcar la cuestión a tratar, Edith Stein no empieza su reflexión sin antes exponer el procedimiento metodológico por medio del cual realizará su estudio. En *Estructura de la persona humana*, una vez aclarado el ámbito de la antropología filosófica, trata sobre la elección de su método, es decir, sobre qué camino seguir para alcanzar una idea del hombre. La primera decisión es entre el método filosófico y el teológico. Citando la exposición que hace Tomás de Aquino en el prólogo de su *Summa teológica*, diferenciando la filosofía y la teología, presenta brevemente a cada una de las ciencias, identificando la diferencia de objetos, que implica también la diferencia de medios y métodos de conocimiento. Así, expone:

La teología bebe de la Revelación. Solamente se sirve del entendimiento natural para hacer comprensibles a los hombres, en la medida de lo posible, las verdades de fe (*fides quaerens intellectum*), para ordenarlas y para desarrollar sus consecuencias. La filosofía bebe del conocimiento natural. Tiene en cuenta las verdades de fe como criterio que le permite someter a crítica sus propios resultados: dado que solo existe una verdad, no puede ser verdadero nada que contradiga la verdad revelada. Sirve también a la teología, por cuanto le proporciona el aparato conceptual y metodológico que ésta precisa para exponer las verdades de fe. También

¹²⁴ Stein, Edith, *Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación*, en: *OC IV*, p. 66. Esta conferencia en un congreso de pedagogía es la primera que se conoce de Edith Stein. Ha sido realizada el 11 de septiembre de 1926, en la ciudad de Espira, bajo el título *Wahrheit und Klarheit im Unterricht und in der Erziehung*. Fue publicada en la revista *Volksschularbeit*, en 1926.

encuentra en ella el complemento que necesita: la respuesta a las preguntas ante las que sus propios medios de conocimiento fracasan.¹²⁵

De esta forma, aclara, “nuestro camino será primero el filosófico”¹²⁶. No obstante, aunque la investigación que propone Stein utiliza medios filosóficos, valiéndose del conocimiento natural, para que sea completa, “debe estudiar la diferencia y la relación existentes entre el ser creado y el increado”¹²⁷; además, en vistas a abarcar al hombre entero, tampoco debe quedarse en los límites de la razón natural, sino que debe tener en cuenta la verdad revelada. En este sentido, defiende Stein, la antropología filosófica necesita el complemento de la antropología teológica.

Además, en el ámbito filosófico, plantea la posibilidad de hacer un estudio desde el punto de vista de la historia de la filosofía, indagando qué respuestas han ofrecido los grandes sistemas filosóficos a las preguntas de la antropología, o de adherirse a un sistema determinado, como por ejemplo la antropología de santo Tomás¹²⁸. No obstante, justifica su decisión por el método fenomenológico, que, como hemos indicado anteriormente, acompañará a Stein en la construcción de una antropología filosófica en consonancia con su noción de filosofía cristiana. Es decir, partiendo del conocimiento natural, con la conciencia de sus posibilidades y de sus límites, sirviéndose de otras ciencias naturales en la medida en que ayuden a acercarse a la idea de qué es el hombre, y teniendo en cuenta la verdad revelada. En este sentido, explica nuestra filósofa, por un lado, se dejará guiar la mayor parte de las veces por santo Tomás en la elección sistemática de los problemas, y, por otro, tratará de solucionarlos por el método fenomenológico.

De este modo, para llegar a saber qué es el hombre, nuestra fenomenóloga pretende hacer una investigación de primera mano sin atenerse a teorías previas, poniéndose frente a lo que se presenta del modo más vivo posible, “en la situación en la que experimentamos la existencia humana, es decir, lo que de ella experimentamos en nosotros mismos y en nuestros encuentros con otros hombres”¹²⁹. Por lo tanto, se trata de una investigación caracterizada por una gran atención dirigida a la realidad que nos rodea y hacia uno mismo, partiendo de los fenómenos que se nos ofrecen. Esta es la manera en la que ha vivido toda su vida, orientada,

¹²⁵ Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.589.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 587.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Edith Stein aclara que consideró seriamente esta opción. Sin embargo, una dificultad es que no hay un escrito específico de santo Tomás en el que se encuentre su pensamiento antropológico, sino que este debe ser recogido en el conjunto de su obra. Otra dificultad, apunta también, sería su desacuerdo con algunos puntos esenciales de las doctrinas tomistas.

¹²⁹ *Ibid.*, p.590.

ahora, por un método filosófico, por el que busca comprender las realidades humanas. Desde la experiencia particular, en el individuo, procura intuir la esencia. A esta elaboración a partir de la percepción espiritual, seguirá la confrontación con otros puntos de vista, pero no sin el previo acercamiento a la estructura de las cosas mismas.

4.3 Ejes fundamentales de su antropología filosófica

Según el análisis preliminar que realiza Edith Stein, fruto de sus investigaciones fenomenológicas partiendo de la experiencia viva que tenemos del hombre, ofreceremos primeramente una aproximación introductoria a la noción de ser humano que presenta nuestra filósofa, para después profundizar en tres ejes fundamentales de su pensamiento antropológico: el hombre como unidad sustancial de cuerpo, alma y espíritu; la intersubjetividad; y la apertura a la trascendencia.

En su análisis preliminar del hombre, Stein considera la distinción entre la manera como experimentamos a los demás hombres y la que nos experimentamos a nosotros mismos. En las personas que no conocemos, lo primero que percibimos es, probablemente, la dimensión externa. Reconocemos la constitución corporal del otro, es decir, que el hombre es una cosa física como cualquier otra, inscrita, por lo tanto, en el ámbito de la naturaleza material. Sin embargo, en la experiencia natural, no vemos al hombre exclusivamente como un cuerpo material, sino que distinguimos que el hombre es algo vivo, lo que se expresa en su movimiento. “Cuando un hombre se mueve, ese movimiento corresponde, sin duda, a la imagen que tenemos de él. Pero si una piedra o una figura de cera empezasen a moverse sin un impulso exterior, nos horrorizaríamos”¹³⁰.

Así como los animales en general, aunque no todos los animales en la misma medida, los hombres se muestran como seres sintientes, es decir, no meramente como vivos, sino como seres animados. Podemos captar, por ejemplo, el dolor del otro, pero, además, tiene lugar un contacto íntimo con él, pues no captamos el hombre solamente desde fuera, sino que es posible, de cierta manera, mirar dentro de él. Además, con el hombre hay una relación de intercambio de pensamientos, en un comercio espiritual. De esta manera, la experiencia viva nos descubre algo de la particular posición que el hombre ocupa en el orden del cosmos y “vemos al hombre como un microcosmos en el que se unen todos estos estadios: es cosa material, ser vivo, ser animado, persona espiritual”¹³¹.

¹³⁰ Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.592.

¹³¹ *Ibid.*

De este modo, el análisis de la experiencia cotidiana nos revela a los demás a partir de las dimensiones exterior e interior que se integran en el ser. Desde la experiencia exterior, identificamos el hombre en lo que tiene en común con todos los hombres. En una primera mirada, elementos como la vestimenta, la apariencia física y la manera de hablar, pueden ser percibidos sin necesidad de reflexión, y orientar involuntariamente nuestra conducta en dirección a ello. A otro nivel, incluso en un primer encuentro, reconocemos al hombre como persona individual, con un modo de ser propio, lo que no se refiere solamente a una concepción intelectual, sino a una relación interna que se da en todo encuentro vivo.

Si del encuentro aislado pasamos a la convivencia duradera, lo externo y lo universal suelen dejar espacio progresivamente a lo interno y personal. Así la relación se hace más expresa y se va convirtiendo en diferentes formas de comunidad. “La vida del hombre es una *vida en comunidad* y un *proceso recíprocamente condicionado*”¹³². Esto significa también que la vida del hombre se constituye en un intercambio con otros hombres, en un mundo espiritual diverso, por lo que es asimismo *vida cultural*.

Por otro lado, el hombre experimenta la existencia y la condición humana a través de la interrelación con los otros, pero, en todo, también se percibe a sí mismo, en una experiencia completamente distinta de la que tiene de todo lo demás. La percepción externa del propio cuerpo se funde con la percepción desde dentro, que constituye la experiencia fundamental, por la que el hombre es consciente de sí mismo, es decir, de todo el yo corporal-anímico-espiritual. “La existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia *abierta para sí misma*, pero precisamente por eso está también abierta *hacia fuera* y es una *existencia abierta* que puede recibir en sí un mundo”¹³³. En esta doble apertura hacia su propio interior y hacia el mundo externo, el hombre también “halla indicios de algo que está por encima de él y de todo lo demás, y de lo que él y todo lo demás dependen. La pregunta acerca de ese ser, la búsqueda de Dios, pertenece al ser del hombre”¹³⁴.

Este análisis preliminar ofrece el punto de partida para la investigación filosófica de Edith Stein acerca del hombre. En seguida, trataremos de las tres notas de su antropología filosófica mencionadas arriba, que nos ayudarán a comprender la concepción del ser humano que desarrolla en su obra.

¹³² *Ibid.*, p.593.

¹³³ *Ibid.*, p. 594.

¹³⁴ *Ibid.*

4.3.1 Unidad sustancial: cuerpo, alma y espíritu

En su tesis doctoral, *Sobre el problema de la empatía*, a partir del estudio fenomenológico de esta vivencia particular, entendida como la experiencia de sujetos ajenos y de sus vivencias, y del papel de la empatía en la constitución de un mundo objetivo, Stein llegó a la necesidad de salir del *yo puro*, como sujeto del vivenciar carente de cualidades, para tratar de un contenido específicamente antropológico, es decir, para comprender la estructura del sujeto de las vivencias empáticas. Así, la investigación de la vivencia empática resultó en una primera noción del ser humano como un yo corporal-anímico-espiritual.

El fenómeno de la vida psíquica ajena, estudiado en la cuestión de la empatía, llevó, en el curso de la investigación de Stein, al paso de lo psíquico a lo psicofísico, puesto que “el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo”¹³⁵. Después del análisis riguroso del *yo* y del *cuerpo vivo*, así como de sus vivencias, Stein afirma:

Todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada. (...) El alma, como la unidad sustancial que se manifiesta en las vivencias psíquicas singulares, está consolidada - como muestran el fenómeno descrito de la “causalidad psicofísica” y la esencia de las sensaciones - en el cuerpo vivo, constituye con él el individuo psicofísico.¹³⁶

Así, el yo individual debe ser entendido como:

(...) un objeto unitario en el que la unidad de la conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un nuevo carácter; el cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia, como alma del individuo unitario.¹³⁷

Por otra parte, siguiendo con su investigación, el análisis de la constitución del yo individual como individuo psicofísico, que como totalidad es un miembro en el entramado de la naturaleza, ha indicado, además, la actuación de una dimensión que no tiene paralelo alguno en la naturaleza física y que se muestra como *espíritu*¹³⁸. De esta forma, la estructura del yo individual, según Stein, está definida por el hecho de ser individuo psicofísico y persona espiritual, es decir, el diseño antropológico del ser humano se constituye de cuerpo vivo-alma-espíritu, concepción que mantendrá nuestra filósofa hasta sus últimos escritos.

¹³⁵ Stein, Edith, *PE*, p.59.

¹³⁶ *Ibid.*, p.67.

¹³⁷ *Ibid.*, p.73.

¹³⁸ *Ibid.*, p.109.

Trataremos ahora de aclarar esta noción, siguiendo la argumentación filosófico-fenomenológica steiniana. Aunque la afirmación del hombre como persona es central para Stein, como indica Pezzella¹³⁹, su investigación se vale de un análisis de cada una de las partes que constituyen el ser humano, un artificio analítico para alcanzar una mejor comprensión, que no va en desmedro de la consideración de la persona humana como unidad, sino que pone en evidencia el entrelazamiento vital entre las partes y que el estudio de cada una de ellas remite necesariamente a otra.

El punto de partida para la investigación del cuerpo, tal como este se presenta al interior de la conciencia, renunciando a las distintas concepciones traídas por la tradición filosófica, es la experiencia, el cuerpo vivido, entendido como un objeto que es particular y se diferencia de todos los demás, puesto que es mi cuerpo. Para comprender al hombre en su peculiaridad corporal, en un esfuerzo de abstracción, podemos concebir el cuerpo exclusivamente como una cosa física (*Körper*), según la experiencia ofrecida por la percepción externa que el individuo tiene de su propio cuerpo, sujeta a las leyes naturales, aunque nunca se tenga la posibilidad de experimentarlo solamente como un objeto más. El cuerpo es, ya como cuerpo, específicamente distinto de otros. A diferencia de las demás cosas físicas, no se puede captar el propio cuerpo por todas sus partes, es decir, en toda percepción externa del cuerpo quedan zonas que no son alcanzadas. Asimismo, no es posible alejarse del propio cuerpo, que se experimenta estando aquí, mientras las demás cosas se encuentran allá. Este cuerpo posee una delimitación clara, siempre ocupa un espacio en relación a las demás cosas, en el que se constituye para el *yo* como el punto cero de orientación.

Por otra parte, en la constitución del cuerpo para el sujeto, este se configura como un cuerpo orgánico, que experimenta sensaciones y es libre en sus movimientos. Este no es un mero cuerpo físico, sino un cuerpo vivo, animado (*Leib*). Pese a que está sujeto a movimientos mecánicos, como otras cosas físicas, tiene también la peculiaridad de ser movido por la voluntad. Desde su configuración externa, en el modo visible de manifestarse, el cuerpo sigue leyes propias de movimiento, que proceden desde dentro. Asimismo, además del modo visible, podemos acceder al mundo del cuerpo por medio de los demás sentidos, como por ejemplo a través de lo audible. En el hombre, así como en el animal, a diferencia de las cosas físicas, el cuerpo es capaz de emitir sonidos que se originan desde un centro interior.

¹³⁹ Cfr. Pezzella, A. M., *L'Antropologia filosofica di Edith Stein*, op. cit., p.48.

Así, en el modo en que se manifiesta sensiblemente el cuerpo humano en los distintos campos sensoriales, se hace patente que:

el cuerpo humano, al igual que otros cuerpos, se nos da a través de un material sensorial muy variado, pero que en sus manifestaciones sensoriales presenta características muy peculiares que los distinguen de otros cuerpos materiales. Cuanto le caracteriza y distingue es un puente para nuestro modo de ver las cosas, que va más allá de lo dado de modo puramente sensorial y siempre percibe algo más que el cuerpo meramente material.¹⁴⁰

En unidad con la dimensión meramente material, el cuerpo humano está dotado de una figura propia, cerrada en sí misma, indivisible y no unificable con otras, peculiaridad a la que Stein denomina *individualidad*. Asimismo, percibimos el cuerpo con su forma determinada y estructurada conforme a reglas, como una realidad unida interiormente, configurada desde el interior por una *fuerza viva* o energía, que es en sí misma finita, y da forma a la materia constituyendo el cuerpo humano en un organismo.

Lo que configura desde dentro es caracterizado por Tomás de Aquino como *forma interna*. Con Aristóteles, le da el nombre de alma, aquí concretamente de *alma vital*, ya que se trata del principio de vida. Aristóteles la denomina también *entelequia*. Ello se debe a que el proceso de configuración tiene un *τέλος*, es decir, apunta a una determinada figura.¹⁴¹

Como tal, es propio del cuerpo humano además de la información de la materia por la fuerza vital interna, la dependencia de las condiciones materiales y la reunión de partes en el todo.

Analizando la cosmología aristotélico-tomista, en la que el mundo creado se presenta como una serie jerarquizada de diferentes seres según una ley de continuidad, en la que cada nivel conserva lo que hay de más elevado en el nivel inferior, Stein defiende que la problemática del hombre “guarda una estrecha relación con la que concierne al mundo real en su conjunto y a la diferencia entre las diversas esferas de la realidad”¹⁴² y que, por lo tanto, “ser hombre quiere decir ser simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria”¹⁴³. En este sentido, busca captar en los fenómenos visibles lo peculiar del

¹⁴⁰ Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.600.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 601.

¹⁴² *Ibid.*, p.603.

¹⁴³ *Ibid.*

ser de las plantas, así como lo específicamente animal, para identificar en el ser humano su común carácter orgánico y animal, así como distinguir lo específicamente humano.

Stein identifica el libre movimiento como lo característico de lo animal¹⁴⁴, es decir, su movimiento no se somete puramente a leyes mecánicas sino que parte de dentro, aunque, como lo precisa nuestra filósofa, eso no implique libre albedrío. Por otra parte, además de seguir leyes propias, en un movimiento vivo, en adición a la sujeción a las leyes mecánicas, el movimiento animal también se distingue de lo orgánico por ser afectado interiormente por las condiciones externas, las cuales percibe por medio de las sensaciones, reaccionando a los estímulos de su entorno. “El animal siente lo que pasa en, dentro y con su cuerpo.”¹⁴⁵ Así, no solo experimenta estímulos exteriores, sino que se siente a sí mismo. “La sensibilidad para estímulos exteriores es una apertura de la naturaleza animal hacia fuera; la sensibilidad para sí mismo, una apertura hacia dentro”¹⁴⁶. Esta dimensión interior no se refiere a un carácter espacial, sino inespacial, al que Stein denomina *alma* (*Seele*). Esta indica la existencia de un centro interior, del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo, un punto en el que se encuentran y se intercambian lo que impacta desde afuera y lo que reacciona desde adentro. En el animal, el cuerpo también le sirve de expresión al alma, comunicando un estado interior, es decir, una escala de emociones y movimientos anímicos, así como su modo de ser propio.

La cuestión sobre el lugar que ocupa lo animal en la estructura del hombre debe llevar en cuenta que los niveles inferiores experimentan cambios particulares en su participación en un nivel superior. “También en el hombre constatamos una apertura sensitiva para impresiones externas e internas, así como la capacidad de reaccionar a las impresiones externas con movimientos y acciones de tipo instintivo.”¹⁴⁷ Así como en el animal, el cuerpo es el lugar de las sensaciones, a través de las cuales el ser humano entra en contacto con el mundo y es afectado sensiblemente. Sin embargo, como regla general, captamos las impresiones sensibles, no como puros estímulos sensoriales abstractos, a los que reaccionamos por medio de instintos – que, como indica Stein, en el hombre no son tan finos y seguros como los de los animales, “sino revestidas de una configuración objetiva e inscritas

¹⁴⁴ Edith Stein menciona la continuidad y gradualidad entre los distintos niveles de la jerarquía del cosmos, en la que cada nivel conserva lo propio de lo que le es inmediatamente inferior. Así, considera también la existencia de casos límite, que se presentan fenoménicamente situados en la frontera entre lo vegetal y lo animal.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.610.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.643.

en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas”¹⁴⁸. A las sensaciones corresponden también sentimientos sensibles por los que valoramos las impresiones y estimamos las cosas que nos salen al paso. Según el valor que les atribuimos, las cosas nos repelen o atraen. Así, los datos de los sentidos se insertan en un orden cognoscitivo, revelando la *intencionalidad* como la forma básica de la vida anímica, en la que “se dan cita tres elementos: el *yo* que mira a un objeto; el *objeto* al que el *yo* mira; el *acto* en el que el *yo* vive en cada caso y se dirige a un objeto de esta o de aquella manera”¹⁴⁹.

El cuerpo humano se muestra como la exterioridad de la interioridad, por lo que lo percibo tanto externamente, como internamente, como morada del *yo*. A través del cuerpo, también nos dirigimos al otro, que se presenta igualmente por medio del cuerpo. Solo a través de la corporeidad es posible entrar en contacto con la interioridad de los seres humanos. El cuerpo es, entonces, órgano de recepción del mundo exterior; además, es órgano de locomoción y el lugar donde se manifiesta la vida del alma, así como instrumento de la actividad externa.

El cuerpo vivo del ser humano tiene la capacidad de expresar la vida interior; por consiguiente, representa el lugar en el que se manifiesta el alma. No se trata de una mera conexión entre dos cosas de distinta naturaleza, sino que, como tal, el cuerpo humano es cuerpo animado, colmado de *psique*. Stein analiza diversos ejemplos en los que se hace patente la correlación entre lo interno y lo externo, manifestándose en el cuerpo las variaciones del alma. En efecto, esta distinción es abstracta y la vida del alma se expresa en el cuerpo de manera simultánea e inseparable, en una conexión de sentido. Sin embargo, el cuerpo puede ofrecer cierta resistencia y se puede bloquear voluntariamente una expresión, impidiendo que se exteriorice lo que se vive internamente, así como puede suceder que se exprese algo falso. Poder objetivar las experiencias expresivas permite también reproducirlas o reprimirlas voluntariamente. Así, se manifiesta el dominio, en cierta medida, de la voluntad sobre el cuerpo vivo, proceso que ocurre también en la esfera psíquica.

En su estudio *Causalidad psíquica*, en el que trata de la causalidad y la *motivación*, es decir, de “la doble ley fundamental que cooperan en el sujeto psíquico un ser sensorial y espiritual”¹⁵⁰, Stein llega a mostrar, por medio del análisis de las vivencias y de la fuerza vital que las anima, cómo en el ser humano existe un intercambio continuo entre el aspecto

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.644.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.650.

¹⁵⁰ Stein, Edith, *Causalidad psíquica*, en: *OC II*, p.212.

estrictamente natural y el espiritual, entendido como una conexión de sentido, en el que actúan múltiples factores. El análisis de los ámbitos natural, psíquico y espiritual, defiende Stein, revela que la interrelación que se detecta en el flujo de conciencia, en la fuerza vital o en el actuar psíquico-espiritual, nunca es comparable a la causalidad mecánico-natural, ni está sujeta a reglas o leyes generales. Así, pese a que en el ámbito de lo psíquico existan leyes, estas no conducen a un determinismo causal de la vida psíquica y dejan siempre cierta apertura. Entre las diversas experiencias se puede hablar de una causalidad, aunque distinta a la que se encuentra en la naturaleza física, condicionada por la fuerza vital que actúa sobre el flujo de las vivencias. De este modo, el ser humano es capaz de examinar sus sentimientos vitales y de dirigirlos según su voluntad.¹⁵¹

Siguiendo su análisis fenomenológico, en la búsqueda por lo específicamente humano, Stein señala la estructura personal como lo más auténtico y singular en el hombre. Tal como se expuso previamente, aunque encontramos en el animal un centro interior en el que se interconectan una sensibilidad interior y una sensibilidad hacia fuera, “se trata de un alma muda y prisionera: prisionera en sí misma, incapaz de ir detrás de sí y de captarse a sí misma, incapaz de salir de sí y acercarse a mí”¹⁵². El hombre, en cambio, “es señor de su alma, y puede abrir y cerrar sus puertas. Puede salir de sí mismo y entrar en las cosas”.¹⁵³ El alma humana constituye con el cuerpo una unidad personal; es una sola alma y, como tal, es animal-vital y espiritual. Con su estructura específicamente humana y personal, es forma de todo el individuo corporal y anímico, y constituye el núcleo de la persona, puesto que la persona humana tiene en ella el centro de su ser.

A diferencia de la planta y del animal, el ser humano es responsable de sí mismo. Mientras que en los dos primeros casos, atribuimos un proceso de desarrollo atrofiado a condiciones vitales desfavorables o a la persona que los ha puesto en esas condiciones inadecuadas, al hombre, aunque también tenemos en cuenta factores de ese tipo, le hacemos a él mismo responsable por lo que ha llegado a ser. Esto quiere decir, afirma Stein, “que de él (del hombre) depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: *puede y debe formarse a sí mismo*”¹⁵⁴. En el poder de formarse a sí mismo se manifiesta su libertad. A la vez que el ser humano es atraído por las cosas, estas no se le imponen, sino que son una invitación a la que decide seguir o no.

¹⁵¹ Cfr. Pezzella, A. M., *L'Antropologia filosofica di Edith Stein*, op. cit., p.42 ss.

¹⁵² Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.648.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

Del poder se deriva la posibilidad del *deber*. El libre yo que se puede decidir a hacer y omitir algo, o a hacer esto o aquello, se siente llamado en su interior a hacer esto y a omitir esto otro. Dado que puede percibir exigencias y darles seguimiento, está en condiciones de ponerse *fin*es y hacerlos realidad con sus actos. *Poder y deber, querer y actuar* están muy estrechamente relacionados entre sí.¹⁵⁵

En efecto, el hombre es el único ser que puede decir sobre sí mismo *yo*. Es un sujeto libre y consciente de sí mismo, que vive y sabe de su vida, capaz de salir de sí mismo y de dirigirse a las cosas. En otras palabras, es persona, lo que quiere decir ser libre y espiritual. Esto es lo que distingue al hombre de todos los seres de la naturaleza.

Stein distingue los conceptos del *yo* y el *sí mismo*. Lo que forma no es lo mismo que lo que es formado. “A lo que el hombre tendría que dar forma sería a toda su naturaleza animal. Y el resultado de esa información sería el hombre totalmente desarrollado, plenamente informado como persona”¹⁵⁶. Así, por la libre actividad del yo se da una información del ser anímico. Para entender esa relación, es necesario resaltar que:

la vida anímica que se nos revela en los actos puntuales tiene su fundamento ontológico en la potencia, y las potencias adquieren en los actos correspondientes una forma de ser distinta. A su vez, esta ‘actualización’ no deja de repercutir sobre las potencias.¹⁵⁷

En una experiencia previa a cualquier reflexión, esta relación ontológica se manifiesta en que al captar al hombre en su unidad corporal-anímica no solo le atribuimos actos puntuales, sino características permanentes, esto es, por medio de movimientos anímicos puntuales, se nos da a conocer el modo de ser del hombre. En cada momento el hombre actualiza apenas una pequeña parte de sus potencias, asimismo muy poco de ellas llegará a convertirse en hábitos. De este modo, el hombre se revela “como un todo unitario en continuo proceso de hacerse y transformarse”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.649.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 650.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.646. De manera particular, observamos aquí que Edith Stein incorpora explícitamente categorías fundamentales de la tradición escolástica, particularmente la estructura potencia-hábitos-actos procedente de Tomás de Aquino, interpretando dichas categorías fenomenológicamente en el marco de una ontología de la persona. Esto se ve reflejado también en las obras *Potencia y acto* y *Ser finito y Ser Eterno*, en las que las potencias del alma, los hábitos y los actos constituyen elementos esenciales para explicar el dinamismo del ser humano y su desarrollo.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.647.

En este sentido, afirma Stein, el ser anímico no se agota en la actualidad del yo. Mientras el yo es el sujeto de los actos intencionales, persona libre y espiritual; el hombre con todas su capacidades corporales y anímicas constituye el sí mismo, el cual debe ser formado.

Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso. El hombre es determinado en su integridad por los actos puntuales de su yo, es “materia” para la información efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el *sí mismo*, que puede y debe ser informado por el yo. Aquello por lo que me decida en un momento dado determinará no solo la configuración de la vida de ese momento, sino que será relevante para aquello en lo que yo, el hombre como un todo, me *convierta*.¹⁵⁹

Al mismo tiempo, el yo pertenece a esa unidad corporal-anímica que tiene que dar forma con su actuación. No obstante, el yo no está situado físicamente en un punto del cuerpo, tampoco coincide con el alma, sino que tiene un sentido espiritual, solo accesible por medio de la vivencia de uno mismo.

Partiendo de la vida del yo, es decir, prescindiendo de toda experiencia externa y quedando apenas con la vivencia interior, Stein afirma que, de manera análoga a la experiencia del campo visual, también existe un “campo visual espiritual” en el que se manifiestan diferentes modalidades de conciencia, a saber, “una atención fija y una atención periférica”¹⁶⁰. Estas se distinguen en que la atención fija se refiere a un objeto al que dirijo mi concentración, mientras la periférica, a algo que percibo y que no me afecta más que periféricamente. Ambas, la vivencia periférica y la vivencia central, suceden en la superficie. Sin embargo, podemos hablar de otra dimensión del alma, que está por debajo de cuanto suceda en la superficie, esto es, la profundidad del alma. Con este contraste entre superficie y profundidad, Stein señala una *espacialidad interior* del alma. En este sentido, los actos humanos pueden “tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma, ocupando en cada caso una u otra posición”¹⁶¹. No obstante, el yo personal tiene su lugar propio en el punto más profundo del alma, “el lugar de su descanso, que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado”¹⁶².

Antes de dirigirse a un análisis de la peculiaridad del alma como ser espiritual, Stein examina los diversos sentidos en los que se emplea el término espíritu (*Geist*),

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.653.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 656.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.657.

¹⁶² *Ibid.*

particularmente con relación a las expresiones latinas *intellectus*, *mens*, *spiritus*, con las que se corresponde. Así, distingue entre: la noción de espíritu en tanto que conoce, designado como intelecto, sentido que se le da en oposición a la voluntad, aludiendo a una potencia del alma; el espíritu en cuanto que se opone a la sensibilidad, entendido como la parte superior del alma, el elemento racional específico del alma humana, abarcando tanto al entendimiento como a la voluntad; y el sentido de espíritu en cuanto a lo que se contrapone al cuerpo (*res extensa et materialis*), es decir, entendido en su falta de fijación, su ligereza y su movilidad. Como nos señala Stein, las dos primeras nociones indican algo que se da únicamente en el alma humana, pero sin abarcarla toda. El intelecto manifiesta la dimensión cognoscitiva del alma, mientras que la mente hace referencia a una serie de potencias. Para Stein, el espíritu no se opone a la sensibilidad, lo que podemos comprobar por la comprensión que tiene de la percepción sensible como un acto espiritual. Asimismo, aunque la tercera noción indica algo que pertenece a la esencia del espíritu, la falta de fijación no se refiere simplemente a la ausencia de vínculos espaciales, sino a diferentes modos de estar en un lugar. El alma humana tiene una cierta vinculación espacial, ya que es un ser espiritual vinculado a un cuerpo, pero puede abandonar espiritualmente el lugar en el que está corporalmente. De modo que, como defiende Caballero Bono, para Stein, “lo formalmente constitutivo del espíritu no es la desvinculación, presente o posible, de un cuerpo. En la persona humana, lo espiritual es rigurosamente inseparable de lo corporal. (...) Lo que define al espíritu (...) es la apertura.”¹⁶³

Por lo tanto, la noción steiniana de espíritu, como una dimensión del alma y lo más específico del ser humano, se refiere primordialmente a la apertura como un elemento constitutivo de la persona. “Es propio de la estructura de la persona humana apuntar a lo que se encuentra fuera de ella misma”¹⁶⁴. Esta apertura tiene dos direcciones: hacia la naturaleza, es decir, el mundo de las cosas; y hacia el espíritu, comprendido tanto el espíritu ajeno, como el propio.

El reconocimiento de que “la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza sino espíritu”¹⁶⁵, conclusión a la que Stein llegó por medio del estudio de la constitución del individuo psicofísico, sujeto de la vivencia empática, ha sido su primer acercamiento hacia la noción del espíritu como apertura. En este sentido, la apertura espiritual hacia el mundo de las cosas, entendidas como objetos, con una existencia

¹⁶³ Caballero Bono, José Luis, “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”, en: *Teología y Vida* vol. 51, no. 1-2, 2010, pp. 43-44. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492010000100003>

¹⁶⁴ Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.711.

¹⁶⁵ Stein Edith, *PE*, p.109.

independiente de mí, es la primera actuación del espíritu. La percepción externa se ejerce en actos espirituales, lo que hace posible que alcance las cosas mismas. Así, el espíritu se orienta intencionalmente hacia el interior del mundo de los objetos, ordenando el material sensible en una estructura, por medio del entendimiento. Puede, además, reflexionar y abstraer. Al experimentar las motivaciones provenientes del mundo exterior, hace uso de su libre voluntad, por lo que el espíritu se manifiesta simultáneamente como entendimiento y voluntad, que se encuentran recíprocamente condicionados. Asimismo, la información espiritual por la que captamos el mundo en el que vivimos no está constituida exclusivamente por sensaciones, sino que hay una pluralidad de actos por medio de los cuales se le dan al hombre los objetos y en los que el mundo se nos revela como un mundo de valores. Estos, a su vez, revelan algo del hombre mismo, es decir, “una peculiar estructura de su alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas”¹⁶⁶.

Una vez más están en juego de manera interconectada la dimensión pasiva, en la que el ser humano es afectado por la realidad, y la activa, en la que desde el uso de su libertad el ser humano actúa.

Además de apertura hacia la naturaleza, el alma espiritual es apertura a otros espíritus – a las personas, y al ser personal, Dios. Conforme a Caballero Bono, “la apertura al espíritu conoce cuatro modalidades en Edith Stein, según el término al que nos abrimos sea también espíritu subjetivo, sea espíritu objetivo, sea el espíritu divino, o bien sea mi propia interioridad”¹⁶⁷. Estos modos de apertura analizados por Stein están íntimamente relacionados y manifiestan, en su conjunto, lo más específico de la existencia humana. En el siguiente apartado, analizaremos primeramente el modo de apertura al espíritu subjetivo, en el que se fundamenta la intersubjetividad; y, en seguida, la apertura al espíritu objetivo, en la que tiene también especial importancia la relación intersubjetiva. Posteriormente, trataremos de la apertura al espíritu divino y a la propia interioridad.

4.3.2 Relación interpersonal e intersubjetividad

Para comprender este tema, es decir, la interrelación entre los sujetos individuales, que tiene gran relevancia en el pensamiento de Edith Stein, las siguientes palabras de la autora son esclarecedoras:

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.652.

¹⁶⁷ Caballero Bono, J.L., *op. cit.*, p.45.

El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común. Y estas no son relaciones externas, que se añadan a un ser que ya existe en sí mismo y por sí mismo, sino que su inclusión en un todo mayor pertenece a la estructura misma del hombre.¹⁶⁸

La condición humana implica la experiencia de sí mismo en una apertura hacia dentro, como también una existencia abierta hacia fuera, capaz de recibir en sí el mundo. Así, es propio de la estructura de la persona humana apuntar a lo que se encuentra fuera de ella misma.

Podemos comprender el mundo como todo aquello que afecta al individuo, pero, además, en la existencia en el mundo la realidad individual no solo es compartida, sino que es constituida activamente en la interacción con otros individuos en un proceso recíprocamente condicionado. En la vida en comunidad el hombre actúa, es formado por las acciones de los demás, y también contribuye con su acción a constituir un mundo espiritual pluriforme, en el que vive y está situado. Así, experimenta la existencia en la convivencia con otros, como también en sí mismo.

Stein afirma que, desde sus investigaciones anteriores, había llegado a estas constataciones. Sin embargo, en su obra *Estructura de la persona humana*, irá profundizando en esa dirección, con el propósito de ofrecer una imagen lo más concreta posible del ser humano. Al hombre, siempre lo encontramos en el mundo social – entendido como el mundo natural así como el mundo de las realizaciones humanas – y, en conjunto con otros factores, esta realidad actúa en la configuración de su ser corporal-anímico, de manera que la estructura de la persona humana individual está determinada en cierta medida por su ser social. El hombre se sitúa en una dinámica de actos, relaciones, estructuras y tipos sociales, conceptos que serán tratados particularmente por Stein. Así, el interés por el ser humano en lo que se refiere a su singularidad tiene como necesaria correlación el estudio de sus manifestaciones exteriores, es decir, el examen del significado de sus expresiones y producciones que tienen un valor intersubjetivo.

La investigación sobre la empatía había sido el punto de partida de nuestra filósofa para acceder al análisis del ser humano, apuntando a la consideración de la dimensión intersubjetiva. En la experiencia innata e inmediata que el hombre tiene del otro a través de la empatía, es decir, de un acto espiritual que realizamos constantemente, por el que se logra

¹⁶⁸ Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.713.

captar y comprender a los demás seres humanos, sus experiencias, sus estados de ánimo y sus sentimientos, los sujetos humanos se reconocen mutuamente, a diferencia de las cosas del mundo físico, precisamente como sujetos, no como objetos. No se trata de una introyección o una proyección de las propias vivencias, tampoco de una identificación, sino de un proceso cognoscitivo y de acercamiento a la experiencia ajena.¹⁶⁹ La vivencia de la empatía solo es posible porque el ser humano es constitutivamente un ser abierto.

Asimismo, como defiende Caballero Bono, la empatía comprueba la distinción cualitativa entre los individuos, en la medida que las vivencias empatizadas por el sujeto siguen siendo vivencias ajenas y se diferencian de las vivencias propias. En este sentido, el reconocimiento del otro con el cual el sujeto empatiza, así como la apertura hacia la naturaleza en la que reconozco un mundo de objetos que se distinguen de mí, son algunos de los fundamentos de la refutación steiniana del idealismo¹⁷⁰.

Stein destaca el carácter gnoseológico de la acepción del concepto de empatía, afirmando que el mundo objetivo exterior solo puede ser expresado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estén situados en intercambio cognoscitivo. Asimismo, la experiencia del otro es fundamental para la comprensión de uno mismo, ya que por medio de ella puedo interpretar analógicamente mi propia experiencia, y, por otra parte, soy capaz de captar al otro a través de la experiencia que tengo de mí mismo. Por medio de la empatía se abre la mirada a valores desconocidos en la propia persona. De esta forma, la experiencia empática representa para el ser humano, no solo una vía de acceso al otro, sino que desempeña el papel primordial de ser instrumento de conocimiento de uno mismo y del mundo.¹⁷¹

El espíritu, a diferencia de lo material-espacial, que es impenetrable¹⁷², puede recibir en sí a lo semejante a él, y apropiárselo interiormente, lo que difiere de una mera captación intencional. “Cuando mi mirada se posa en una persona, esa persona, por regla general, no permanecerá indiferente”¹⁷³. Sin embargo, aunque por naturaleza estamos abiertos a los hombres, podemos cerrarnos por medio de un acto propio, que puede ser tanto libre como involuntario, sea de modo pasajero o permanente. En contraste con la actitud innata de la empatía en el ser humano, existe también una resistencia a mostrarse a los demás, así como a

¹⁶⁹ Cfr. Pezzella, A. M., *L'Antropologia filosofica di Edith Stein*, op. cit., p.113.

¹⁷⁰ Cfr. Caballero Bono, J. L., op. cit., p.45.

¹⁷¹ Pezzella, A. M., *L'Antropologia filosofica di Edith Stein*, op. cit., p.115.

¹⁷² Cfr. Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p. 688. Stein hace la precisión de que lo espacial-material no puede recibir algo que sea semejante a él, pero que quizás sea posible mostrar que puede ser penetrado por lo espiritual.

¹⁷³ *Ibid.*

uno mismo de manera auténtica. Asimismo, debido a un estado de agotamiento anímico podemos, provisionalmente, conducirnos con indiferencia hacia otros hombres.

En la relación intersubjetiva se hace patente el orden de valores en el que vive el otro, así como su mayor o menor adecuación a la razón. En esto se manifiesta el segundo modo de apertura del hombre: la apertura al espíritu objetivo. Este se refiere al mundo de los valores y de la cultura. Según Stein, no solo percibimos el mundo por medio de meras sensaciones, sino que captamos ciertas cualidades de valor de los objetos, es decir, en la apertura del ser humano al mundo, este se nos revela como un mundo de valores.

Pero los valores nos revelan también algo del hombre mismo: una peculiar estructura de su alma, que resulta afectada por los valores de modo más o menos profundo, con intensidades distintas y repercusiones más o menos duraderas. Análogamente a lo que sucede en el campo de la percepción, estamos aquí ante una conjunción de pasividad y actividad, de ser conmovido y de libertad.¹⁷⁴

Hay obras del espíritu – como el arte, las ciencias del espíritu, el lenguaje – por el hecho de que el hombre es un ser espiritual. En este sentido, Stein extiende el concepto de espíritu hacia valores como la bondad, la belleza y la sublimidad, así como a todo el mundo creado.

Hemos visto que la figura del cuerpo humano no es una cualidad meramente cósmica, sino que está llena de significado y que en ella nos habla el modo de ser espiritual del hombre. Pues bien, ahora encontramos lo mismo en toda la naturaleza. Los colores y las formas del espacio, la luz y la oscuridad, la rigidez, la firmeza y las configuraciones totales en que se encuadran: todas esas cosas tienen un *sentido*, también desde ellas nos está hablando algo espiritual. No por ello se convierten en personas, y no tenemos derecho alguno a atribuirles un alma. De todas estas cosas emana algo que podemos recibir en nosotros mismos, y que sin embargo ellas siguen conservando.¹⁷⁵

Así, por su ser espiritual, el hombre es capaz de acceder al sentido espiritual que se manifiesta en las cosas materiales y en los elementos más sencillos del mundo, es decir, tanto en un hermoso paisaje, como en los sonidos, colores y formas.

Al vivir y actuar con otros hombres, el ser humano realiza obras y, al mismo tiempo, es formado por ellas. La condición humana se sitúa en un mundo cultural constituido por

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.652.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.690.

expresiones, como estructuras sociales y obras del espíritu, que tienen un valor intersubjetivo. Así, para comprender la estructura de la persona humana individual, Stein defiende que es fundamental investigar en qué medida esta se encuentra determinada por su ser social. Pese a la importancia intrínseca de la cuestión, Stein destaca, además, su enorme relevancia en el contexto en el que se situaba.

En efecto, hoy asistimos en muchos órdenes a una tendencia a considerar que el hombre está determinado *exclusivamente* por su condición de miembro de un todo social, así como negar su personalidad individual. Tal circunstancia nos obliga a someter esta cuestión a un examen muy riguroso.¹⁷⁶

Para tratar de la relación entre la formación de la persona humana individual y su ser social, que, como indica Stein, se manifiesta en que este realiza actos sociales, mantiene relaciones sociales, es miembro de estructuras sociales y es un tipo social, nos detendremos en el análisis que Stein realiza de una forma particular de estructura social – la comunidad – a la que dedica especial atención.

En su estudio sobre las relaciones entre el individuo y la comunidad, Stein había identificado tres tipos de relaciones sociales, que no se dan de manera aislada y estática, sino que se superponen una a la otra: la comunidad, la sociedad y la masa. En la comunidad, la unión entre los individuos se da de forma natural y orgánica, mientras que en la sociedad la vinculación es racional y mecánica. Así, describe Stein sus diferencias esenciales:

cuando una persona se sitúa como *sujeto* ante otra persona como *objeto*, la examina y la “trata” según un plan establecido basado en el conocimiento adquirido y obtiene de ella los efectos pretendidos, entonces ambas conviven en *sociedad*. Por el contrario, cuando un sujeto acepta al otro *como sujeto* y no solo está ante él sino que además *vive con él* y es determinado por sus movimientos vitales, en este caso los dos sujetos constituyen entre sí una *comunidad*. En la sociedad cada uno se halla absolutamente solitario, es una “mónada sin ventanas”. En la comunidad reina la solidaridad.¹⁷⁷

Sin embargo, aclara Stein, en las asociaciones que existen de hecho, se observan, la mayoría de las veces, formas mixtas y es inconcebible una sociedad que por principio no constituya también hasta cierto punto una comunidad. En cierta medida, la racionalización de las relaciones intersubjetivas que se da en la sociedad es necesaria en algunos aspectos, no

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 714.

¹⁷⁷ Stein, Edith, *Individuo y comunidad*, en: *OC II*, p.344.

obstante esta no debe eliminar el hecho de que los individuos son y deben seguir siendo sujetos activos, tal como se da en la vida comunitaria.

Con relación a la tercera categoría asociativa, Stein se refiere a la masa como una unidad social de índole propia en la que, a diferencia de las estructuras previamente mencionadas, los individuos no se consideran mutuamente como objetos, ni se entregan recíprocamente como sujetos que viven comunitariamente, sino que lo característico es que se constituye por un conjunto de individuos que se comportan uniformemente, por contagio sin comprensión y por la imitación involuntaria.¹⁷⁸

La comunidad se da cuando, además de existir relaciones mutuas entre las personas, “esas personas comparecen como unidad y formando un nosotros”¹⁷⁹. Stein resalta la necesaria apertura hacia el otro y la disposición para aceptar a los demás como indispensables para la comprensión y para la constitución de una comunidad humana. Este tipo de asociación “afecta a esas personas en la profundidad de su ser y les confiere una impronta duradera”¹⁸⁰. Aunque el sujeto es siempre individual, se puede hablar de un flujo de vivencias en la comunidad que trasciende al individuo y que tiene la posibilidad de transmitirse a lo largo de las generaciones traspasando las fronteras temporales, por el que se constituye la cultura de un pueblo y sus tradiciones. Estas comunidades tienen fundamento en la comunidad universal que abarca todas ellas: la *humanidad*.

Las formas asociativas están relacionadas a aspectos de la persona y poseen un carácter orgánico que remite al concepto de fuerza vital definido por Stein. Estas se desarrollan según una ley propia de formación, de manera análoga a una persona humana individual. Este carácter no se refiere a una dimensión supraindividual, independiente de los individuos; más bien tiene como su fuente el intercambio mutuo en el que la fuerza vital de los individuos contribuye para formar la comunidad, dándole fuerza y vigor, y, a la vez, esta intersubjetividad sirve como estímulo para el desarrollo de los individuos. La comunidad se constituye esencialmente por medio de un propósito común compartido por sus miembros, en el que emerge su carácter personal. Cada individuo puede ser parte de diversas comunidades, en las que por el contacto activo con otros individuos, intercambia fuerza vital. Así, en la comunidad hay un factor de codeterminación en la configuración del individuo, en la medida en que algunas características individuales solo pueden ser desarrolladas en la interacción

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.451.

¹⁷⁹ Stein Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.716.

¹⁸⁰ *Ibid.*.

mutua entre los sujetos individuales. Por otro lado, la interacción entre los individuos por medio de los actos sociales puede ser positiva o negativa, lo que se constata en sus efectos. De esta forma, Stein identifica relaciones de fundamentación recíproca entre la comunidad, dependiente de la peculiaridad individual de sus miembros, y el individuo, el cual está condicionado por la comunidad, la que experimenta como ampliación de sus propias vivencias.¹⁸¹ Así, debido a la influencia recíproca entre los individuos, el otro es fundamental para el desarrollo de la persona, sin que esta pierda su individualidad. Asimismo, esta posee, dentro de ciertos límites, la libertad de la voluntad frente a la influencia de la realidad que la circunda y a su predisposición natural.

4.3.3 Apertura a la trascendencia

La reflexión filosófica en torno a la pregunta *¿Qué es el hombre?*, partiendo del contenido de la experiencia, en la que se busca dejar de lado lo contingente y subrayar lo esencial, llevará a nuestra filósofa a la constatación del hombre como un ser finito, que, como tal, afirma Stein, no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que remite al ser infinito, al que denominamos Dios. Como apunta nuestra filósofa,

tanto en su interior como en el mundo externo, el hombre halla indicios de algo que está por encima de él y de todo lo demás, y de lo que él y todo lo demás dependen. La pregunta acerca de ese ser, la búsqueda de Dios, pertenece al ser del hombre.¹⁸²

El desarrollo de una antropología que busque comprender la estructura del hombre no debe rechazar ninguna pregunta que se relacione con su ser y, por lo tanto, no estaría completa si no tratara de la apertura del ser humano a Dios, puesto que esta pertenece al ser del hombre. Asimismo, el tratamiento de esta cuestión, tarea de la filosofía, implica llegar hasta los límites del conocimiento natural.

En este sentido, Edith Stein identifica preguntas a las que no cabe responder por experiencia ni por conocimiento filosófico. Así, se dirige hacia lo que dice la verdad revelada sobre el hombre, no solo a fin de encontrar respuestas que el conocimiento filosófico no puede hallar por sí mismo, sino con el propósito de poner a prueba los resultados de sus investigaciones fenomenológicas, lo que, como hemos señalado, identifica como camino ineludible para la construcción de una filosofía cristiana. Para Stein, es fundamental recurrir a

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 472-473.

¹⁸² *Ibid.*, p.594.

las verdades de la fe para llegar a una imagen del ser del hombre lo más clara y completa posible – particularmente en aquellos puntos en los que el conocimiento racional encuentra sus límites – que constituya una base suficiente para la ciencia pedagógica y para la labor educativa práctica.

La cuestión de la apertura del espíritu a Dios es planteada por Stein a partir de su historia personal, tal como vimos en distintos momentos de su biografía. En su investigación filosófico-fenomenológica, sostiene que, por la experiencia de la conciencia ajena, la que trataba de describir con la empatía, “aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios; y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre”¹⁸³. Así, la apertura del hombre al espíritu divino está planteada preliminarmente en el contexto de su estudio de la vivencia empática. Desde el punto de vista filosófico, la apertura al espíritu divino puede ser entendida como empatía con alguien carente de cuerpo vivo; asimismo la empatía con el prójimo nos predispone a la empatía con Dios¹⁸⁴.

En una descripción de su propia experiencia de Dios y de sus efectos en sí misma, identifica tal experiencia como una fuerza vivificante y se refiere a un volver a nacer, que tienen fundamento en la estructura de la persona, es decir, en la apertura del alma espiritual.

Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasa mis energías, ha consumido por completo mi energía vital espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. (...) Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad y de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías. El único presupuesto para semejante renacimiento espiritual parece ser cierta capacidad receptiva, como la que se fundamenta en la estructura de la persona que se ha sustraído a la acción del mecanismo psíquico.¹⁸⁵

Por otro lado, esta apertura a Dios solo se entiende en relación a la apertura hacia la propia interioridad. Como hemos visto anteriormente, Stein identifica una espacialidad del alma en la que destaca su núcleo más interior, en el que el yo se encuentra en su propia casa, el centro desde donde está llamada a salir para encontrarse con lo que la rodea, desde el que

¹⁸³ Stein, Edith, *PE*, p.27.

¹⁸⁴ Cfr. Caballero Bono, J. L., *op. cit.*, p.52.

¹⁸⁵ Stein, Edith, *Causalidad psíquica*, en: *OC II*, p.298.

se entrega también ella misma hacia fuera. Así, la estructura del alma, con sus distintos estratos y su centro, se ofrece como espacio para que el yo entre en su interioridad más profunda, a su lugar más íntimo, donde puede unirse a Dios, “pues Dios mora en el fondo del alma. La apertura a Dios no se da solo por la recepción de efectos sobrevenidos desde fuera, sino en lo más íntimo del hombre”¹⁸⁶.

Así, concluye Stein:

En todo hombre hay un recinto libre de cualquier vinculación terrena, que no procede de otros hombres y que no es determinado por otros hombres. En él el hombre está solo ante Dios. Se trata de lo más íntimo del alma, del yo individual y libre en sentido absoluto, del yo personal. Cuanto ha recibido de los orígenes de que procede está puesto en sus manos para que le dé forma y con su propia actuación lo haga fructificar.¹⁸⁷

La comprensión de la estructura de la persona humana implica el reconocimiento de su dimensión espiritual, no de manera aislada, sino integrada como una unidad corporal-anímica. Justamente la realidad personal, es decir su carácter libre y espiritual, hace que el hombre actúe no solo como cuerpo material, ni como organismo, tampoco exclusivamente como ser vivo animado, sino como un ser abierto cognitivamente a sí mismo, a Dios, a los otros y, en general, al mundo, y que pueda moldear libremente tanto a sí mismo como a los demás y a la realidad material. De esta forma, recorriendo el análisis fenomenológico de Stein, constatamos que el ser humano es considerado en su estructura individual, en su relación consigo mismo, atendiendo a la exploración interior del sujeto; sin embargo, hay una correlación entre interioridad y exterioridad, en la que se manifiesta la apertura hacia el exterior como constitutiva del modo de ser humano, como demuestra la intencionalidad que caracteriza toda experiencia vivida.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Caballero Bono, J. L., *op. cit.*, p.53.

¹⁸⁷ Stein, Edith, *EPH*, en: *OC IV*, p.740.

¹⁸⁸ *Cf.*: Ales Bello, Angela. “L'antropologia fenomenologica di Edith Stein”, *op. cit.*, p.35.

5. Luces para la sociedad contemporánea desde la antropología steiniana

La antropología desarrollada por Edith Stein refleja una actividad filosófica profundamente conectada con las cuestiones más significativas de su tiempo; y, a la vez, nos sitúa ante la consideración de aspectos perennes de la vida humana, que encuentran paralelo en todas las épocas. Así como para Stein la literatura, el teatro, la música y la ópera han sido fuentes inagotables para su reflexión sobre la condición humana, dado que encontraba en ellas una expresión universal de cuestiones relevantes para todo ser humano, podemos también hallar en su obra luces para la sociedad contemporánea, particularmente en relación a la comprensión de lo específico del ser humano en las condiciones particulares del mundo actual. A pesar de la importancia que sin duda tienen las circunstancias de carácter social y cultural en el desarrollo del hombre, y teniendo en cuenta las propias del contexto histórico y cultural de Stein, su antropología nos revela el que sería el núcleo universal presente en cada individuo, que nos permite hablar de una común humanidad. E igualmente, nos muestra el camino para el reconocimiento de la singularidad de cada existencia humana.

A inicios del siglo XX, Stein era consciente de la gran enfermedad de su época y de su pueblo:

En la gran masa existe hoy un desgarramiento interior, una carencia total de convicciones seguras y de fundamentos sólidos, un dejarse llevar sin rumbo y, como resultado de la insatisfacción de semejante existencia, una “embriaguez” en placeres cada vez más nuevos y refinados; entre aquellos que quieren una vida con un contenido de vida serio, se da una inmersión exagerada en un trabajo profesional unilateral que, si bien les preserva del torbellino de la vida epocal, tampoco puede detener ese torbellino. El remedio contra esta enfermedad de la época son seres humanos completos, en el sentido en que los describíamos: cimentados en fundamento de eternidad, en sus intuiciones y en su actuación independientes de las tornadizas opiniones de moda, teorías de moda, y vicios de moda. Tal ser humano semejante es como una columna sólida en la que se pueden anclar muchos: gracias a él pueden también reencontrar un suelo seguro bajo sus pies.¹⁸⁹

Estas palabras, pronunciadas hace poco menos de un siglo, siguen sorprendentemente vigentes, pese a las grandes transformaciones ocurridas desde entonces.

¹⁸⁹ Stein, Edith, *El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo*, en: *OC IV*, p.79. Esta conferencia fue dada por Edith Stein el 12 de abril de 1928, en el XV Congreso de la Asociación de maestras católicas de Baviera.

El propósito de este capítulo es relacionar el pensamiento de Edith Stein expuesto en este trabajo con algunos desafíos de la sociedad contemporánea, particularmente la fragmentación antropológica y el rechazo a la trascendencia. Buscaremos encontrar luces para las enfermedades que afligen a la humanidad en los días de hoy a partir de los elementos de la antropología filosófica steiniana que hemos querido destacar en los capítulos anteriores. Para eso, partiremos de los siguientes presupuestos: la existencia de una condición humana universal que, no obstante, se manifiesta concretamente en la singularidad de cada persona humana; la convicción de que la antropología filosófica steiniana, en continuidad con una larga tradición filosófica y en diálogo con el pensamiento de su tiempo, ofrece aportaciones originales y una invaluable contribución para la comprensión de la persona humana, tanto en su singularidad, como en su universalidad, y, en consecuencia, tiene aplicaciones concretas en el contexto actual; la afirmación de que la comprensión de quién es el hombre y de su valor singular, unida a una correcta interpretación de esta época particular, es fundamental en la reflexión filosófica, con vistas a la actuación en el mundo y a la construcción de una sociedad más humana.

5.1 Ruptura de la unidad sustancial cuerpo-alma-espíritu: fragmentación antropológica

En la antropología steiniana comprendemos el ser humano como una unidad sustancial en la que la corporeidad, la vida anímica y la apertura espiritual constituyen dimensiones inseparables de una única realidad personal. De esta comprensión integral de la estructura de la persona humana se desprende la correlación entre interioridad y exterioridad, inherente al modo de ser humano. En contraste con este marco antropológico, podemos identificar algunas concepciones erróneas del ser humano, que presentan una imagen reductiva y/o fragmentada del hombre, y que afectan profundamente la sociedad contemporánea.

La visión naturalista del ser humano, que considera el hombre exclusivamente desde el punto de vista material y busca explicar a la persona en términos empíricos y evolucionistas únicamente, representada en el pensamiento contemporáneo por autores como el biólogo Richard Dawkins y el filósofo Daniel Dennett, sigue teniendo innegable influencia en los días de hoy. Partiendo de una cosmovisión científicista, que asume un reduccionismo epistemológico según el cual la realidad es comprendida únicamente por la materia y que, por consiguiente, tanto el universo como la conducta humana podrían ser explicados por leyes físicas que rigen su comportamiento, se llega también a un reduccionismo ontológico, que,

como ya denunciaba Stein en su tiempo, no es capaz de abarcar la complejidad de la condición humana y del ser. Las ciencias naturales, así como las ciencias humanas, deben estar al servicio de una comprensión antropológica integral, no reductible a categorías observables y cuantificables. Esta visión del ser humano, limitada a su dimensión biológica, lo identifica como mero organismo, entendiendo el hombre como algo, en oposición a la noción de persona, que lo comprende como alguien.

En su ensayo *¿Es todo ser humano una persona?*¹⁹⁰, Robert Spaemann denuncia las consecuencias de la separación entre el ser personal y el ser humano, que lleva a considerar la “personeidad” como una característica particular, pero no inherente a los seres humanos y que, en consecuencia, podría o no estar presente. Así, identifica algunas posturas que condenan como un especismo la atribución de un lugar especial en el cosmos a la especie humana. Los autores que mantienen esta posición argumentan que no existe ningún motivo razonable para eso, sino que los derechos atribuidos al hombre deberían concederse según el individuo disponga de determinadas propiedades y capacidades, identificadas particularmente con la autoconciencia y la racionalidad. Son evidentes las nefastas consecuencias que se desprenden de esta visión, que ha herido profundamente la historia del siglo XX, con el exterminio masivo sistemático de seres humanos considerados dotados de vida indigna, y que se manifiesta de forma no menos terrible en los días de hoy, particularmente en la negación de la condición de persona, y de los derechos a ella asociados, v.g. a los nonatos, a los que padecen de trastornos mentales o sufren enfermedades incapacitantes, a los que están en el final de su vida, es decir, a los seres humanos cuya vida, en definitiva, se sigue juzgando no digna de ser vivida. “El individuo no es primero planta, luego animal, luego hombre, sino que es hombre desde el primer instante de su existencia, por mucho que lo específicamente humano no se haga visible hasta que alcance un cierto estadio de desarrollo”¹⁹¹. De esta forma, el ser personal no es algo a ser conquistado, tal como se expresa en el término engañoso “personas potenciales”; tampoco es una determinación cualitativa que depende de características accidentales, sino que es “el modo en el que el ser humano es”¹⁹². Este modo

¹⁹⁰ Spaemann, Robert, “¿Es todo ser humano una persona?”, en: *Persona y derecho*, no. 37, 1997, pp. 9–23. <https://doi.org/10.15581/011.32013>

¹⁹¹ Stein, Edith, *EPH*, p. 710.

¹⁹² A la “personeidad” no se llega gradualmente o por etapas; pero, si una persona es alguien que puede atravesar por varios estados y experimentar variadas disposiciones, entonces la persona es siempre anterior a tales estados. La persona, ni comienza a existir con posterioridad al ser humano, ni cesa de existir antes que este. Cfr: Spaemann, Robert, *op. cit.*, p. 18.

está llamado a desarrollarse, sin embargo, no desaparece si su desarrollo no puede ser completado, o, dicho de otro modo, no se pasa de cosa a ser persona ni de persona a cosa.

La identificación de la racionalidad, entendida como procesamiento de información, y la autoconciencia como lo propio del ser humano, así como la negación del concepto de identidad personal, no son evidencias científicas, sino que resultan de una comprensión global del mundo en la que se niega previamente la dimensión espiritual. Como argumenta Stein en su investigación de la persona humana, la persona es anterior al yo, lo que implica que esta no puede ser entendida como una consecuencia de sus estados actuales de conciencia. Asimismo, la inteligencia humana no es mero procesamiento de datos, sino que está unida a la conciencia y libertad. Así, la racionalidad, inherente al ser humano, no puede ser disociada de su ser persona, en su orientación de apertura a la realidad.

La reducción de la realidad humana al plano biológico y el empeño de explicar todos los ámbitos de la condición humana desde una óptica evolucionista también se expresan en una comprensión de nociones como la muerte, la felicidad, la libertad, y la voluntad según variables bioquímicas. En su libro *Homo Deus*¹⁹³, Yuval Harari presenta la tesis de que la humanidad ha superado en gran medida las amenazas del hambre, la peste y la guerra, puesto que estas han disminuido su poder y dejaron de ser la principal causa de las muertes humanas; en consecuencia, los tres principales objetivos que se busca alcanzar hoy como civilización serían: la inmortalidad, la felicidad y la divinidad. Si el ser humano es un mero organismo, que sigue, por lo tanto, un funcionamiento mecánico, la muerte es una falla técnica, que puede y debe ser corregida. Así, en la guerra contra la muerte, se absolutiza la salud y grandes inversiones son orientadas al desarrollo de biotecnologías para prolongar la vida y evitar los efectos del envejecimiento. Al mismo tiempo, se aspira a alcanzar la felicidad, entendida como el cúmulo de sensaciones placenteras en el cuerpo y la ausencia de las desagradables, por medio de la búsqueda constante de gratificación instantánea, o por la manipulación de la bioquímica humana, sea con la utilización de fármacos o a través de medios cada vez más directos de intervención, como la aplicación de estímulos eléctricos orientados directamente a los sistemas neuronales. En tercer lugar, e íntimamente relacionada con las dos primeras ambiciones, se busca conseguir la divinidad, lo que significa llegar a crear superhumanos, a la imagen de los dioses olímpicos, expandiendo artificialmente las

¹⁹³ Harari, Yuval Noah, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, [Traducido por Joandomènec Ros], Debate, Barcelona 2016.

facultades humanas en una escala muchísimo mayor que las nuestras, interviniendo y transformando también las mentes y los deseos.

Esto no ocurrirá en un día, ni en un año. De hecho, ya está ocurriendo, por medio de innumerables actos mundanos. Todos los días, millones de personas deciden conceder su a teléfono inteligente un poco más de control sobre su vida o probar un nuevo medicamento antidepresivo más eficaz. En su búsqueda de salud, felicidad y poder, los humanos cambiarían gradualmente primero una de sus características y después otra, y otra, hasta que ya no sean humanos.¹⁹⁴

En las aspiraciones transhumanistas y poshumanistas descritas por Harari, se pasa de la fragmentación antropológica a la desfiguración de lo humano, hasta llegar a lo que es promovido como una conquista, es decir, a la deshumanización de lo humano. La desvinculación entre el cuerpo y la esfera anímico-espiritual desfigura el ser humano en la medida que absolutiza una dimensión, mientras niega las otras. Eso no hace que el ser espiritual del hombre desaparezca, sino que sea desfigurado. Asimismo, la visión naturalista del hombre, reduciéndolo a una cosa física, no elimina las aspiraciones humanas, más bien las frustra, ya que estas no pueden ser colmadas por lo que es cuantificable, y no son satisfechas con la obtención de bienestar. En cambio, el hombre se vuelve esclavo de una búsqueda irracional por eternizar lo efímero, mientras que desdibuja su propio rostro, deshumanizándose a sí mismo y a los demás.

Las predicciones de Harari, pese a su carácter especulativo y a que presente de forma simplista controvertidas hipótesis científicas, como si fuesen verdades absolutas, expresan manifestaciones concretas que devienen de una antropología materialista y reduccionista. Desde este punto de vista, en el que la inteligencia se desconecta de la conciencia, los avances tecnológicos harían que los seres humanos sean inútiles a nivel laboral y económico y que pierdan su valor individual.

En su reciente encíclica sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial, el papa León XIV afirma:

si el ser humano es tratado como materia para ser perfeccionada o superada, entonces se vuelve más fácil aceptar que algunos sean considerados menos útiles, menos deseables, menos dignos. En nombre del progreso se puede llegar a pensar en

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.64.

“sacrificios necesarios”, y hacer pagar a los más vulnerables el precio de una presunta optimización de la especie.¹⁹⁵

Un sistema capaz de absorber más datos y de procesarlos de forma más eficiente que un ser humano sería, entonces, superior al hombre, puesto que esta capacidad es considerada como lo único que lo distingue de otros organismos. En este contexto, el poder de la técnica ya no se restringe a mejorar las herramientas externas, sino que se orienta cada vez más a mejorar el cuerpo y la mente humanos, lo que exige poner la confianza en el procesamiento de datos y en los algoritmos informáticos para la toma de decisiones, no solo individuales, sino colectivas y sociales. Si el flujo de información es el valor supremo, la libertad y la voluntad humanas pierden cada vez más su lugar.

Como afirma Stein, las decisiones humanas no son fruto de un cálculo de probabilidades, tampoco son respuestas automatizadas a estímulos, sino que se insertan en una dinámica valorativa, por la que el ser humano se relaciona con la realidad. Desde su constitución psicofísica y espiritual, la persona es capaz de captar un mundo de objetos que se revela también como un mundo de valores. Esta dimensión valorativa, captada y compartida por la persona, puede ser comunicada pero nunca agotada, y es incompatible con el lenguaje algorítmico, pues no corresponde a un procesamiento de datos lógicamente estructurado. El engaño que representa poner en manos de la tecnología la tarea de alcanzar la felicidad y el poder se manifiesta, desde ya, en sus efectos contradictorios de frustración, soledad y vacío, al promover nuevas formas de deshumanización. Como señala el papa León XIV, el proyecto de dominio representado actualmente por el poder tecnológico y los progresos de la técnica

revela el límite de toda construcción que, por grandiosa que sea, surge de la absolutización de lo humano y de su pretensión de autosuficiencia, sacrifica la dignidad de las personas en aras de la eficiencia y aspira a alcanzar el cielo sin la bendición de Dios.¹⁹⁶

La absolutización de lo humano, fruto de una antropología basada en una metafísica mecanicista, significa la afirmación desmedida de la autonomía del sujeto, encerrado en sí mismo y, por lo tanto, su reducción, al eliminar la diversidad y su apertura a los otros y al Otro.

¹⁹⁵ León XIV, *Carta Encíclica de Su Santidad León XIV Magnifica Humanitas*, Dicasterio para la Comunicación, Santa Sede 2026, #117.

<https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html>
(Consultado el 21 de junio de 2026)

¹⁹⁶ *Ibid.*, #8.

La equiparación de lo humano con su cuerpo hace que las actividades humanas también sean entendidas como procesos biológicos y sean despojadas de todo sentido y trascendencia. Como una máquina que funciona de forma mecánica, en un esfuerzo que es siempre insuficiente, el sujeto trabaja por maximizar el rendimiento y la producción. La aceleración, la inercia y la búsqueda por ganancia en términos de placer caracterizan esta lógica. Según el diagnóstico de Byung-Chul Han, la sociedad actual – identificada como la *sociedad del cansancio* – padece de un superagotamiento del yo, que se manifiesta en las enfermedades neuronales, como la depresión y el *burnout*, que “definen el panorama patológico de comienzos de este siglo”¹⁹⁷.

El sujeto de la modernidad tardía al que se le exigen rendimientos no desempeña ningún trabajo obligado. Sus máximas no son la obediencia, la ley ni el cumplimiento del deber, sino la libertad y la voluntariedad. Lo que más espera del trabajo es una ganancia en términos de placer. Tampoco actúa por mandato ajeno. Más bien se escucha sobre todo a sí mismo. Al fin y al cabo, tiene que ser empresario de sí mismo. Así es como se desembaraza de la negatividad del otro imperante. Pero este liberarse del otro no es solo emancipador y liberador. La fatídica dialéctica de la libertad hace que tal liberación se trueque en nuevas coerciones.¹⁹⁸

En consonancia con la tesis de Harari antes expuesta, la libertad y la voluntad son entendidas como autonomía y poder sin límites – lo que expresa su carácter de positividad – a través de los cuales el sujeto debe construir el proyecto del propio yo. En la ilusión de poder hacerlo todo, el hombre se explota a sí mismo voluntariamente, buscando disminuir el abismo entre el yo real, y el yo ideal que debe alcanzar, lo que “produce depresivos y fracasados”¹⁹⁹. Así, el exceso de positividad, que resulta del imperativo de maximizar el rendimiento – según el cual se entiende también la proliferación del dopaje – resulta en la fatiga de ser uno mismo y ocasiona las enfermedades neuronales que asolan la sociedad contemporánea.

Tal como sostiene Stein, el ser humano no está llamado simplemente a reaccionar ante impulsos y sensaciones en vistas a la maximización del placer, sino que en su acción interviene una valoración de la realidad, orientada por la libertad y la voluntad. Estas, aunque influidas por las circunstancias, no están restringidas a movimientos mecánicos, sino más bien revelan una dimensión que excede el mundo físico. Por otro lado, libertad y voluntad no

¹⁹⁷ Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, [Traducido por Arantzazu Saratzaga Arregi y Alberto Ciria], Herder, Barcelona 2017, p.8.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.37.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.13.

pueden ser entendidas exclusivamente en su aspecto activo, como expresión de una autonomía absoluta del sujeto, sino que están en íntima conexión con la dimensión pasiva. Así, presuponen la apertura, por la que el ser humano es atraído y afectado por la realidad que lo rodea, y frente a la que orienta su acción según su libre decisión. De esta forma, se manifiesta la responsabilidad personal frente al desarrollo del propio ser, el cual no puede ser medido en términos de rendimiento.

En el análisis presentado por Han, la absolutización de la vida activa, que lleva al agotamiento y la fatiga, está estrechamente relacionada con la fragmentación antropológica y la reducción del ser humano a la dimensión física, sumadas a la lógica económica de la utilidad, que somete el sujeto a la presión por el rendimiento. Además, “el exceso de positividad se manifiesta como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos”²⁰⁰, alejando a la persona de su propia interioridad y resultando en la pérdida de la capacidad contemplativa, con la que podría acceder a la esencia espiritual de las cosas.

Así, su diagnóstico de exceso de positividad, es decir, de abundancia de lo idéntico y desaparición de la otredad y la extrañeza, también revela la negación de la dimensión espiritual y la falta de referencias, encerrando el individuo, como único dueño y soberano de sí mismo. No hay relación, solo el sujeto narcisista, sumergido en la inmanencia y en lo efímero de su condición. A este respecto, según Han, la falta de relación con el otro ocasiona también una pérdida de la experiencia de gratificación, entendida como un reconocimiento, que presupone la instancia del otro o de un tercero.

En la experiencia uno se encuentra con el otro. Las experiencias son transformadoras, es más, alteradoras. Las vivencias, por el contrario, amplían el yo, extendiéndolo sobre el otro, sobre el mundo: son comparativas por igualadoras. En el amor a sí mismo, la frontera con el otro está contorneada con claridad. En el narcisismo, por el contrario, se desvanece: el yo se difunde y se vuelve difuso.²⁰¹

La experiencia (*Erfahrung*) humana implica ir desde adentro hacia fuera y asumir el riesgo de ser confrontado con una alteridad. Significa estar frente a frente con el otro y ser alterado por la negatividad de algo que no eres tú – que puede ser alguien o la realidad de las cosas. Así, denota un proceso que cambia al sujeto. Por otra parte, la noción de vivencia (*Erlebnis*), conforme fue presentada en el anterior fragmento, es inmediata y subjetiva; no es compartida, sino que hace referencia exclusivamente al propio sujeto y su vivencia personal.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.16.

²⁰¹ *Ibid.*, p.37.

La vivencia sin la experiencia se vuelve vacía. Así, la vivencia se refiere a una acumulación del propio yo; no involucra ni compromete, ya que su centro es uno mismo. En este sentido, mientras la experiencia significa encuentro con el otro en su singularidad, la vivencia denota consumo y absorción de lo que es vivido, como una manifestación de los propios intereses. La relación requiere y a la vez posibilita el reconocimiento de la alteridad, es decir, la diferenciación entre el otro y el yo, y, en ese sentido, a la vez que une a ambos, fortalece la identidad. Para acoger al otro es necesario reconocerlo como distinto, y sujeto de un valor en sí mismo. Lejos de ser una amenaza a la identidad del yo, la relación con el otro permite distinguir y delimitar esa frontera. En cambio, el narcisismo difumina la propia identidad, puesto que todo se convierte en una prolongación de uno mismo.

La neutralización de la otredad denunciada por Han va en contra de la noción de persona y de la dinámica de su desarrollo. El individuo aislado es una abstracción y la negación teórica y práctica de la apertura, inherente a la persona humana, trae graves consecuencias, ya que “es propio de la estructura de la persona humana apuntar a lo que se encuentra fuera de ella misma”²⁰². La individualidad y el ser social del hombre son dos dimensiones complementarias e interconectadas, que se fortalecen mutuamente. Cuanto más firme está uno en su personalidad individual, más es capaz de relacionarse de manera sana y beneficiosa con los demás. Por otro lado, la relación con los demás ilumina áreas desconocidas para la persona y contribuyen para su desarrollo y formación.

El debilitamiento de los vínculos en la sociedad actual se manifiesta también en una creciente soledad. Un informe reciente de la Organización Mundial de la Salud²⁰³ ha advertido que aproximadamente una de cada seis personas en el mundo experimenta soledad, asociándola con un mayor riesgo de enfermedades físicas, trastornos mentales y mortalidad prematura. En los últimos años, esta ha comenzado a ser considerada una cuestión social y un problema de salud pública, lo que ha impulsado en diversos países el desarrollo de políticas públicas orientadas a combatir la soledad y promover la conexión social como un determinante fundamental de la salud.

²⁰² Stein, Edith, *EPH*, p.711.

²⁰³ World Health Organization, “From loneliness to social connection - Charting a path to healthier societies”, Report of the WHO Commission on Social Connection, 2025. <https://www.who.int/groups/commission-on-social-connection/report> (Consultado el 21 de junio de 2026).

En la sociedad contemporánea, seguimos viviendo juntos, pero solitarios²⁰⁴. La complejidad de esta manifestación no permite atribuir su causa a un único factor. Sin embargo, la transformación progresiva de las condiciones del encuentro interpersonal traída por la tecnología digital tiene un innegable impacto. La interacción controlada y mediada por los medios tecnológicos posibilita una progresiva reducción de la corporeidad como lugar del vínculo humano, al mismo tiempo en que propicia la conexión permanente. Con frecuencia, esta produce, paradójicamente, sujetos cada vez más aislados, expuestos como una mercancía, pero incapaces de mantener una relación, en la que aceptar la vulnerabilidad y asumir el riesgo de la exposición de la interioridad es indispensable. Asimismo, la interacción con los medios digitales permite controlar la propia exposición, e interrumpir el vínculo cuando este se vuelve incómodo. El otro deja de mostrarse como una presencia concreta y encarnada para convertirse en un perfil administrable, accesible a demanda y compatible con la lógica de la disponibilidad permanente. Así, la cultura digital favorece la construcción de identidades editables y la mediación permanente, de modo que propicia la desfiguración de la exterioridad, que, progresivamente, deja de manifestar la interioridad.

En el marco de la antropología filosófica de Edith Stein, el ser humano constituye una unidad sustancial de cuerpo vivo, alma y espíritu, de tal manera que la corporalidad pertenece intrínsecamente al ser personal. El cuerpo vivo es el lugar originario de la manifestación de la interioridad y la condición de posibilidad de la empatía, por la que se accede al mundo interior del otro. Por ello, la reducción de la presencia corporal puede llevar simultáneamente a un empobrecimiento de la experiencia del otro como persona. Cuando el cuerpo pierde su función reveladora de la interioridad, la intersubjetividad se debilita y las relaciones corren el riesgo de reducirse a intercambios funcionales de información. La persona humana solo alcanza su realización en la integración de sus dimensiones corporal, anímica y espiritual, que se expresa en la unidad y reciprocidad entre interioridad y exterioridad, constitutiva del modo de ser humano.

Para Stein, la defensa de la dignidad humana y la afirmación del ser personal que constituye cada ser humano se opone tanto al colectivismo como al individualismo²⁰⁵, dos posturas que tenían enorme impacto político en su tiempo. Como hemos visto, la pertenencia

²⁰⁴ Turkle, Sherry, *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*, Basic Books, New York 2011.

²⁰⁵ Para un análisis de la disyuntiva individualismo versus colectivismo, Cfr. Gobernado Arribas, Rafael. "Individualismo y colectivismo en el análisis sociológico", *Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, n.º 85, 2024, pp. 9-25. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.85.9>

de la determinación social al ser de la persona es una preocupación fundamental para Stein, pero, esta se entiende desde la noción de comunidad y de las demás estructuras sociales que de ella se desprenden. “Toda sociedad, desde la más reducida, la familia, hasta la más amplia, la humanidad entera, es de hecho un organismo cuyos miembros y órganos forman los individuos y los grupos humanos”²⁰⁶. Así, cada individuo dispone sus fuerzas y desempeña una función en la vida social, colaborando para la configuración de la estructura del organismo social. De esta forma, su modo de ser depende de los individuos que forman parte de él. Al mismo tiempo, en esta pertenencia a una comunidad o a un pueblo, el ser humano mantiene su individualidad como lo más propio y único.

5.2 Rechazo a la trascendencia

Para promover la salvaguardia de la persona humana, particularmente en respuesta a las cuestiones de nuestro tiempo, el papa León XVI, en la carta antes mencionada, se sirve de dos imágenes bíblicas: “la construcción de la torre de Babel (cf. Gn 11,1-9) y la reconstrucción de los muros de Jerusalén (cf. Ne 2-6)”²⁰⁷. Siguiendo el pensamiento de Agustín de Hipona, el papa las utiliza a fin de expresar la profunda conexión entre la desfiguración de lo humano – tal como hemos visto en algunas de sus manifestaciones analizadas en el apartado anterior – y el rechazo a la trascendencia.

Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloria en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y esta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia.²⁰⁸

La ciudad terrenal descrita por San Agustín tiene su fundamento en el amor propio del hombre, que exalta su propia fuerza. Así, se caracteriza por el dominio, la búsqueda exclusiva de los bienes del cuerpo y del alma, y el cambio “de la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, y de aves, y de cuadrúpedos y de serpientes”²⁰⁹. La autoafirmación del ser humano hasta llegar al desprecio de Dios lleva a que el hombre se asemeje a las demás criaturas, ya que rechaza su dimensión espiritual y trascendente.

²⁰⁶ Stein, Edith, *El intelecto y los intelectuales*, en: *OC IV*, p.217.

²⁰⁷ León XIV, *op. cit.*, #7.

²⁰⁸ Agustín, San, *La ciudad de Dios*, [Editado por Fr. Jose Moran], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958, XIV, 28.

²⁰⁹ *Ibid.*

Asimismo, el hombre se constituye por aquello que ama; por consiguiente, el amor de sí mismo hace que el hombre se tome como su única medida. Al rechazar el amor de Dios y absolutizarse a sí mismo, el ser humano se vuelve su propio rehén y se atribuye la ardua e inagotable tarea de conquistar su propio valor. Como un círculo vicioso, el rechazo a Dios y el rechazo a su propia humanidad, es decir a su ser personal, se refuerzan mutuamente.

La aspiración a una trascendencia inmanente²¹⁰, presente en la sociedad actual, expresa, por un lado, la progresiva negación de la trascendencia, comprendida como una realidad sobrenatural y exterior al mundo físico, y, por otro, la necesidad de referencias que superen la mera individualidad y otorguen sentido a la vida. El intento de explicar la religión y la apertura a la trascendencia desde categorías meramente sociológicas, como un producto de condiciones históricas y sociales, vinculado a las necesidades, valores y estructuras de la vida colectiva, manifiesta esta negación de un orden sobrenatural. Sin embargo, la sociedad actual no elimina completamente la trascendencia, sino que busca reemplazarla por una trascendencia inmanente situada en el interior mismo de la realidad social. Pretende, entonces, producir nuevas formas de trascendencia circunscritas al propio mundo histórico, que se convierten en objetos de adhesión, identificación y adoración. No obstante, estas realidades terrenales, por su misma naturaleza pasajera, resultan insuficientes para responder a las aspiraciones humanas, enraizadas en su ser espiritual.

Edith Stein relaciona el problema del ateísmo – al que podría incluirse el agnosticismo, manifestado por la negación de la existencia de Dios en la vida práctica, ampliamente difundida en los días de hoy – con la renuncia del hombre a vivir desde su centro interior. En consonancia con el pensamiento de San Agustín²¹¹, afirma que la interioridad es el lugar en el que el hombre se encuentra con la verdad y donde descubre la presencia de Dios. El alma – “entendida como centro de todo ese edificio físico-psíquico-espiritual que llamamos ‘hombre’”²¹² – posee un núcleo íntimo, a saber, “el

²¹⁰ La trascendencia inmanente es referida aquí, no como el intento de conciliar la existencia de un ser metafísicamente trascendente al mundo material y a los límites del mundo con su actuación como fundamento de todo lo que es; sino que quiere expresar la afirmación de todo aquello que se sitúa en el interior del mundo o dentro del límite de la experiencia humana, unida a una oposición explícita a la existencia de un orden de cosas distinto, que esté más allá o por encima del cosmos.

²¹¹ “Tú, en cambio, estabas más dentro de mí que mi más profunda interioridad y por encima de lo más alto a lo que podía yo llegar.” Agustín, San, *Confesiones*, [Traducido por Alfredo Encuentra Ortega], Editorial Gredos, Madrid 2010, III, p. 198.

²¹² Stein, Edith, *El Castillo interior*, en: *OC III*, p. 1113.

espacio más sagrado, donde nace el sentido y los pensamientos del corazón y el lugar desde el cual se puede tomar las decisiones verdaderamente importantes”²¹³.

En respuesta a la desorientación de una vida vivida superficialmente y a la falta de sentido, Stein fundamenta la esencia del hombre en la noción de persona, como ser espiritual, que solo vive plenamente en atención a su interior. El hombre lleva en sí mismo una referencia a Dios y la capacidad de establecer una relación con Él. Por lo tanto, la absolutización de la autonomía del sujeto afecta la relación íntima y personal del hombre consigo mismo y con Dios. “Si el hombre posee una relación originaria con Dios, entonces toda posición que parte de la negación de Dios – o de la negación del alma o de la reducción del hombre al cuerpo – es una visión incompleta”²¹⁴. Así, propone Stein, el sentido de la existencia humana debe estar cimentado en su ser personal, en otras palabras, en el fortalecimiento de la relación del hombre con Dios, consigo mismo, y con toda la naturaleza.

5.3 Una antropología filosófica para los días de hoy

Como afirma Edith Stein²¹⁵, una mirada a la historia de las ideas pone en evidencia el gran impacto que tienen las teorías filosóficas sobre la vida humana concreta, tanto en su dimensión individual como social. No menos relevancia tiene el influjo de la concepción del hombre sobre la actuación del ser humano. Por lo tanto, en los días de hoy, como en todos los tiempos, es fundamental rescatar una recta comprensión de la persona humana, en su universalidad y singularidad.

En el diagnóstico que hace Edith Stein sobre la gran enfermedad de su tiempo, con el que empezamos este capítulo, podemos identificar manifestaciones que siguen presentes en la sociedad contemporánea. ¿La experiencia de soledad, angustia, desesperación y nihilismo no son, también hoy, expresiones de un desgarramiento interior que emerge frente a la ausencia de fundamentos sólidos y la negación del sentido de la vida humana? El consumo frenético y la adicción a placeres reelaborados constantemente, sumados a la exigencia de la producción y a la exaltación de la técnica contribuyen al debilitamiento del ser espiritual del hombre, así como de su dimensión relacional, en detrimento de la experiencia de comunión y de los valores compartidos en la vida social.

²¹³ Sánchez Muñoz, Rubén, *Introducción al personalismo de Edith Stein*, Departamento de publicaciones Universidad Pontificia de México, México D.F. 2016, p. 131.

²¹⁴ *Ibid.*, p.133.

²¹⁵ Stein, Edith, *El intelecto y los intelectuales*, en: *OC IV*, p. 226.

La correcta lectura de las cuestiones que ponen en riesgo el sentido de la vida humana en esta época particular exige la consideración del ser del hombre en su naturaleza universal, así como en su singularidad, inserta en el contexto presente. La atención a las transformaciones sociales que tienen lugar en el mundo de hoy debe ir acompañada de un discernimiento sobre la visión antropológica que subyace en la época actual. Así como lo hizo Edith Stein en su tiempo, la misión de la filosofía será captar y enfrentar los desafíos contemporáneos, actualizando el empeño por una sociedad más humana, a partir de una reflexión profunda y de una comprensión cada vez más clara de quién es el hombre y de su dignidad.

6. Conclusión

En este trabajo, hemos realizado un recorrido, buscando acercarnos a una comprensión más clara de la condición humana, de la mano de Edith Stein, dialogando con su pensamiento, y bebiendo de sus reflexiones filosóficas. Ha sido fundamental adentrarnos en su contexto biográfico para comprender las inquietudes que guiaron su actividad filosófica, así como el origen de las preguntas que orientaron su investigación. La persona humana se constituye en relación con las circunstancias que la rodean. De esta forma, hemos tratado de comprender a nuestra pensadora en su condición personal singular y en conexión con las cuestiones de su tiempo. De manera particular, hemos constatado, en cada momento de su trayectoria, su búsqueda de la verdad y su compromiso con la realidad frente a la que se encontraba.

Por otra parte, en esta investigación, hemos intentado ahondar en el pensamiento antropológico steiniano teniendo en cuenta la reflexión filosófica de su época, así como el empeño de Stein por considerar las contribuciones, no solo de otros filósofos y de otras ciencias de su tiempo, sino también de la tradición filosófica que había recibido. Así, hemos profundizado en el diálogo que buscó establecer Stein entre la fenomenología y el pensamiento clásico cristiano en su compromiso por la construcción de una visión integral del ser humano

Partimos de la consideración de la gran relevancia de tener una adecuada concepción del hombre tanto para la vida social, como para la existencia individual; así como de la misión de la filosofía en esta tarea. Asimismo, hemos defendido la tesis de que la antropología steiniana ofrece aportaciones originales a la comprensión de la persona humana y que, por lo tanto, es de especial ayuda para la reflexión filosófica en el contexto contemporáneo.

De esta forma, hemos esbozado elementos esenciales de la antropología filosófica desarrollada por Edith Stein. El intuio no ha sido el de abarcarlo todo, sino el de acercarnos a algunas de sus principales contribuciones sobre la estructura de la persona humana desde el punto de vista filosófico. Quisimos avanzar con Stein hasta los límites del conocimiento natural, identificando en su pensamiento antropológico los elementos centrales que nos ayudan a comprender al hombre a partir de la noción de persona humana.

Como hemos señalado, nuestra filósofa, a la vez que resalta la capacidad de la razón, para entrar en el misterio de la condición humana y ofrecer luces para su existencia en el

mundo, lo que se manifiesta en el estudio filosófico-fenomenológico que realiza en la construcción de su antropología filosófica; también destaca la limitación e insuficiencia de este camino, que solo puede ser completado con la ayuda de la verdad revelada.

En su obra maestra *Ser finito y ser eterno*, Stein amplía en el resultado de sus investigaciones fenomenológicas sobre el ser y ofrece un desarrollo todavía más profundo, como resultado de su madurez intelectual y del diálogo con el pensamiento antiguo y medieval. Aunque no la hemos analizado en este estudio, salvo para aclarar algunos elementos puntuales, el pensamiento steiniano y, específicamente, su visión de la persona humana se completa con dicha obra y sin ese estudio de la metafísica del ser, las cuestiones antropológicas tratadas aquí no pueden ser comprendidas en toda su profundidad. Su experiencia vital y existencial de Dios, particularmente a partir de su entrada al Carmelo²¹⁶, se manifiesta en sus últimos escritos, entre otras cosas, como un enriquecimiento de su visión antropológica. Su investigación sobre el ser del hombre teniendo como punto de partida la experiencia inmediata por medio de la conciencia del sujeto encuentra su complemento necesario en el misterio de Dios²¹⁷.

Por otro lado, en la antropología steiniana encontramos una atención especial a la condición dual del ser humano²¹⁸, es decir, a la realización de la naturaleza humana universal como ser masculino y femenino, tema que le ha sido particularmente cercano y que ha ocupado no sólo su reflexión teórica, sino también su actuación práctica. Además, el estudio de la dimensión social como inherente a la estructura del ser humano condujo la investigación de Stein hacia las distintas formas de asociación y, particularmente, a la estructura óptica del Estado. Todos estos temas ofrecen un enorme campo de profundización y estudio con aplicaciones prácticas en la actuación humana, que plantean nuevos caminos para seguir investigando.

²¹⁶ No obstante, como hemos resaltado en la exposición de su biografía y de su desarrollo filosófico, su experiencia mística entendida como “una experiencia real, auténtica y continuada del misterio, de Dios” ha sido el fundamento de su vida y ha estado presente desde varios años antes.

²¹⁷ Cfr: Stein, Edith, *Obras Completas, V. Escritos espirituales*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín y Julen Urkiza], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2004, p.33.

²¹⁸ Especialmente en sus años de conferencista (1926-1933), el tema de la vocación de la mujer y la reflexión sobre una antropología dual ocupa gran parte del trabajo intelectual de Edith Stein. Su reflexión filosófica, en diálogo crítico con las circunstancias de su tiempo histórico, especialmente frente a los desarrollos de la psicología y el movimiento femenino, busca identificar la especificidad de la mujer y rescatar su valor propio. Stein afirma la diferencia entre masculino y femenino, junto a la unidad específica del ser humano. Así, se manifiesta tanto la universalidad, puesto que la mujer y el hombre son seres humanos y en esto consiste su igualdad, y, al mismo tiempo, la dualidad, ya que hombre y mujer son diversos, tanto en el cuerpo como en su alma espiritual. Cfr: Ales Bello, Angela, *La cuestión femenina. Rasgos esenciales para una antropología dual*, Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU, Madrid 2005.

Para concluir, este trabajo se ha propuesto analizar algunos desafíos de la sociedad contemporánea que manifiestan la urgencia de emprender una clarificación de la visión del ser humano que subyace en nuestro tiempo. Desde la propuesta antropológica de Stein, mostramos algunas luces que la concepción de la persona humana como una unidad anímico-corporal y un ser espiritual abierto a la trascendencia ofrece, tanto en el ámbito del pensamiento, como en sus aplicaciones prácticas, frente al riesgo de la deshumanización en la sociedad actual.

A lo largo de la historia, la cuestión del ser humano ha ocupado un lugar primordial en el pensamiento filosófico. La construcción de una visión integral del hombre desde la antropología filosófica, en el reconocimiento de su especificidad, y en diálogo con la realidad de su tiempo, ha sido para Stein una necesidad apremiante, así como lo es hoy. En el tratamiento de los interrogantes universales de la condición humana y en atención a sus aplicaciones prácticas, su pensamiento sigue actual, y nos estimula a asumir esa tarea, buscando interpretar con sabiduría las grandes cuestiones de nuestro tiempo.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

1.1 Escritos filosóficos y autobiográficos

- Stein, Edith, *Causalidad psíquica*, en: *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, [Traducido por Constantino Ruiz-Garrido y José Luis Caballero Bono], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2005.
- Stein, Edith, *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, en: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002.
- Stein, Edith, *El castillo interior*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *El intelecto y los intelectuales*, en: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003.
- Stein, Edith, *El valor específico de la mujer en su significado para la vida del pueblo*, en: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003.
- Stein, Edith, *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, [Traducido por D. Carlos Castro Cubells y Ezequiel García Rojo], Editorial de Espiritualidad, Madrid 1992.
- Stein, Edith, *Estructura de la persona humana*, en: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003.

- Stein, Edith, *Individuo y comunidad*, en: *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, [Traducido por Constantino Ruiz-Garrido y José Luis Caballero Bono], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2005.
- Stein, Edith, *La fenomenología*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *¿Qué es fenomenología?*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, en: *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *Sobre el problema de la empatía*, [Traducido por José Luis Caballero Bono], Editorial Trotta, Madrid 2004.

- Stein, Edith, *Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación*, en: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003.

1.2 Cartas

- Stein, Edith, *Carta a Calista Kopf*, Espira, 12 de febrero de 1928, en: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002.
- Stein, Edith, *Carta a Roman Ingarden*, Friburgo, 3 de febrero de 1917, en: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002.
- Stein, Edith, *Carta a Roman Ingarden*, Friburgo, 20 de febrero de 1917, en: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002.
- Stein, Edith, *Carta a Roman Ingarden*, Breslau, 19-20 de febrero de 1918, en: *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002.
- Stein, Edith, *Carta a S.S. Pío XI sobre la persecución de los judíos en Alemania*, 12 de abril de 1933, en: *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003.

1.3 Obras completas

- Stein, Edith, *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, [Traducido por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Francisco Javier Sancho Fermín y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2002.

- Stein, Edith, *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, [Traducido por Constantino Ruiz-Garrido y José Luis Caballero Bono], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2005.
- Stein, Edith, *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*, [Traducido por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruiz-Garrido], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2007.
- Stein, Edith, *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido y Alberto Pérez], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2003.
- Stein, Edith, *Obras Completas, V. Escritos espirituales*, [Traducido por Francisco Javier Sancho Fermín y Julen Urkiza], Vitoria/Madrid/Burgos, Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo 2004.

2. Fuentes secundarias

2.1 Libros

- Agustín, San, *Confesiones*, [Traducido por Alfredo Encuentra Ortega], Editorial Gredos, Madrid 2010.
- Agustín, San, *La ciudad de Dios*, [Editado por Fr. Jose Moran], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958.
- Burgos, Juan Manuel, *Antropología: una guía para la existencia*, Ediciones Palabra, Madrid 2013.
- Espíritu Santo (Posselt), Teresia Renata del, *Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*, [Traducido por Luis Pelayo Arribas] Ediciones Dinor, San Sebastián 1953.
- Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, [Traducido por Arantzazu Saratzaga Arregi y Alberto Ciria], Herder, Barcelona 2017.
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, [Traducido por Joandomènec Ros], Debate, Barcelona 2016.
- Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, [Traducido por Manuel G. Morente y Jose Gaos], Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid 1976.

- McNamara, Robert, *The personalism of Edith Stein. A synthesis of Thomism and Phenomenology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2023.
- Müller, Andreas Uwe y Neyer, María Amata, *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*, [Traducido por Constantino Ruiz-Garrido] Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2001.
- Pezzella, Anna Maria, *L'antropologia filosofica di Edith Stein, indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova Editrice, Roma 2003.
- Reale, Giovanni y Antiseri, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo III, Del Romanticismo hasta hoy*, [Traducido por Juan Andrés Iglesias], Editorial Herder, Barcelona 1988.
- Sánchez Muñoz, Rubén, *Introducción al personalismo de Edith Stein*, Departamento de publicaciones Universidad Pontificia de México, México D.F. 2016.
- Turkle, Sherry, *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*, Basic Books, New York 2011.

2.2 Artículos y otras fuentes

- Adamczyk-Enriquez, Monika, “El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein. Entre Husserl y santo Tomás”, en: *Eikasía Revista De Filosofía*, n.º 109, 2022, pp. 139-171. <https://doi.org/10.57027/eikasias.109.332>
- Adamczyk-Enriquez, Monika, Reconciliation of metaphysics and phenomenology? Edith Stein as a bridge-builder between idealism and realism, en: *Continental Philosophy Review*, vol. 59, 2026, pp. 331–353. <https://doi.org/10.1007/s11007-026-09730-9>
- Ales Bello, Angela, “Antropología e metafísica in Edmund Husserl e Edith Stein”, en: *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* 2, n.º 1, 2019, pp. 144-164. <https://doi.org/10.48075/aoristo.v2i1.21551>
- Ales Bello, Angela, “De fide o del confiar”, en: *Eikasía Revista De Filosofía*, n.º 109, 2022, pp. 39-58. <https://doi.org/10.57027/eikasias.109.328>
- Ales Bello, Angela, *La cuestión femenina. Rasgos esenciales para una antropología dual*, Instituto de Humanidades Ángel Ayala-CEU, Madrid 2005.
- Ales Bello, Angela, “L'antropologia fenomenologica di Edith Stein”, en: *Agathos: International Review of Humanities and Cultural Studies* 2, n.º 2, 2011, pp. 23-43.

- Caballero Bono, José Luis, “Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein”, en: *Teología y Vida* vol. 51, no. 1-2, 2010, pp. 39-58. <https://doi.org/10.4067/s0049-34492010000100003>
- Gobernado Arribas, Rafael. “Individualismo y colectivismo en el análisis sociológico”, *Revista Española De Investigaciones Sociológicas*, n.º 85, 2024, pp. 9-25. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.85.9>
- Guerrero van der Meijden, Jadwiga Helena, "What is phenomenological thomism? Its principles and an application: the anthropological square", en: *Religions* 14, no. 7, 938, 2023. <https://doi.org/10.3390/rel14070938>
- Haya Segovia, Fernando, “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, en: *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J-P. Sartre y H. Arendt*, [Editado por Juan Fernando Sellés], Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2003, pp. 61-81.
- Juan Pablo II, *Carta apostólica en forma de ‘motu proprio’ Spes aedificandi*, Dicasterio para la Comunicacion, Santa Sede 1999. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html (Consultado el 26 de mayo de 2026).
- Juan Pablo II, *Homilía Misa de canonización de la Beata Teresa Benedicta de la Cruz*, Dicasterio para la Comunicación, Santa Sede 1998. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_1110_1998_stein.html (Consultado el 26 de mayo de 2026).
- Juan Pablo II, *Rito di beatificazione di suor Teresa Benedetta della Croce*, Dicastero per la Comunicazione, Santa Sede 1987. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870501_messa-stadio-koln.html (Consultado el 29 de mayo de 2026).
- León XIV, *Carta Encíclica de Su Santidad León XIV Magnifica Humanitas*, Dicasterio para la Comunicación, Santa Sede 2026. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html> (Consultado el 21 de junio de 2026).
- Pezzella, Anna Maria, “La flor y el viento. Edith Stein y Edmund Husserl sobre la disputa idealismo-realismo”, en: *Eikasía Revista De Filosofía*, n.º 109, 2022, pp. 85-101. <https://doi.org/10.57027/eikasias.109.330>

- Sancho Fermín, Francisco Javier, “Filosofía y vida: el itinerario filosófico de Edith Stein”, en: *Anuario Filosófico* 31, n.º 3, 1998, pp. 665–687. <https://doi.org/10.15581/009.31.29606>
- Spaemann, Robert, “¿Es todo ser humano una persona?”, en: *Persona y derecho*, no. 37, 1997, pp. 9–23. <https://doi.org/10.15581/011.32013>
- World Health Organization, “From loneliness to social connection - Charting a path to healthier societies”, Report of the WHO Commission on Social Connection, 2025. <https://www.who.int/groups/commission-on-social-connection/report> (Consultado el 21 de junio de 2026).



UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

C/ Universidad de Comillas, 3, Cantoblanco, 28049 Madrid. Tel.: 91 734 39 50 www.comillas.edu