

**ALTA ESTIMA DEL HOMBRE.  
LA ANTROPOLOGÍA DE EDITH STEIN**

El pasado 11 de octubre el papa Juan Pablo II canonizaba a Teresa Benedicta de la Cruz, más conocida como Edith Stein. Por unas horas, la plaza de san Pedro fue escenario de un maravilloso ambiente de fiesta, mínimamente alterado por las declaraciones de algunas personalidades de la comunidad judía. Así, mientras Elie Wiesel, premio Nobel de la Paz en 1986, manifestaba que los judíos siempre recordarán a Edith Stein como una persona que vivió como cristiana fervorosa pero murió como judía perseguida, el rabino David Rosen mostraba su disconformidad por lo que, a su juicio, era una «cristianización revisionista del holocausto». De hecho, y a fin de que tal cosa no ocurriera, el presidente del Centro Wiesenthal de París se había dirigido por carta al cardenal Edward Cassidy, presidente del Pontificio Consejo para las Relaciones con los judíos, solicitando el aplazamiento indefinido de la proyectada canonización <sup>1</sup>.

Después de las protestas que la beatificación de Edith Stein provocó el año 1987 y después, también, de la agria polémica desatada por la fundación de un convento de Carmelitas Descalzas en Auschwitz <sup>2</sup>, era previsible que pudieran producirse reacciones como las que hemos apuntado. Precisamente por eso, es decir, para evitar tensiones, no ya sólo entre judíos y católicos, sino también entre otros colectivos, al final se decidió que la ceremonia de

1 La prensa italiana no tardó en hacerse eco de estas declaraciones. Cf. *Corriere della Sera*, 12-10-98, 19; también puede consultarse *Vida Nueva* 2157 (1998) 20.

2 Para más información sobre este asunto, cf. Körner, R., *Sag mir, was leiden lässt! Der Streit um das Karmelittinnenkloster in Auschwitz*, en: *Edith-Stein-Jahrbuch* (1995) 207-242.

canonización tuviera lugar en Roma en la fecha antes indicada. Con esta medida se zanjaba una cuestión de orden práctico, pero en el ambiente quedaba flotando una pregunta: ¿por qué razón grupos enfrentados política y religiosamente reclaman para sí la figura de Edith Stein, convirtiéndola incluso en arma arrojadiza? Creo que estamos ante una pregunta de hondo calado, que bien merecería un estudio aparte. Aquí y ahora queremos señalar que la canonización de esta singular mujer<sup>3</sup> estuvo precedida por la publicación de un importante documento de la Comisión para las relaciones con los judíos, sometido a un largo proceso de reflexión, que lleva por título *Nosotros recordamos: Una reflexión sobre la Shoah*<sup>4</sup>. Enmarcado dentro de los preparativos para la celebración del jubileo del 2000, el documento nace con el propósito de dar un impulso especialmente significativo a las relaciones de la Iglesia católica con la comunidad judía. Es hora de mirar juntos hacia adelante, lo que, desde luego, no será posible relegando al olvido el pasado. «No hay futuro sin memoria», había dicho Juan Pablo II en 1995<sup>5</sup>. Tres años más tarde, mientras, por un lado, el mismo Juan Pablo II afirma que la memoria anual de la nueva Santa no dejará de recordarnos ese diabólico plan de exterminio que fue la Shoah, por otro hace votos para que el testimonio de la que fuera eminente hija de Israel y fiel hija de la Iglesia, «sirva para hacer más sólido el puente de comprensión recíproca entre judíos y cristianos»<sup>6</sup>.

Si el deseo expresado por el papa se hará o no realidad, el tiempo lo dirá. Entre tanto, una cosa parece cada vez más evidente: que Edith Stein es un fiel reflejo del drama que vive el hombre de nuestro tiempo. En la homilía de su beatificación el propio Juan Pablo II no dudó en presentarla como «síntesis dramática de nuestro siglo»<sup>7</sup>. Perseguida y condenada a muerte, como tantos otros, por el hecho de haber nacido en el seno de una familia judía, su

3 Lo de 'singular mujer' lo tomo prestado de un libro reciente, publicado por quien, sin duda, es una de las mejores conocedoras de la figura de Edith Stein: Maria Amata Neyer. El título del libro, escrito en colaboración con Andreas Uwe Müller, es *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*, Zürich-Düsseldorf, Benziger, 1998.

4 Cf. *Ecclesia* 2886 (1998) 32-36.

5 Estas palabras, pronunciadas en el 'Angelus' del 11 de junio de 1995, las hace suyas el antes citado documento al hablar de *la tragedia de la Shoah y el deber de la memoria*.

6 *Homilía de Juan Pablo II en la canonización de Edith Stein*, en: *Ecclesia* 2917 (1998) 26.

7 *Homilía en la misa de beatificación celebrada por Juan Pablo II en el estadio de Colonia-Müngersdorf, el 1 de mayo de 1987*, en: *Ecclesia* 2327 (1987) 27.

vida fue una firme apuesta en favor del hombre, para lo que incluso llegó a prescindir de Dios. Con el paso del tiempo se daría cuenta de que Dios y hombre no se excluyen, antes al contrario se reclaman e iluminan mutuamente.

En las páginas que siguen nos acercaremos a esta gran mujer de nuestro siglo<sup>8</sup> empeñada, de por vida, en descubrir la verdad. Con razón se ha dicho que la verdad fue la gran pasión de su vida. Dotada de una inteligencia extraordinaria, vivamente deseaba conocer la verdad de las cosas y, muy en particular, la verdad del hombre. Tan intenso y omnipresente es este deseo que mal se comprenderá su vida si no se le presta la debida atención. En buena lógica puede decirse que es una especie de hilo conductor en torno al cual se vertebran cada uno de los momentos o etapas que conforman su existencia. Aquí nos detendremos únicamente en tres de esos momentos, pero suficientes, para captar no sólo la idea que del hombre tiene nuestra autora, sino, asimismo, para comprobar que dicha idea evoluciona al compás de su vida. Según eso, dividiremos el trabajo en tres apartados íntimamente relacionados entre sí, pese al carácter independiente con que surgieron. Partiendo del interés que el tema del hombre mereció para Edith Stein en el terreno práctico-existencial, destacaremos seguidamente algunas notas propias del ser humano desde una perspectiva filosófica, para concluir, en consonancia con la teología dogmática, que el hombre, creado a imagen de Dios, ha sido re-creado en Jesucristo.

## I. EL HOMBRE, CENTRO DE LAS PREOCUPACIONES DE EDITH STEIN

### 1.1. *Primeros pasos en la Universidad (Breslau, 1911-1913)*

A principios de 1911, y tras superar con brillantez el examen de reválida, Edith Stein concluye sus estudios en la escuela de su ciudad natal. Aún no tenía veinte años, y tras de sí dejaba una determinada manera de vivir que había sido muy de su agrado.

<sup>8</sup> Éste fue el título (*Edith Stein. Una gran mujer de nuestro siglo*) de la primera biografía sobre Edith Stein, obra de la que fuera su maestra de novicias, Teresa Renata del Espíritu Santo (Posselt). Publicada por vez primera en 1948, pronto se hicieron otras ediciones y traducciones de la misma. La desaparecida editorial Dinor, de San Sebastián, la editó por dos veces en castellano (1953 y 1960). El año 1998 la volvía a editar Monte Carmelo, de Burgos.

¿Podrá decir lo mismo más tarde del nuevo período que ahora se dispone a estrenar? Ilusión, desde luego, no le falta. De hecho, a finales de abril de ese mismo año la sorprendemos en el hall de la Universidad confeccionando su plan de estudios: alemán, historia, psicología, filosofía. Nadie puso serios obstáculos a la elección de su carrera, y nadie se los pone tampoco a la hora de elegir las materias. Su madre se limitó a decirle: «haz lo que creas mejor». Algunos miembros de la familia, en cambio, no terminaban de ver con buenos ojos el hecho de que hubiera escogido una carrera tan poco práctica como la filosofía. Y se lo hacen saber. Ella reconsidera la decisión tomada, para añadir de inmediato: «Estamos en el mundo para servir a la humanidad; esto se consigue mejor si se hace aquello a lo que nos inclinan nuestras peculiares aptitudes»<sup>9</sup>. Acaso nunca lleguemos a saber el impacto que estas palabras produjeron en el ánimo de sus objetores; lo que sí sabemos es que Edith Stein concibe el cultivo de la filosofía como un servicio al hombre.

Precisamente un filósofo de la categoría de Levinas afirma que la tarea y responsabilidad más noble del pensamiento consiste en prevenir el instante de la inhumanidad<sup>10</sup>; velar para que no se malogre, antes al contrario llegue a su sazón, esa semilla que es cada ser humano cuando viene a la existencia. Vivir, ha comentado otro gran filósofo de nuestro tiempo, es tener que ser, a pesar de todo y en medio de las circunstancias más dispares y adversas<sup>11</sup>. Solamente siendo en verdad nosotros mismos la vida cobra sentido. Se nace varón o mujer: esto, casi, es lo de menos. Lo de más, y por tanto verdaderamente importante, es llegar a ser hombre, lo que no ocurrirá si cada cual no pone de su parte lo que le toca. Somos artesanos de nosotros mismos, sin que podamos pretextar razón alguna para dejar de serlo. Labrar nuestras propias existencias puede ser en ocasiones una tarea sumamente dificultosa, lo que no es óbice para que siempre sea una tarea ineludible. Y ni ahora ni nunca Edith Stein tolerará que nadie le imponga su destino. Si algo llama poderosamente la atención en esta mujer es la conciencia y responsabilidad con que asume su propia trayectoria personal.

9 Stein, E., *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, Madrid, EDE, 1992<sup>2</sup>, 162.

10 Cf. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, 47-56.

11 Cf. Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 395-405.

Al ingresar en la Universidad Edith Stein se siente como pez en el agua. No le costará en absoluto adaptarse a su nuevo hogar, de manera que rápidamente conecta con el ambiente de libertad que allí existe. Si bien es cierto que, a veces, la libertad puede volverse contra uno mismo, no ha sido ése su caso: a su gusto escogió las asignaturas que juzgó más interesantes y, también a su gusto, dispone del tiempo como mejor le parece. No obstante, cuando años más tarde vuelva la vista atrás lamentará la falta de una mano experta, capaz de haberle orientado en los comienzos de su vida universitaria. Hasta qué punto esa hipotética mano hubiera podido cambiar la dirección que ella dio a su vida, es algo muy difícil de precisar.

En cualquier caso, desde el principio, Edith Stein muestra un interés grande por la historia, no como simple recuerdo romántico del pasado, sino «como participación apasionada en los sucesos políticos del presente»<sup>12</sup>. El estudio de la historia no sólo no la aleja de la realidad, sino que le ayuda a fortalecer su conciencia de responsabilidad social. Inteligente a la vez que sensible, no se pierde en utópicas e ilusas divagaciones, sino que pisa tierra firme, haciendo suya la causa del hombre. A este respecto no deja de ser curioso que, a la par que se va despojando de las ideas liberales en las que había crecido<sup>13</sup>, un sentimiento de solidaridad en favor de todos los hombres va ganando terreno en ella. A ese sentimiento de solidaridad acompaña una actitud de agradecimiento hacia el Estado alemán que le otorgó el derecho de ciudadanía y el acceso a la Universidad. Al mismo tiempo, Edith Stein no puede reprimir su indignación al ver «la indiferencia con la que la mayoría de mis compañeros reaccionaba ante las cuestiones comunitarias»<sup>14</sup>.

Dejarse envolver o arrastrar por aquel ambiente de indiferencia hubiera sido lo más cómodo y hasta lo más 'normal'. Sin embargo, ella, movida por un sentimiento de responsabilidad social, se puso a trabajar en favor del derecho a voto de la mujer. Por entonces este tema ni siquiera dentro del movimiento femenino era objeto de reflexión, ¡cuánto menos para el resto de los estudiantes, ajenos, muchos de ellos, a lo que no fueran sus propios intereses particulares! Con todo, cuando Edith Stein ingresó en la Universidad no se sintió completamente sola. Pronto encontró

12 Stein, E., *Estrellas amarillas...*, 174.

13 «En casa teníamos solamente periódicos liberales. Esto era un contrapeso del hurra patriótico oficial» (*ibid.*, 154).

14 *Ibid.*, 175.

compañeros con quienes pudo compartir sus ideales y con quienes llegó a formar un estrecho círculo de amistad.

Componían aquel grupo su hermana Erna, Hans Biberstein, Rose Guttmann y Lili Platau. Pero no fue éste el único grupo al que Edith Stein perteneció en sus primeros tiempos de universitaria. También perteneció a otro grupo, más numeroso, que se reunía una vez por semana con el propósito de mejorar la calidad de la enseñanza. A este grupo, conocido como 'grupo pedagógico', Edith Stein debió lo más valioso de su etapa estudiantil. Del que fuera su fundador, Hugo Hermsen, nuestra autora afirma: «Creo que desde mi infancia ninguna persona ha ejercido tan fuerte influencia como él»<sup>15</sup>. Otro miembro, muy influyente también, era Popp que había hecho su tesis doctoral con Stern<sup>16</sup>. Éste, profesor de psicología por aquellos años en Breslau, «representaba un tipo específico de humanismo judío»<sup>17</sup>. Y el hecho de que gran parte de los miembros del mencionado grupo procediera de su seminario no es pura casualidad; tampoco lo es que Edith Stein cite su nombre varias veces en sus escritos. Hasta tal punto atrajo su atención que pensó en él como director para su tesis doctoral. Si, finalmente, desechó la idea fue porque llegó al convencimiento de que entonces la psicología aún estaba en mantillas.

## 1.2. *Los decisivos años de Gotinga (1913-1914)*

Dos años pasó Edith Stein en la Universidad de Breslau, entregada, como pocos, a las actividades de una institución tan querida para ella que era como parte de su vida. A tanto había llegado su inmersión que casi ni tiempo le quedaba para los suyos. El dolor que esto le ocasionaba, de alguna manera quedó compensado por la grata sensación de estar viviendo a niveles profundos. Desde luego, cualquiera que conozca un poco a Edith Stein no tardará en percatarse de que era mujer de una profundidad poco común. Sus anhelos y aspiraciones distaban mucho de colmarse fácilmente. Por eso, cuando creyó que la Universidad, en la que tanta ilusión

<sup>15</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>16</sup> William Stern, figura eminente de la filosofía y de la psicología, nació en Berlín en 1871, en cuya Universidad se graduó el año 1892. Profesor de psicología en Breslau y en Hamburgo, la barbarie nazi le obligó a refugiarse primero en Holanda, donde finalizó la redacción de su obra *Psicología general*, después en los EE.UU., donde murió el año 1938.

<sup>17</sup> Stein, E., *Estrellas amarillas...*, 180.

había puesto y hacia la que tan generosamente se había volcado, ya no podía ofrecerle nada que fuera en verdad estimulante, comenzó a hacer planes de marcha. Y lo que ahora ocurrió era como un presagio de lo que volvería a suceder más veces en su vida. «Pude —escribe— romper los lazos tan aparentemente fuertes con un simple movimiento y volar libre como un pájaro que rompe su atadura»<sup>18</sup>.

Mujer de horizontes abiertos, Edith Stein no se resigna a vivir encerrada en la estrechez en la que ha trascendido su vida hasta ahora. Necesita cambiar de ambiente, por lo que 'vuela' hacia Gotinga. Allí era profesor Edmund Husserl, y la lectura del primer volumen de sus *Investigaciones lógicas* fue determinante en la elección de su destino. La intención primera fue la de permanecer allí tan sólo un semestre, sin embargo, el impacto que en ella produjo la fenomenología fue tan hondo que marca el comienzo de una nueva y decisiva etapa en su vida.

Edith Stein llega a Gotinga en abril de 1913 con un único y bien pensado objetivo: estudiar fenomenología. Para ello enseguida entra en contacto con Husserl, de quien ya había leído el segundo volumen de sus *Investigaciones lógicas*. Por entonces Husserl era 'el Maestro' indiscutible para muchos de sus alumnos; y en torno a él se había formado una 'sociedad filosófica' en la que pronto ingresó nuestra autora y de la que fueron integrantes, entre otros, Adolf Reinach, Theodor y Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand. Alexander Koyré, Johannes Hering, etc.

Dicha sociedad se reunía una vez por semana para debatir cuestiones de interés. La discusión de aquel semestre de 1913 giró en torno a uno de los libros más influyentes del momento: *Formalismo en la ética y ética material de los valores*. Su autor era Max Scheler. Dotado de grandes cualidades persuasivas, Scheler influyó notoriamente en aquel grupo de jóvenes fenomenólogos, sin que Edith Stein fuera la excepción. Ella misma cuenta la impresión que le produjo oír hablar de un mundo tan desconocido como el mundo de la fe. Fue una especie de aldabonazo que sacó a flote cuestiones que sobrepasan los límites de la filosofía<sup>19</sup>. Pero, como ya se ha dicho, ella había ido a Gotinga a estudiar filosofía. ¿Por qué entonces habría de prestar atención a lo que cae fuera de ese campo?

De momento, la filosofía absorbe por completo a Edith Stein, fiel seguidora de los cursos que dicta Husserl y, en la medida de

<sup>18</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>19</sup> *Cf. ibid.*, 239-241.

lo posible, también de los ejercicios que dirige A. Reinach. Trabajar con este último fue una experiencia gratísima que no olvidaría nunca. Su corta edad no era obstáculo para que fuera un director seguro no menos que un compañero cercano. Esto explica que todos sintieran hacia él un gran respeto y admiración. De ambos sentimientos, y en medida no pequeña, participaba Edith Stein, quien, gracias a él, volvió a renacer cuando la vida llegó a parecerle insoportable. Tan a pecho se había tomado el estudio de la filosofía que sólo vivía en función de ella. La filosofía se había convertido en algo así como una montaña altísima, y ella estaba empeñada en escalarla a toda costa. Plantear un desafío así era un riesgo a todas luces peligroso. La prueba es que, como consecuencia del duro trabajo, cayó en un lamentable estado de desesperación. Rememorando aquel tiempo, escribe: «Pasaba muchas veces todo el día en el seminario de filosofía para estudiar allí las obras de Theodor Lipps»<sup>20</sup>. ¿Qué buscaba Edith Stein en las obras de Lipps?

Al término de su primer semestre en Gotinga, Edith Stein pidió a Husserl que le dirigiera su tesis doctoral. Y, pese a que al principio se mostró algo reticente, sabido es que terminó aceptando. A partir de ese momento (verano de 1913) se inicia una larga y fecunda relación entre maestro y discípula, no exenta de tensiones en algunos momentos, pero nunca del todo interrumpida. En la base de esta relación hay que situar una preocupación compartida. Tanto a uno como a otra preocupa el tema de la empatía. Por eso, justamente, Edith Stein, que ha hecho de la empatía objeto de su trabajo de doctorado, pasa horas y horas leyendo a Lipps. Hasta primeros de agosto de 1916 no hará públicos los resultados de sus investigaciones. Pero no ha precisado esperar hasta entonces para convencerse de dos cosas: 1.<sup>a</sup>, que lo que Lipps entiende por empatía poco o nada tiene que ver con lo que Husserl designa con el mismo vocablo; 2.<sup>a</sup>, que la empatía es de gran importancia en orden a esclarecer los diferentes aspectos que configuran la relación interpersonal.

La empatía era un tema que había sido poco tratado en filosofía. Bien valía, pues, la pena volverlo a tratar de nuevo. Y eso es lo que hace Edith Stein. Teniendo en cuenta las teorías de Lipps y Scheler, aborda la empatía desde la fenomenología como clave de comprensión de la persona espiritual. Ésta se realiza y conforma no sólo a través de sus complejos procesos cognoscitivos, sino también a través de la interrelación con otras personas.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 257.



Lo que aquí está en juego es, nada más y nada menos, que el difícil problema de la constitución de la persona, llamado a ocupar un puesto central en el pensamiento de Edith Stein no menos que en su vida.

1.3. *Al encuentro del hombre enfermo*  
(*Mährisch-Weisskirchen, 1915*)

Una prueba fehaciente de lo que decimos la tenemos en la actitud que adopta el año 1914 al estallar la primera guerra mundial. Inmediatamente se suspendieron las clases, y muchos de sus compañeros fueron llamados a filas. Ella, por su parte, dejando a un lado sus asuntos personales, se puso por entero a disposición de la Cruz Roja. «Ahora mi vida no me pertenece —me dije a mí misma—. Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento»<sup>21</sup>. Ese gran acontecimiento, que llenó de dolor muchos hogares de Europa, tornaba ridículos los pequeños acontecimientos particulares. Por eso, en cuanto le avisaron para que acudiera a prestar sus servicios a la Academia Militar de Mährisch-Weisskirchen (Austria), transformada provisionalmente en hospital de enfermos contagiosos, no dudó ni un instante. «Me decidí en el acto», confiesa, a pesar de que su madre estaba en contra<sup>22</sup>. Así fue como, desde abril de 1915 hasta noviembre del mismo año, la encontramos trabajando como auxiliar de enfermera. Sabemos que no tuvo dificultades mayores a la hora de relacionarse con médicos y enfermeras. Con todos se entendía bien. Sin embargo, lo que más le gustaba —a veces lo que más le costaba también— era el trato con el paciente. «Su total desamparo y necesidad de cuidado me hacía más amable el trabajo»<sup>23</sup>.

El trabajo, ciertamente, era duro, pero acaso más duro o difícil eran las preguntas a las que debía hacer frente en su interior: ¿qué sentido tiene el dolor y la muerte? ¿qué función cumplen las guerras en la historia de los pueblos? ¿hacia dónde se dirige la humanidad? ¿dónde hallar un fundamento que sea garantía de sentido de cuanto existe?<sup>24</sup>

21 *Ibid.*, 276.

22 *Ibid.*, 295.

23 *Ibid.*, 309.

24 Todavía resuenan dichas preguntas en la carta que el 6 de julio de 1918 escribe a su hermana Erna (cf. Stein, E., *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, Madrid, EDE, 1996, 34-35).

Los pocos ratos libres que le quedaban los aprovechó para leer y escribir cartas. Hizo incluso que le enviaran el borrador de su trabajo de doctorado. Pero no tardó en percatarse de que allí no había ido a estudiar, sino a atender a los necesitados. Y, aunque casi todos se extrañaron de que hubiera interrumpido sus estudios, ella era feliz. Cuando años más tarde vuelva la vista atrás recordará cómo el día más bello de todos los que pasó en el hospital fue aquél en que se anunció la llegada de un transporte de mil heridos: poder hacer el bien a aquellas pobres gentes era su dicha<sup>25</sup>. A todos atiende lo mejor que puede, ganándose el merecido reconocimiento cuando llegó la hora de la despedida. Al marcharse del hospital, Edith Stein se llevó la satisfacción del deber bien cumplido y se llevó igualmente un precioso acopio de material que le será muy útil para sus trabajos. En este sentido, el tiempo pasado en Mährisch-Weisskirchen, ni mucho menos fue tiempo perdido. El trato directo y constante con pacientes y personal sanitario le brindó la ocasión de explorar aspectos o zonas del ser humano, inaccesibles, acaso, de otro modo.

Conviene advertir que Edith Stein no consideró su marcha de Mährisch-Weisskirchen como algo definitivo. Sencillamente se tomó un tiempo de descanso, con el ruego de que le avisaran tan pronto como lo estimaran necesario. Casi un año después continuaba sin recibir aviso alguno, por lo que decidió ponerse otra vez a disposición de la Cruz Roja. Pero al ver que ésta no requería sus servicios, se dedicó a preparar su trabajo de doctorado, sin olvidarse de los compañeros que aún seguían en el frente y con los que se relacionaba por carta. En lugar de recluirse en sí misma, se convirtió en una especie de caja de resonancia de cuanto sucedía a su alrededor. Se sentía afectada por la marcha de su país y por la suerte que pudieran correr sus conocidos. Aludiendo a aquellos años escribe: «En esta época en la que tanto incidió sobre mí lo humano y tanto me afectó, hice, sin embargo, acopio de todas mis fuerzas para continuar mi trabajo, que me pesaba tremendamente desde hacía más de dos años»<sup>26</sup>.

Ya dijimos que la empatía fue el tema escogido para su trabajo de doctorado y, al respecto, algo insinuamos sobre su importancia de cara a la relación interpersonal. Libre de otros compromisos, retoma el tema con mayor conocimiento de causa. «Estaba

25 Cf. Stein, E., *Estrellas amarillas...*, 323-325.

26 *Ibid.*, 348.

admirada —señala— de todo lo que ahora sabía»<sup>27</sup>. Sabía, entre otras cosas, por haberlo experimentado durante el tiempo que trabajó como auxiliar de enfermera (aunque no sólo entonces, evidentemente), que la amistad es un factor básico en las relaciones humanas y que la felicidad es meta a la que todo ser humano aspira. ¿Por qué, sin embargo, a menudo el hombre no es feliz? Y ¿por qué son tan pocas las personas que fundamentan su relación en la verdadera amistad? Son preguntas eminentemente antropológicas, cuya respuesta tiene un poco que ver con la empatía, en cuanto acto de conocimiento.

#### 1.4. *La empatía o el desafío de la comunicación interpersonal*

La empatía es, como acabamos de apuntar, una forma peculiar de conocimiento. Pero esto es tan vago y elemental que pide nuevos y más amplios desarrollos. Y es ahí donde hay que situar la contribución de Edith Stein, quien, adoptando una postura crítica frente a los resultados entonces vigentes, apela a la empatía como medio o instrumento necesario para que la intercomunicación de las vivencias humanas llegue a buen puerto<sup>28</sup>. Esto que, aparentemente, es tan simple, no lo es; y no lo es debido a la misma estructura de la persona humana, bastante más compleja de lo que generalmente se cree. Más adelante volveremos sobre el tema de la persona humana. Pero, desde ahora, conviene advertir que, para su clarificación, Edith Stein se servirá del método fenomenológico que, por principio, prescinde de todo lo dado previamente para dirigirse a las cosas mismas o fenómenos. Y un fenómeno incontrovertible es que yo existo y que, como yo, existen también otros sujetos con sus respectivas experiencia o vivencias.

La empatía, que no es equiparable a la percepción externa aunque tenga algo en común con ella, no es pura ensoñación fantástica.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 349. Por complacer al director, que le pidió que sustituyera a un profesor enfermo, en febrero de 1916 comenzó a dar clases en la escuela Victoria, de Breslau. Compartir la enseñanza con quienes algunos años antes habían sido sus profesores fue una sensación muy agradable. Pero, a causa del trabajo excesivo, se dio cuenta de que no era posible compaginar la escuela con el trabajo científico que tenía entre manos. Así que renunció a dar clases, de lo que, por cierto, su madre estaba muy orgullosa (cf. *ibid.*, 357-366).

<sup>28</sup> El 3 de agosto de 1916 Edith Stein pudo presentar en Friburgo su tesis doctoral, publicada un año más tarde en Halle con el título *Zum Problem der Einfühlung*. Existe traducción al castellano: *Sobre el problema de la empatía*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Más bien es una 'vivencia' que se activa de modos diversos y en la que «el hombre capta la vida psíquica de otro hombre como él»<sup>29</sup>. Para que tal cosa ocurra, esto es, para poder participar en las vivencias internas del otro, es imprescindible tener experiencia de su conciencia. Naturalmente, aquí caben grados, y verdadera empatía será aquélla en la que dos sujetos llegan a ser uno solo<sup>30</sup>.

La pregunta a la que seguidamente nos vemos emplazados es la siguiente: ¿Cómo aprehendemos la conciencia del otro? Es ésta una pregunta de la que se ha ocupado muchas veces la filosofía y que ha generado distintas teorías. Por citar algunas, tenemos, en primer lugar, las teorías genéticas (teoría de la imitación, teoría de la asociación, teoría de la inferencia por analogía), ninguna de las cuales explica cómo se llega a experimentar la conciencia del otro. Y es que, en opinión de Edith Stein, «antes de describir el origen de una cosa, se debe saber qué es esa cosa»<sup>31</sup>. Max Scheler, por su parte, asigna a la percepción interna la tarea de aprehender la conciencia ajena. Explicación, ciertamente, seductora, dada la afinidad existente entre percepción interna y empatía, pero inadmisibles, porque, al no mantener las diferencias, termina por sacrificar la una en beneficio de la otra. Por último, nuestra autora menciona y rechaza la teoría de Münsterberg, según la cual la experiencia de la conciencia del otro se alcanza mediante la comprensión de los actos de voluntad ajena.

Descartadas, una tras otra, todas las teorías, sigue en pie la cuestión antes planteada: ¿de qué manera nos es dado experimentar la conciencia extraña? Una cuestión importante, pero de difícil solución, a menos que antes se aborde el problema de la constitución del individuo. De hecho, siempre que se pasó por alto este punto, los resultados distaron mucho de ser plenamente satisfactorios. Así pues, Edith Stein se ve en la necesidad de emprender el estudio de la constitución del individuo, lo que le lleva a tratar las cuatro cuestiones siguientes: el yo puro, el flujo de la concien-

29 Stein, E., *Sobre el problema...*, 33.

30 Cuando 'algo en mí' se opone a que la experiencia de la conciencia extraña llegue a ser vivenciada se habla de 'empatía negativa'. A medio camino entre ésta y la empatía propiamente dicha tenemos la 'Mitfühlung' o 'mitfühlen' traducibles como 'sentir con' o 'padecer con'. La 'unipatía' (que para Lipps sería la empatía en su expresión máxima), en cuanto enriquecimiento de la propia vivencia y captación de la de los demás, sólo es posible, según Edith Stein, a través de la empatía. Cabría aludir todavía a la 'simpatía', a la que, sin embargo, no se presta aquí atención por considerar que es una propiedad de la empatía (cf. *ibid.*, 37-43).

31 *Ibid.*, 57.

cia, el alma y el cuerpo vivo. Séanos permitido referirnos a cada una de ellas brevemente.

1.4.1. *El yo puro*.—Para comenzar, conviene dejar bien claro algo que, por sabido, no es menos importante, a saber: que el yo es 'él mismo' y no otro. Y esta mismidad o ipseidad de tal manera es experimentada que mientras, por un lado, se convierte en fundamento de todo aquello que es mío, por otro, es puesta de relieve frente a la alteridad de los demás.

1.4.2. *El flujo de la conciencia*.—Para entendernos, podemos partir del yo como sujeto de una vivencia actual. Puesto que se trata de una vivencia actual, es claro que el yo no ha permanecido siempre en dicha vivencia, antes bien, con razón se puede presumir que haya pasado de unas a otras. Ahora bien, por más distantes o lejanas que las imaginemos, entre todas ellas hay un nexo, gracias al cual el yo puro es capaz de vivir en el presente la unidad de ese flujo que nada ni nadie puede interrumpir. Sin gran dificultad es posible distinguir diferentes flujos de conciencia (del yo, del tú, etc.), pero lo que verdaderamente importa subrayar ahora es que estamos ante lo que comúnmente se entiende por individuo. «La ipseidad y la diferencia cualitativa juntas (...) constituyen un grado ulterior en el progreso hacia un 'yo individual' comúnmente entendido: es una unidad psicofísica de estructura peculiar»<sup>32</sup>.

1.4.3. *El alma*.—Sustrato básico de las vivencias y portadora de las mismas, es concebida como 'unidad sustancial' que se constituye a base de elementos categoriales que, a su vez, remiten a otras unidades.

1.4.4. *El cuerpo vivo*.—Por así decirlo, el cuerpo se constituye de doble manera: como sensorialmente percibido por el yo y como externamente percibido por el mundo espacial. Aunque es imposible desprenderse del cuerpo, en la fantasía cabe imaginar un yo sin cuerpo. Lo que de ninguna manera cabe es un cuerpo sin yo, sería un cadáver. «El cuerpo vivo está siempre y esencialmente constituido por las sensaciones»<sup>33</sup>. Pero no sólo el cuerpo, sino también (por extensión) el yo. Por eso parece oportuno preguntarse sobre la relación que entre sí guardan lo físico y lo psíquico. Tal relación es más que posible, ya que, en opinión de nuestra autora, «todo lo psíquico es conciencia ligada al cuerpo»<sup>34</sup>. Así, por ejemplo, entre las vivencias y capacidades del alma existe una relación

<sup>32</sup> *Ibid.*, 74.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 89.

causal. Ahora bien, esto no significa que el acto de voluntad sea una acción causal. La voluntad, eso sí, puede servirse de la causalidad psicofísica, «sin embargo sólo del yo que quiere se puede decir que es señor de un cuerpo animado»<sup>35</sup>.

Cada uno de los cuatro elementos expuestos pertenece de forma simultánea e indisoluble al individuo, que, como un todo, se constituye a través de procesos psicofísicos y relaciones causales. Esto aclarado, el paso siguiente será explicar de qué manera o a través de qué mecanismos los individuos, en tanto sujetos particulares, se abren y se comunican unos con otros. Dicho de otro modo: ¿cómo se supera la 'extrañeza' que, al menos inicialmente, cada individuo representa para el resto de los individuos? Y a esto hay que decir que la única vía posible de aprehensión del individuo extraño es la empatía, que no puede quedar reducida al campo de las sensaciones, sino que, como ya se ha dicho, tiene que ver con el mundo de las vivencias.

Si en un primer momento capto al otro como cuerpo vivo extraño, en la medida en que lo 'empatizo' no sólo se convierte en centro o punto de orientación, sino que, además, enriquece la propia imagen del mundo. Con lo cual, la empatía, decisiva en orden a posibilitar la experiencia del mundo extraño, lo es también en orden a la constitución del propio individuo. «Desde el punto cero de orientación, ganado en la empatía, debo considerar mi propio punto cero como un punto espacial entre otros muchos, y ya no como punto cero. Así -y solamente así- aprendo igualmente a ver mi cuerpo físico como un cuerpo físico como los demás»<sup>36</sup>.

Así, poco a poco, el mundo exterior deja de ser un mundo extraño. Lo dado y lo percibido es también —o puede llegar a ser también mediante la experiencia intersubjetiva— lo conocido. «Entonces la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, se establecerá como condición de un conocimiento del mundo exterior existente, como fue presentado por Husserl e igualmente por Royce»<sup>37</sup>. Lo que estaba fuera de uno mismo y resultaba

35 *Ibid.*, 99. Cf. su ensayo *Psychische Kausalität*, publicado el año 1922 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, y vuelto a publicar en: Stein, E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen, Niemeyer, 1970<sup>2</sup>, 2-115.

36 Stein, E., *Sobre el problema...*, 109. Esta labor de aprendizaje, a la que Edith Stein cataloga como 'empatía reiterada', se lleva a cabo a manera de espejo que, en el recuerdo y en la fantasía, posibilita una más compleja captación del individuo.

37 *Ibid.*, 111.

ser indiferente, al ser conocido es valorado de manera distinta a como lo era antes. En este proceso de acercamiento y comprensión, la empatía no sólo abre el camino para percibir vivencias, sino que, al percibir las, las percibo como manifestaciones de tal o cual individuo concreto.

Una cuestión que surge de inmediato, y que nuestra autora no rehúye, es la relativa a los posibles engaños de la empatía. Como cualquier experiencia humana, ella también está sujeta a errores y engaños. Esto, sin embargo, no va en contra del dato siguiente: que la empatía encierra dentro de sí la fuerza necesaria para hacerlos frente. Y, ya en concreto, el modo de prevenir y eliminar los supuestos engaños pasa por una constante reorientación de la empatía en conformidad con sus principios, prestando especial atención a la percepción externa <sup>38</sup>.

Llegados aquí, es obligado decir algo sobre el mundo espiritual, ya que acceder a las vivencias significa, en mayor o menor grado, penetrar en el reino del espíritu. Gracias a la empatía, el espíritu como que se hace visible en el cuerpo vivo. Algo parecido a lo que ocurre en el mundo cultural, donde lo forjado por el hombre es plasmación del espíritu. Del espíritu se ocupan las ciencias del espíritu, siendo la suya una comprensión revivida. «En el seguimiento del proceso de las obras del espíritu se encuentra el espíritu mismo en acción» <sup>39</sup>. Ahora bien, hablar de un espíritu en acción presupone un sujeto que lo actúa, esto es, un sujeto espiritual, al que no hay que identificar sin más con la persona. Mientras el primero es un yo, «en cuyos actos se constituye un mundo objetivo», la segunda es un yo que «se constituye en los sentimientos» <sup>40</sup>. En los sentimientos nos experimentamos no sólo como individuos, sino como individuos personales, configurados según una determinada escala de valores. Así, jerarquía de valores y desarrollo de la persona guardan una relación muy estrecha.

A quien pretendiera colocar un límite a ese desarrollo hay que recordarle que la vida humana es un proceso continuo. Con todo, también es verdad que la persona se desarrolla completamente cuando completamente desarrolla su sentido. Y al contrario: un desarrollo incompleto se asemeja al carácter fragmentario de una obra de arte. Por eso, justamente, a la hora de comprender una acción «no basta sólo con empatizarla como una vivencia aislada, sino experi-

38 Cf. *ibid.*, 143-144.

39 *Ibid.*, 149-150.

40 *Ibid.*, 153 y 156.

mentarla como brotando llena de sentido desde la estructura global de la persona»<sup>41</sup>.

## II. ESTRUCTURA DE LA PERSONA HUMANA

Después de que en vano intentara concursar a cátedra en la Universidad de Gotinga el año 1919 y después de que de 1923 a 1931 fuera profesora en el colegio de las Dominicas de Espira, el año 1932 Edith Stein comienza a dar clases en el Instituto de pedagogía científica de Münster. Fue entonces cuando volvió a ocuparse de la estructura de la persona humana, tema que, según confiesa ella misma, «llevaba muy dentro en el corazón y que continuamente siguió asaltándome en mis trabajos posteriores»<sup>42</sup>.

Si en otro tiempo la empatía fue la ocasión para decirnos de qué manera se constituye el individuo humano, su actividad docente le incitará a retomar el tema del hombre, desarrollando dimensiones tan fundamentales como la sociabilidad y la apertura a Dios. Una y otra habían sido ya antes objeto de reflexión, pero en un contexto distinto y por separado<sup>43</sup>. Que ahora se decida a tratarlas juntas tiene su importancia; como la tiene el hecho de que sus

41 *Ibid.*, 176.

42 Stein, E., *Estrellas amarillas...*, 367. Cf. Basehart, C., *Edith Stein's philosophy of person*, en: *Carmelite Studies IV* (1987) 34-49; D'Ambra, M., *Il mistero e la persona nell'opera di Edith Stein. Un itinerario alla ricerca della verità*, en: *Aquinitas* 34 (1991) 581-591; García, C., *Edith Stein. Una espiritualidad de frontera*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, 31-55; García Rojo, E., *La constitución de la persona en Edith Stein*, en: *Revista de Espiritualidad* 200 (1991) 333-357; *Id.*, *Presupuestos para una filosofía de la persona*, en: *Teresianum* 35 (1984) 359-384; Lobato, A., *Struttura personale ed esperienza di Dio*, en: Borriello, L. (a cura de), *Edith Stein: mistica e martire*, Città del Vaticano, Ed. Vaticana, 1992, 135-170; Sancho Fermín, F. J., *Edith Stein. Modelo y maestra de espiritualidad*, Burgos, Monte Carmelo, 1997, 311-347; Schultz, P., *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, München, Karl Alber, 1994; Secretan, Ph., *Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein*, en: *Freiburger Zeitung* 26 (1979) 481-504.

43 Por lo que se refiere a la relación entre individuo y sociedad, puede verse su ensayo *Individuum und Gesellschaft*, aparecido el año 1922 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, y vuelto a publicar más tarde en: Stein, E., *Beiträge...*, 116-283; también puede consultarse *Eine Untersuchung über den Staat*, aparecido el año 1925 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, y vuelto a publicar más tarde en: Stein, E., *Beiträge...*, 285-407. Por lo que se refiere a la relación del hombre con Dios, baste indicar que en los años que estuvo de profesora en Espira comenzó la traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* de santo Tomás.



reflexiones estén enmarcadas en un contexto sociopolítico dominado por una ideología totalitaria y asesina que terminará arrasando sañudamente a la muerte a miles de seres humanos. En tales circunstancias la pregunta acerca del hombre se torna más apremiante. Alguien tan cercana a Edith Stein como Lucy Gelber, editora de sus obras en alemán, no ha dudado en afirmar: «En un tiempo inhumano ofrece el impresionante ejemplo de un pensamiento humano»<sup>44</sup>. Por eso con toda razón se ha dicho que la suya es una antropología optimista<sup>45</sup>.

Se ha dicho que las dos grandes guerras europeas han puesto de manifiesto que el hombre es capaz de lo peor y de lo mejor. Si los campos de concentración son una espantosa muestra de degradación humana, el temple y generosidad de los que hicieron gala muchas de sus víctimas merece nuestra admiración y reconocimiento. En los pocos días que Edith Stein permaneció retenida en los campos de concentración el ser humano continuó siendo objeto de sus atenciones. Según diferentes testimonios se hizo cargo de los niños allí encerrados, semiabandonados por sus madres, incapaces de soportar tanto dolor<sup>46</sup>.

### 2.1. *Antropología y pedagogía*

Cuando Edith Stein llega a Münster en la primavera de 1932, consigo lleva la experiencia de educadora adquirida en los años pasados en Espira. El trato con las formandas le ha ido convenciendo de que el fundamento de la pedagogía es la idea del hombre. «La teoría de formación de hombres que denominamos pedagogía es parte orgánica de una imagen global del mundo, es decir, de una metafísica. La idea del hombre es la parte de esa imagen global a la que la pedagogía se encuentra vinculada de modo más inmediato»<sup>47</sup>.

44 En: Stein, E., *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998, XXI.

45 «Frente al pesimismo que brota de la filosofía de Heidegger (...), ella pone un optimismo cristiano; frente al hundimiento del hombre arrojado en el mundo, ella brinda la seguridad de sentirse destinado a una plenitud en Dios; frente a las visiones parciales y falseadas de la mentalidad moderna, Edith puede ofrecer una visión de la totalidad, un horizonte del ser, donde el hombre se encuentra a sus anchas, bien seguro y defendido de toda amenaza» (Lobato, A., *La pregunta por la mujer*, Salamanca, Sígueme, 1976, 218).

46 Cf. Theresia a Matre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994<sup>8</sup>, 284-294.

47 Stein, E., *La estructura...*, 4.

Pero ¿qué idea o concepción del hombre es la que ha de sustentar la labor pedagógica? Y aquí las opiniones se dividen, porque no existe una imagen del hombre que sea aceptada por todos de forma unánime. La imagen del hombre trazada por el idealismo alemán es distinta de la que propone la psicología profunda, la filosofía existencialista o el cristianismo. Mientras el idealismo alemán valora al hombre, sobre todo, como ser libre, la psicología dirige su mirada hacia lo más recóndito de la existencia humana, llegándolo a considerar como clave interpretativa de cuanto acontece en la superficie. La filosofía existencialista, por su parte, incapaz de dilucidar la pregunta acerca del sentido del ser, cae en un nihilismo metafísico. Por lo que respecta al cristianismo, comparte con el idealismo alemán la idea de que el hombre es un ser libre. Ahora bien, según él, el fundamento de esa libertad reside en Dios que lo ha creado a su imagen y semejanza.

Siguiendo a san Agustín, nuestra autora afirma que el hombre lleva impresa dentro de sí la imagen de la Trinidad <sup>48</sup>. Esto, que, a primera vista, puede parecer o sonar muy abstracto, tiene una aplicación muy real, en el sentido de que si el hombre es a Dios se lo debe, y conformando su voluntad con la de Dios es como alcanzará su pleno desarrollo. Esto nos está indicando que por sí sólo el hombre es incapaz de descubrir, primero, y de culminar, después, el camino de su realización personal.

Según el cristianismo, ese camino nos lo ha revelado Dios mismo, haciéndose hombre. «La llamada a atenerse al verdadero ser, que con tanta radicalidad se nos formula desde la metafísica de Heidegger, es una llamada del cristianismo más originario: es un eco de aquel 'convertíos'» <sup>49</sup>. Convertirse no es sólo ni primordialmente una exigencia moral, es, antes que nada, una tarea existencial que encara al hombre con la verdad profunda de su ser, revelada en Jesucristo. Por eso, a juicio de Edith Stein la pedagogía debe prestar especial atención a la naturaleza humana del Redentor y a la doctrina sobre el estado original, sin pasar por alto la diferencia sexual y la individualidad de cada persona <sup>50</sup>. Cada

48 Cf. *ibid.*, 15s. Años más tarde desarrollará esta idea al hablar de la imagen de la Trinidad en la creación en su gran obra *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 371-482.

49 Stein, E., *La estructura...*, 19.

50 Cf. Stein, E., *Vocación profesional del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y el orden de la gracia*, en *Id.*, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Madrid, Palabra, 1998, 45-82.

persona es un misterio nunca del todo desvelado; por eso, justamente, la actitud del educador ha de ser de sumo respeto y comprensión, ya que sólo Dios conoce lo íntimo del hombre, y «los educadores no son más que instrumentos en las manos de Dios»<sup>51</sup>.

Siendo la educación una labor tan bella como necesaria, puede resultar extremadamente difícil si, además de lo dicho, no se tiene en cuenta la dimensión espiritual del hombre. Por no tener en cuenta dicha dimensión, las ciencias naturales no pueden servir de fundamento a la pedagogía. En cambio, las ciencias del espíritu, al valorar al hombre en cuanto ser único e irrepetible y no en cuanto simple ejemplar de la especie, ponen de manifiesto el 'logos' inherente a la condición humana. Hablamos, entonces, de antropologías, por cuanto éstas dan cabida en su discurso a la dimensión espiritual del hombre. Esa es la antropología que necesita la pedagogía: «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»<sup>52</sup>.

Y, antes de comenzar el análisis de la persona desde una perspectiva estrictamente filosófica, conviene saber que el método que se va a utilizar es el mismo que se utilizó al estudiar la empatía: el fenomenológico, consistente en contemplar las cosas en sí mismas. Escribe Edith Stein: «Si queremos saber qué es el hombre, tenemos que ponernos 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»<sup>53</sup>.

## 2.2. *¿Qué es el hombre?*

A poco que abramos los ojos constatamos que el hombre es un organismo vivo. Y, porque es un organismo vivo, es cuerpo material, si bien es algo más que meramente cuerpo material. Al igual que el resto de los animales es un ser sentiente o animado, lo cual es indicativo de que el hombre se configura desde dentro en virtud de una fuerza o alma vital. Es la forma ('entelequia' que decía Aristóteles) sin la cual es impensable el hombre y el mundo. Si,

51 Stein, E., *La estructura...*, 23.

52 *Ibid.*, 44.

53 *Ibid.*, 49.

según santo Tomás, el hombre es lo que es en virtud de su alma racional, de las plantas hay que decir que son lo que son en virtud de su 'alma vegetativa', que actúa en ellas como principio vital. Ahora bien, tanto en el caso de las plantas como en el de los animales falta la conciencia. Donde no falta es en el hombre. La conciencia es una de las notas que mejor define al hombre, salvaguardándolo contra todo intento de reducirlo a puro organismo.

Propio del organismo es el movimiento. Ahora bien, mientras que en los animales éste discurre según férreas leyes del instinto que no implican voluntariedad alguna, el hombre, por no estar sometido al ciego mecanismo de los instintos, puede moverse con libertad. «Por persona hemos entendido —refiere Edith Stein— el yo consciente y libre»<sup>54</sup>. Así, libertad y conciencia son propiedades de alguien que, como el hombre, no sólo tiene sensibilidad, sino también interioridad. En su intento de llegar hasta esa interioridad, estudiando los 'fenómenos psíquicos' como hechos aislados, la psicología del siglo XIX no quiso saber nada del alma. Esto, en opinión de nuestra autora, es un error, ya que «lo que denominamos 'cuerpo vivo' no es un cuerpo material cualquiera, sino un cuerpo animado»<sup>55</sup>.

Que el hombre sea cuerpo animado apunta a la complejidad estructural en la que aquél se expresa, pero asimismo apunta al todo unitario en el que se da a conocer. En efecto, el hombre es unidad anímico-corporal en desarrollo. Y, habiendo de prestar atención a las circunstancias, en último término es el hombre quien carga con la responsabilidad de llegar a ser él mismo o, lo que es igual, a formarse. Por contra, a lo más que puede llegar el animal es a ser 'adiestrado', nunca a ser dueño de sus actos<sup>56</sup>.

La responsabilidad es propia del hombre, porque, en cuanto que es persona, sólo él es ser libre y espiritual. Espiritualidad personal aquí significa tanto como apertura y toma de conciencia. El hombre no sólo vive, sino que sabe que vive, y ojalá sepa tam-

54 Stein, E., *Ser finito...*, 391.

55 Stein, E., *La estructura...*, 95. Entre cuerpo y alma se da unidad. «No una unidad de sustancias separadas, sino una materia formalizada vitalmente» (*ibid.*, 82). Cómo se formaliza la materia y qué es lo que distingue a los individuos de una misma especie, es una cuestión que nuestra autora relaciona con el origen, para concluir: «En efecto, que exista algo en vez de nada sólo se puede comprender aceptando un principio del ser eterno. La pluralidad cualitativa de los entes tampoco se puede comprender sin una pluralidad de principios formales» (*ibid.*, 129).

56 Cf. *ibid.*, 138ss.

bién para qué vive. En este sentido, la vida espiritual es un saber originario que impulsa al hombre a entrar en contacto con otras realidades, al tiempo que le descubre que es él mismo y no otro. «El hombre —explica Edith Stein— es el ‘sí mismo’ que tengo que formar»<sup>57</sup>. La pregunta es: ¿quién forma a quién? Toda vez que, con santo Tomás, se admite que el alma humana es *forma corporis*, queda por aclarar la relación que entre sí guardan el yo y el alma. Según nuestra autora es tanta la cercanía que no puede haber un alma humana sin yo ni un yo humano sin alma. Más aún, el lugar propio del yo sería el centro del alma, por ser allí donde, de forma enteramente personal, sólo es posible dar respuesta adecuada a los problemas. La profundidad del alma se hace patente en la vida del yo, de modo que cuando éste se nutre de ella «vive plenamente y alcanza el grado más alto de su ser»<sup>58</sup>. Así la profundidad del alma confiere a cada cual su modo propio de ser, su individualidad, «que, además de ser un *quale* simple, irreductible a esos componentes, comunica una impronta específica a cada alma concreta y a cuanto de ella procede»<sup>59</sup>.

No interesa ahora determinar cuándo exactamente llega el alma al cuerpo. Lo que ahora interesa es dejar constancia de que el alma existe en el cuerpo humano, poniendo en marcha un proceso de formalización, en el que, mediante el ejercicio de su libertad y responsabilidad, el hombre logra la madurez personal.

Hasta ahora hemos considerado el alma como forma del cuerpo. Y, siendo la materia principio de individuación, el individuo es materia formalizada. «*Individuum de ratione materiae*», que decía santo Tomás. Por eso, frente a Averroes y frente a todos aquellos que defienden la existencia de un único entendimiento agente, común a todos los hombres, aquí se quiere recalcar que cada hombre tiene su propio entendimiento individual como también su propia alma individual. Esta alma individual, a la que Edith Stein gustosamente denomina ‘núcleo de la persona’, ocupa un lugar central dentro de la unidad de la naturaleza humana. Conviene dejar bien claro que dicha centralidad en modo alguna atenta contra la unidad. Por eso, frente a las falsas representaciones que de la misma se han hecho, advierte: «Debemos tomar muy en serio esta unidad.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 150. En la vida anímica se da una formalización en doble sentido: la que proviene de la intencionalidad y aquella que se efectúa por la libre actividad del yo (cf. *ibid.*, 148). Éste, que no se localiza en parte alguna del cuerpo, es la «persona libre espiritual, cuya vida son los actos intencionales» (*ibid.*, 150).

<sup>58</sup> Stein, E., *Ser finito...*, 451.

<sup>59</sup> Stein, E., *La estructura...*, 157.

El alma no 'habita' en el cuerpo como en una casa, no se lo pone y se lo quita como un vestido, y si los filósofos griegos lo denominaban 'cárcel' y 'tumba' del alma, con ello se estaban refiriendo a una vinculación estrecha (y dolorosa), pero en cualquier caso a una 'vinculación', y con esta noción no se hace justicia a la unidad de la naturaleza. El cuerpo está por completo penetrado por el alma, de manera que no sólo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado»<sup>60</sup>.

Ya dijimos que sobre el hombre pesa la responsabilidad de 'formalizarse' o construirse a través de un constante proceso de transformación. ¿De dónde saca el hombre las fuerzas necesarias para llevar a cabo tan importante tarea? Según Edith Stein, del mundo material en el que se halla enraizado por su cuerpo, pero también del mundo espiritual al que está ligado por su alma. Uno y otro no hay que concebirlos como separados e independientes. Sin embargo, «en la unidad de la naturaleza humana todo lo 'bajo' que entra en ella se encuentra subordinado a la ley del espíritu»<sup>61</sup>.

'Espíritu' es un término que tiene varios significados; se predica tanto de Dios (del que se afirma que es espíritu puro infinito) y de los ángeles (espíritus puros finitos) como del hombre, de quien se asegura que es espíritu encarnado. «El ser humano es un ser que posee un cuerpo, un alma y un espíritu»<sup>62</sup>. En consecuencia, por más que se empeñe, el hombre no puede suprimir el espíritu, como no puede ausentarse del cuerpo; puede, sí, pervertirlo, oponiéndose a lo que es su genuina orientación ontológica. Entonces, «se convierte en un ser oscurecido y débil y, al mismo tiempo, cerrado en sí mismo, en el que no tiene cabida ninguna otra cosa»<sup>63</sup>.

De la esencia del ser espiritual es 'salir de sí mismo'. Y el hombre, en cuanto 'espíritu encarnado', es, por naturaleza, un ser abierto a los demás. Esta apertura posibilita la captación intelectual de los objetos, pero es mucho más que simple captación intelectual, es comunicación personal que puede devenir comunicación recíproca: cuando algo de la otra persona fluye hacia mí y penetra

60 *Ibid.*, 194.

61 *Ibid.*, 180.

62 Stein, E., *Ser finito...*, 379. Un poco más adelante aclara: «La división tradicional tripartita: cuerpo-alma-espíritu, no debe entenderse como si el alma del hombre fuese un tercer reino entre otros dos que existen independientemente de ella. En ella la espiritualidad y la vida sensible coinciden y se enlazan» (*ibid.*, 386).

63 Stein, E., *La estructura...*, 199.

en mí. «Cuando la otra persona irradia fuerza y frescor algo de eso pasa a mí, y yo experimento una influencia ‘vivificante’, un incremento de mi ser espiritual que me hace por mi parte capaz de una mayor actividad espiritual»<sup>64</sup>. Que las personas se abran unas a otras es señal de que están en el mismo contexto de actuación y, sobre todo, de comprensión; comprensión que se lleva a cabo en la con-vivencia y re-vivencia de la actuación espiritual ajena.

### 2.3. *Sociabilidad*

El hombre existe como individuo, y éste nos sale al paso en la vida de cada día. De este modo se corta de raíz cualquier duda o sospecha que pudiera estar sugiriendo que el individuo es pura abstracción. La existencia del individuo es existencia en un mundo real de relaciones reales. Imaginar al individuo fuera de ese mundo y desconectado por completo de las relaciones que en él se tejen carece de fundamento. «Al hombre —explica Edith Stein— siempre lo encontramos en el seno de un mundo humano»<sup>65</sup>. En este sentido, las relaciones interpersonales no son algo que se añade a un individuo que ya es tal en sí mismo y por sí mismo, sino que de tal manera lo afectan que es individuo en ellas y gracias a ellas. Lo social-ambiental no es, desde luego, lo único que determina al individuo, pero sí es un factor co-determinante. No prestarle la debida atención entraña el riesgo de quedarse sin comprender la estructura de la persona humana. Tampoco llegan a comprender la estructura de la persona humana quienes, por insistir demasiado en la dimensión social como si fuera la única que lo determina, niegan su personalidad individual. Entre ambos polos se sitúa Edith Stein, quien, en su estudio sobre el carácter social de la persona, parte de las conclusiones que le ofrece la sociología.

Según la sociología, el hombre realiza actos sociales (actos o tomas de posición dirigidos a otras personas) y mantiene relaciones sociales, lo que da lugar a unidades o estructuras supraindividuales que pueden ser pasajeras (el caso de una reunión ocasional) o permanentes (un grupo estable de amigos). Podemos hablar de comunidad cuando, existiendo vinculaciones supraindividuales permanentes, la vida afecta a las personas en lo íntimo de su ser,

<sup>64</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 245.

confiriéndoles una impronta duradera. En sentido amplio, la primera y más universal comunidad es la humanidad. A partir de ésta se pueden distinguir otras comunidades más particulares: familia, vecindario, pueblo, etc. Pues bien, la sociología nos enseña que, en cuanto miembro de una comunidad, el individuo encarna un tipo humano, es decir, una forma de ser que tiene algo en común con aquella comunidad y que le distingue de quienes pertenecen a otras comunidades.

A fin de aclarar lo que significa ser miembro de una comunidad, Edith Stein analiza la noción de pueblo, entendiendo por tal «una estructura social a la que pertenecen personas individuales»<sup>66</sup>. Esto, que puede sonar como muy genérico, se explicita al decir que a la noción de pueblo va asociada la idea de vida, también la de tierra y de cultura. Evidentemente no todos los miembros sienten como suyas las acciones del pueblo. Esta falta de sintonía o conciencia es un factor negativo que sólo si se generalizara pondría en peligro la existencia del pueblo. Para que un pueblo exista «es preciso que algunos de sus miembros tengan la viva conciencia de pertenecer a un todo y la voluntad de dedicarle al menos parte de sus fuerzas. Es preciso además que esos individuos conscientes influyan sobre la conducta de los demás»<sup>67</sup>.

Entre todos los pueblos que han surgido a lo largo de la historia Edith Stein se fija en el pueblo de Israel. Es un caso especial en el que la comunidad de sangre y de fe han sido el fundamento de la comunidad popular. Ahora bien, por regla general, la comunidad popular no presupone la comunidad de sangre, sino que se sustenta en una comunidad espiritual<sup>68</sup>.

Dicho esto, interesa saber qué relación tiene (o ha de tener) el individuo con el pueblo, que no hay que identificar con el Estado<sup>69</sup>. Y, lo primero de todo, recordemos algo que, por obvio, no es menos importante: el hecho de que el individuo nace como miembro de un pueblo determinado y, por tanto, con unas características pro-

<sup>66</sup> *Ibid.*, 266.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 268. El 9 de febrero de 1917 escribe a Ingarden: «Mire usted, yo no puedo enamorarme de Alemania como no puedo enamorarme de mí misma, puesto que formo parte de ella. Los pueblos son 'personas' que tienen su vida, su devenir, que crecen y pasan (...) Y, después de un estudio objetivo, creo poder decir que desde Esparta y Roma nunca se ha dado una conciencia tan poderosa de Estado como en Prusia y en el nuevo Imperio alemán» (Stein, E., *Cartas a Román Ingarden (1917-1938)*, Madrid, EDE, 1998, 40).

<sup>68</sup> Cf. Stein, E., *La estructura...*, 271.

<sup>69</sup> «Estado es un pueblo consciente de sí mismo, que disciplina sus funciones» (*ibid.*, 40).



pías que irá asumiendo progresivamente. Y así como hay una participación heredada en el modo de ser de la propia familia, así también la hay en el modo de ser del pueblo del cual se es miembro. Precisamente en virtud de eso que se conoce como 'disposición innata' el individuo recibirá y desempeñará un determinado 'tipo'. De todos modos, y antes de seguir adelante, se hace inevitable prestar atención a las dos cuestiones siguientes: 1.<sup>a</sup> ¿Cabe la posibilidad de que un individuo no nazca dentro de lo que hemos llamado comunidad popular? 2.<sup>a</sup> ¿Están llamados todos los miembros de un pueblo a intervenir en su desarrollo?

Con relación a la primera pregunta, según Edith Stein es posible, en efecto, que un individuo no nazca dentro de una comunidad existente, aunque al hecho de ser individuo va unido el estar incardinado a la comunidad humana. Por otra parte, dado el natural desvalimiento del hombre cuando salta a la existencia, su nacimiento parece estar reclamando una comunidad que lo acoja, por muy débiles que sean sus vínculos: comunidad familiar, comunidad asistencial, etc. Por todo ello, nacer fuera de una comunidad parece que sea una posibilidad extrema.

En cuanto a la segunda pregunta, hay que señalar que no se puede exigir a todos los miembros de un pueblo lo mismo, sin que, por otra parte, haya que descartar la posibilidad de que algunos se autoexcluyan o desentiendan de lo que es quehacer común. Esto puede ocurrir por un progresivo debilitamiento del sentimiento de pertenencia hasta llegar a su extinción. Pero puede, asimismo, ser el resultado de una decisión firme a la vez que dolorosa: la de separarse del pueblo, a fin de sustraerse a la perdición hacia la que aquél camina. Esta decisión, como último servicio prestado al pueblo, puede significar el comienzo de un nuevo pueblo y, desde luego, está significando ya en sí misma que el pueblo o comunidad popular no es el último criterio de valor de un hombre. Por encima del pueblo y de la 'idea' de pueblo existen otros valores irrenunciables y primeros. Sacrificar éstos a aquél sería un atropello que no beneficiaría a nadie: ni al individuo ni al pueblo. No se niega que en algunos casos la conciencia de pertenecer al pueblo ha contribuido poderosamente al desarrollo de la valoración personal. Hay que dejar claro, sin embargo, que «esta valoración personal se apoya en un orden objetivo, con arreglo al cual se ha de evaluar el sentido y el valor de la vida humana»<sup>70</sup>.

70 *Ibid.*, 284.

Cuál sea ese orden objetivo que nos permite valorar la vida humana, Edith Stein no lo dice aquí (seguramente porque lo presupone). Sí dice, en cambio, que sin una cierta madurez espiritual difícilmente se captará la noción de pueblo. Aquí puede estar la clave de que muchos pertenezcan objetivamente a un pueblo sin ser conscientes de ello. Esa conciencia se recupera y acrecienta en la medida en que el individuo se implica en sucesos históricos de importancia; entonces se aviva la responsabilidad y se siente como propio lo vivido. Cuando tal cosa ocurre, se opera el paso del pueblo a la nación (o Estado), de lo que es buena prueba el sentimiento nacional que embarga a los individuos.

Pero lo que aquí interesa destacar es el valor de la persona individual en relación al pueblo al que pertenece. Unida la persona tan estrechamente a él como es posible, acaso se pregunte si no es la realidad más alta a la que deba subordinar todo lo demás. No faltarán quienes así lo crean. Edith Stein, por su parte, reconociendo lo mucho que podemos adeudar al pueblo en el que la vida de cada cual está inserta, afirma que «el propio pueblo no debe ser considerado como la realidad suprema a la que tuviese que subordinarse cualquiera otra»<sup>71</sup>. Dentro de su grandeza, los pueblos aparecen y desaparecen. Dios, sin embargo, permanece guiando el destino de todos ellos. A él, sobre todo, es a quien debemos agradecer lo que somos: nuestro modo de ser, o sea, la individualidad, y todo lo demás, ya que él es el creador de todo, de modo que lo que debemos a nuestros pueblos respectivos, indirectamente se lo debemos a Dios, fuente primera de donde brota la existencia de los individuos y de los pueblos. Pero no es sólo cuestión de agradecer a Dios, sino también de responder a su llamada. Así, «el criterio último del valor de un hombre no es qué aporta a una comunidad —a la familia, al pueblo, a la humanidad—, sino si responde o no a la llamada de Dios»<sup>72</sup>.

### III. EL HOMBRE, IMAGEN DE DIOS

Como ya se ha insinuado, una de las tareas más urgentes de todos los tiempos es saber qué somos. En este sentido, educar no es otra cosa sino ayudar a las personas «a que lleguen a ser lo que deben ser»<sup>73</sup>. La pregunta que se plantea inmediatamente es: ¿qué estamos

<sup>71</sup> *Ibid.*, 287-288.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 294.

llamados a ser o qué debemos ser? Para dar respuesta a tan difícil pregunta hemos acudido a la filosofía. Es la perspectiva mantenida hasta aquí y que, sin embargo, precisa ser completada por lo que sobre el hombre nos dice la revelación. «Cuando la pedagogía renuncia a beber en las fuentes de la revelación se arriesga a dejar a un lado lo más esencial que podemos saber sobre el hombre»<sup>74</sup>.

De ahí que, después de haber explicado el tema de la estructura de la persona humana el año 1932, el plan de Edith Stein era continuar el estudio sobre el hombre desde una perspectiva teológica. Mas, debido a su condición judía, el año 1933 hubo de renunciar a seguir dando clases en el Instituto de pedagogía científica de Münster, circunstancia que le facilitó la entrada en el Carmelo de Colonia, donde proseguirá sus reflexiones sobre el hombre<sup>75</sup>.

Conviene señalar que en aquel tiempo, todavía de persecución incipiente que se agravará hasta límites de todos conocidos, Edith Stein no se conforma con pensar *sobre* el hombre, como quien piensa sobre un tema más, sino que piensa *en* el hombre, como tema o preocupación vital. Sirva, como prueba de lo que decimos, lo que el 11 de junio de 1933 escribe a una religiosa dominica: «Pienso que es un deber de educadora vivir este tiempo con las niñas. Esto lleva consigo trabajar por formarse un juicio, valorar el 'movimiento' [= nacionalsocialista] en conformidad con nuestras normas y, en este sentido, hablar después con las niñas»<sup>76</sup>. Por esas mismas fechas, a otra persona amiga le dice: «Si, por lo demás, los tiempos no fueran tan tristes...»<sup>77</sup>. Pero lo eran, y lo serán cada vez más. Y, aunque algunos interpretaron su entrada en el Carmelo como un intento de escapar a la persecución nazi, lo cierto es que era una decisión tomada bastante tiempo atrás. Al abrazar la vida religiosa se limitó a seguir la invitación que se le había hecho, sin desentenderse de la grave situación que se cernía sobre Europa. Los problemas de los hombres de su tiempo siguen teniendo eco en su corazón. No por otra razón, de buena gana hubiera ido a Roma a pedir al papa la publicación de una encíclica que pusiera freno a tantos atropellos como ya se estaban cometiendo. Siguiendo el parecer de su director espiritual, se conformó con escribir una

<sup>74</sup> *Ibid.*, 296.

<sup>75</sup> Resultado de aquellas reflexiones es el volumen XVII de las *Edith Steins Werke*, que lleva por título *Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1994.

<sup>76</sup> Stein, E., *Autorretrato epistolar...*, 160-161.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 164.

carta <sup>78</sup>. Años más tarde, al ver que la persecución contra los judíos había adquirido proporciones alarmantes, obligando a muchos a abandonar el país, ofrece su vida por todos <sup>79</sup>. Y ya sabemos que no hay mayor prueba de amor hacia los demás que la de dar la vida por ellos (cf. Jn 15, 13).

Es importante, a juicio de Edith Stein, que quienes son educados en los colegios religiosos conformen su vida según el espíritu de Cristo. Pero más importante aún «es que las maestras tengan ellas mismas ese espíritu y lo encarnen vivamente» <sup>80</sup>. En el fondo, lo que otra vez está en juego es la pregunta sobre el hombre; pregunta de gran trascendencia por las muchas implicaciones que tiene y que, según ella, no se acertará a responder adecuadamente si se pasa por alto lo que sobre el hombre enseña la fe.

Hay que advertir que en este apartado Edith Stein es poco original, limitándose a repetir lo que la teología de su tiempo decía sobre el hombre. Pero asimismo hay que advertir que esto, que aparentemente es tan sencillo, no deja de ser meritorio en alguien que no era teólogo de oficio. Sabemos que de la amistad con Erich Przywara surgió la idea de traducir al cardenal Newman y de estudiar a santo Tomás. Pero no fueron los únicos teólogos con quienes se relacionó. El 8 de noviembre de 1927 escribe: «Entre las obras dogmáticas que han influido en mí antes de mi conversión está *La Simbólica*, de Möhler. Más tarde conocí *Los misterios del cristianismo* de Scheeben, que amo y valoro mucho: la primera obra o una de las primeras que después de la inundación del racionalismo se colocó resueltamente sobre el terreno de lo sobrenatural y que ha sido fundamental para toda la dogmática más reciente» <sup>81</sup>. A continuación exponemos la imagen que del hombre se ha formado Edith Stein, apoyada en la dogmática católica.

<sup>78</sup> Cf. Stein, E., *Cómo llegué al Carmelo*, Madrid, EDE, 1998, 12-14. Hasta la fecha, la carta sigue en poder del Vaticano, habiendo resultado inútiles todos los intentos de hacerse con ella.

<sup>79</sup> El 31 de octubre de 1938 escribe: «Una y otra vez he de pensar en la reina Ester, que justamente para esto fue sacada de su pueblo, para interceder por él ante el rey. Yo soy una pobre, impotente y pequeña Ester, pero el rey que me ha elegido es inmensamente grande y misericordioso» (Stein, E., *Auto-retrato epistolar...*, 317). Un año más tarde, desde Holanda, donde momentáneamente ha encontrado refugio, ratifica su ofrecimiento por todos: por la santa Iglesia, por la Orden del Carmen, por el pueblo judío, por Alemania y por el mundo entero, haciendo mención especial de sus seres queridos (cf. Stein, E., *Testamento*, en: Id., *Los caminos del silencio interior*, Madrid, EDE, 1988, 189).

<sup>80</sup> Stein, E., *Auto-retrato epistolar...*, 137.

<sup>81</sup> Stein, E., *Cartas a Roman Ingarden...*, 208-209.

### 3.1. *El hombre, ser creado*

Es un dato repetido de forma ininterrumpida a lo largo y ancho de la historia de la Iglesia que el hombre ha sido creado por Dios. Se trata de una afirmación nuclear, recogida en las más tempranas confesiones de fe y que tiene su apoyo en la Biblia<sup>82</sup>. En efecto, los primeros capítulos del Génesis dan cuenta de la acción creadora de Dios, al comienzo de los tiempos. Ese Dios que creó, uno tras otro, todos los seres, remató su obra creando al hombre a su imagen y semejanza.

El relato de la creación del hombre, en su doble versión (sacerdotal y yahvista), no ofreció dificultad alguna hasta bien entrado el siglo XIX. Se creía que las cosas sucedieron tal y como allí se cuentan. La aparición y posterior propagación de las teorías evolucionistas tuvo el efecto de una fuerte sacudida. Ahora bien, más que la fe en la creación, lo que, sobre todo, se ponía en tela de juicio era una determinada manera de entenderla. La cuestión, ardua pero inesquivable, era: ¿cómo se compagina el relato bíblico de la creación con los recientes descubrimientos de las ciencias que hablan de la evolución del hombre? Y, ante la imposibilidad de armonizar lo que parecía contrario, de muchos se apoderó una sensación de duda y desconcierto.

Hoy tenemos claro que la Biblia no es un tratado científico de cosmología; lo que ella transmite es una verdad de fe, que tiene que ver con la salvación del hombre. Por eso, después de las amargas experiencias del pasado, en que ciencia y fe se condenaron la una a la otra, cada vez son menos los que toman al pie de la letra lo que dice el libro del Génesis a propósito de la creación. ¿Habrán que recordar que ya el año 1909 la Pontificia Comisión Bíblica manifestó que los primeros capítulos del Génesis, que ciertamente dan cuenta de hechos fundamentales de nuestra fe, «no han de tomarse siempre y necesariamente en sentido propio»? (D 2125).

Edith Stein, que alude a la citada intervención de la Pontificia Comisión Bíblica, afirma que, para explicar la creación del hombre, hay que partir de Gn 1, 26-30, base en buena medida de las posteriores definiciones dogmáticas sobre el hombre. Entre otras cosas, allí se dice que Dios creó al hombre «a su imagen y seme-

82 Mucho antes de que puntuales disputas teológicas obligaran a la Iglesia a reafirmar que tanto el cuerpo como el alma son obra de Dios, la fe en la creación del hombre quedó recogida en aquel artículo del credo que predica de Dios que es «creador de todo lo visible e invisible».

janza», lo que se explica con lo que sigue, pero también con lo que precede. Ante todo hay que reparar que la iniciativa parte de Dios. Él es el que viene al encuentro del hombre, quien será su imagen en la medida en que, como él, sea fecundo (co-creador) y señor (cultivando la tierra). Ahora bien, este encargo que el hombre recibe de Dios carecería por completo de sentido si no fuera capaz de comprenderlo y de llevarlo a cabo. «Conocimiento y libre voluntad son propios del hombre. En ellos y a través de ellos se asemeja a Dios como ninguna criatura terrena»<sup>83</sup>.

Hablar de conocimiento y libertad presupone que el hombre, formado de barro (Gn 2, 7), es cuerpo, pero no sólo cuerpo; es *unidad* de cuerpo y alma, siendo el alma, según la conocida definición del Concilio de Vienne, la forma del cuerpo (D 481). Piensa Edith Stein que, para entender adecuadamente lo que esa unidad implica, es imprescindible aclarar primero el concepto aristotélico-tomista de 'forma'. Ésta, en cuanto principio de acción o actividad, es lo que determina la unidad de la cosa; al revés que la materia, que es lo determinado. Lo que resulta de la unión de materia y forma es la sustancia. Y, aunque algunos seres no necesitan de la materia para subsistir (es el caso de los espíritus puros, que son formas subsistentes), el hombre no es ni sólo forma espiritual ni sólo materia corporal, sino la conjunción de ambas. Esta unión es la que constituye al hombre. Y cada hombre es un individuo, distinto del resto de los individuos, al que es propio una única forma sustancial<sup>84</sup>.

Esto plantea el difícil problema de la vida individual después de la muerte. Si, como hemos indicado, la individualidad acontece en la unión del alma y el cuerpo, ¿sobrevive el individuo a la muerte?, ¿cómo concebir la sustancia del alma, separada del cuerpo?

Antes de abordar esta cuestión, piensa Edith Stein que habría que abordar otra, igualmente difícil: la que tiene que ver con el origen del alma humana. Ésta, según la doctrina de la Iglesia Católica, ha sido creada por Dios, quien la infunde en cada ser humano que viene a la existencia (D 170)<sup>85</sup>. Se rechaza así la opinión de quienes sostienen que el alma es sustancia divina (D 20) y también la de quienes afirman que proviene o es engendrada por los

83 Stein, E., *Was ist...*, 27; cf. Id., *Ser finito...*, 440-482.

84 Cf. Stein, E., *Ser finito...*, 483-542.

85 El año 1950, muerta ya Edith Stein, Pío XII afirmaba en la *Humani Generis*: «La fe católica nos manda sostener que las almas son creadas inmediatamente por Dios» (D 2327).

padres. Además, contra Orígenes y Prisciliano, se niega que el alma preexista al cuerpo, al que vendría a unirse en razón de un castigo (D 203, 236).

Según se ha dicho, el alma es forma del cuerpo, al que se une sustancialmente. Esto significa que hay tantas almas como cuerpos (D 338) y significa también que, en razón de esa unión sustancial, los cuerpos participarán del premio o castigo eterno (D 16, 40). Esta manera de ver las cosas choca de lleno con la concepción platónica de la preexistencia de las almas y su visión del cuerpo como cárcel, concepción que, como es sabido y Edith Stein lo recalca, ha influido enormemente en el cristianismo. Y es que de cómo se entienda la relación del alma con el cuerpo y viceversa dependen la intelección de la naturaleza del alma, la valoración del cuerpo y, en último término, la misma noción de persona, llamada ésta última a una vida de comunión con Dios en la resurrección de la carne. El IV Concilio de Letrán dejó dicho que todos resucitarán con el cuerpo que tuvieron (D 429). Pero nada dijo acerca del cuándo de la resurrección: ¿habrá que esperar hasta el final de los tiempos? En ese supuesto, ¿cuál es el estado de las almas separadas? Son cuestiones que tienen que ver con lo que se conoce con el nombre de 'estado intermedio' y en las que nuestra autora no ha querido entrar. En cambio, se permite recordar que, contra Rosmini, la Iglesia ha defendido que el alma, separada del cuerpo es capaz de cierta vida espiritual (D 1913); y, asimismo, alude a la constitución *Benedictus Deus* en la que el papa Benedicto XII declara que inmediatamente después de la muerte, a no ser que necesitara purificarse antes, el alma contemplará a Dios (D 530).

Aclarado el origen del alma humana y su pervivencia más allá de la muerte, sigue en pie la pregunta acerca de la naturaleza humana. La pregunta acerca del hombre nos conduce inexorablemente a la pregunta acerca de la naturaleza del individuo. Y, aunque la dogmática no es una materia que trata sobre la individualidad ni se ocupa de todos los individuos humanos, sí que trata de algunos hombres concretos, «cuyo puesto en la humanidad es tal que sin ellos ni la humanidad ni la historia serían comprensibles. Estos son, sobre todo, Adán y Cristo, Eva y María»<sup>86</sup>. Pues bien, todos ellos coinciden en poner de relieve que el hombre es una criatura que, más allá de sí misma, remite a Dios. Con lo cual la pregunta acerca del origen se torna en pregunta acerca del 'estado' de la naturaleza humana. Entendiendo 'estado' como esas con-

86 Stein, E., *Was ist...*, 23.

diciones o circunstancias que caracterizaron al hombre en relación a su fin, Edith Stein enumera los siete 'estados' que, según ella, llegó a distinguir la teología clásica. He aquí sus nombres: estado de naturaleza pura, de naturaleza íntegra, de naturaleza elevada, de naturaleza caída, de naturaleza reparada, de naturaleza glorificada y, por último, de condenación eterna <sup>87</sup>.

Por lo que toca al estado de naturaleza pura —que es el que ahora interesa— hay que hacer notar que, aunque históricamente no se ha dado, aquí se plantea como posibilidad. La posibilidad de que el hombre viviera sin tener como propio nada que rebasara la naturaleza humana. Según Bartmann, componentes de dicha naturaleza serían la concupiscencia y la muerte <sup>88</sup>. En su día el Concilio de Cartago condenó la tesis de la muerte natural (D 101). La pregunta que lanza nuestra autora es la siguiente: ¿significa lo mismo la muerte natural para los autores del siglo v que para los científicos modernos? En todo caso hay que decir que el primer hombre, Adán, no fue creado en estado de naturaleza pura y que en él la necesidad de morir es consecuencia del pecado.

Dando por sentado que el hombre es unidad de cuerpo y alma, a grandes rasgos podríamos decir que la muerte acontece cuando se produce la separación de ambos. Imposible pensar una naturaleza humana sin cuerpo, como es imposible pensar un cuerpo sin alma (es un cadáver). Sin embargo, la destrucción y disolución del cuerpo no equivale a la destrucción y disolución del alma. Ésta, según la doctrina católica, sobrevive al cuerpo por ser inmortal. Ahora bien, que el alma no muera ¿no contradice su condición creatural? Y, en segundo lugar, si el alma no muere, ¿cómo podría sostenerse la tesis de la muerte natural? Siendo esencial y sustancial la unidad de alma y cuerpo, «la muerte no sólo no es necesaria desde el punto de vista de la naturaleza, sino que es naturalmente contradictoria para el hombre. Y la experiencia parece estar de acuerdo con esta conclusión teológica, pues contra nada se subleva tanto la naturaleza humana como contra la muerte natural» <sup>89</sup>.

La pregunta siguiente es: ¿cómo se armoniza esa contradicción natural de la muerte con la efectiva mortalidad de todos los hombres? Y la respuesta es que «la contradicción natural no debe

87 Cf. *ibid.*, 23-25.

88 Cf. *ibid.*, 28-29.

89 *Ibid.*, 31.



ser entendida como imposibilidad de la muerte corporal»<sup>90</sup>. Ésta no sólo es posible sino que, como lo demuestra la experiencia y confirma la dogmática, es real. De aquí se sigue que la unión del alma y del cuerpo hay que entenderla de tal manera que, aun siendo esencial, permita hablar de una separación, como lo hace la dogmática al exponer la doctrina sobre el alma separada, vuelta a unir otra vez con el cuerpo, y para lo que Edith Stein se apoya en santo Tomás.

La segunda característica del estado de naturaleza pura sería la concupiscencia, entendida, siguiendo a santo Tomás, como capacidad de la sensualidad de tender o aspirar a lo que no tiene. Por su concupiscencia, el hombre tiende hacia aquello que echa en falta; y lo apetecido es algo que se ajusta a su naturaleza, que es una naturaleza necesitada e insatisfecha. El reverso de esta situación sería el paraíso, ya que allí habrían quedado colmadas todas las necesidades; por una disposición de la divina providencia, el hombre habría quedado libre de la concupiscencia<sup>91</sup>.

Ya hemos dicho que el estado de naturaleza pura no se dio en la historia. Según la doctrina de la Iglesia, al principio al hombre le fue otorgado *más* de lo que necesariamente pertenece a la naturaleza humana: lo que se dio en llamar 'dones preternaturales', dones no debidos a la naturaleza humana: la inmortalidad y la integridad (D 101, 175, 192). Pero no sólo eso; según la doctrina de la Iglesia, también Dios constituyó al primer hombre en santidad y justicia (D 788), haciéndolo partícipe de su vida divina. Según esto, no sólo la concupiscencia y la muerte no tendrían dominio alguno sobre él, sino que, además, llamado a contemplar el rostro de Dios, habría sido elevado a una categoría superior a la meramente natural. Es lo que comúnmente se conoce como gracia sobrenatural. Mientras los dones preternaturales tienen que ver con el estado de naturaleza íntegra, la gracia sobrenatural dice relación al estado de naturaleza elevada.

Ahora, afirma Edith Stein, no interesa exponer la naturaleza de ese estado (que se sintetiza en la llamada a participar en la vida divina), sino señalar que fue san Agustín, en controversia con Pelagio, quien elaboró la doctrina de la gracia que, en buena parte, harían suya más tarde varios Concilios y el propio santo Tomás. Según san Agustín, sólo un ser espiritual, es decir, un ser capaz

90 *Ibid.*, 31. La muerte, contraria a la naturaleza humana, acontece «nach Notwendigkeit des Zwanges [= Naturnotwendigkeit im modernen Sinn]» (*ibid.*, 32).

91 Cf. *ibid.*, 35.

de conocer y querer libremente puede recibir la gracia. Ese es justamente el caso del hombre; su naturaleza espiritual le hace capaz de la filiación divina, la cual, a tenor del capítulo 17 del evangelio de san Juan designa la íntima unión de amor del hombre con Dios. Dicha unión es propia y exclusiva de personas espirituales, por la sencilla razón de que acogerse y entregarse mutuamente son actos espirituales y libres. Con lo cual espiritualidad y libertad son presupuestos para la filiación divina. Esto significa que la gracia presupone la naturaleza y que la filiación no acontece sin la intervención de la libertad humana <sup>92</sup>.

En qué medida el hombre es capaz de captar el efecto de la gracia, es algo que depende de diversos factores. En cualquier caso, «la gracia es un nuevo principio de acción en el hombre. Puede ser calificada como una 'nueva naturaleza' y el recibimiento de la misma como un nuevo nacimiento» <sup>93</sup>. En el estado de gracia, propio del 'homo viator', la unión con Dios se produce a través del conocimiento (el natural y el propio de la fe) y del amor. Conoceremos de verdad a Dios cuando lo amemos, y amándolo nos daremos cuenta de que la obra de la creación, al igual que la de la redención, tiene su origen en el amor gratuito de Dios. Entregándonos a ese amor participaremos más y más de la vida divina y, en consecuencia, se acrecentará nuestro conocimiento. «En la 'visio beatifica' —explica Edith Stein— amor, conocimiento y vida divina son una sola cosa» <sup>94</sup>.

### 3.2. *Condición pecadora del hombre*

Dios creó al hombre libre. Éste, haciendo mal uso de la libertad, entró en lo que se conoce como estado de naturaleza caída (D 133). Como consecuencia, perdió aquellos dones que caracterizaban su estado de naturaleza anterior y la misma libertad quedó tan debilitada e inclinada al mal que era incapaz de amar a Dios como se merece. «El hombre, usando mal de su libre albedrío, pecó y cayó, y se convirtió en 'masa de perdición' de todo el género humano» (D 316).

Después del primer pecado, explica Edith Stein, se produce un cambio. Y no hay que ser muy sagaces para adivinar que ese

<sup>92</sup> Cf. *ibid.*, 37-40.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 52.

cambio fue a peor<sup>95</sup>. En efecto, cambia la relación del hombre con Dios y del tal forma que el hombre perdió aquel primer estado de justicia y santidad en que había sido constituido, así como también los denominados dones preternaturales. Y lo que es más llamativo: lo perdió para sí y sus descendientes (D 109a, 175). De hecho, apoyados en Rom 5, 12, distintos textos del magisterio de la Iglesia subrayan que el pecado de Adán se ha propagado a todos los hombres (D 102, 789). Ahora bien, éstos y otros textos más no sólo establecen una neta distinción entre pecado original y concupiscencia (el primero se borra con el bautismo, la segunda no, D 792), sino que, asimismo, establecen una clara e importante distinción entre pecado original y pecado actual: mientras el primero no es atribuible a nuestro consentimiento, el segundo sí (D 410).

La pregunta que todo esto suscita, objeto de amplios debates, se puede formular así: ¿Cómo puede imputarse pecado a alguien sin haberlo cometido personalmente? ¿Cómo hablar de pecado original en quien aún no ha tenido ocasión de hacer uso de la libertad? ¿Puede haber pecado sin voluntariedad?

Edith Stein aquí se limita a recordar lo que dice la Iglesia: que «el pecado de origen es voluntario por voluntad habitual del niño, y habitualmente domina al niño» (D 1048). No es fácil entender esto, y mucho menos sin haber explicado antes la noción de pecado. Hecha esta observación, Edith Stein se inclina por pensar que hay que «comprender el pecado del origen (Ursünde) y el pecado original (Erbsünde) como una unidad»<sup>96</sup>. Según esto, en el primer pecado no intervinieron los descendientes de Adán, quienes, sin embargo, quedan afectados, en tanto miembros de la humanidad, la cual no ha de ser vista como suma de individuos aislados, sino como comunidad solidaria. En razón de esa solidaridad, todos los hombres nacen privados de la amistad divina y han de padecer la muerte corporal. Como consecuencia del primer pecado, el entendimiento y la voluntad han quedado debilitados, de manera que, sin la ayuda de la gracia, el primero es incapaz de alcanzar la verdad y la segunda la justificación. Lo contrario defendía el pelagianismo. Para hacerlo frente, y por influjo de san Agustín, en adelante se insistirá tal vez demasiado en la gracia, dejando un poco en penumbra el papel que desempeña la libertad del hombre. Consciente de la dificultad que entraña precisar la relación entre gracia y libertad, Edith Stein propone distinguir entre el bien natu-

95 Cf. *ibid.*, 75ss.

96 *Ibid.*, 77.

ral y el valor sobrenatural. «Lo primero es posible sin la gracia, lo segundo no»<sup>97</sup>.

### 3.3. *Jesucristo: Dios, hecho hombre*

Si el comportamiento de Adán motivó el paso del estado de justicia original al estado de pecado, el paso al estado de naturaleza redimida se debió a Jesucristo. «Si por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte..., por otro, Jesucristo, nos ha llegado la gracia y la justificación» (Rom 5, 12-19).

Ante la incapacidad de la humanidad de liberarse de la esclavitud, a la que la había sometido el pecado, Dios previó un camino de redención y anunció un Redentor. Ese Salvador, que resultó ser Hijo de Dios, llevó a cabo el plan de Dios, expiando con su sangre los pecados de los hombres. Gracias a él todos pueden obtener la salvación. Tras esta apretadísima síntesis de la doctrina de la redención, que se basa en la que en su día propusieran los Padres del Concilio de Trento (D 793ss.), Edith Stein se pregunta por el lugar que ocupa Cristo en la historia de la humanidad. Y la respuesta no puede ofrecer duda alguna: él es el *Mediador* entre Dios y los hombres (D 711). Y por su condición de Mediador, todos los que creen en él reciben la salvación. En ese caso, los creyentes se unen a él *vitalmente*, como cabeza y miembros de un mismo cuerpo. Tiene entonces lugar un 'nuevo nacimiento'. La consecuencia es que a los renacidos en Cristo ya no se les podrá imputar ninguna culpa externa, toda vez que son transformados interiormente. La vida de Cristo se derrama abundantemente sobre ellos. «Así la humanidad ha recibido un nuevo tronco»<sup>98</sup>, y la expiación hay que verla como un acto en favor de toda la humanidad.

Hemos dicho que la naturaleza humana era incapaz de salvarse a sí misma. Por eso, precisamente, el Salvador no podía ser un simple hombre. Desde antiguo, las confesiones de fe han sostenido que Cristo es Dios. Pero no sólo Dios. Para poder ser Mediador entre Dios y los hombres, Cristo tenía que ser Dios y hombre. Y, aunque sabido, Edith Stein piensa que no está de más recordar que la verdad de la humanidad de Cristo ha sido defendida en las confesiones de fe con no menos energía que su divinidad contra quienes decían lo contrario. Jesucristo es verdadero Dios y verda-

<sup>97</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 87.

dero hombre. Tenemos así enunciada la doctrina de la unión hipostática, según la cual en Cristo hay, sin mezcla ni confusión, dos naturalezas.

Sin entrar ahora en los contenidos de dicha doctrina, ¿qué es lo que ella significa para el tema que aquí estamos desarrollando? A esto Edith Stein responde que lo que las definiciones cristológicas pretendían destacar era «la incolumidad de la naturaleza humana y divina y su unión en una persona»<sup>99</sup>. Esto dicho, agrega que el significado de la unión hipostática para la humanidad es doble: A la luz de los misterios de la Trinidad y de la Encarnación se ha acuñado el concepto de persona, con lo cual ha sido posible dar respuesta a la pregunta sobre la estructura óptica del hombre, lo que no había logrado la filosofía precristiana; pero, además, de la unión de la naturaleza divina y humana en Cristo se sigue que en él la humanidad ha recibido una cabeza divina y una vida divina<sup>100</sup>.

Al asumir la naturaleza humana, Cristo no se ha hecho sin más uno como nosotros, sino que de tal manera se ha compenetrado con nosotros, que «su obra puede ser nuestra obra»<sup>101</sup>. Es decir, la Encarnación tiene sentido no sólo porque *por* Cristo se ha operado la satisfacción en favor de los hombres, sino sobre todo porque *en* Cristo la humanidad ha realizado la satisfacción. Para ello era preciso que ocupara un lugar especial en la humanidad: que fuera su cabeza. Como Adán fue cabeza de la humanidad, en el sentido de que todos los hombres provienen de él, así también lo es Cristo de la nueva humanidad «así como se debe a la humanidad que Cristo sea uno con nosotros, se debe a su divinidad que pueda ser para nosotros fuente de vida divina. Esto no le fue posible a Adán. La vida de la gracia es distinta de la vida natural»<sup>102</sup>.

99 *Ibid.*, 94.

100 Cf. *ibid.*, 97ss. Véase también Stein, E., *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, en: *Id.*, *Welt und Person (Edith Steins Werke, Band VI)*, Freiburg, Herder, 1962, 137-197.

101 Stein, E., *Was ist...*, 101. Por lo que respecta a la naturaleza humana de Jesucristo, Edith Stein no deja de hacer hincapié en su singularidad u originalidad, lo que ella denomina *die Eigentümlichkeit der Menschennatur Christi* (cf. *ibid.*, 94).

102 *Ibid.*, 102-103.

### 3.4. *El hombre justificado*

A juicio de Edith Stein, en ningún otro lugar ha expuesto la Iglesia con tanto énfasis la doctrina de la redención como en el decreto tridentino *Sobre la justificación* (cf. D 793ss.).

Dicho de forma muy esquemática, la redención consiste en la liberación del pecado y en la participación en la vida divina. Sin embargo, ninguna de las dos cosas se harán efectivas si cada cual no las hace suyas personalmente. Entonces, y sólo entonces, se producirá el nuevo nacimiento: resultado de la acción de Dios y del hombre. En consecuencia, según señala Edith Stein la doctrina sobre la justificación pretende dejar claro tres cosas: 1.<sup>a</sup>, que la obra de la redención radica en la pasión y muerte de Cristo; 2.<sup>a</sup>, que, al liberarnos de la culpa, nos hace partícipes de la vida nueva; 3.<sup>a</sup>, que esa vida nueva o vida en Cristo es el estado de los redimidos <sup>103</sup>.

En el conjunto de la exposición, ahora interesa saber cómo es ese estado o situación de los redimidos. Edith Stein afirma que el renacido a la vida en Cristo no está en un estado de naturaleza parecido al del primer hombre antes de la caída: no sólo se halla expuesto al error y a la muerte, sino que, además, las apetencias desordenadas, nunca del todo extinguidas, amenazan con apartarlo de Dios. Pero, dado que su naturaleza ha sido elevada por la gracia, en cierto modo se puede hablar de una 'segunda naturaleza', que es un principio de ser, de vida y de actuación. Y explica: «Así como a la naturaleza del hombre pertenecen necesariamente ciertas facultades corporales y espirituales (...), así también la gracia, como principio de vida sobrenatural, tiene las virtudes sobrenaturales de fe, esperanza y amor como atributos necesarios y una vida actual, una serie de actos de adoración, confianza, entrega, súplica, agradecimiento y actuación en servicio de Dios» <sup>104</sup>.

Conviene advertir, y Edith Stein lo hace, que la gracia adviene al hombre en cuanto está unido a Cristo. Esto significa que la vida de la gracia no es propiamente *su* vida, sino la vida de Cristo en él. Lo lógico y normal es que esta vida crezca y vaya a más. Pero, dado que la gracia no actúa mecánicamente sino que reclama la libre colaboración humana, no es descartable que pueda ir a menos y que, incluso, se extinga.

En todo caso, la gracia no es algo que acontece fuera o al margen de la vida natural de una persona. Bien al contrario: la gracia

103 Cf. *ibid.*, 106ss.

104 *Ibid.*, 114.

impregna al hombre entero. Esto quiere decir que la vida del cristiano es un proceso en el que naturaleza y gracia no pueden pensarse por separado. «Y, puesto que la naturaleza y la gracia proceden de la mano del único Dios, la gracia debe completar a la naturaleza»<sup>105</sup>. La gracia no destruye la naturaleza, sino que la completa, adaptándose a sus propios modos y formas. Una de esas formas a través de las cuales se realiza la vida de la gracia son los sacramentos. «Por ellos Dios otorga siempre la gracia a todos»<sup>106</sup>. El hombre que participa en los sacramentos es un 'agraciado'; o, dicho de otro modo: el efecto de la gracia en el hombre es la santificación. Y es que, como es sabido, en la distinción entre 'gratia increata' (= amor con que Dios acoge a los hombres) y 'gratia creata' (= don de Dios a los hombres), a ésta última también se le dio el nombre de 'gratia gratis data' o 'gratia sanctificans'. En atención a su duración, se distingue entre gracia habitual y gracia actual. También se distingue entre gracia justificante y gracia previniente.

Más allá de todas las distinciones posibles, hay que terminar reconociendo que Dios es el origen de todo bien, a quien el hombre no podría complacer sin su gracia. Y, aunque todavía sean muchos los que no se benefician de la obra de la redención, Dios no abandona a nadie; tampoco obliga o fuerza a nadie, sencillamente ofrece su gracia, que da generosamente a quien le suplica. Incluso a quienes están lejos y no han oído hablar de él, Dios no deja de ofrecerles medios para que encuentren el camino de la salvación.

Si tuviéramos que resumir en pocas palabras la antropología de Edith Stein, diríamos que es una apuesta decidida por el hombre. En un momento de la historia en que el inhumanismo alcanzó cotas difícilmente superables, ella defendió la dignidad de la persona humana, plenamente convencida de que el misterio del hombre se ilumina a la luz del misterio de Dios. Este último ha sido revelado en Jesucristo como misterio de amor y, apostilla ella, «la medida de nuestro amor a Dios es nuestro amor al prójimo»<sup>107</sup>.

JESÚS GARCÍA ROJO

105 *Ibid.*, 115.

106 *Ibid.*, 117.

107 Stein, E., *El misterio de la Navidad*, en: *Id.*, *Los caminos...*, 51.

## SUMMARY \*

During her early working years with E. Husserl, Edith Stein began a study which she would never abandon, the question of man. While man was the object of her systematic reflection, he was no less the subject of her great personal esteem, as one can gather from the reading of the three parts of this article. The first part lets us see that already in her years of university study man was at the centre of her concerns. The passage of time did nothing to assuage this concern, given that years later —and under very adverse circumstances— she returned to her treatment of man: firstly from a philosophical perspective and then from a theological perspective. The result was her philosophical and theological anthropology which we learn about in the second and third part of the article.

\* La dirección de *Salmanticensis* agradece al Real Colegio de Escoceses de Salamanca la traducción de los sumarios.