

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

**LA MUJER COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EN EDITH STEIN:
HACIA UNA CULTURA DE LA PERSONA**

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

PRESENTA

L.F. GEORGINA AIME TAPIA GONZÁLEZ

ASESOR DE TESIS

DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

MORELIA, MICH. DIC 2006

A mis padres y a mi hermana por su cariño y confianza

A Luis Pablo por su apoyo incondicional

A mis profesoras y profesores que en este tiempo de estudio caminaron conmigo

*Al Dr. Eduardo González Di Pierro y a la Dra. Rosario Herrera Guido por haberme
alentado y apoyado en todo momento*

*A mis queridas amigas, Sofía, Walkiria y Elke, que han sido para mí fuente de fuerza y de
sentido.*

No basta adaptarse a una sociedad que cambia en la superficie y permanece idéntica en la raíz. No basta imitar los modelos que se nos proponen y que son la respuesta a otras circunstancias que las nuestras. No basta siquiera descubrir lo que somos. Hay que inventarnos.

Rosario Castellanos

La mujer vista por la mujer no es la misma que la mujer vista por el hombre.

Giulio de Martino y Marina Bruzzese

En ambos sexos se vive el mismo drama de la carne y el espíritu, de la finitud y la trascendencia; los dos están devorados por el tiempo, los acecha la muerte, tienen una misma necesidad esencial del otro; y pueden encontrar la misma gloria en su libertad; si supieran apreciarla, no tratarían de disputarse falsos privilegios; y entonces podría nacer la fraternidad entre ellos.

Simone de Beauvoir

ÍNDICE

LA MUJER COMO PROBLEMA FILOSÓFICO EN EDITH STEIN: HACIA UNA CULTURA DE LA PERSONA

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1: LA FILOSOFÍA DE EDITH STEIN Y SUS ESTUDIOS SOBRE LAS MUJERES	
1.1. Biografía filosófica y contexto cultural de Edith Stein	16
1.2. Concepto steiniano de filosofía	38
1.2.1. Concepto y tarea de la filosofía	38
1.2.2. Tomás de Aquino y Edmund Husserl	42
1.2.3. Proyecto de una filosofía cristiana	45
1.3. Importancia del método en el concepto steiniano de filosofía	49
1.3.1. Método fenomenológico	50
1.3.2. Método tomista	53
1.3.3. Método teológico	55
1.4. La síntesis metodológica de la filosofía steiniana y el tema de la mujer	56
1.5. Lugar de los estudios steinianos sobre las mujeres en las ciencias del espíritu	63
1.5.1. La problemática de las ciencias del espíritu en Edith Stein	64
1.5.2. Las ciencias del espíritu como ciencias de la subjetividad y la especificidad femenina	68
CAPÍTULO 2: LA FILOSOFÍA SOBRE LA MUJER EN EDITH STEIN	
2.1. Posibilidad de una filosofía sobre la mujer	76
2.2. La pregunta por las mujeres en la antropología filosófica	77

2.1.1. La antropología fenomenológica como punto de partida	77
2.1.2. La antropología filosófico-teológica de Edith Stein	85
2.2.3. La antropoginelogía (o antropología dual) como ampliación de la antropología	98
2.3. Poética del alma femenina	108
2.3.1. El alma femenina expresada en tres personajes de la literatura: Ingunn, Nora e Ifigenia	110
2.4. La filosofía steiniana sobre la mujer frente a los estudios de género y el feminismo	122
2.4.1. Los estudios de género	123
2.4.2. Los estudios de género y la «antropoginelogía»	127
2.4.3. La filosofía sobre la mujer de Edith Stein y el feminismo	133
CAPÍTULO 3: DE LA FILOSOFÍA SOBRE LA MUJER A LA CULTURA DE LA PERSONA	
3.1. La filosofía steiniana sobre la mujer: propuesta de una cultura diferente	135
3.2. La antropoginelogía filosófico-teológica como fundamento de la filosofía de la educación	137
3.3. La filosofía de la educación y la educación de las mujeres: el acceso a la cultura	148
3.4. «Las madres sabias»	158
3.5. La filosofía steiniana sobre la mujer como crítica de la cultura patriarcal	167
3.6. Hacia una «cultura de la persona»	178
CONCLUSIONES	182
BIBLIOGRAFÍA	192

INTRODUCCIÓN

1. DEFINICIÓN Y EXPLICACIÓN DEL TEMA:

La reflexión en torno a las mujeres ha estado presente en la filosofía como un tema que resurge y se plantea en las más diversas etapas de su desarrollo histórico. Ejemplos de ello los encontramos en algunas de las más conocidas formas de problematizar en torno a la mujer presentes en la filosofía de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Schopenhauer, Simmel, Nietzsche y Freud, junto a otros muchos más. Todos estos pensadores, pese a las diferencias que guardan entre sí, reflexionaron ante “ese otro” a un mismo tiempo semejante y distinto. No obstante, profundizar en ello es algo que escapa a los objetivos que se propone la presente investigación; sin embargo, en relación con lo anterior es necesario destacar la distancia existente entre el filósofo que reflexiona y aquello en torno a lo cual se reflexiona, pero ¿qué sucede cuando quien se pregunta por el ser femenino es una filósofa, esto es, cuando una mujer reflexiona sobre sí misma? La respuesta ha adquirido diversos matices de acuerdo con las mujeres concretas que han intentado aportar una respuesta (intento que continúa) tanto desde su específico contexto histórico-cultural como de los horizontes filosóficos a partir de los cuales articulan su pensamiento. Una de estas respuestas la encontramos en los estudios sobre la mujer de Edith Stein, quien ubica el problema dentro de las llamadas *ciencias del espíritu*, pero principalmente como una cuestión filosófica.

A Edith Stein no lograron satisfacerle las respuestas que tanto filósofos como teólogos habían ofrecido a la cuestión de las mujeres, y mucho menos las resonancias tangibles de tales razonamientos en los múltiples ámbitos de la cultura. Ella se experimentó como mujer y filósofa, en un entorno masculinizado en el que tuvo que ir construyéndose un lugar propio. Su ser mujer se le presentó como un problema irrecusable en el doble sentido: filosófico y vital.

Formada en la escuela fenomenológica como discípula y asistente de Husserl, Edith Stein conoció con gran profundidad su pensamiento, al que no obstante sus observaciones críticas y toma de una posición propia, se mantuvo siempre fiel. Incluso su encuentro con la escolástica, específicamente con el tomismo, no significó una ruptura con la fenomenología, sino que la llevó a buscar puntos de encuentro que permitieran entablar un diálogo entre ambas corrientes filosóficas. Además de la fenomenología y la escolástica, Stein debe una buena parte de su formación intelectual a su gran interés y aprecio por la literatura y la historia, junto a su incansable entusiasmo y apertura, tanto al arte, como al conocimiento en general.

A partir de tal panorama filosófico y cultural, nuestra filósofa se acerca a la cuestión de la mujer. En tanto que fenomenóloga, si bien parte de la consideración de la existencia, su objetivo es llegar a conocer la esencia del ser humano mujer; mientras que como tomista, se pregunta por el sentido ontológico de dicho ser. Aunado a lo anterior, Stein imprime a sus investigaciones su sensibilidad literaria y poética, como lo muestran los análisis fenomenológicos que aplica a obras literarias en las que busca la esencia del ser femenino. Asimismo, en su filosofía sobre la mujer encontramos presentes planteamientos concernientes a la antropología filosófica y a la filosofía de la educación, que buscan adecuarse a la peculiaridad que reconoce en cada mujer, mediante la valoración positiva de sus diferencias con el varón. Es precisamente en este sentido que puede considerarse a Stein como una de las primeras pensadoras que se detuvo a reflexionar hondamente en el significado de la diferencia sexual y su importancia dentro de la cultura.

Sin embargo, el fuerte acento católico de que Edith Stein dotó a su propuesta, pese al carácter revolucionario que tuvo en su tiempo (la década de los Treinta) y a sus elementos en común con otras tendencias feministas, originó que debido a los prejuicios ilustrados de los feminismos en boga, ésta prácticamente se desconociera fuera de los medios católicos como lo muestran los escasos estudios al respecto. Paradójicamente,

ella concibió siempre a la filosofía como un horizonte abierto, al que la mente humana debía acercarse libre de prejuicios. Precisamente a tan elevado ideal orientó sus múltiples estudios filosóficos, en el caso que nos ocupa, su filosofía sobre la mujer.

2. UBICACIÓN GENERAL:

Intentar aproximarse a la filosofía sobre la mujer desarrollada por Edith Stein, implica considerar, siquiera brevemente, el contexto filosófico-cultural en que ésta surge. Comencemos por ubicar su pensamiento, que fue formándose en el encuentro con grandes personalidades del hacer cultural, pero sobre todo a través de su propio esfuerzo de reflexión.

Entre sus intereses fundamentales encontramos la constante indagación filosófica en torno a la psicología, la historia, la literatura y la pedagogía, engarzadas a su reiterada preocupación antropológica. En el ámbito de la primera, Stein asistió al curso impartido por William Stern¹, quien le enseñó una psicología empírica que la decepcionó profundamente porque encarnaba para ella “una psicología sin alma”. En el campo de la segunda, fue alumna de Max Lehmann, discípulo del gran historiador alemán Leopold von Ranke, de cuya cosmovisión recibió muchas sugerencias. En lo referente a la literatura, nuestra autora fue, tanto una gran conocedora de los clásicos griegos y de los románticos alemanes, como una lectora incansable de los contemporáneos. En relación con la cuestión de la mujer, podemos destacar sus análisis de singulares personajes femeninos presentes en las obras literarias de Ibsen, Sigrid Undset y Goethe. Además, cabe destacar que en el ámbito de la pedagogía, Stein se inclinó hacia las vertientes humanistas centradas en el valor inherente a la peculiaridad de cada persona, como la obra de Maria Montessori, conocida y estudiada por ella, y los trabajos de la feminista alemana Helene Lange.

¹ Es considerado como el redescubridor de la psicología de la personalidad y principalmente como el fundador de la psicología diferencial.

Por otra parte, su formación intelectual nos remite a dos grandes corrientes filosóficas, a saber, la fenomenología y la escolástica, ambas decisivas en la conformación de su pensamiento. Durante sus estudios en Gotinga fue introducida a la fenomenología por Adolf Reinach; además, escuchó e intercambió ideas con Max Scheler, de quien recibió una fuerte influencia en su concepción de la persona y en sus inquietudes nacientes sobre el fenómeno religioso. En Friburgo (a donde se trasladó siguiendo a Husserl) después de haberse doctorado con la tesis *Sobre el problema de la empatía*², Stein comenzó a trabajar como asistente de Husserl, llegando a conocer con gran profundidad su pensamiento. Después de su conversión al catolicismo, comenzó sus estudios sobre Tomás de Aquino, interesándose de forma especial por la metafísica y la antropología de inspiración cristiana, mismas que la llevarían a desembocar en su filosofía de la mujer.

Dentro de los estudios sobre las mujeres Edith Stein echó mano de las escasas investigaciones en torno al tema, entre las que podemos mencionar: *La rítmica del ser* de sor Tomás Angélica Walter del niño Jesús, que intentó pensar la diferencia entre los sexos como una categoría ontológica, pero que a juicio de Edith Stein, carecía de un método adecuado; y *La psique de la juventud femenina* de Elsa Croner, quien dentro de la psicología diferencial distinguió cinco tipos de mujer, mismos que Stein retoma³.

Finalmente, en lo que atañe al feminismo, encontramos en nuestra filósofa una perspectiva amplia, porque como militante activa durante su juventud del feminismo que luchaba por la igualdad de derechos (políticos, legales, educativos, profesionales etc.) entre ambos sexos, una vez convertida al catolicismo podía comprender esta visión, que en su lucha por la igualdad había dejado de lado la consideración de las diferencias, aunque se distanciara de ella en múltiples aspectos. Además, como feminista católica continuó sus investigaciones y propuestas en torno a la cuestión feminista, buscando una

² Tema sugerido por el propio Husserl, quien una vez concluida, la consideró como un excelente trabajo de aportaciones personales.

³ Sobre dichas autoras difícilmente puede conseguirse un texto en la actualidad. No obstante, su inclusión aquí responde a que constituyen parte del contexto en el que surge el pensamiento steiniano sobre la mujer.

reinterpretación de figuras de gran relevancia dentro del judeo-cristianismo y la cultura en general, como son *Ester, Judith, María y Teresa de Jesús*, entre otras más. De acuerdo con Stein, el hacer de las mujeres debía alcanzar todos los resquicios del mundo cultural, tanto al interior de la religión como en la vida política, educativa, científica, artística, laboral, religiosa, etc. Precisamente en la época en que ella dictaba sus conferencias sobre *La mujer*, Europa experimentaba importantes cambios respecto al lugar de las mujeres dentro de la sociedad. En el ámbito intelectual, las universidades si bien ya habían comenzado a admitir mujeres en calidad de estudiantes, aceptaban con grandes dificultades otorgarles cátedras. Stein comprendió con claridad que uno de los problemas de fondo radicaba en que las mujeres no eran consideradas como personas, por ello defendió su capacidad para desempeñarse en cualquier trabajo o profesión, pero no como una imitación del varón sino desde la propia peculiaridad de su ser personal.

Por todo ello, es posible intentar entablar un diálogo entre el feminismo católico para el que Edith Stein se ha convertido en un baluarte, y los otros feminismos, mucho más conocidos y difundidos en los medios intelectuales no católicos. Un ejemplo lo constituye el caso de la filósofa francesa Simone de Beauvoir, cuya difundida obra *El segundo sexo*, escrita tan sólo unos años después que *La mujer* de Edith Stein que mientras tanto fue ignorada casi por completo durante años en los ambientes universitarios y feministas, es considerada como fundamental dentro de la historia del feminismo. No obstante, si las divergencias entre la filosofía feminista de Stein y otros feminismos como el de género son grandes, también los puntos de encuentro son muchos. De ahí la importancia de acercarse al estudio de la obra de Stein con una mirada auténticamente filosófica, es decir, libre de prejuicios y de opiniones preconcebidas.

3. IMPORTANCIA Y PERTINENCIA DEL TEMA:

Los estudios sobre las mujeres realizados por Edith Stein representan un campo interesante para la reflexión feminista dentro de la filosofía de la cultura porque, a través del análisis crítico de la situación de las mujeres dentro de la cultura occidental de su tiempo, propone caminos de solución de gran actualidad.

En la propuesta steiniana encontramos por una parte, un agudo cuestionamiento dirigido a los fundamentos de la cultura europea de los siglos XIX y XX, y por la otra, la propuesta de una antropología dual. Es necesario destacar que Stein utilizó escasamente términos como *patriarcal* o *patriarcado*; sin embargo, su crítica filosófica se dirige a subrayar la necesidad que la cultura tiene del trabajo creativo de las mujeres consideradas en su especificidad anímico-corporal, así como el empobrecimiento de una cultura que no las toma en cuenta como personas libres y responsables. A pesar de que el término *género* aún no era conocido dentro del feminismo y los estudios sobre las mujeres, en Edith Stein podemos encontrar distinciones precisas entre biología y cultura, sin embargo, su pensamiento, en tanto que reflexión sobre la diferencia sexual e incluso ontológica entre mujeres y varones, se distancia considerablemente de ciertas implicaciones que ha tenido dicho término dentro del feminismo, especialmente aquéllas que tienden a borrar la importancia de la diferencia sexual.

Para nuestra autora, la cultura ha jugado un papel principal en la situación de las mujeres, es decir, en la educación que se les imparte tanto en la escuela como en el hogar, el lugar que ocupan dentro de la familia y la religión⁴, la conceptualización que de ellas se ha hecho en las diversas ciencias, así como su escasa participación en la vida política, entre otros aspectos más. Por ello, reclama de su época un cambio profundo, pero no a favor de una igualdad sin más, sino de la equidad entre los diferentes. Asimismo, la crítica steiniana contra la cultura occidental tradicional alcanza también a la

⁴ Edith Stein se refiere a la religión cristiana.

situación de los varones; en Stein están presentes abundantes sugerencias de lo que actualmente se conoce como *estudios de la masculinidad (de las masculinidades)*. Ella explica la necesidad que tienen los varones de ejercer su paternidad (no necesariamente biológica, sino como una forma de ser) de manera tierna, sensible, dulce y cariñosa. De acuerdo con Stein, tanto las mujeres como los varones, en tanto que personas, deben abrirse a una serie de valores no considerados e incluso despreciados dentro de las concepciones tradicionales de *feminidad y masculinidad*.

Por todo lo anterior, consideramos relevante realizar la presente investigación, de manera específica porque, pese a las anticipaciones que encontramos en ella respecto a temas que se debaten en la actualidad (diferencia sexual, identidades femeninas y masculinas, cuestionamientos al *género*, etc.), su propuesta filosófica y feminista sobre la mujer ha sido escasamente estudiada fuera de las universidades católicas. Por ello, pretendemos llevar a cabo un análisis interpretativo, y en la medida de nuestras posibilidades aportativo, sobre los planteamientos de Edith Stein desde la perspectiva abierta por la filosofía de la cultura.

El planteamiento del problema de nuestra investigación se expresa en las siguientes cuestiones: ¿Qué aportan a la filosofía de la cultura los estudios sobre las mujeres desarrollados por Edith Stein? ¿Constituyen estos una peculiar reflexión crítica en torno a la propia filosofía y a sus diversas disciplinas? ¿Qué aporta la filosofía feminista de Stein a la antropología filosófica? ¿Cómo puede entablar un diálogo la propuesta steiniana con las corrientes feministas que han tenido mayor alcance y relevancia para la actualidad? ¿Puede hablarse de una crítica a la cultura patriarcal en Edith Stein? ¿Existe en su filosofía feminista la propuesta de una nueva cultura? ¿En qué consiste esta nueva cultura? ¿Por qué es nueva o respecto a qué?

Los diversos aspectos del problema planteado nos llevan, por una parte, al estudio de la filosofía de Edith Stein, específicamente de la filosofía sobre la mujer y su relación con

la cultura; y por la otra, a la consideración de los enfoques críticos que podemos encontrar en posturas diversas a la suya. En lo referente a los puntos de encuentro entre la propuesta steiniana y algunas tendencias feministas contemporáneas, nos encontramos ante una tarea de análisis e interpretación que Edith Stein ha dejado abierta.

Ahora bien, por lo que respecta a la hipótesis de nuestro trabajo, podemos decir que la filosofía sobre la mujer de Edith Stein plantea tanto a la filosofía como al feminismo y a la cultura en general, la necesidad de reflexionar sobre la realidad humana en el sentido amplio *femenina-masculina*, sin la pretensión de reducir una a la otra o de tratar a una en función de la otra, sino de pensarlas en toda su plenitud a partir de un concepto de persona que incluya ambas dimensiones. Por una parte, la concepción integral de la persona que nos ofrece nuestra filósofa tiene mucho que aportar tanto a las diversas disciplinas filosóficas como a los múltiples campos de la cultura (filosófico, antropológico, artístico, pedagógico, político, social y religioso, entre otros más), así como a los diversos rostros del feminismo. Por otra parte, consideramos que a través de su filosofía feminista Stein abre la posibilidad de una *nueva cultura* centrada en el valor inherente a cada persona, mediante la comprensión mutua y la apertura al aprendizaje que puede extraerse de las diferencias. Asimismo, la relación entre esta *nueva cultura* y la cultura patriarcal de occidente constituye una aguda crítica que penetra en sus más diversos ámbitos y que, posteriormente, desemboca en la propuesta de una *cultura de la persona*.

El objetivo general de nuestra investigación es revalorizar uno de los aspectos menos estudiados del pensamiento de Stein, mostrando su importancia y actualidad dentro de la filosofía y la cultura en general, tal como es el problema de la mujer (de las mujeres) desde el punto de vista filosófico. De manera específica nos proponemos profundizar en la propuesta steiniana que, a partir de la filosofía sobre la mujer, evidencia la necesidad de la apertura y modificación de las diversas disciplinas filosóficas mediante el reconocimiento de la diferencia sexual como rasgo esencial de los seres humanos en el

horizonte de una nueva cultura. Además, pretendemos desarrollar y justificar la hipótesis de una cultura de la persona vinculada con la filosofía steiniana sobre la mujer, con el objetivo de mostrar la actualidad de sus planteamientos como una forma diferente de abordar el feminismo.

La presente investigación se divide en tres capítulos:

En el primer capítulo se lleva a cabo un acercamiento al concepto steiniano de filosofía, rastreando sus antecedentes y su contexto histórico y cultural, con el propósito de poder ubicar su filosofía feminista. Además, se abordan dos problemas que son fundamentales para Edith Stein: 1) el lugar que ocupan los estudios sobre las mujeres en las ciencias del espíritu, y 2) la cuestión del método. Tales precisiones son necesarias para poder profundizar en su propuesta feminista, lo cual constituye el objetivo del siguiente capítulo.

En el segundo capítulo se estudian detalladamente los principales aspectos de la filosofía steiniana sobre la mujer. En primer lugar se justifica su carácter filosófico; posteriormente se analizan sus tres ejes temáticos fundamentales: 1) Antropología filosófico-teológica y estudios sobre las mujeres. Aquí se abordan algunos problemas centrales para la presente investigación: la definición steiniana de persona, los conceptos de cuerpo, alma y espíritu, diferencia sexual, y maternidad; para ello ha sido necesario seguir atentamente sus antecedentes desde *El problema de la empatía*, hasta sus trabajos posteriores en torno a una antropología metafísica y cristiana. 2) Psicología filosófica y literatura. Aquí seguimos muy de cerca los análisis de Stein sobre tres personajes femeninos de la literatura, a saber, Ingunn de la escritora noruega Sigrid Undset, Nora de Henrik Ibsen e Ifigenia de Goethe, en los cuales nuestra filósofa busca develar la esencia del alma femenina por un camino diferente, y a un mismo tiempo complementario, al de la antropología filosófica. 3) La filosofía sobre la mujer de Stein frente a los estudios de género y el feminismo. En esta parte se pone a dialogar la

propuesta de Stein con algunos de los conceptos más importantes del feminismo de género, con el propósito de mostrar tanto las críticas como las aportaciones recíprocas.

En el tercer capítulo se pretende justificar y explicar la propuesta de una cultura de la persona vinculada con la filosofía steiniana sobre la mujer. De acuerdo con lo anterior, los conceptos definidos en los capítulos precedentes, principalmente el de persona y el de esencia femenina (a la que también denomina maternidad), nos auxilian en la investigación del concepto steiniano de cultura y su relación con su filosofía feminista. Aquí intentamos responder a la siguiente pregunta: ¿Hacia donde nos lleva la propuesta feminista de Stein? Por una parte, exploramos su proyecto educativo dirigido a las mujeres, al que ella misma consideraba como el punto de partida imprescindible para que éstas accedieran al mundo de la cultura y lo enriquecieran llegando incluso a transformarlo con sus aportaciones. Por otra parte, retomamos los nombres de las mujeres que aparecen en los estudios feministas de Stein, y a partir de ellos construimos una «genealogía femenina» que denominamos «las madres sabias», es decir, las voces de aquellas mujeres que, aún en las culturas donde el patriarcado ha sido más aplastante, expresan formas de poder y de saber profundamente «femeninas», esto es, las voces surgidas de las experiencias de vida de mujeres que buscaron ser ellas mismas, apartándose de los caminos trillados. A partir de todo lo anterior presentamos las críticas que la filósofa alemana dirige a las bases de la cultura patriarcal, a través de su forma de comprender y definir ambos términos (cultura y patriarcado). Finalmente, desembocamos en la propuesta de una cultura de la persona sobre los fundamentos de la filosofía feminista de Stein.

CAPÍTULO 1

LA FILOSOFÍA DE EDITH STEIN Y SUS ESTUDIOS SOBRE LA MUJER.

1.1 BIOGRAFÍA FILOSÓFICA Y CONTEXTO CULTURAL DE EDITH STEIN.

INTRODUCCIÓN.

Al comenzar nuestro trabajo se nos presentan dos preguntas que resumen en gran parte la problemática a la que nos enfrentamos, a saber: ¿por qué una biografía filosófica? ¿Hasta dónde es válida la relación entre la vida y la obra de Edith Stein? Podría reprochárse nos -y con toda razón- que corremos el riesgo de caer en una confusión si no discernimos cuidadosamente entre ambos aspectos, pero ¿qué sucede cuando en una vida concreta se desarrollan armónicamente la existencia histórica y el trabajo filosófico? ¿Cómo justificar su separación tajante si se confieren sentido mutuamente?

Lo anterior no significa que se pretenda juzgar el valor de la obra filosófica de Edith Stein teniendo como criterio únicamente sus datos biográficos; por el contrario, lo que intentamos es mostrar la congruencia entre su pensamiento y su forma de vivir, principalmente en relación a sus preocupaciones feministas, que no se redujeron al plano teórico, sino que estuvieron presentes a través de una lucha constante que ella misma libró como mujer y filósofa en la cotidianidad, teniendo como propósito conseguir mejores expectativas de vida para las mujeres. Para ello, la figura de su madre, Augusta Courant, fue muy importante, como intentaremos mostrar.

Asimismo, su interés por el estudio de la persona humana difícilmente puede comprenderse en toda su profundidad si se deja de lado la importancia de las relaciones

humanas en su caminar filosófico, porque para Edith Stein la filosofía fue en gran medida una búsqueda vital. Al respecto, Abelardo Lobato⁵ escribió lo siguiente:

Su vida es de una continuidad ascendente hacia la verdad. Una subida de alpinista: ella no conoce vacíos, decadencias, pesimismo, retrocesos, y no es por falta de dificultades. Fuera de su corazón todo era negro. Su existencia es una lucha a muerte contra la dificultad: por su raza, por su familia, por su ambiente, por ser mujer, su camino estaba lleno de barreras y, sin embargo supo hacer fácil todo lo difícil (Lobato: 1976: 178).

1.1.1. EN LOS BRAZOS MATERNOS.

“Mi madre, debido a las muchas horas que pasaba al aire libre, ha permanecido vigorosa y lozana hasta su vejez. En nuestra casa todo recibía vida y calor de ella” (Stein: 1992: 49).

Edith Stein nació en Breslau, entonces Alemania (Prusia), hoy Polonia (Wroclaw), el 12 de octubre de 1891, de origen judío y ciudadanía prusiana. Su padre, Siegfried Stein murió cuando ella tenía sólo dos años. Quizá por eso la figura de la madre llena los recuerdos infantiles de Edith Stein, la más pequeña de once hermanos. Augusta Courant era para ella el modelo de la mujer fuerte e independiente que tomó la decisión de enfrentar las vicisitudes de la vida guiando amorosamente a su familia por el camino que consideró el más correcto. Por ello, ante la muerte de su esposo, Augusta, contra la opinión de toda la familia, se hizo cargo del negocio de maderas que Siegfried dejó tras su muerte, haciéndolo muy pronto prosperar.

A través de los relatos de su madre, Stein aprendió a valorar las cualidades de las mujeres de su familia, a su abuela Adelheid Burchard la consideraba como una mujer sabia a pesar de no haberla conocido personalmente. Podemos decir que su infancia se desarrolló en un universo fundamentalmente femenino donde las figuras masculinas sólo adquieren sentido en relación a él. Refiriéndose a sus abuelos maternos nuestra autora escribió: “Todas las operaciones se decidían entre los dos, los libros los llevaba siempre la abuela. Sin preguntarle a ella no hubiese hecho el abuelo nunca nada.” (Stein: 1992:

⁵ Abelardo Lobato es uno de los pocos autores en lengua castellana que se ha ocupado del tema de la mujer en la filosofía steiniana.

21). De acuerdo con lo anterior no es extraño que el precoz despertar de Edith Stein a la cultura fuera a través de una figura literaria femenina: *María Estuardo* de Schiller.

Por otra parte, la personalidad fuerte de la madre no obstaculizó que ésta diera a su hija, ya desde muy pequeña, libertad para tomar sus propias decisiones. Edith Stein comenzó a asistir a la escuela cuando quiso hacerlo siendo aún menor para ello; pronto se convirtió en una alumna sobresaliente, pero al llegar a la adolescencia y ante la sorpresa de toda su familia abandonó la escuela. Cuando la inundaron dudas sobre el futuro y renacieron en ella los deseos de continuar estudiando, encontró en su madre apoyo y comprensión. Sin embargo en su autobiografía relata: “A pesar de esta unión tan íntima no fue mi madre mi confidente. Lo fue en tan escasa medida como cualquier otra persona” (Stein: 1992: 64).

Como estudiante E. Stein fue excelente, encontrando en los ejercicios de composición literaria el lugar perfecto para expresar todo aquello que la desbordaba interiormente. Si sus esfuerzos decayeron durante la crisis de la adolescencia, se debió a que no podía encontrar un sentido ni una visión del mundo en las lecciones escolares; fue también entonces cuando perdió la fe. De su estancia en Hamburgo -tiempo en que abandonó sus estudios- nuestra autora refiere lo siguiente: “Aquí tuve conciencia completa de la oración y la abandoné por una decisión libre. No pensaba en mi porvenir, pero seguía viviendo con la convicción de que se me había asignado algo grande” (Stein: 1992: 135).

Durante los diez meses pasados en Hamburgo al lado de su hermana Else, Edith Stein se sumergió en la lectura de Shakespeare, Goethe, Ibsen, etc., además de ayudar en las labores domésticas y jugar con sus sobrinos. Ella misma se sentía una muñeca: “Cuando recuerdo ahora la temporada de Hamburg me parece que fue como una etapa de juego de muñecas” (Stein: 1992: 135). Una vez de regreso en Breslau su familia apenas pudo reconocerla porque se había convertido en una mujer.

Para compensar el tiempo fuera de la escuela Stein recibió clases particulares y presentó el examen para ingresar al bachillerato⁶ superándolo sin problemas. En sus estudios destaca como la mejor, comenzando a definirse el cauce de sus futuros años universitarios en su preferencia manifiesta por materias como literatura, historia, latín y alemán. Es significativo que en la fiesta de fin de cursos el director del bachillerato le escribiera una cariñosa sentencia, ignorando que con el paso del tiempo ésta iría convirtiéndose en realidad: «Golpea la piedra (Stein) y brotan tesoros.» (Stein: 1992: 163).

1.1.2. EL CAMINO DEL FILOSOFAR.

1.1.2.1. BRESLAU.

En 1911 E. Stein comenzó los estudios universitarios en Breslau, su ciudad natal. Las materias que elige son: germanística, historia, psicología y filosofía. El ambiente universitario abarca todo su tiempo, porque además de tomar parte activa en diversas organizaciones estudiantiles, impartía cursos de inglés para principiantes y algunas clases particulares. Es imprescindible subrayar que ya desde el bachillerato se definía a sí misma como feminista⁷, inquietud que más tarde la llevó a afiliarse a la “Asociación prusiana a favor del sufragio femenino”, así como a una asociación feminista de estudiantes universitarias (Stein: 1992).

Edith Stein tenía un interés muy especial en el estudio de la psicología, pues pensaba que a través de ella podría aclarársele en alguna medida el misterio de la persona humana que tanto la inquietaba. Por ello, llegó incluso a considerar doctorarse con un trabajo de psicología; sin embargo, siguiendo con atención los cursos de psicología experimental del profesor Stern muy pronto se vio desilusionada: “Era un error desde el

⁶ En Alemania es a partir de 1896 que los bachilleratos se abren para las mujeres.

⁷ Al respecto es muy interesante prestar atención al epigrama que Edith escribió en el Periódico *Cerveza*, cuando era bachiller:

“Igualdad de la mujer y del hombre
así dice la sufragista,
a la que un día, con seguridad,
en el Ministerio veremos.” (Stein: 1992: 163).

principio pensar en un trabajo psicológico. Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en mantillas: le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras y que la misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos.” (Stein: 1992: 203).

En esos momentos difíciles de dudas y cavilación, Georg Moskiewicz, amigo y compañero de estudios de Stein, que había pasado un semestre en Gotinga, la pone al tanto sobre la nueva tendencia filosófica denominada fenomenología, recomendándole el estudio de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl. Stein se dedicó con ahínco al estudio de las *Investigaciones Lógicas*, y sus inquietudes comenzaron a aclararse, había encontrado lo que estaba buscando. No tenía más qué pensar, el siguiente semestre lo cursaría en Gotinga.

1.1.2.2. GOTINGA.

“¡Querida ciudad de Göttingen!... Creo que solamente quien haya estudiado allí entre los años 1905 y 1914, en el corto tiempo de esplendor de la escuela fenomenológica⁸, puede comprender lo que nos hace vibrar ese nombre” (Stein. 1992: 221).

En Gotinga, según le había informado Moskiewicz, no se hacía otra cosa que filosofar, y a pesar de que no todos eran filósofos, sus profesiones quedaban en segundo término y sólo se hablaba de fenómenos. Aquí, E. Stein se encontró rápidamente en el ambiente que le era más propicio, es decir, la filosofía: “Tenía veintiún años y toda yo era expectación ante lo que debía producirse.” (Stein: 1992: 221). Pronto estuvo enterada de que al llegar a Gotinga lo primero que se hacía era ir a ver a Reinach, quien se encargaba de los alumnos que apenas comenzaban a entrar en contacto con la fenomenología. Debido a sus estudios en torno a las *Investigaciones Lógicas*, Stein se encontró en muy poco tiempo formando parte del círculo más cercano a Husserl; sin embargo, no dejó de asistir al seminario de Reinach, con quien trabó una gran amistad.

⁸ Una característica singular de la escuela fenomenológica de Husserl fue su apertura a las mujeres. Precisamente Stein se sintió alentada al ver en el periódico la fotografía de una filósofa discípula de Husserl que había obtenido una distinción por un trabajo filosófico. Años más tarde esa filósofa -llamada Hedwig Conrad-Martius- se convertiría en su mejor amiga y madrina de bautizo (Stein: 1992).

Cada vez más familiarizada con la fenomenología, nuestra autora comienza a prepararse para presentar sus trabajos finales y el examen de licenciatura. Husserl, que se había dado cuenta de la gran inteligencia y capacidad de su discípula, le propone un tema para doctorarse: una investigación sobre la *Einfühlung*⁹. Ella se alegra mucho porque precisamente dicho tema se vinculaba directamente a su gran interés en el estudio de la persona humana. Al respecto, Stein se planteó las siguientes preguntas: ¿cómo entramos en contacto con el mundo de los otros (de sus vivencias)? ¿Cómo podemos tener experiencia de la conciencia de *otro yo*? ¿De qué forma se explica que podamos participar de los sentimientos de los otros?

Las cuestiones anteriores –y otras más- constituían huecos dentro de la fenomenología husserliana que requerían de ulteriores desarrollos y profundizaciones, precisamente por ello Husserl le propuso llevar a cabo dicha investigación. Ella sabía que el objetivo era llegar a la esencia de los actos de empatía y no limitarse solamente a una descripción de los mismos como hacía la psicología. Considerando la magnitud del trabajo que iba a emprender, le resultaron de gran provecho las conferencias de Max Scheler que estaba en Gotinga como profesor invitado. Además consultó toda la bibliografía existente sobre el tema, especialmente la referida a Theodor Lipps.

Sin embargo, el estallido de la Primera Guerra Mundial cambió radicalmente el rumbo de sus proyectos. De acuerdo con Edith Stein: “Los que han crecido en la guerra o después de la guerra no pueden ni imaginarse aquella seguridad en la que creíamos vivir hasta 1914” (Stein: 1992: 272). Rápidamente la vida de la gran mayoría cambió, muchos de sus amigos y conocidos se alistaron en el ejército, entre ellos Reinach. Ella, por su parte, se decidió a regresar a Breslau, que, debido a su situación geográfica, podía ser invadida por Rusia –lo cual no sucedió-

⁹ En castellano se ha traducido como *empatía*.

Stein comenzó a asistir a un curso de enfermería en la Cruz Roja ofreciéndose como voluntaria para trasladarse a donde fuera necesario, mientras tanto acompañaba todos los días a su hermana Erna –que había estudiado medicina – al hospital. Pero como el requerimiento tardaba bastante en llegar, decidió regresar a Gotinga para presentar el examen de licenciatura, obteniendo como resultado la máxima nota. Inmediatamente volvió a Breslau dirigiéndose a la Cruz Roja para ofrecer nuevamente sus servicios; en tanto recibía respuesta continuaba con sus estudios de griego y el trabajo de doctorado. Después de unas semanas la llamaron por teléfono informándole que en Austria había gran necesidad de enfermeras voluntarias. Debía ir al hospital militar Mährisch Weisskirchen en donde, entre otras cosas, se atendía a enfermos de tifus. La madre se opuso firmemente porque tenía miedo de lo que podía sucederle, pero ella estaba decidida y, a pesar del profundo respeto que sentía por su madre, se marchó sin su consentimiento. Para no flaquear, Edith Stein pensaba sobre sí misma: “Ahora mi vida no me pertenece. Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra si es que vivo todavía, podré pensar de nuevo en mis asuntos personales” (Stein: 1992: 276).

En Mährisch Weisskirchen la joven fenomenóloga conoció uno de los rostros más duros de la vida al ver sufrir y morir a muchos heridos. Debido al exceso de trabajo comenzaba a sentirse agotada, y después de considerarlo largamente decidió aceptar el descanso que repetidas veces rechazara. Se puso nuevamente al servicio de la Cruz Roja pero no volvió a ser llamada.

Nuevamente se entrega al estudio, retoma su trabajo de doctorado además de impartir algunas clases en su antigua escuela por la escasez de profesores, porque debido a su condición de judía y mujer, obtener un puesto dentro del magisterio era prácticamente imposible. Durante las mañanas realizaba su trabajo como profesora, mientras que por las

noches proseguía con su tesis doctoral. Una vez concluida la tesis estaba tan desmejorada que había bajado diez kilos.

1.1.2.3. FRIBURGO.

Entre tanto, Husserl se había trasladado a Friburgo donde le ofrecieron una cátedra de filosofía, por lo cual, Stein debía ir allí para presentar el examen de doctorado. Éste fue un gran éxito tanto para ella como para su *querido maestro*: “Husserl estaba radiante de alegría. El mismo decano había propuesto *summa cum laude*”¹⁰ (Stein: 1992: 381).

Stein se convierte en asistente de Husserl, encargándose de organizar todos sus escritos, pero sus relaciones se ven afectadas por un lado, debido al difícil carácter del maestro y, por el otro, a sus posiciones machistas (sobre las que se tratará más adelante). Sin embargo, ella le guardará siempre gran cariño y respeto.

1.1.3. LOS ENCUENTROS PERSONALES.

Paralelamente a su intensa entrega a la filosofía, las amistades y las relaciones personales fueron fundamentales en su vida. El interés que sentía por el estudio de la persona humana tuvo un referente concreto en su existencia práctica, donde el problema de la *Einfühlung*¹¹ se convirtió en una inquietud existencial. Al respecto, Abelardo Lobato señala lo siguiente: “La amistad fue para Edith un modo de ser-en-el-mundo en el sentido de la escuela fenomenológica, de entablar relaciones existenciales de las cuales depende el sentido de la vida misma” (Lobato: 1976: 196).

Los años universitarios que Edith Stein pasó en Breslau fueron fecundos en el intercambio constante de ideas e inquietudes compartidas con su hermana Erna y sus amigas en común: Lilli Platau y Rosa Gutmann (*el trébol*). Juntas discutían sobre problemas políticos y expresaban sus puntos de vista en relación con la situación de las

¹⁰ Esta nota se daba raras veces y constituía una recomendación para obtener una cátedra.

¹¹ Por ello, a pesar de su posterior conversión al catolicismo e incursión en la filosofía escolástica, el resto de sus trabajos filosóficos no guardan discontinuidad con esta primera obra; por el contrario, puede observarse en ellos una mayor profundidad en el terreno de la metafísica, pero tanto los estudios sobre la estructura de la persona humana como las interrogantes sobre la posibilidad de la existencia de personas espirituales que se formulara la entonces filósofa atea, constituyen en gran medida el preludio de su posterior obra filosófica.

mujeres. También con ellas realizó excursiones por los más hermosos paisajes de Alemania.

Tanto en Gotinga como en Friburgo, los encuentros personales y las amistades constituyeron una buena parte de las experiencias que Edith Stein adquirió en este período de su vida. El cariño que sentía por la familia Reinach (Adolf, Anne y Pauline) la llevó a una fuerte crisis depresiva ante la muerte de Adolf, al mismo tiempo que el encuentro con Anne, llena de fortaleza en su fe cristiana, le planteó la necesidad de reflexionar sobre el sentido de la religión como una fuente de motivación para la propia vida. Con los Husserl la amistad también fue muy profunda, las frases alusivas al “querido maestro” son abundantes en sus escritos autobiográficos. Por otra parte, entre los que conformaban el círculo fenomenológico nuestra filósofa cultivó grandes amistades, como Roman Ingarden, Hedwig Conrad-Martius, Hans Lipps, Erika Gothe, entre otros más. En Bad Bergzabern, en la granja de los esposos Conrad conoció a Alexander Koyré y en Juvisy (cerca de París) a Jacques y a Raïssa Maritain.

Su trabajo filosófico se vio constantemente enriquecido a través de tan abundantes contactos personales e intelectuales, pues de acuerdo con lo anterior, en Stein encontramos a una mujer en movimiento, abierta a nuevos horizontes filosóficos y consciente de los problemas más acuciantes de su tiempo, pero sobre todo hay en ella una gran disposición al aprendizaje tanto de los otros (las otras) como junto a ellos (ellas).

1.1.4. MUJER EN BUSCA DE SÍ MISMA.

A través de sus estudios históricos, particularmente sobre la cosmovisión del historiador alemán Leopold Von Ranke, E. Stein llegó a concebir la historia como una unidad llena de sentido donde las acciones de los individuos cobran significado. Por ello se sentía llamada a trabajar para contribuir a configurar el destino de su país que había quedado devastado

a causa de la guerra, afiliándose al “Partido Democrático Alemán”¹² con lo que comenzó su actividad política.

Su interés fundamental era la situación de las mujeres, porque una vez conseguido su derecho al voto era necesario que estuvieran informadas para que pudieran participar en las elecciones: “según la convicción de Edith Stein, las mujeres no debían contentarse ya en la nueva república con desempeñar el papel de las que tenían que soportar el sufrimiento de la violencia masculina, sino que debían contribuir a plasmar las cosas y asumir la responsabilidad para el futuro” (Uwe Müller: 2001: 125). El feminismo asumido por Stein estaba profundamente comprometido con la realidad de las mujeres, cuyas condiciones de vida y posibilidades de desarrollo tanto personal como profesional consideraba injustas e insuficientes. Por una parte, luchó por los derechos políticos de las mujeres y, por la otra, esperaba que éstas se convirtieran en sujetos activos de la historia.

Frutos de sus experiencias en política fueron sus escritos titulados “Causalidad psíquica” e “Individuo y comunidad” que dieron origen a su trabajo filosófico llamado *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, con el que se proponía obtener una cátedra. Sin embargo, aunque la constitución de Weimar reconocía el derecho de las mujeres a obtener una cátedra, éste no era efectivo en la vida universitaria, y Stein tuvo que enfrentar una negativa tras otra. En Friburgo, Gotinga, Kiel, Hamburgo y Breslau sus intentos fracasaron; incluso, el propio Husserl, de quien ella esperaba apoyo, expresó abiertamente que si bien las mujeres podían estudiar filosofía y desempeñarse brillantemente, su destino era el matrimonio, por lo que encontraba absurdo que ocuparan un puesto que estaba reservado para los varones.

A pesar de todas las dificultades, nuestra filósofa no perdió los ánimos y se decidió a dirigir una solicitud al Ministerio Prusiano de Educación y Ciencia, el cual le dio la razón

¹² Partido de carácter liberal fundado por Friedrich Naumen.

emitiendo un comunicado en el que confirmaba la igualdad de derechos de las mujeres en el mundo académico. Sin embargo, tales derechos continuaron sin ser respetados y ella no logró obtener una cátedra universitaria. Al respecto Abelardo Lobato refiere lo siguiente:

La vida intelectual era su ideal, pero las puertas se le cerraban por ser mujer. Fuerte era su voluntad, pero ¿qué vale la voluntad de una mujer cuando el mundo oficial, el de las costumbres y usos, el de las leyes y tradiciones, la cultura, está en contra? Bien poco. En este desamparo ella se encierra de nuevo en la casa, cerca de la madre, trabaja, espera, busca nuevos modos de existencia desde su vocación intelectual, escribe bien inmersa ya en su horizonte de la fenomenología (Lobato: 1976: 189).

De regreso en Breslau, la joven doctora organizó su “academia doméstica”, a la que sin publicidad acudieron numerosos estudiantes de filosofía que querían aprender de la brillante discípula de Edmund Husserl. Además, impartió un curso sobre cuestiones éticas fundamentales en la nueva universidad popular de Breslau. Paralelamente a estas actividades continuaba con sus trabajos filosóficos sin perder la esperanza de encontrar un puesto en la universidad. A su lado se encontraban sus amigos y familiares infundiéndole ánimos, su madre se sentía feliz de tener nuevamente consigo a la hija más pequeña y, por ello, arregló una parte de la casa para que pudiera trabajar en un espacio apropiado.

Stein seguía con gran interés los acontecimientos políticos, precisamente de tales reflexiones surgió su *Investigación sobre el Estado*¹³ en la que se examinan detenidamente las ideas relativas al individuo, la comunidad, la masa y la sociedad. Como fenomenóloga se preguntaba por la esencia del Estado, así como por la importancia que juega la conciencia histórica de la comunidad en su configuración. De acuerdo con ella: “El Estado, como forma y expresión de la conciencia de la comunidad, es de importancia fundamental para la conciencia histórica y el devenir de cada uno de sus miembros” (Uwe Müller: 2001:135). Su principal preocupación gira en torno al bien común, que se ve

¹³ Escrita en marzo de 1920, tres meses después de la intentona golpista de Kapp.

amenazado por los diversos intereses de los grupos ideológicos que pretendían imponer sus objetivos; además, expresa su desacuerdo tanto con las teorías políticas de corte socialista como con el racismo biologicista. Nuestra filósofa considera que la idea más elevada del Estado se condensa en la democracia, pero es consciente de las grandes dificultades de su cumplimiento así como de los peligros derivados de su degeneración.

Si su vida intelectual era incansable, en su mundo interior se debatía una profunda crisis. Desde la muerte de Adolf Reinach y el encuentro con su esposa Anne llena de serenidad, Stein pensaba constantemente en la experiencia religiosa y en su significado para la propia vida. En sus excursiones por diferentes ciudades alemanas lo que más le impresionó -esta vez- no fueron las obras artísticas, sino la armonía en que convivían católicos y protestantes, y aún más, la sencillez con la que una mujer en medio del ajetreo de la vida diaria entró a una iglesia católica para orar.

A la crisis por la que atravesaba se suman las decepciones que experimentaba tanto en sus aspiraciones profesionales como con su “querido maestro”. Por una lado, a la serie de obstáculos que se oponen a la posibilidad de acceder a una cátedra universitaria, se añade la actitud de Husserl fundada en una serie de ideas machistas y, por el otro, el distanciamiento de Hans Lipps que lastimó hondamente sus sentimientos porque -según su amiga Hedwig Conrad-Martius- ella lo amaba. La crisis llega a tal extremo, que el día de la boda de su hermana Erna -con la que se sentía unida con un afecto muy especial- ésta tuvo que inyectarle una dosis de morfina para ayudarla a levantarse de su depresión.

Nuevamente es a través de las relaciones personales que a Stein se le abren horizontes de sentido. Ella sabía que su madre -judía practicante y convencida- no hubiera podido entender su acercamiento al cristianismo, y por eso, el tiempo que pasaba en Breslau, vivía un drama interior que no se atrevía a compartir con ella. Sin embargo, encontró en su amiga Hedwig Conrad-Martius un corazón dispuesto a acogerla. Al respecto, Abelardo Lobato escribe:

No hay vida profunda sin crisis radicales. La crisis es la oportunidad de la opción, el momento en que se manifiesta la emergencia de la libertad sobre el destino. Edith Stein se ha formado en la lucha y se ha forjado en las crisis que van jalonando su vida. Por debajo de la apariencia tranquila, ella vive en profundidad, conoce como cualquiera lo que significa ser mujer y trata de ser fiel a sí misma y a su gran vocación. (Lobato: 1976: 182).

1.1.5. CONVERSIÓN RELIGIOSA.

Las primeras reflexiones de nuestra filósofa acerca de la experiencia religiosa se encuentran en su obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu (Beiträge)*. En ella aborda la relación entre religión e historia, así como el papel que desempeña la religión como fuente de motivación. A pesar de que en esta obra se aproxima bastante a un cristianismo positivo, su conversión religiosa al catolicismo requería de una vivencia personal que pudiera develarle el sentido de la religión para su vida.

El dolor que le produjo la muerte de Adolf Reinach la hundió en una aguda crisis, porque no podía comprender cuál era el sentido y fundamento de la existencia humana, sin embargo la actitud de la señora Reinach, que no se dejó arrastrar por el dolor sino que lo enfrentó con serenidad y esperanza a causa de su fe en el cristianismo, le mostró la posibilidad de encontrar una respuesta a sus interrogantes. Stein refirió poco antes de morir “que el motivo decisivo para su conversión al Cristianismo había sido la forma en que su amiga, la Sra. Reinach, gracias a la fuerza que la había dado el misterio de la Cruz, pudo ofrecer el sacrificio que se le había impuesto con la muerte de su marido en el frente durante la Primera Guerra Mundial” (Uwe Müller: 2001:119).

A lo anterior se sumó la convivencia con los Conrad, especialmente con Hedwig, porque en esos momentos ambas amigas atravesaban por una crisis religiosa, por eso pudo encontrar junto a ella una atmósfera más propicia que en Breslau para aclarar muchas dudas e inquietudes respecto al cristianismo. En la biblioteca de sus amigos se encontró con un libro que en gran medida habría de decidir su camino. Como ella relata:

“Agarré a la buena de Dios y saqué un voluminoso libro. Llevaba por título *Leben der Heiligen Theresia von Avila*, escrita por ella misma. Comencé a leer, y quedé al punto tan prendida que no lo dejé hasta el final. Al cerrar el libro dije para mí: ¡esto es la verdad!” (Posselt: 1998: 99).

La lectura de la vida de santa Teresa fue muy importante para que E. Stein decidiera convertirse al catolicismo y no al protestantismo, como era más común entre los intelectuales judíos. Al día siguiente de su encuentro con santa Teresa, compró un catecismo católico y quiso recibir el bautismo; no obstante ser evangélica, Hedwig Conrad-Martius aceptó ser su madrina. A partir de entonces su interés por la filosofía de la religión ocupó un lugar cada vez mayor en sus estudios. Pasaba horas leyendo a santa Teresa y a Kierkegaard, encontrando en la primera la posibilidad de conocer a Dios a través de la interioridad del alma humana, y en el segundo la desesperación por la lejanía que separa irremediamente a Dios del hombre. Entre ambos, eligió la vía de santa Teresa.

A pesar de la paz que comenzaba a sentir en su interior, tenía que enfrentar la reacción de su familia y especialmente de su madre, sabiendo que se abriría un abismo entre ellas. Augusta Courant era una judía creyente para la que la conversión de su hija representaría un golpe muy duro, ella lo sabía y arrodillándose junto a su madre le confesó que era católica, las dos comenzaron a llorar. Stein escribió: “Para mi madre la conversión es lo peor que he podido hacerle” (Uwe Müller: 2001: 145). Todos en su casa la encontraban muy cambiada, pero nadie acertaba a comprender su decisión. Edith Stein se marchó de Breslau con la incertidumbre de si su madre llegaría a perdonarla.

1.1.6. VOCACIÓN PEDAGÓGICA Y TRABAJO INTELECTUAL.

1.1.6.1. PROFESORA EN ESPIRA.

Stein viajó a Bad Bergzabern para ayudar a sus amigos, el matrimonio Conrad, en el tiempo de la recolección de los frutos, pues tenían una huerta; asimismo trabajaba junto

con Hedwig Conrad-Martius en la traducción del francés al alemán de la obra *Descartes y la Escolástica* escrita por su amigo el filósofo Alexandre Koyré. Este trabajo resultó de gran importancia para Stein, quien desde entonces no abandonó el interés en la problemática que planteaba la posibilidad de una mutua comunicación entre el pensamiento moderno y la filosofía escolástica.

En la granja de los esposos Conrad, Stein pudo encontrar en las discusiones y actividades filosóficas aquello que tanto extrañaba del tiempo pasado en Gotinga. A pesar de haber encontrado en la señora Conrad-Martius a una gran amiga, Edith Stein era bastante reservada respecto a sus más hondos sentimientos, por eso, sus amigos la llamaban la “autótatos” (la sumamente consciente de sí misma) y consideraban que la suya era una naturaleza sellada e impenetrable.

No obstante la tranquilidad y alegría que experimentaba en compañía de los Conrad, ella pensaba constantemente en su madre, a la que escribía sin obtener respuesta; por ello, decidió asumir el riesgo y volver a Breslau, donde sorprendentemente todo marchó muy bien. Stein acompañaba a su madre a la sinagoga y desde entonces, hasta su ingreso en el Carmelo, estuvo a su lado todas las vacaciones de verano.

Su futuro comenzó a definirse cuando el prelado Schwind, su amigo y consejero espiritual, le propuso trabajar como profesora de historia y lengua alemana en la Escuela Normal del Monasterio de Santa Magdalena de Dominicas en Espira. Para ella, que desde su conversión deseaba orientar su vida hacia la religión, esta posibilidad que le permitiría alternar sus lecciones y el estudio de la filosofía de Tomás de Aquino con una vida de oración, resultaba muy atractiva. Sin embargo, algunos de sus antiguos compañeros de estudios como Roman Ingarden, encontraban inaudito que una persona con la preparación y el talento de Stein quedara recluida en un colegio de monjas.

En cambio nuestra autora veía las cosas de manera muy distinta, impartía sus clases con alegría, estudiaba la filosofía tomista y trabajaba en algunas traducciones. De esta

labor surgió su traducción de dos obras de John Henry Newman: las quince lecciones sobre la “Idea de la universidad” y las cartas y diarios de Newman hasta su conversión.¹⁴ Stein pidió que le fuera aligerada la carga de trabajo académico para poder dedicarse a la labor científica. Una vez que dispuso del tiempo necesario se entregó a la traducción de las *Investigaciones de Santo Tomás de Aquino sobre la verdad*, a la que añadió un estudio de epistemología y metodología tomista a través de una mirada fenomenológica. Al referirse a la importancia de este trabajo el P. Erich Przywara escribió lo siguiente:

Es en todas partes Tomás y solamente Tomás, pero de tal forma que se ve desde sus páginas a Husserl, Scheler y a Heidegger. La terminología de la fenomenología que domina Edith Stein como propia filósofa creadora, no se reemplaza de ninguna manera por el lenguaje de sto. Tomás, pero se abren puertas de tránsito sin gran trabajo de un lado a otro. Aquí estriba lo más importante de esta significativa obra: el lento ascenso por las notas alemanas al plano de un “verdadero Tomás de Aquino alemán”, esto es, con la viveza del filosofar actual (Posselt: 1998: 135).

La posibilidad de entablar un diálogo entre la fenomenología y el tomismo es una de las mayores preocupaciones dentro de la filosofía de Edith Stein. Resultado de tales inquietudes son sus estudios comparativos entre ambas corrientes filosóficas, de los cuales podemos mencionar los siguientes: *¿Qué es fenomenología?*, *La significación de la fenomenología como concepción del mundo*, *Dos estudios sobre Edmund Husserl y La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino*, entre otras más, algunas de las cuales se encuentran extraviadas.

Paralelamente a sus actividades estrictamente filosóficas, Stein desempeñaba una importante labor pedagógica con sus alumnas, precisamente a través de sus experiencias con ellas se fueron perfilando sus ideas en torno a una pedagogía feminista de corte cristiano. La filósofa alemana consideraba que era de vital importancia que las mujeres contaran con una educación sólida en las materias más diversas como matemáticas, historia, literatura, ciencias naturales, lenguas extranjeras, etc., pero también concedía

¹⁴ Estas traducciones las hizo Edith a petición del P. Erich Przywara.

relevancia a su desarrollo humano y personal, por eso se acercaba a sus alumnas, las escuchaba, platicaba con ellas, es decir, cumplía en cierto modo una labor de orientación vocacional. Así por ejemplo, cuando se presentaba alguna obra de teatro en las cercanías, intercedía para que sus alumnas pudieran asistir, también a petición suya se organizaban algunas excursiones donde jugaba y bailaba con ellas en la mayor sencillez y alegría. Una de sus estudiantes recuerda: “La señorita doctora tenía al mismo tiempo algo de inaccesible; era su enorme distancia. Precisamente por eso era tan competente y tan extraordinaria. Todas teníamos cierto temor ante ella. No obstante, como alumna le tuve al mismo tiempo gran confianza” (Posselt: 1998: 113).

En la base de sus concepciones pedagógicas estaba presente el influjo de su madre, que le había enseñado la mediación más apropiada entre severidad y dulzura. Aunado a ello, Stein señalaba la necesidad de impartir una adecuada educación y orientación respecto del desarrollo físico y la sexualidad, de la que ella misma careció durante la adolescencia. Asimismo, se daba cuenta de que los programas escolares no estaban dirigidos específicamente a las mujeres, quienes implícitamente seguían siendo consideradas como aptas sólo para tareas menores en tanto llegaba el matrimonio. Ella estaba en contra de lo anterior; por una parte, tenía la convicción de que una mujer era capaz de hacer cualquier cosa, pero que podía hacerlo de formas inéditas y no como una imitación de lo establecido por los varones, y por la otra, era consciente de la importancia de modificar los planes de estudios teniendo como fundamento un feminismo cristiano que tomara en cuenta a las mujeres, tanto en su diferencia respecto a los varones como en su humanidad e individualidad.

Stein comenzó a recibir invitaciones para pronunciar conferencias sobre temas de pedagogía, educación, filosofía, pero principalmente en relación a la mujer. Viajó por diversas ciudades de lengua alemana volviéndose muy conocida, estaba siempre preparando las maletas e incluso durante algún tiempo se ganó la vida con su actividad

de conferencista. Entre algunas de sus conferencias podemos mencionar: “Verdad y claridad”, “Los tipos de la psicología y su significado para la pedagogía”, “El valor propio de la mujer en su significación para la vida de la nación”, “Bases teóricas de la labor de educación social”, “Sobre la idea de formación”, “Fundamentos de la educación de la mujer”, “El intelecto y los intelectuales”, etc.

Además de preparar sus conferencias nuestra filósofa trabajaba en una nueva obra llamada *Potencia y Acto* con la que se proponía solicitar nuevamente una cátedra universitaria. Por ello abandonó Espira dedicándose de lleno a sus actividades intelectuales y continuando su gira de conferencias por Alemania, donde conoció a la escritora Gertrud von Le Fort con la que mantuvo una gran amistad e intercambio de ideas durante muchos años. Sin embargo, la obtención de una cátedra universitaria fue imposible tanto por la situación económica en general como por su condición de judía. La propuesta de un nuevo trabajo la recibió por medio de su fama como conferencista siendo invitada al Instituto de Pedagogía Científica de Münster como profesora; ella aceptó llena de alegría aunque cada vez más preocupada por el rumbo que iban tomando los acontecimientos políticos.

1.1.6.2. PROFESORA EN MÜNSTER.

Antes de comenzar el semestre en Münster, Stein viajó a Munich donde fue invitada por la Radio de Baviera para hablar en “La hora de la mujer”, ahí expuso sus ideas en torno a “El arte de la educación materna”. Posteriormente impartió una conferencia (que desgraciadamente está perdida) sobre “La situación intelectual de la mujer en la actualidad”. En medio de tanto ajetreo añoraba la quietud de una vida de recogimiento y oración, escribía cartas a sus amigos y familiares, y pensaba constantemente en su madre.

Durante su breve estancia en Münster impartió lecciones estrechamente relacionadas con sus conferencias dirigidas a la problemática feminista y pedagógica. Su nombre

anunciado en la pizarra resultaba atractivo incluso para las estudiantes universitarias, que acudían al instituto para escuchar y participar en las clases de la Dra. Edith Stein; sin embargo, su modestia y extrema sencillez desconcertaban a quienes esperaban encontrar mayor sofisticación en una filósofa famosa como ella, que en cambio, prefería la cercanía con sus alumnas, una de las cuales recuerda: “Muy a gusto nos sentábamos a su lado. Ella se interesaba por todos nuestros asuntos, por el estudio, por nuestra camaradería y también por los asuntos políticos que entonces traían locas nuestras cabezas” (Posselt: 1998: 158). Las invitaciones para impartir conferencias continuaban siendo frecuentes; en Juvisy fue la única mujer invitada por la Société Thomiste para hablar sobre las relaciones entre la fenomenología y el tomismo.

Para las clases de invierno Stein preparaba lecciones de antropología filosófica, aunque sabía que su futuro como profesora era incierto debido a la situación política. El 30 de enero de 1933 Hitler tomó el poder y la suerte del pueblo judío comenzó a definirse. Stein deseaba urgentemente tener una audiencia con el papa Pío XI, pero ante las dificultades que se le presentaron, decidió mandarle una carta solicitándole una encíclica pontificia para la protección de los judíos, además de alertarle sobre los peligros inminentes que existían para los católicos en Alemania; desafortunadamente, como respuesta sólo recibió una bendición para ella y su familia.

Al poco tiempo debido a las leyes racistas tuvo que abandonar su trabajo como profesora en Münster. Ella misma relata:

Recibí el comunicado muy serenamente. No necesitaba ser consolada. «Si esto no resulta -dije yo-, entonces ya no queda para mí ninguna posibilidad en Alemania». El administrador me expresó su admiración de que yo viera tan claro a pesar de que vivía tan abstraída y me preocupaba tan poco de las cosas de este mundo (Stein: 1998c: 197).

Desde su conversión deseaba ingresar al Carmelo, pero había aplazado sus proyectos, tanto para no lastimar más a su madre que no hubiera podido soportarlo sin llenarse de amargura, como por sus asesores espirituales que le habían recomendado servir al

mundo intelectual católico a través de su labor como filósofa, traductora, profesora y conferencista, lo cual ya no era posible. Cuando consideraba tales circunstancias recibió una propuesta de trabajo procedente de una universidad sudamericana, no se sabe exactamente cuál. Tomó la decisión de ingresar al Carmelo con la certeza de que había llegado por fin el momento para ello, no obstante sus 42 años y todas las dificultades que preveía por su ascendencia judía. Sin embargo, aún le faltaba comunicar a su madre su decisión una vez que había sido aceptada como postulante.

1.1.7. CARMELITA DESCALZA.

Stein marchó a Breslau para estar algunos días con su madre. Ahí comenzó a escribir su autobiografía de infancia y juventud titulada *De la vida de una familia judía*¹⁵ cuya primera parte se refiere a los recuerdos referidos por su madre en las largas charlas sostenidas entre ambas. Ella sabía que su familia no comprendería su decisión —excepto su hermana Rosa que se había convertido al catolicismo- pero estaba dispuesta a asumir el dolor de la separación y el rechazo, atravesando por sentimientos de angustia e incertidumbre:

Era tan difícil que nadie podía asegurarme. Este o aquel es el camino recto, para ambos se podían aducir buenas razones. Debía dar el paso sumergida completamente en la oscuridad de la fe. Muchas veces durante aquellas semanas pensaba: ¿Quién se quebrantará antes de las dos, mi madre o yo? Pero ambas perseveramos hasta el fin (Stein: 1998c: 209).

El día de su partida vio la desesperación en el rostro de su madre y, sin decir una sola palabra se acercó a ella la abrazó y la besó, entonces Augusta comenzó a llorar, para Edith Stein este fue uno de los mayores sufrimientos en su vida. Estando en el convento jamás dejó de escribirle a su madre, quien ya no quiso saber más de ella incluso en la hora de la muerte. Al respecto escribe: “Era terrible lo que quedaba tras de mí. Pero estaba profundamente tranquila en el puerto de la voluntad divina” (Stein: 1998c: 212).

¹⁵ Traducida al español como *Estrellas amarillas*. La cita completa puede consultarse al final.

Al ingresar en el Carmelo, Stein (ahora Teresa Benedicta de la Cruz) tuvo que olvidarse de su fama como filósofa y comenzar a dedicarse a las actividades más sencillas. Estaba tan feliz en su nueva vida que según sus más cercanos amigos se le veía notablemente rejuvenecida. Ciertamente las labores domésticas le costaban un poco de trabajo por haberse desacostumbrado durante tanto tiempo a ellas, pero poco a poco comenzaron a encomendársele tareas de estudio y escritura. Continuó trabajando en su traducción de santo Tomás, además de escribir una breve biografía de santa Teresa “Amor con Amor” y un artículo sobre “Santa Teresa Margarita del Corazón de Jesús”. Por sugerencia del Padre Provincial Theodor Rauch retomó su labor científica y comenzó el desarrollo y reformulación de *Potencia y Acto*, lo que desembocaría luego en su máxima obra filosófica *Ser finito y ser eterno*.

En *Ser finito y ser eterno*, nuestra filósofa se propuso entablar un diálogo entre filosofía moderna –y contemporánea- ontología aristotélico tomista y espiritualidad judeo-cristiana (Uwe Müller), retomando muchas de las cuestiones tratadas en sus trabajos anteriores, pero integrándolas a los nuevos horizontes filosóficos que le abrieron sus estudios de filosofía medieval.

Stein recibió los votos perpetuos (el 21 de abril de 1938), dos años después del fallecimiento de su madre y tan sólo con algunos días de diferencia de la muerte de Husserl. En esos momentos lo que más dolor le causaba era el destino de sus familiares y amigos judíos que comenzaban a emigrar a distintas partes del mundo, incluso ella misma tuvo que abandonar Alemania para trasladarse al convento de Echt en Holanda donde fue recibida también su hermana Rosa. Más tarde, dos de sus hermanos serían trasladados a un campo de concentración en el que perderían la vida. En estas circunstancias inició su última obra *La ciencia de la cruz*, en la que llevó a cabo un estudio sobre el místico carmelita español san Juan de la Cruz; trabajaba en ella tan intensamente que sus compañeras comenzaron a temer por su salud.

En 1942 comenzó la llamada “solución final”, y como represalia por un discurso pronunciado por los obispos holandeses y alemanes en contra de lo que se estaba haciendo a los judíos, todos los sacerdotes y religiosas católicos de origen judío fueron sacados de sus iglesias y conventos para ser llevados a los campos de concentración.

Las gestiones para ayudar a Edith y a Rosa Stein a salir de Holanda (no quisieron hacerlo de forma ilegal por temor a las consecuencias contra el convento) fracasaron, y el 2 de agosto de 1942 fueron obligadas a salir del convento y trasladadas al campo de Westerbok. Uno de los testigos que logró sobrevivir habló de una monja que en su vida de civil había sido una filósofa bastante reconocida llamada Edith Stein, quién llamó su atención por la manera en que se ocupaba de los niños (niñas) cuyas madres eran presas de la desesperación. Lo último que pudo saberse del paradero de las hermanas Stein es que el 7 de agosto fueron llevadas en tren hacia el campo de concentración de Auschwitz-Birkenau donde murieron gasificadas el 9 de agosto de 1942.

1.1.8. CONSIDERACIONES FINALES.

En la presente biografía filosófica hemos intentado mostrar la importancia de la existencia histórica y concreta de nuestra filósofa para la comprensión de su itinerario intelectual, principalmente de su filosofía sobre la mujer. Por todo ello, consideramos que si se deja de lado la mujer que fue Edith Stein, su propuesta feminista quedaría empobrecida en cuanto al carácter práctico que le imprimió su lucha vital por mejores expectativas de vida para las mujeres. Además, para la historia del feminismo del siglo XX en Alemania la figura histórica de Edith Stein es imprescindible, pues ella es la voz que se deja escuchar en los ámbitos más diversos reclamando la necesidad de la presencia y el trabajo de las mujeres, así como del desarrollo creativo de su personalidad.

Durante su adolescencia y juventud luchó por el derecho de las mujeres al voto y por su participación política, como filósofa reclamó un lugar dentro de la universidad y el mundo cultural, siendo profesora sus principales preocupaciones pedagógicas giraron en torno a

la educación de las mujeres, y finalmente, siendo monja carmelita se convirtió tanto en un baluarte para el feminismo católico como en una de las precursoras de la teología feminista.

De acuerdo con lo anterior, es imprescindible detenerse en la biografía intelectual de Edith Stein para poder penetrar con mayor profundidad en sus estudios sobre la mujer, porque en ella la búsqueda filosófica del ser femenino fue inseparable de la búsqueda de sentido de su propio ser.

1.2. CONCEPTO STEINIANO DE FILOSOFÍA

Abordar la concepción de Edith Stein sobre la filosofía representa una tarea bastante compleja que nos lleva a rastrear las abundantes sugerencias al respecto que se encuentran en sus obras. Sin embargo, Stein nos facilita nuestro trabajo a través de sus abundantes estudios sobre el concepto, historia y desarrollo de la fenomenología, donde constantemente alude tanto a la tarea de la filosofía como al espíritu del filosofar. Asimismo, el gran interés que despertó en ella el estudio de la filosofía medieval, (no sólo tomista, pues el influjo de san Agustín, Dionisio Areopagita, Duns Escoto, entre algunos más, se encuentra presente en su filosofía) ensanchó los horizontes a partir de los cuales se plantea el concepto de filosofía. Precisamente en su breve escrito titulado *¿Qué es filosofía?*, nuestra autora reflexiona sobre ello mediante un diálogo imaginado entre Tomás de Aquino y Husserl, donde pretende mostrar que pese a todas las diferencias que parecen separar abismalmente a la filosofía moderna de la escolástica, es posible entablar un diálogo que permita buscar lo común para hacer comprensibles las diferencias. Finalmente, en la introducción al *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (su obra capital) Stein retoma algunas de las cuestiones tratadas anteriormente, planteándose además, el sentido y posibilidad de una filosofía cristiana.

En lo que sigue nos proponemos rastrear el concepto steiniano de filosofía a partir de la profundización en las cuestiones anteriores, con el propósito de ubicar sus estudios sobre la mujer dentro de su específica concepción sobre la filosofía.

1.2.1. CONCEPTO Y TAREA DE LA FILOSOFÍA.

En las páginas introductorias de su obra llamada precisamente *Introducción a la filosofía*, Edith Stein analiza en un contexto fenomenológico, qué cosa es la filosofía, cuál es su ámbito de trabajo y cómo se relaciona con las ciencias particulares. Su punto de partida es el origen etimológico del término filosofía (amor a la sabiduría) que, de acuerdo con el *eros platónico*, se refiere a la tendencia al conocimiento por sí mismo, es decir, al deseo de saber sin reparar en los intereses prácticos; sin embargo, dicha tendencia dirigida hacia el saber no puede aprenderse ni enseñarse sino a través de su ejercicio, esto es, del filosofar. El conocimiento al que tiende la filosofía se distingue del que persiguen las disciplinas científicas particulares y tiene su propio campo de investigación, pues si para el espíritu griego los conceptos de filosofía y ciencia no se diferenciaban entre sí, el estado actual de los sectores de especialización en que se dividen las ciencias hace necesario matizar las diferencias entre conocimiento científico y conocimiento filosófico.

Para clarificar lo anterior nuestra filósofa distingue la *actitud natural* de la *actitud teórica* con las que el ser humano se acerca a sí mismo y al mundo que lo rodea; la primera no hace distinción alguna entre subjetividad y objetividad, es una actitud “ingenua” donde prevalecen los intereses prácticos; la segunda es una actitud objetiva, que dirige la mirada tanto hacia el ser de las cosas como hacia el sujeto que conoce, poniendo entre paréntesis los significados personales de que se encuentran revestidos los objetos, para dirigirse desinteresadamente y libre de prejuicios al conocimiento de las cosas mismas, siguiendo el célebre lema husserliano. El origen de toda actividad científica se encuentra en la actitud teórica y desinteresada que hemos intentado describir, pues es a partir de

ella que surgieron las ciencias de la naturaleza, el estudio del alma humana y sus diversos estados, las ciencias de la cultura y las ciencias históricas.

Ahora bien, ¿en qué se distingue la filosofía de las ciencias particulares? ¿Cuál es su propio ámbito de objetos? ¿Existe un vínculo común entre las ciencias particulares y la filosofía?

De acuerdo con Stein, las ciencias positivas se ocupan de los objetos tal como se encuentran de hecho en el mundo, examinan los objetos tomando en consideración la situación en la que estos se encuentran, así como sus características accidentales. La filosofía, en cambio, se preocupa por la esencia del objeto, a saber, aquello que le corresponde necesariamente y sin lo cual no puede ser: “El objeto no es sólo aquello que se encuentra en esta o aquella circunstancia, no tiene sólo características accidentales, posee también una esencia, cualidad que le compete necesariamente, y sin la cual no puede ser” (Stein: 1998a: 38). En la medida en que la filosofía investiga el ser de las cosas puede ser considerada como ontología; al respecto es necesario destacar –siguiendo a Stein- que las diversas esencias o estructuras ónticas de los objetos deben ser tratadas de modo específico, por ello existe una ontología de la naturaleza y una ontología del espíritu (Stein: 1998a).

Así pues, mientras las ciencias naturales empíricas investigan los organismos, sus cambios, desarrollos, estructura, etc., la ontología de la naturaleza se pregunta por la esencia del organismo en general. De forma similar ocurre en la historia, la filología, el derecho positivo, etc. La historia, por citar uno de los ejemplos que presenta Stein, analiza el desarrollo de los pueblos y de las personalidades que han sido importantes para el mismo, en tanto que la ontología investiga qué es un pueblo, qué es una personalidad individual e incluso, qué es la historia misma, etc. Sin embargo, hechos y esencias no se encuentran separados por completo, sino que existen entre ambos relaciones precisas, porque “todo objeto empírico tiene una esencia y toda esencia es esencia de objetos, del

mismo modo también la ciencia de esencia y la ciencia empírica están en una muy particular relación de dependencia” (Stein: 1998a: 39). Por todo lo anterior, podemos decir que la filosofía, en tanto que ontología, se encarga de establecer los fundamentos que hacen posible el trabajo de las ciencias particulares; en efecto, aquello que éstas consideran obvio (por ejemplo, qué sea un pueblo, un Estado, etc.,) y no se detienen a examinar, es precisamente lo que interesa a la filosofía.

Una vez descrita la filosofía como ontología, Stein analiza otra disciplina filosófica, que junto con la ontología es considerada por ella como imprescindible para complementar tanto la tarea como el concepto de filosofía, a saber, la crítica de la razón o teoría del conocimiento. El sujeto que reflexiona sobre el mundo de los objetos puede volver la vista hacia su conciencia con el propósito de examinar la posibilidad misma del acto de conocer: “El fenómeno de la conciencia que se trasciende a sí misma es el núcleo de la disciplina que habíamos indicado como crítica de la razón” (Stein: 1998a: 40); trascenderse significa aquí que a toda conciencia que conoce le corresponde un objeto que es conocido (Husserl le llamó intencionalidad de la conciencia).

De acuerdo con lo anterior, a las diferentes esencias de los objetos corresponden diferentes estructuras de la conciencia (Stein: 1998a), lo cual indica que ontología y crítica de la razón se encuentran en una relación recíproca en donde ninguna puede prescindir de la otra¹⁶. Las reflexiones de estas dos disciplinas filosóficas fundamentales son necesarias para clarificar los conceptos y justificar los métodos (doctrina del método) de las ciencias particulares, analizar su estructura interna y el espíritu que hace comprensibles sus procedimientos (lógica pura o formal).

¹⁶ Con el equilibrio que establece entre ontología y crítica de la razón, Stein se ubica más cerca de Husserl al mostrar una comprensión profunda en torno al “giro trascendental” de la fenomenología husserliana. González Di Pierro ha señalado que: “Tal es la idea central que sirve de soporte y fundamento a la metodología de Stein, que podríamos definir como una ‘fenomenología realista que no excluye el idealismo’; no se trata de ninguna manera de una ‘síntesis forzada’, como podría parecer a primera vista. Se trata de una fenomenología realista que supone estructuras definidas de la subjetividad en que ésta última no es, de ningún modo, la creadora o la inventora de la exterioridad –pero es obvio que esto ni siquiera es concebido así por Husserl-.” (González: 2005: 84).

Stein ha preferido utilizar el término *crítica de la razón* en lugar de *teoría del conocimiento*, porque considera que la problemática filosófica no se reduce al análisis del conocimiento de los objetos, donde el concepto de razón ha sido empobrecido al limitársele a la función cognoscitiva. Ella por su parte apuesta por un concepto mucho más amplio de razón: “Existen otras formas de la conciencia respecto de aquella cognoscitiva y también otras funciones de la razón que no son menos adecuadas o más pobres de la claridad filosófica: el sentir, el querer, el hacer” (Stein: 1998a: 42). La ética, la estética y la filosofía de la religión no podrían abordarse en toda su riqueza y plenitud si se dejaran de lado las diversas formas y las funciones correspondientes de que se conforma la razón. En relación con lo anterior, a Stein le interesa aclarar que también estas funciones de la razón corresponden al carácter intencional de la conciencia, es decir, que al igual que a todo conocer corresponde un objeto que es conocido, a todo querer corresponde algo que es querido, etc.

Sin embargo, las diversas estructuras de la conciencia y las múltiples funciones de la razón no implican que ambas estén dispersas y fragmentadas, al contrario, nuestra filósofa argumenta que estas distintas funciones son necesarias para poder pensar a la conciencia y a la razón como unidades que cobran sentido mediante las conexiones recíprocas entre los diferentes elementos que las conforman. Conocer tales conexiones y alcanzar la unidad que subyace a ellas es tarea de la filosofía; ella misma accede a su propia unidad al cumplir su finalidad más relevante, esto es, comprender el mundo, para lo cual es preciso que todas las investigaciones filosóficas particulares consideren sus vínculos comunes y se abran a la posibilidad de una comunicación recíproca.

1.2.2. TOMÁS DE AQUINO Y EDMUND HUSSERL.

Después de haber abordado brevemente el concepto y la tarea de la filosofía que Stein se planteara como fenomenóloga, vamos a intentar rastrear ambas cuestiones siguiendo el desarrollo del pensamiento steiniano, que después de abrirse (libre de prejuicios como

había aprendido de la fenomenología) al estudio del tomismo, se fijó como meta hacer posible el entendimiento entre fenomenología y escolástica. Ella misma nos introduce en su trabajo *¿Qué es filosofía?* a una serie de problemáticas surgidas del análisis crítico y comparativo entre Husserl y Tomás de Aquino. El punto de partida lo encontramos en la estructura dialogada de la obra, donde se enfatiza que la filosofía en cuanto amor a la sabiduría y búsqueda de la verdad, no puede prescindir del diálogo, es decir, de una actitud de apertura, dispuesta por una parte, a escuchar la tradición griega y medieval, y por la otra, a conservar la crítica de la razón y el cuestionamiento de lo dado como actitudes propias de la modernidad. Así pues, la filosofía que Stein propone, se abre no sólo a la filosofía medieval y al pensamiento moderno, sino también al arte, la teología y la mística, pues de acuerdo con ella, la meta del trabajo filosófico es el conocimiento del ser verdadero, para lo cual se requiere del auxilio de tales ámbitos del saber. La filosofía es una búsqueda de sentido, y por ello, quien filosofa se convierte en un buscador -o buscadora- de la verdad.

En el diálogo filosófico ideado por nuestra autora, la actitud recíproca de Husserl y Tomás de Aquino es de apertura y mutua comprensión; Husserl, no obstante sus reparos críticos, escucha atentamente a Tomás de Aquino, en tanto que éste muestra un gran interés por los problemas de la filosofía moderna, especialmente por el desarrollo de la fenomenología. En relación con uno y otro, la filósofa alemana rechaza por un lado, los excesos racionalistas de la modernidad que dejaron de lado facultades humanas como la intuición, la empatía y la imaginación en pos de una razón metódica y desencarnada; y por el otro, rechaza también una concepción estática e inamovible de la escolástica. Según Stein (en voz de Tomás de Aquino) un auténtica *philosophia perennis* se refiere: “al espíritu del verdadero filosofar que habita en cada verdadero filósofo, es decir, en todo aquel que, movido por una irresistible necesidad interior, rastrea el *logos* o la *ratio* del mundo” (Stein: 2001: 13). Asimismo, concibe a la filosofía como un proceso de

aprendizaje en el que el maestro es de particular importancia para actualizar las potencialidades del discípulo.

De acuerdo con lo anterior, no es casualidad que nuestra filósofa expresara a través de Husserl (quien se dispone a escuchar a Tomás de Aquino) toda la solemnidad de un discípulo ante su maestro. Husserl confiesa no haber dedicado suficiente tiempo a la escolástica, a pesar de que su filosofía fuera considerada como una nueva escolástica por sus adversarios; en tanto que Tomás de Aquino acepta haber seguido el desarrollo de la fenomenología, pero desde una cierta distancia. No obstante, ambos manifiestan gran interés en conocer el pensamiento de su interlocutor.

Ahora bien, para nuestra filósofa una de las consecuencias más importantes del diálogo filosófico es el proceso de aprendizaje; sin embargo, algunas cuestiones no están del todo claras, por ejemplo: ¿a qué se refiere este aprendizaje? ¿En qué consiste el logos del mundo que busca quien filosofa? ¿Cuáles son los límites a los que se enfrenta la filosofía en cuanto camino en busca de la verdad? ¿En qué consiste la verdad que busca el filósofo -la filósofa-? Interrogantes que nos hacen retornar a la pregunta con la que iniciamos, a saber, ¿qué es filosofía?

Tanto la fenomenología como el tomismo coinciden -según Stein- en concebir a la filosofía como ciencia estricta, con lo que no se refiere, como ya lo vimos anteriormente, a una concepción positivista de la filosofía, sino a: “que la filosofía no es cosa del sentimiento o de la fantasía, ni pretenciosa ensoñación, sino asunto de la razón que investiga con rigor y sobriedad” (Stein: 2001: 13). Sin embargo, los alcances de la razón difieren para ambos filósofos. Así, de acuerdo con Husserl, la razón humana avanza con sus propias fuerzas por el camino del conocimiento; en tanto que para Tomás de Aquino, la verdad que busca la filosofía requiere del auxilio de la razón sobrenatural. Por ello, el rechazo de la filosofía moderna respecto a los asuntos de la fe fuera del ámbito estrictamente religioso, se comprende sólo si ésta es concebida como un sentimiento

puramente irracional, pero de acuerdo con Stein no es así: “Muy por el contrario, la fe es un camino que nos lleva a la verdad” (Stein: 1994: 107). Aquí es donde se encuentra la principal oposición entre estas dos filosofías: la orientación teocéntrica del tomismo, para la cual la más alta verdad es Dios; y la orientación egocéntrica de la fenomenología trascendental, donde el sujeto reviste una gran importancia.

Ahora bien, a pesar de dicha disparidad, Stein señala que tanto la escolástica como la fenomenología buscan una comprensión racional del mundo mediante la investigación de las esencias de las cosas que captamos por los sentidos y elaboramos intelectualmente. Cada una de ellas tiene su propio método para acceder al conocimiento. Así, el filósofo tomista mediante un gran esfuerzo intelectual, que como lo indica su etimología significa *leer en el interior*, llega a una cierta comprensión de lo que son las cosas, porque para él en la vida terrenal nuestra ciencia es limitada y requiere de un arduo trabajo para producir resultados. Para el fenomenólogo, en cambio, las esencias (fenómenos) son conocidas inmediatamente a través de la intuición, lo que no significa que se prescindiera de una labor cognoscitiva previa, sino que el conocimiento se adquiere sin intermediarios. Ambos coinciden en que la actitud de la filosofía hacia el mundo (las cosas, los seres humanos, el universo de los valores, Dios, etc.) una vez realizado el trabajo intelectual, es contemplativa.

Así pues, Edith Stein, mediante el diálogo entre Husserl y Tomás, comienza a enmarcar su propio horizonte filosófico fundamentado en una compleja noción de filosofía como búsqueda de la verdad, que la llevó a realizar una síntesis conciliadora de gran originalidad entre la fenomenología y la escolástica, capaz, asimismo, de plantearse cuestionamientos que ninguna de estas dos vertientes filosóficas considerada aisladamente podía responder. El encuentro con Husserl la llevó a preguntarse por la esencia de las cosas, teniendo presente la necesidad de un método que, al liberarla de sus prejuicios, pudiera auxiliarla en su búsqueda; mientras que el estudio de las obras de

Tomás de Aquino la hizo cuestionarse no sólo sobre la esencia y el sentido de las cosas, sino sobre su fundamento último.

1.2.3. PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA CRISTIANA.

En la introducción al *Ser finito y ser eterno*, Stein reflexiona con mayor detenimiento en torno a las problemáticas planteadas en su diálogo entre Husserl y Tomás de Aquino. Las relaciones de la filosofía moderna y el pensamiento medieval requieren de una aclaración terminológica que pueda ayudarnos a comprender las siguientes cuestiones: ¿cómo ha podido nuestra autora llegar a conciliar dos corrientes filosóficas de tan distinta orientación?, y quizás la pregunta más importante: ¿hacia dónde nos lleva todo esto?

Ahora bien, Stein se enfrenta a dos problemáticas al intentar encontrar vínculos entre ambas filosofías; por un lado, se le presentan dificultades en la expresión lingüística, pues cada una de estas filosofías habla distinto lenguaje; y por el otro, sus disímiles formas de pensar en torno a la fe, el conocimiento y la sabiduría. Por ello, una de las primeras dificultades para poner a dialogar al tomismo con la fenomenología, es la diversidad de lenguas cuya traducción es sumamente compleja. Ante lo anterior puede surgirnos la siguiente pregunta: ¿cómo traducir sin traicionar el sentido? De acuerdo con Stein, un buen traductor tiene que dominar su lengua y la lengua que traduce, así como el asunto de que se trata (Stein: 1996a); aún así, los riesgos de tergiversar el significado de un concepto son muchos, por lo que quien traduce se ve en la necesidad de emplear los múltiples sentidos que puede tener un término con el fin de matizar los diversos contextos de las ideas.

Sin embargo, si el problema de las lenguas es un obstáculo que puede resolverse tras algunas dificultades, la distancia que separa a la filosofía moderna del tomismo respecto a su concepción de las relaciones entre saber y creer, parece ser mucho más difícil de salvar. Así pues, no obstante que ambas coinciden en considerar a la filosofía como ciencia estricta, lo que una y otra entienden por ciencia y por razón no queda del todo

claro. Por una parte está la filosofía moderna, que divide tajantemente los problemas filosóficos de las cuestiones de fe, convirtiéndose en lo que nuestra autora llama “una ciencia atea” (Stein: 1996a: 23) que avanza guiada únicamente por la razón natural; por la otra, se encuentra el tomismo, considerado como un sistema acabado y rígido.

De acuerdo con Stein, ninguna de estas dos situaciones podía mantenerse, por lo que tanto el pensamiento de los modernos como la escolástica sufrieron a fines del siglo XIX y principios del XX una serie de transformaciones que les hicieron virar su camino. Los primeros, insatisfechos ante corrientes materialistas y positivistas buscaron otras opciones; en tanto que los segundos recurrieron a las fuentes originales para recuperar la riqueza del pensamiento medieval. Una vez operados tales cambios, la cuestión principal era la necesidad de comunicación y entendimiento mutuo porque, hasta entonces, cada una de estas filosofías había seguido su propio camino sin preocuparse por conocer los planteamientos de la que en el mejor de los casos concebían como su adversaria. Precisamente ese fue uno de los objetivos que Edith Stein se propuso llevar a cabo, pues como se ya se explicó, para ella la tarea de la filosofía reclama unidad, y ésta se refiere a las relaciones recíprocas que se articulan a través de las conexiones mutuas entre las disciplinas filosóficas singulares y sus respectivos planteamientos.

Por todo lo anterior, tanto la tarea como el concepto de la filosofía adquirieron nuevos significados, que si bien no disolvieron las diferencias entre ambas filosofías, sí hicieron posible un acercamiento a cuestiones que despertaron preocupaciones en común, como el problema del conocimiento y los estudios del ser. De acuerdo con Stein: “Por filosofía se pueden entender estos dos significados: hacer filosofía o tener una vida espiritual. (El filósofo es filósofo aún en los momentos en que no filosofa.) Pero además hay un tercer significado -y yo diría que este significado es el que más vale- la filosofía es una ciencia” (Stein: 1996a: 32).

Ahora bien, si para nuestra autora la filosofía no puede cumplir plenamente su tarea con la sola luz de la razón natural, entonces ¿el recurrir a la Revelación puede confundir los límites de la filosofía con los de la teología? Y además ¿qué es lo que nuestra filósofa comprende como ciencia -puesto que llegó incluso a concebir una *Ciencia de la Cruz*-?

En relación con lo que precede, resulta sugerente que Stein subrayara la posibilidad de un camino común para aquellos que filosofan (creyentes o no), trazado por el propio Tomás de Aquino, quien reconoció la distinción entre filosofía y teología sin por ello separarlas como si no tuvieran nada en común, a saber, la búsqueda de la verdad. Sin embargo, la verdad que busca alcanzar la filosofía en tanto que ciencia, pertenece a un orden distinto al de las ciencias particulares, como ya lo explicamos; por ejemplo, el físico no cuestiona los fundamentos de su ciencia, ni se ocupa de reflexionar sobre las consecuencias de sus progresos, y cuando lo hace, ya no es físico sino filósofo. Por ello, la filosofía es la que se encarga de establecer los fundamentos sobre los que se levantan las ciencias particulares, mismas que a su vez, plantean continuamente problemas a la reflexión filosófica.

Por otra parte, Stein piensa que si la filosofía se ve enriquecida en el contacto con las otras ciencias, con mayor razón le resulta provechoso recurrir a la teología, porque a través de ella puede llegar al conocimiento de verdades que le son inaccesibles por otros caminos. Las ciencias particulares sólo conocen parcialmente sus objetos de estudio porque nunca llegan a agotarlos; la teología tampoco alcanza completamente el conocimiento de la verdad última, pero se acerca mucho más a su misterio, proporcionando datos que la filosofía abstrae de los hechos de la revelación, y que constituyen un terreno común para la reflexión filosófica sea cristiana o no, como las nociones de persona y sustancia (Stein: 1996a). De acuerdo con Stein: “la filosofía no se contenta con un esclarecimiento provisional, sino que su meta es llegar a la claridad

última al λογον διδοναι (dar cuenta) hasta los últimos fundamentos que se puedan alcanzar” (Stein: 1996a: 42).

Además, es necesario señalar que al auxiliarse de la teología, la filosofía no pierde su carácter científico; al contrario, pues la teología le presenta una serie de cuestiones que le ayudan a llegar a un conocimiento más amplio del ente, reconociendo a un mismo tiempo, que no le es factible acceder al fondo último de los entes donde subyace el misterio, sino a través de *la luz oscura* de la fe; esto es, por la creencia en un Dios que confiere sentido a todo lo que ha creado, pues Dios es para Stein la verdad última a la que tiende la búsqueda filosófica: “la perfección completa del ideal hacia el cual tiende la filosofía en cuanto búsqueda de la sabiduría, es únicamente la sabiduría divina misma, la visión simple por la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado” (Stein: 1996a: 45). La única forma de acceder a ello es la visión mística, y en un grado menor, una fe viva y auténtica, que constituye para nuestra filósofa un importante auxilio.

Así pues, la vía que propone para llegar a la verdad y el conocimiento del ser, se abre no sólo a la reflexión filosófica, sino también -y a través de ella- a los datos de la Revelación y a la experiencia mística, porque para Stein la filosofía es un camino abierto, en el que los encuentros con otros campos de la cultura son constantes y fecundos.

1.3. IMPORTANCIA DEL MÉTODO EN EL CONCEPTO STEINIANO DE FILOSOFÍA.

Desde las primeras líneas de su *Introducción a la filosofía*, Stein señaló la necesidad de un método capaz auxiliar a la filosofía en el cumplimiento de sus objetivos, pues: “No se puede alcanzar la meta sin ponerse en camino” (Stein: 1998a: 35); sin embargo, el método apropiado para el ejercicio del filosofar tiene que cumplir con una serie de exigencias muy específicas. ¿Acaso las ciencias positivas –o alguna de ellas- pueden constituir la base del método filosófico? ¿Debemos buscar sus fundamentos en la experiencia natural? De acuerdo con la concepción de nuestra autora en torno a la

filosofía y a su relación con las ciencias particulares, que ya abordamos líneas atrás, la respuesta a estas dos cuestiones es definitivamente negativa. Por un lado, los propios métodos de las ciencias particulares deben su fundamentación al trabajo clarificador de la filosofía; por el otro, la investigación filosófica requiere de un punto de partida que le garantice certeza absoluta, lo que no puede encontrarse en la experiencia natural, continuamente mudable y absorbida por los intereses prácticos.

Edith Stein encontró en la fenomenología fundada por Edmund Husserl el método más apropiado para llevar a cabo la tarea de la filosofía. Éste método partía de la consideración de la filosofía como ciencia, pero no en el mismo sentido que las ciencias positivas, sino como ciencia última y fundante, como ciencia de esencias; asimismo, sus análisis tienen como punto de referencia un campo de certeza absoluta, a saber, el ámbito de la conciencia y su correlato, que se refiere a que toda conciencia es conciencia de alguna cosa. Sin embargo, al conocer la filosofía medieval, especialmente la tomista, nuestra autora se dio cuenta de que entre el método fenomenológico y el escolástico existían más semejanzas y puntos de encuentro, que fracturas y diferencias insalvables; ambas pueden definirse como filosofías de las esencias que consideran a la filosofía como ciencia que exige el ejercicio de la razón, pero se distancian tanto en las posibilidades que una y otra conceden a la razón como en su distinta orientación (egocéntrica y teocéntrica).

Finalmente, y de manera paralela al ensanchamiento de su concepto de filosofía, el método fenomenológico y el escolástico se vieron complementados a través de un método teológico. Es necesario señalar que este método, cuyas fuentes, de san Agustín a santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz son tan abundantes, fue inseparable de una indagación filosófica constante por parte de nuestra autora, como intentaremos mostrar posteriormente. En los siguientes apartados nos detendremos brevemente en cada uno de los métodos mencionados con el propósito de comprender su vinculación en la

filosofía steiniana y el significado que estos adquieren dentro de sus estudios sobre la mujer.

1.3.1. MÉTODO FENOMENOLÓGICO.

Hasta aquí hemos utilizado constantemente la palabra fenomenología sin explicar con suficiente claridad qué estamos entendiendo por tal, lo que como punto de partida puede llevar a grandes confusiones. Dejemos que nuestra autora nos aclare al respecto: “A los fenomenólogos no les interesan los «fenómenos»¹⁷ en sentido vulgar, esto es, las meras manifestaciones, sino que buscan lo último fundante, las esencias objetivas” (Stein: 1994: 44). En las *Investigaciones lógicas*, Husserl elaboró una idea absoluta de verdad con su correspondiente conciencia objetiva, refutando con ello las diversas formas que el relativismo había tomado dentro de la filosofía moderna, como el sociologismo, el historicismo y el psicologismo, entre otros; su método de investigación se dirigió al análisis de las esencias objetivas, y de este modo surgió históricamente la reducción eidética.

De acuerdo con Husserl, la filosofía debía ser considerada como una ciencia estricta, y por ello, estaba convencido de que su método constituía el camino ideal para cumplir su objetivo; no obstante, debía hallar un punto de partida seguro y un ámbito de certeza absoluto para el filosofar, esa fue la tarea de sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Según Stein: “La búsqueda de un punto de partida absoluto y seguro para el filosofar lo llevó a una suerte de nueva duda cartesiana; a una reducción trascendental y al descubrimiento de la conciencia trascendental, como un ámbito de investigaciones totalizantes” (Stein: 1994: 89).

El análisis de éste ámbito, hasta entonces inexplorado por la investigación filosófica, reveló que la conciencia estaba constituida por un flujo de vivencias intencionales, es decir, dirigidas hacia un objeto. Nuestra autora explica que existen diversas vivencias intencionales, como son: *la intención perceptiva*, que se distingue de la *intención del*

¹⁷ La noción de fenómeno, para la fenomenología, no se refiere ni a su origen etimológico griego de “contenido de lo que aparece”, ni a la formulación kantiana que lo concibe como manifestación opuesta a una esencia incognoscible (noúmeno).

recuerdo y de la fantasía porque cree tener a su objeto en carne y hueso, *la intención de la voluntad*, que concierne a un deber ser todavía no existente, y *la intención simbólica*, esto es, aquélla que se dirige a un objeto por medio de otro (Stein: 1998a: 46). Así pues, el carácter objetivo de las vivencias intencionales muestra que éstas no se analizan completamente si se toma en cuenta sólo la parte subjetiva dejando de lado la consideración de su polo objetivo, pues toda vivencia intencional está conformada por un aspecto subjetivo y otro objetivo; de acuerdo con la terminología empleada por Husserl, al primero se le conoce como *noesis* y al segundo como *noema*.

Ahora bien ¿Qué se debe entender por vivencias puras? ¿Se refieren éstas a los estados psíquicos pertenecientes al campo de estudios de la psicología? ¿Cómo llega la fenomenología al conocimiento de las esencias? De acuerdo con Stein, el método fenomenológico es un análisis regresivo que parte del mundo tal y como éste se presenta hasta llegar al ámbito de la conciencia; su trabajo es llevar a cabo una descripción pura, lo cual significa que pone entre paréntesis no sólo todo lo que pertenece al mundo real, sino también la personalidad y las cualidades individuales del yo que realiza el análisis fenomenológico, que entonces recibe el nombre de yo puro. El yo puro, esto es, el sujeto de las vivencias, no se identifica con el individuo psíquico y sus vivencias tampoco corresponden a los estados psíquicos del individuo, porque para la fenomenología todo eso se coloca entre paréntesis. Por todo ello, la investigación de las vivencias puras no corresponde a la psicología (que es una ciencia empírica), sino a la fenomenología en cuanto ciencia de esencias.

Para alcanzar el conocimiento de las esencias, la filosofía puede auxiliarse tanto de la deducción como de la inducción sin ser por ello una ciencia deductiva o inductiva; de acuerdo con el método fenomenológico, a las verdades esenciales se accede a través de un conocimiento intuitivo¹⁸ o contemplación intelectual. “La intuición es el medio específico

¹⁸ “Existe una intuición de lo que la cosa es por esencia, y esto puede tener a su vez un doble significado: lo que la cosa es por ser propio y lo que es por su esencia universal” (Stein: 2003: 33).

de conocimiento de las verdades ideales así como la percepción sensorial es el medio específico de conocimiento de los objetos del mundo material. La intuición filosófica no se identifica con la intuición mística, pero tiene un cierto parentesco con ésta. Es, por decirlo así, el reflejo de aquélla en el ámbito del conocimiento natural” (Stein: 1994: 47).

Para Edith Stein, el método fenomenológico constituye el método por excelencia para la resolución de los problemas filosóficos fundamentales; además, en la correlación noesis-noema, la teoría del conocimiento puede encontrar abundantes sugerencias para la resolución de muchos de los problemas relativos a la crítica de la razón. Sin embargo, el conocimiento profundo que nuestra autora tuvo del método fenomenológico, no la llevó al rechazo sin más de otras propuestas metodológicas, al contrario, imprimió en ella una actitud auténticamente fenomenológica que le permitió comprender diversos métodos para complementar y enriquecer su propia perspectiva.

1.3.2. MÉTODO TOMISTA.

Nuestra filósofa encontró en el pensamiento de Tomás de Aquino una concepción del mundo fundamentada en un sistema científico y en una rigurosa metodología, capaz de abordar los más complejos problemas filosóficos y teológicos desde una perspectiva distinta a la de sus predecesores. De acuerdo con el tomista Thomas Manser: “Con su rigurosa distinción y delimitación entre la fe y el saber Tomás dio a su filosofía tres cosas, que son la base de su independencia: *principios propios, objeto propio y método propio*” (Manser: 1953: 113). Los principios propios constituyen la base sobre la que se levanta la autonomía de la filosofía, pues mientras las ciencias particulares no pueden demostrar ni fundamentar sus principios (que toman prestados), los principios de la filosofía son directamente evidentes, además de ser imprescindibles como supuestos para el trabajo de las ciencias. El objeto de la filosofía remite al vasto universo de las verdades naturales, es decir, de aquéllas a las que se puede acceder con la sola luz de la razón humana.

Finalmente, el método propio acentúa aún más la diferencia entre el objeto y el camino específicos de la filosofía y de la teología, conservando la armonía entre ambas.

Stein comparte con Manser dos aspectos centrales en su concepción del tomismo: 1) la idea del tomismo como un sistema abierto y 2) la importancia concedida al desarrollo de la doctrina aristotélica del acto y la potencia llevada a cabo por Tomás de Aquino, que: “llegó a ser el fundamento científico de la solución del problema entre la fe y el saber y la característica distintiva del tomismo frente a las restantes corrientes del siglo XIII” (Manser: 1953: 119). Además, vinculado con lo anterior, encontramos en Manser abundantes reflexiones sobre las características del método tomista que pueden auxiliarnos para comprender la posición de Stein al respecto.

Según Manser, las ventajas metodológicas del tomismo han sido reconocidas no sólo por sus seguidores sino también por sus adversarios, quienes encontraron en él seriedad científica, amplitud de posibilidades, el recurso tanto a la deducción como a la inducción, sutiles análisis de conceptos, sentido histórico crítico, entre otras cosas más. “Pero lo que caracteriza especialmente el método del Aquinate es su expresión sobria y precisa, el ingenioso planteamiento y fundamentación de las cuestiones (...) siempre busca un por qué” (Manser: 1953: 191). A través de su método, Tomás de Aquino le dio a la filosofía un campo propio de trabajo y una nueva base, las cuales exigían una explicación científica del conocimiento que, teniendo como punto de partida la experiencia sensible, pudiera remontarse hasta las esencias inteligibles de las cosas. “Estas esencias de las cosas sensibles constituyen aquí en la tierra, como Tomás acentúa incansablemente, el objeto propio del entendimiento” (Manser: 1953: 200).

Ahora bien ¿Cómo es que el entendimiento pasa de la experiencia sensible al conocimiento de las esencias? No es posible desarrollar aquí la teoría tomista del conocimiento, por ello sólo nos detendremos a considerar la actividad abstractiva del intelecto. Precisamente es la abstracción la que, al ascender desde las impresiones

sensibles externas y singulares, puede llegar al conocimiento de lo universal, porque de lo material y particular extrae lo inteligible y universal que existe en ellas sólo potencialmente. Edith Stein hace una comparación entre la intuición y la abstracción, que ilustra bastante bien la amplitud de sus horizontes metodológicos: “Un análisis fundamentalmente fenomenológico de la intuición y de la abstracción podría quizá mostrar que casi no tiene ningún sentido discutir sobre cuál de los dos es el verdadero método filosófico” (Stein: 1998b: 228).

Por otra parte, es necesario considerar que la filosofía tomista, al fijar los límites entre filosofía y teología, plantea la importancia de vincular (sin menoscabo de sus mutuas diferencias) al método filosófico con el método teológico. Intentar profundizar en la importancia que reviste lo anterior en la filosofía de Stein será el objetivo del siguiente apartado.

1.3.3. MÉTODO TEOLÓGICO.

Siguiendo a Tomás de Aquino, nuestra autora reconoce por un lado, las diferencias entre el método filosófico y el teológico, y por el otro, insiste en la necesidad de su complementación recíproca. El objeto de la teología es Dios, y el camino para abordarlo es el que ofrece la Revelación; el entendimiento le ayuda a hacer comprensibles, a ordenar y a desarrollar las verdades de la fe. La filosofía tiene como objeto el conocimiento del mundo creado y, para ello, se auxilia de la razón natural; las verdades de la fe le sirven como un criterio para evaluar sus propios resultados, porque siendo la verdad una (aunque vista desde distintas perspectivas) no puede estar en contradicción; además, la filosofía puede encontrar en la teología las respuestas a preguntas para las que ella misma no tiene solución: “El método teológico y el filosófico, ambos rectamente entendidos y empleados, no están en competencia, sino que se complementan y se enriquecen mutuamente (*credo ut intelligam: Fides quaerens intellectum*). Los hechos de la fe están en la inteligencia que filosofa ante la tarea de hacerlos comprensibles en la

medida de lo posible. Por otra parte, la preservan del error y contestan a ciertas preguntas reales que debe dejar abiertas” (Stein: 1998b: 239).

A la teología le interesa conocer lo que dicen las definiciones dogmáticas, los escritos de los maestros y padres de la iglesia, y por supuesto, las sagradas escrituras; Stein toma como ejemplo algunas afirmaciones de Tomás de Aquino y de san Pablo para mostrar que la teología se mantiene abierta a la posibilidad de la crítica en su trabajo interpretativo, pues: “La teología no tiene que buscar directamente las cosas mismas sino reunir los testimonios históricos e interpretarlos.” (Stein: 1998b: 237). Por ello, podemos decir que uno de los principales elementos metodológicos de la teología es la hermenéutica; ella abre el camino al desarrollo crítico y a la comprensión de cuestiones que permanecen oscuras en los datos de la revelación. En este mismo sentido, nuestra autora considera cuestión metodológica fundamental, esclarecer en qué medida la teología se auxilia del aparato lógico y conceptual de la filosofía para exponer sus verdades.

Por otra parte, hay que señalar que dentro de las vías que plantea la teología para acceder al conocimiento de Dios, la mística representa un inmenso caudal no sólo para las reflexiones y procedimientos teológicos, sino también filosóficos; los ejemplos al respecto son muy abundantes en el pensamiento de nuestra autora, nosotras (nosotros) nos referiremos a uno solo: el de santa Teresa de Jesús¹⁹. Stein encontró en el libro de *Las moradas* un material precioso para el estudio del alma humana, capaz de enriquecer los conocimientos al respecto tanto de la teología como de la filosofía y las ciencias particulares, especialmente de la psicología. Finalmente, podemos decir con Stein, (que el camino recorrido por santa Teresa y por otros místicos para conocer su propio ser y el ser de Dios, esto es,) que el estudio de la experiencia mística constituye, junto con la

¹⁹ Edith Stein tiene un interesante trabajo al respecto titulado “El castillo del alma” que aparece en sus *Obras Selectas* (Stein: 1998c) donde dedica un apartado a destacar los aspectos comunes y las diferencias entre la mística del alma de santa Teresa y las investigaciones de la filosofía moderna.

hermenéutica y el aparato conceptual de la filosofía, una parte imprescindible del método teológico.

1.4. LA SINTESIS METODOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA STEINIANA Y EL TEMA DE LA MUJER.

De acuerdo con todo lo anterior, es posible afirmar que el concepto steiniano de filosofía está estrechamente relacionado con las cuestiones relativas al método; por ello, los diversos temas que aborda nuestra autora sólo pueden comprenderse tomando en consideración su contexto metodológico, así como su constante insistencia en la necesidad de la interdisciplinariedad para enriquecer el trabajo de la filosofía y sus perspectivas metodológicas. Para Stein, la filosofía se beneficia del intercambio con las ciencias de la naturaleza, la historia, el arte, la literatura, la teología, etc., igualmente, los métodos filosóficos pueden encontrar apoyo y complementariedad en los métodos de otras ciencias; porque si el fin de la filosofía es conocer las esencias de las cosas, y las diversas ciencias particulares se ocupan también del estudio de las cosas aunque en un sentido distinto (esto es, no se preguntan por las esencias), la filosofía debe auxiliarse de tales aportaciones considerando los diversos aspectos que pueden contribuir al conocimiento de las esencias.

A partir de su concepción filosófico-metodológica pueden ubicarse las reflexiones de Stein en torno a la mujer; éstas se apoyan en los datos de las ciencias positivas pero sobre todo en las llamadas ciencias del espíritu y en la filosofía, para responder a preguntas como las siguientes: ¿Compete a la filosofía investigar el ser de la mujer? ¿Existe una esencia femenina? ¿Puede la filosofía dar una respuesta al respecto? ¿Cómo se resuelve en el plano de una supuesta esencia femenina la cuestión de la diversidad entre las mujeres? De acuerdo con nuestra autora, el triple problema especie humana, especie mujer e individualidad es, efectivamente, un problema filosófico: “La relación con

nuestra cuestión es bien clara: sólo si hay una función del conocimiento que pueda llevar a descubrir el universal, es posible proponer el sentido de la palabra esencia de la mujer o especie de la mujer” (Stein: 1998b: 228).

Ahora bien, como ya lo abordamos al referirnos al concepto steiniano de filosofía, tanto el método fenomenológico como el tomista reivindican el carácter científico de la filosofía y la posibilidad de acceder a lo universal a través de la intuición y la abstracción, entonces ¿qué impide que ambos métodos se utilicen para investigar al ser humano en cuanto mujer? Desde un punto de vista fenomenológico es perfectamente posible, según nuestra autora, llevar a cabo un análisis que busque llegar a la esencia del «fenómeno mujer», esto es, que se plantee a la mujer como un problema ontológico, y que además, puede cuestionar a partir de una crítica de la razón, si quienes han escrito sobre este tema tienen un fundamento científico o si sólo se basan en sus instintos y sus sentimientos.²⁰

Por lo que respecta al tomismo, también éste cuenta con una base sólida para abordar objetivamente el estudio del ser humano mujer a través de la crítica e interpretación de lo que Tomás de Aquino escribió específicamente sobre las mujeres, así como en el desarrollo de otros elementos de su filosofía que lleven a considerar aspectos que el propio Tomás no llegó a plantearse. Nuestra filósofa ejemplifica lo anterior mediante el análisis hermenéutico de una afirmación de santo Tomás: “El hombre es el principio y el fin de la mujer” (Stein: 1998b: 230), para averiguar su sentido es necesario por una parte, buscar la fuente de donde proviene, a saber, la Sagrada Escritura, y por la otra, determinar lo que cada uno de esos términos significan en el pensamiento tomista. Así pues, nos encontramos aquí con un ejemplo en el que se muestran los beneficios de que ambas ciencias, filosofía y teología, trabajen juntas sin que ello conlleve el menoscabo de su especificidad.

²⁰ Edith Stein fue una de las primeras pensadoras que planteó el problema de la mujer como un asunto no sólo de la antropología, sino también y principalmente de la antropología filosófica.

Sin embargo, de acuerdo con su concepción interdisciplinaria de la filosofía, los estudios steinianos sobre la mujer se auxilian también de las ciencias naturales, tales como la fisiología, la anatomía, la psicología natural, y de las ciencias del espíritu, como son la literatura, la historia, la psicología estructural, la antropología, etc. A Stein le interesa saber si en la especie humana existe una diferenciación entre especie mujer y especie varón, en qué consiste esa diferencia, si abarca a toda la persona humana o sólo se reduce a procesos biológicos y, sobre todo, si el significado que tiene la diferencia sexual dentro del mundo cultural (ella se refiere a la cultura occidental) es decir, la conformación de las sociedades, las estructuras políticas, el trabajo educativo, las artes, la ciencia, la religión, etc., responde efectivamente a las posibilidades inherentes a cada sexo (problema que remite a una filosofía de la persona), o si es el resultado de una interpretación falsa o muy limitada de la misma.

Antes de tratar las cuestiones anteriores y otras más, nuestra autora señala la importancia de examinar los distintos métodos de investigación que tienen algo que decir en torno a la diferencia entre los sexos, y más concretamente en lo que respecta a la especificidad femenina. El primer método que presenta la filósofa alemana es el *científico-natural* (Stein: 1998b: 222), el cual abarca desde la fisiología hasta la psicología elemental y la psicología sexual; sus análisis se dirigen al estudio del organismo y las funciones del cuerpo femenino, sus estados psíquicos, reacciones singulares y cualidades propias; su base es la experiencia y, a partir de ella, se propone deducir leyes generales. “Todas estas investigaciones científico-naturales afirman la diferencia de los sexos como un dato general de experiencia y quieren determinar con la mayor exactitud posible dónde radica la diferencia de los individuos” (Stein: 1998b: 223). Sin embargo, a este método le falta una visión de conjunto, porque es incapaz de distinguir si las peculiaridades que observa en la experiencia pertenecen a un tipo, es decir, a una forma de ser variable, o a una especie, esto es, algo estable, que no cambia.

El segundo método es el de las *ciencias del espíritu, principalmente el de la psicología estructural* (Stein: 1998b: 223). Frente a la psicología “sin alma” del siglo XIX, surgió una psicología que, en el contexto de las ciencias del espíritu, retomó nuevamente la concepción del alma como un todo unitario e indivisible, aunque no pudo superar del todo la teoría contra el alma sustancial. Esta psicología estructural o individual tiene la convicción de que todos los hechos psíquicos, los actos, las características individuales, etc., sólo pueden entenderse como parte del conjunto al que pertenecen, la unidad de la persona humana, en el caso que nos ocupa, de la mujer; por ello, el método de la psicología individual debe enfocarse: “a la tarea de percibir, entender e interpretar esta interdependencia para comprender los hechos de unidad” (Stein: 1998b: 224). Su propósito es conocer a una determinada personalidad individual, a un alma humana que va cambiando y que está estrechamente vinculada con un cuerpo; así, para llegar a la unidad de la persona debe tomar en cuenta que ésta es un ser en relación con el mundo de las cosas y con el mundo de las otras personas, por lo que “la psicología tiende necesariamente, por encima de ella, a una consideración antropológica, sociológica y cosmológica” (Stein: 1998b: 225).

El tercer método que trata nuestra autora es el *filosófico*, cuyo trabajo comienza donde se muestran los límites de los métodos de las ciencias positivas, pues éstas sólo pueden indicarnos las circunstancias empíricas en que se encuentran las cosas, pero no pueden acceder a su estructura interna y tampoco a su sentido. Es al método filosófico (que es el que ha puesto de relieve la función cognoscitiva de lo universal) al que corresponde el conocimiento de las esencias, porque para Stein la pregunta por la esencia de la mujer atañe directamente a la filosofía. De ahí que todo lo que se ha afirmado sobre la esencia de las mujeres y no cuenta con fundamentos filosófico-metodológicos, sólo tenga el valor de una experiencia precientífica que tiene que ser críticamente reelaborada para llegar a una comprensión justa de la mujer en su singularidad humana y personal.

El último método que Stein propone para rastrear la peculiaridad femenina es el *teológico*. Éste método se dirige a la hermenéutica y reflexión crítica de lo que dicen la doctrina de la fe católica y las Sagradas Escrituras sobre la esencia y la naturaleza de la mujer (Stein: 1998b); sin embargo, nuestra autora es consciente de que en la teología feminista existe un amplio espacio para la interpretación y la comprensión, porque ésta aún se encuentra muy poco desarrollada, sobre todo en lo que se refiere a su relación con una metodología filosófica que aporte el necesario fundamento lógico y conceptual, asimismo, según la filósofa alemana: “si hemos podido llegar simplemente desde la filosofía a una concepción de la esencia de la mujer, esa esencia intuita inmediatamente debe ser considerada con la ayuda de las reflexiones teológicas sobre la naturaleza” (Stein: 1998b: 231). Del trabajo común entre filosofía y teología surgen cuestiones que pueden abordarse desde el campo de la filosofía, como el problema ontológico de la identidad o diferencia entre naturaleza y esencia²¹.

Después de haber analizado cada uno de estos métodos, Stein señala las contribuciones de cada uno de ellos a la investigación de lo característico de la mujer, pero antes considera imprescindible aclarar cuál es su punto de partida para acercarse al estudio del ser femenino. De acuerdo con nuestra autora, la disciplina filosófica fundamental es la ontología, a través de ella se puede mostrar que existen diversos grados de ser, entre un ser puro, increado e infinito y un ser finito y creado, que es análogo al ser infinito en cada uno de los grados del ser y en la forma fundamental del ente, a saber, “ser material, orgánico, animado y espiritual” (Stein: 1998b: 234). Ahora bien, el hombre contiene en la constitución de su ser cada uno de estos grados, porque tiene un cuerpo material, es un organismo que está vivo y animado y, además, es

²¹ Ambos términos, naturaleza y esencia, se refieren de acuerdo con Stein, a lo que la cosa es en sí, sólo que mientras el primero toma en cuenta las condiciones externas de su existencia, el segundo considera aquello que le pertenece de manera propia y necesaria: “Así podría la naturaleza de la mujer, como está determinada en su destino, admitir modificaciones, sin que la esencia de la mujer por eso se anule. Así, si aparecieran ciertas diferencias entre las afirmaciones de los filósofos y definiciones de los teólogos, se podría concluir que estas diferencias no significan necesariamente contradicciones” (Stein: 1998b: 232).

espiritual; todas estas características pertenecen a la especie del hombre y a su estructura esencial, sin embargo, la esencia humana sin dejar de ser tal, se presenta de manera peculiar e irrepetible en cada ser humano particular, y junto a todas estas diferencias Stein agrega una más: la diferencia de los sexos.

Como se dijo anteriormente, es a la filosofía a la que corresponde el estudio de la esencia femenina, no obstante, la comprensión de las múltiples individualidades escapa a la tarea de la filosofía, y nos remite a la experiencia cotidiana de las relaciones con los seres humanos²². Para responder a la pregunta de si la diferencia de los sexos es una diferencia biológica, cultural u ontológica, o está conformada por todas ellas, la filosofía se dirige a la búsqueda de la esencia del ser humano mujer y del ser humano varón. La teología, en cambio, para clarificar el sentido de la diferencia sexual, no busca esencias sino que recurre a las Sagradas Escrituras, donde se dice que Dios creó a su imagen y semejanza a la persona humana en un doble sentido, mujer y varón.

Por su parte, las ciencias positivas aportan al conocimiento de lo específicamente femenino la confirmación y descripción de los hechos naturales; por ejemplo, la fisiología puede proporcionar los datos sobre las actividades físicas más apropiadas para las jóvenes en las diversas etapas de su desarrollo, la psicología elemental puede indicar la existencia de ciertas especificidades de la psique de las mujeres, en tanto que la psicología individual trata de comprender los modos de la conducta a través de tipos generales que pueden ser modificados, etc.

Finalmente, en la síntesis metodológica de la filosofía steiniana sobre la mujer, encontramos no sólo la reiteración de la necesidad de que la filosofía tenga un carácter interdisciplinario, sino además, se acentúa especialmente el hecho de que tanto la filosofía como la teología y las ciencias particulares se desarrollaron sin tener en cuenta el estudio de la diferencia sexual, dejando de lado toda consideración científica y

²² “La filosofía puede también demostrar la *individualidad* en el sentido de unicidad, como perteneciente a la especie de hombre; pero comprender las diversas individualidades no es su materia, sino de una función específica de la experiencia que usamos diario en nuestras relaciones con los hombres” (Stein: 1998b: 234).

metodológicamente fundamentada sobre lo específicamente femenino; y que tales consideraciones son imprescindibles para que las ciencias no queden gravemente incompletas e imposibilitadas al enfrentarse al estudio y comprensión de las realidades humanas (físicas, corporales, anímicas y espirituales) de las cuales las mujeres forman parte al igual que los varones.

1.5. LUGAR DE LOS ESTUDIOS STEINIANOS SOBRE LAS MUJERES EN LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU.

Las cuestiones relativas al método y al concepto de filosofía como ciencia, se encuentran estrechamente relacionadas con la posición que Edith Stein adoptó frente al problema de las ciencias del espíritu. Ya en su primera obra *Sobre el problema de la empatía*, aparecen las características más relevantes de su concepción en torno a la especificidad y tareas propias de las ciencias del espíritu, ante posturas semejantes a la suya, pero distantes en varios aspectos relevantes, como las representadas por Simmel, Hartman y, principalmente, por Dilthey. Por un lado, nuestra autora comparte con ellos su rechazo por el positivismo, el cual fundó los más altos ideales de las ciencias en la explicación causal y en la exactitud, pretendiendo hacer extensivos tales ideales a las ciencias del espíritu; por otro lado, siguiendo a Husserl, se opuso a todo tipo de relativismo (historicismo, psicologismo, etc.) por lo que no pudo aceptar que las ciencias del espíritu estuvieran fundamentadas en algún tipo de psicología, como propuso Dilthey.

Ahora bien, la aportación más original de Stein a las ciencias del espíritu, consiste, como intentaremos mostrar, en haber iniciado el estudio de una parte de la realidad humana hasta entonces prácticamente inexplorada, a saber, la subjetividad femenina (la persona en cuanto mujer). En relación con lo anterior, la Dra. L. Gelber señaló lo siguiente en su prólogo al libro *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*: “Edith Stein pertenece a los precursores de las ciencias del espíritu que profundizan en la

especificidad psíquica de la mujer” (Stein: 1998b: 25)²³; por ello, no es casualidad que en sus investigaciones sobre la mujer, nuestra autora hable una y otra vez de que su trabajo se desarrolla sobre un terreno en el que hay muy poco camino trazado. En lo que sigue abordaremos la postura de Stein respecto a las ciencias del espíritu y el vínculo entre ésta y sus reflexiones sobre la mujer.

1.5.1. LA PROBLEMÁTICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU EN EDITH STEIN.

De acuerdo con González Di Pierro, la definición steiniana del espíritu resulta problemática porque en sus diversas obras “ella lo concibe ya como intelecto, ya como voluntad, ya como libertad, e incluso como conciencia” (González: 2005: 102). El interés de Stein por el problema de las ciencias del espíritu aparece, como ya lo vimos, desde su primera obra *Sobre el problema de la empatía*, y fue desarrollado con mayor profundidad en *Psicología y ciencias del espíritu*, y en *Introducción a la filosofía*. En su estudio sobre la empatía nuestra autora reflexiona sobre la estructura del individuo psicofísico, que se encuentra constituido por un cuerpo físico, vivo, que siente y tiene conciencia, sin embargo: “en la constitución del individuo psicofísico aparece en muchos lugares algo más allá que rebasa este marco” (Stein:1995: 147). De acuerdo con Stein, el sujeto dotado de conciencia no sólo es conciente de sí mismo y del mundo de las cosas, sino también de otros sujetos, y es a través de la empatía, esto es, la experiencia de la conciencia extraña, que podemos acceder a las vivencias de otros “yo” y penetramos en el reino de los espíritus. En *Psicología y ciencias del espíritu* encontramos una definición de espíritu estrechamente relacionada con las reflexiones al respecto que aparecen en sus estudios sobre la empatía: “El espíritu es un emerger desde sí mismos, una apertura en una doble dirección, hacia el mundo objetivo que es *experimentado* y hacia la subjetividad extraña, el espíritu extraño, *junto* al cual se experimenta y se *vive*” (Stein: 1996b: 311).

²³ En su traducción al castellano del libro de Edith Stein: *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*, el P. Alberto Pérez Monroy incluye la traducción del prólogo de la edición alemana de donde hemos extraído la cita.

Junto al concepto de espíritu, nuestra autora subraya la necesidad de indagar en la tarea y los fundamentos de las ciencias del espíritu o ciencias de la cultura (como las llama en sus primeros trabajos); precisamente el haber buscado tales fundamentos constituyó para ella el mayor mérito de Dilthey, a quien, sin embargo, le faltó la necesaria claridad para distinguir entre naturaleza y espíritu. El filósofo alemán sabía que las ciencias del espíritu requerían de método y fundamentos propios, y que para cumplir sus objetivos, es decir, la comprensión de las realidades espirituales, no podían desarrollarse como una imitación de los métodos de las ciencias de la naturaleza; él propuso como fundamento a la psicología analítica porque tampoco diferenció suficientemente la psique del espíritu.

Siguiendo a Stein, estas distinciones son imprescindibles para enfrentarse a las ciencias del espíritu y a su ámbito propio. El estudio de la naturaleza a través de las ciencias positivas exige una serie de leyes generales, necesarias y verificables en la experiencia, que puedan explicar los hechos del mundo natural; su interés por los individuos particulares se reduce a su “singularidad numérica” (Stein: 1998a: 267), esto es, a lo que en ellos puede encontrarse de general. No obstante, junto a las ciencias positivas existe una ontología de la naturaleza, cuya tarea es investigar los conceptos esenciales que las ciencias particulares presuponen para llevar a cabo su trabajo. Ahora bien ¿La comprensión de las realidades espirituales puede llevarse a cabo adoptando para el mundo del espíritu las leyes y los métodos de las ciencias de la naturaleza? ¿La diversidad de objetos de estudio entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu (hechos del mundo natural y realidades espirituales) reclaman también diferentes procedimientos? ¿En qué consisten las realidades espirituales? ¿Las ciencias de la naturaleza y las del espíritu estudian al individuo desde el mismo punto de vista?

“Las ciencias del espíritu (ciencias de la cultura) describen las obras del espíritu, pero no se contentan con eso, sino que buscan –casi siempre unidas a él- como “historia” en el

sentido más amplio incluyendo la historia de la cultura, de la literatura, del arte, etc. – su estructura, su nacimiento desde el espíritu –” (Stein: 1995: 149). Para ello, éstas no recurren a explicaciones causales, aunque pueden auxiliarse de ellas para estudiar los eventos naturales que se encuentran relacionados con la formación de productos culturales²⁴, sino a la comprensión de las creaciones del espíritu y a la interpretación de su individualidad como un “estado cualitativo propio” (Stein: 1998a: 267). Las obras del espíritu poseen individualidad entendida como cualidad única, porque son el producto auténtico de un espíritu creador; así por ejemplo, las obras de arte pueden ser consideradas en sí mismas como individuos únicos e irrepetibles, pero también pueden pensarse desde su origen como individuos inmersos en contextos históricos.

La vida del espíritu tiene sus propias leyes, a las que Stein denomina “leyes del sentido” (Stein: 1998a: 264), que se distinguen de las leyes de la naturaleza porque expresan una posibilidad esencial y no una necesidad esencial que pueda anularse cuando un caso particular la refute. Para la filósofa alemana, la *motivación* es la ley fundamental de las ciencias del espíritu, pues ésta “es la legalidad de la vida del espíritu, el nexo de las vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido experimentada (original o a modo de empatía) e inteligible como tal” (Stein: 1995: 154); la motivación constituye el vínculo que conecta a los actos del espíritu entre sí dotándolos de sentido, y se distingue de la causalidad por carecer de una analogía en el ámbito de la naturaleza física.

Además de la distinción entre naturaleza y espíritu, la clarificación del quehacer específico de las ciencias del espíritu, también llamadas por Stein *ciencias de la subjetividad* (Stein: 1998a), requiere de otra distinción fundamental: “La separación entre psique y espíritu es de gran importancia desde un punto de vista teórico-científico, porque de aquí - y sólo de aquí – es posible la delimitación en línea de principio de la

²⁴ Stein utiliza como ejemplo de lo anterior la fisiología del lenguaje, pues ésta investiga los órganos que participan en la producción de sonidos (Stein: 1995).

psicología y las ciencias del espíritu y una comprensión de sus relaciones recíprocas” (Stein: 1996b: 312). Según la filósofa alemana, la psique está limitada a la vida del individuo como una mónada aislada que tiene por correlato al mundo, y que sólo puede comunicarse y expandirse en la medida en que es también una realidad espiritual, pues el espíritu es apertura y fuerza vinculante, gracias a la cual son posibles las formaciones sociales y las relaciones interindividuales. De lo anterior se desprende una afirmación fundamental que refleja en gran medida la postura de Stein ante las ciencias del espíritu: *“Todas las genuinas realidades supraindividuales son espirituales”* (Stein: 1996b: 312). Por todo ello, el fundamento de las ciencias del espíritu no puede ser la psicología, pues ésta es incapaz de concebir la individualidad como la comprenden las ciencias del espíritu.

Stein divide las ciencias del espíritu de acuerdo con sus objetos de estudio en ciencias de la cultura, que son las que se encargan de las realidades espirituales objetivas, entre las que se encuentran “las ciencias que se interesan de las relaciones jurídicas, económicas, de las creaciones artísticas, de los lenguajes, etc.,” (Stein: 1996b: 314), y ciencias históricas, que se dirigen al análisis de la vida de los seres humanos y el desarrollo de las creaciones culturales. Tanto las ciencias de la cultura como las ciencias históricas son independientes de las ciencias de la naturaleza, así como de la psicología; sin embargo, pueden laborar juntas cuando se trata de esclarecer realidades en las que se encuentran mezclados elementos físicos, psicológicos y espirituales, como es la psique humana.

La consideración de las “realidades mixtas” es de gran importancia para la epistemología de carácter interdisciplinario que propone Stein; por un lado, su conocimiento no se agota con las aportaciones de las ciencias de la naturaleza, y por el otro, si se toman únicamente como realidades espirituales, muchos aspectos que no pueden comprenderse bajo las leyes de sentido quedan en la oscuridad: “la vida de un ser

humano no se debe entender totalmente como una conexión de sentido. Ciertas acciones por ejemplo permanecen completamente inexplicables si se quieren tomar a partir de la estructura espiritual, pero el misterio se aclara si se toman en consideración al mismo tiempo las condiciones naturales, psicológicas y físicas del actuar". (Stein: 1998a: 288). Sin embargo, esto no significa que se deje de lado la diferencia entre naturaleza y espíritu, sino por el contrario, nuestra filósofa afirma que la diferencia entre los métodos de ambas ciencias corresponde a los diversos aspectos de la realidad que cada una de ellas investiga: "la *naturaleza* (física y psíquica) y el *espíritu* son diversos *οντα* ámbitos de ser diversos y a cada uno corresponde una modalidad de observación adecuada a ello precisamente" (Stein: 1996b: 325).

De acuerdo con lo anterior, el método de las ciencias del espíritu necesita ser complementado por los métodos de las ciencias naturales y por la psicología, porque la realidad con la que tiene que trabajar es sumamente compleja y puede ser abordada desde distintas perspectivas. Cabe destacar además, que las conexiones entre el ámbito físico, psíquico y espiritual, muestran que la realidad no se agota en los datos de la naturaleza psicofísica, sino que abarca también los actos de la vida espiritual. Asimismo, para que la psicología y las ciencias naturales puedan llevar a cabo sus respectivas tareas, requieren, como vimos, de la fundamentación filosófica de los métodos y conceptos sobre los que se levantan.

1.5.2. LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU COMO CIENCIAS DE LA SUBJETIVIDAD Y LA ESPECIFICIDAD FEMENINA.

En su obra llamada *Introducción a la filosofía*, Edith Stein caracteriza a las ciencias del espíritu como ciencias de la subjetividad, y se propone distinguir en qué se diferencia la subjetividad a la que éstas se dirigen, de aquella que estudian las ciencias de la naturaleza y la psicología. Según nuestra filósofa, la subjetividad constituye una "realidad mixta", y por ello, puede abordarse a partir de distintos puntos de vista; entre las ciencias

que se encargan de estudiar la subjetividad se encuentran: la biología, la psicología, la psicofísica, todas las ciencias del espíritu, y la fenomenología. Siguiendo a González Di Pierro afirmamos que subjetividad y persona comparten el mismo significado:

La persona posee una estructura multiforme y compleja en donde, por ejemplo, existe una corporalidad y una psiquicidad ligadas a una identidad, denominada yo, que, empero, es distinta de estos elementos constitutivos, pues el cuerpo posee dimensión espacial en cuanto a su dimensión física, es decir, lo que hemos visto como *Körper*, pero en cuanto a su dimensión de viviente o propio, es decir, como *Leib*, con la consecuencia de que lo que llamamos Yo no posee espacialidad en ese sentido. Del mismo modo, la persona, esto es, la "subjetividad", posee una psique con una carga cualitativa inmaterial pero ligada a la corporalidad; pero posee también un alma, *Seele*, que se despega de la materialidad psíquica para constituirse como el núcleo del nivel más amplio, el del *Espíritu*, esfera de la apertura y la trascendencia. Cada una de estas instancias y su interrelación constituye la subjetividad (González: 2005: 108-109).

Así pues, la complejidad y diversidad de niveles de que se conforma la subjetividad, reclaman el trabajo tanto de las ciencias de la naturaleza como de las ciencias del espíritu, y lo que es aún más importante, señala la necesidad del trabajo común entre ellas. Stein aborda en primer lugar a la fisiología, que se encarga de estudiar el cuerpo vivo, y por ello tiene que considerar, que éste (físico, vivo o ambos), al encontrarse inmerso en un contexto natural debe ser estudiado como un ser de relaciones; no obstante, la fisiología es una ciencia empírica, es decir que: "Presupone qué cosa sea en general un cuerpo viviente y examina sólo las características de hecho del cuerpo presente en el mundo" (Stein: 1998a: 255), sus objetos de estudio son los individuos, pero no se interesa en su peculiaridad sino en los rasgos que comparten con los otros individuos. Para determinar la individualidad, las ciencias empíricas recurren a las categorías de espacio y tiempo, las cuales permiten explicar que sólo un objeto puede ocupar un lugar en el espacio en un momento determinado²⁵; nos encontramos ante una determinación de carácter general puesto que la cosa en cuestión puede ser cualquiera.

²⁵ De acuerdo con Edith Stein sólo existe un espacio y un tiempo (Stein: 1998a)

Posteriormente, la filósofa alemana se refiere a la psicofísica y a la psicología. El objeto de la primera es el “cuerpo vivo *sintiente*” (Stein: 1998a: 261), por lo que debe investigar las conexiones entre lo psíquico y lo físico, y su determinación mutua; respecto al cuerpo vivo, la fisiología basa sus investigaciones en la experiencia de un cuerpo ajeno, en cambio, en la psicología, el estudio de los estados psíquicos remite a la experiencia de sí. Además, mientras el organismo vivo existe en un espacio determinado, los estados psíquicos se caracterizan por su aespecialidad; sin embargo, los estados psíquicos se manifiestan en un cuerpo vivo, lo que hace imprescindible el trabajo de la psicofísica como mediadora entre la fisiología y la psicología.

Stein explica una vez más cuál es el estado de la psicología como ciencia, y la razón por la que ésta no puede ser la “ciencia general del espíritu” (Stein: 1996b: 322). En primer lugar, el rigor de la psicología no alcanza nunca la exactitud de las ciencias de la naturaleza, porque si bien el psicólogo –la psicóloga- trabaja con algunas leyes empíricas y generales, esta generalidad no es fija e inamovible, sino que remite a las experiencias que expresan los pacientes de su propio estado interior, así como a las experiencias de quien investiga; por ello, el rigor al que puede aspirar la psicología es la claridad y precisión de sus conceptos, mismos que sólo pueden ser resultado de análisis fenomenológicos. Asimismo, el aspecto de la individualidad del que se encarga la psicología, es decir, el estudio de los estados psíquicos y la elaboración de leyes generales que puedan explicarlos satisfactoriamente, no se refiere al individuo en su particularidad irrepetible, sino sólo se limita a aquellas realidades mixtas donde se encuentran relacionados elementos espirituales con elementos psíquicos y naturales.

Las ciencias que se encargan de estudiar la individualidad en su peculiaridad e irrepetibilidad son las ciencias del espíritu, a las que Stein divide en dos grupos de acuerdo con el aspecto de la subjetividad que cada una de ellas aborda. Por una parte, se encuentran las *ciencias empíricas del espíritu* (Stein: 1996b: 315), cuya tarea es la

comprensión y la descripción de la vida espiritual, así como de todo aquello que constituye su proceso de desarrollo: “ellas tienen que hacer con formaciones espirituales individuales y con el curso único y factual de la vida del espíritu, con la lengua griega, con el derecho romano, con las poesías de Goethe, con la vida del pueblo alemán o con una personalidad singular” (Stein: 1996b: 316). Además, las ciencias empíricas como ciencias descriptivas del espíritu, pueden llevar a cabo su trabajo bajo una cierta analogía con las ciencias descriptivas de la naturaleza; esta analogía se refiere a la confrontación de la individualidad como es tratada por las ciencias del espíritu, con los rasgos comunes y las reglas generales que cumplen la función de establecer vínculos entre las diversas individualidades. Entre las ciencias empíricas del espíritu, Stein menciona: las ciencias comparadas del lenguaje, la historia de la literatura comparada, la parte de la antropología que se orienta hacia la ciencia natural, la psicología diferencial y la sociología moderna. Por otra parte, se encuentran las *ciencias aprióricas del espíritu* (Stein: 1996b), a las que corresponde el estudio de las estructuras aprióricas que subyacen a todas las formaciones espirituales empíricas; así por ejemplo, mientras las ciencias empíricas del espíritu investigan el derecho romano, las poesías de Goethe, etc., las ciencias aprióricas del espíritu investigan qué es el derecho, qué es la poética, qué es el lenguaje, etc.

En el centro de todas las reflexiones sobre las ciencias del espíritu y la subjetividad se encuentra, según la filósofa alemana, el problema de la expresión: “Así como los medios expresivos hacen posible la representación de la individualidad espiritual, del mismo modo también los fenómenos expresivos permiten al investigador el acceso a las realidades espirituales” (Stein: 1998a: 269). De acuerdo con Stein, la expresión se puede entender en dos sentidos, en primer lugar se refiere a las expresiones que se manifiestan en el cuerpo viviente y que están dotadas de sentido, en segundo lugar, la expresión alude a los motivos vitales que remiten al centro espiritual del cual fluyen (puede tratarse de una persona o de una comunidad) y que las dota de unidad. La autora utiliza el siguiente

ejemplo: “si debo entender la forma espiritual de una poesía, entonces debo comprender ante todo el sentido de las palabras que se me presentan como signos visibles - expresados o escritos, audibles o visibles- y además moviendo desde los elementos individuales de sentido debo penetrar en la unidad de sentido que constituye el contenido espiritual” (Stein: 1998a: 269).

La última de las ciencias relacionada con el estudio de la subjetividad que menciona Stein es la fenomenología, “como doctrina de la conciencia pura” (Stein: 1998a: 253); llegados a este punto, ella considera imprescindible hacer las precisiones necesarias respecto a la relación existente entre conciencia y espíritu. Por conciencia entiende: “el puro vivir conciente de contenidos” (Stein: 1996b: 323), en tanto que el término espíritu se refiere a los actos espirituales, que “corresponden según su estructura a eso que habíamos identificado en el ámbito de la conciencia pura como «vivencias intencionales» en la descripción de las cuales coinciden la ciencia del espíritu y la fenomenología de las vivencias” (Stein: 1996b: 323). Sin embargo, a pesar de que ambas coinciden en constituir un ámbito de realidades trascendentes, se diferencian en que, el sujeto de la conciencia es el *Yo puro*, carente de todo contenido, en tanto que el sujeto de la vida espiritual es la *persona*, cualitativamente única e irrepetible.

Ahora bien, cuando Edith Stein define a las ciencias del espíritu como ciencias de la subjetividad, esto es, de la persona, plantea un problema que va más allá de las cuestiones relativas a la tarea y el método de las mismas, y que remite a la estructura de la persona humana; efectivamente, para la filósofa, la persona se caracteriza por ser única y peculiar, estar abierta hacia las otras realidades personales, y por diversificarse de acuerdo con la diferenciación sexual. Por ello, al decir ciencias de la subjetividad, ella no pretende trabajar con un concepto abstracto referido a la realidad humana en general, que termine por hacer invisible el sentido de esta realidad de la que las mujeres también forman parte. Así pues, cuando Stein reflexiona sobre el problema de las ciencias del

espíritu, lo hace tomando en cuenta la dimensión hasta entonces inexplorada de la subjetividad femenina, y desarrolla sus planteamientos de forma paralela a como lo hizo al investigar los diversos enfoques a partir de los cuales puede ser estudiada la subjetividad. Las conclusiones a las que llega son básicamente las mismas y pueden resumirse de la siguiente manera: la subjetividad en el doble sentido femenina-masculina constituye una realidad compleja, cuya comprensión reclama el trabajo conjunto de las diversas disciplinas científicas.

Como ya lo vimos al referirnos a la relación entre los estudios steinianos sobre la mujer y la síntesis metodológica que caracteriza a su filosofía, a nuestra autora le interesa conocer y poner en relación lo que aportan al conocimiento de la subjetividad femenina tanto las ciencias de la naturaleza y la psicología como las ciencias del espíritu. De acuerdo con ella, la persona en su peculiaridad femenina también se encuentra conformada por un cuerpo físico (*Körper*), que además está vivo (*Leib*), es portador de una conciencia (*Ich*), posee un alma (*Seele*) y es espiritual (*Geist*), y todo ello en un sentido específico frente a la subjetividad en general, pues la mujer se encuentra orientada en el mundo a través de un cuerpo diferente al masculino, que recibe su forma de un alma que a su vez es distinta a la del varón, y además, en estrecha correlación con lo anterior, es portadora de una vida espiritual que también es distinta a la de él.

Stein llega a estas afirmaciones después de haber analizado las implicaciones derivadas de la diferencia entre los sexos para las ciencias de la naturaleza así como para las ciencias del espíritu. Por un lado, es evidente como dato de experiencia que el organismo de la mujer es distinto del organismo del varón, pero, por el otro, no es igualmente evidente que la vida anímica y espiritual se diferencie en ambos, y lo que es aún más importante, tampoco es claro hasta qué punto sea acertado hablar de la mujer y del varón en general, cuando quienes existen son las personas concretas. Nuestra filósofa es consciente de estas dificultades, por ello procura fundamentar filosóficamente sus

afirmaciones; así, cuando se refiere a un alma femenina se basa en el desarrollo de la sentencia tomista que define el alma como forma del cuerpo, cuya conclusión podría parecer obvia (que a cuerpos diferentes corresponden almas distintas) y, sin embargo, antes de Stein tal cuestión no se había planteado.

Por lo que concierne a la especificidad espiritual de la subjetividad femenina y a la cuestión de las personas concretas, es posible aplicar en cierta medida lo que afirma la filósofa alemana sobre el método de las ciencias del espíritu. Ella recurre al método histórico para ejemplificar el procedimiento de las ciencias empíricas del espíritu, precisamente porque dicho método, si bien parte de tipos generales, tiene como objetivo llegar al conocimiento de realidades particulares; para ello se auxilia principalmente de la interpretación, por medio de la cual el historiador –la historiadora- puede penetrar desde las formas expresivas externas hasta el núcleo personal del cual brotan. “Descubrir la conexión de sentido individual que describa a una persona con todos sus efectos es una tarea común tanto al historiador como a el artista” (Stein: 1998a: 271); asimismo, Stein señala que existe una verdad histórica y una verdad artística, sobre las que no profundizaremos aquí porque serán tratadas con detenimiento en un apartado posterior, baste decir que se diferencian en que la primera se construye a partir de la descripción de sucesos reales, en tanto que la segunda se inspira en la fantasía creadora del artista.

Es importante destacar que nuestra filósofa no elaboró una historia de las mujeres, aunque sí se interesó por el desarrollo de su situación en ámbitos específicos de la cultura, como son: la antropología, la pedagogía, la política y la teología, por mencionar sólo algunos. Podría pensarse que sus estudios sobre la mujer están más orientados hacia las ciencias aprióricas del espíritu, es decir, “a la estructura del sentido general que subyace a la manifestación particular de determinada realidad espiritual” (González: 2005: 111), específicamente la de las mujeres, porque su investigación se dirige, principalmente, a esclarecer los conceptos fundamentales y a la búsqueda de la esencia del ser humano

mujer; sin embargo, como ya lo indicamos, una vez alcanzado este objetivo, plantea el problema de la subjetividad femenina a las ciencias empíricas del espíritu.

Finalmente, cuando Stein se pregunta si “¿La mujer como individuo ha sido justamente comprendida?” (Stein: 1998b: 229), es consciente de los límites a los que se enfrenta el análisis filosófico ante la comprensión de los seres humanos individuales²⁶; por ello su búsqueda sin dejar de ser filosófica, es a un mismo tiempo antropológica, teológica e incluso poética, porque además de los hechos históricos y de los razonamientos filosóficos, ella recurre a la imaginación creadora de escritoras (y escritores) para llegar al conocimiento de la mujer en su más profunda peculiaridad personal, cuyo sentido último conserva, no obstante, un halo de misterio que no es posible develar por completo (como tampoco lo es en el caso del varón).

²⁶ Ver nota 18.

CAPÍTULO 2

LA FILOSOFÍA SOBRE LA MUJER EN EDITH STEIN.

2.1. POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA SOBRE LA MUJER.

El carácter interdisciplinario y la acentuada presencia de reflexiones teológicas en los estudios sobre la mujer desarrollados por Edith Stein, podrían poner en cuestión la posibilidad misma de hablar de una filosofía de la mujer en ella, sin embargo, su propia concepción de la filosofía, al fundamentarse en la apertura y el diálogo entre los diversos ámbitos científicos y culturales, no está en contradicción con ello, al contrario, pues como señalamos en el capítulo anterior, sólo sobre una base filosófica pueden entrar en relación las distintas disciplinas que se ocupan de estudiar al ser humano mujer sin caer en la dispersión. Para nuestra filósofa, las ciencias particulares son necesarias para el conocimiento del organismo psicofísico en su peculiaridad femenina, pero no llegan a una visión armónica y unitaria de sus propias aportaciones, ni se acercan a las profundidades anímico-espirituales de la mujer. Así, de acuerdo con Stein: “donde termina el trabajo de las ciencias positivas, comienza la problemática de la filosofía. Ella no puede contentarse con la incógnita de una inconocible *disposición natural*. Yo quisiera afirmar que está en condiciones de analizar esta incógnita entre realidades (pero sólo separables abstractamente no en la realidad): la especie humana, la especie mujer, y la individualidad” (Stein: 1998b: 226-227). Nos encontramos ante un problema filosófico que nuestra autora plantea en un triple eje temático, a saber, antropológico, psicológico y feminista, mismo que remite a una fundamentación ontológica.

Determinar si la mujer es una especie, un género o un tipo, así como el significado de cada uno de estos términos, constituye un punto de partida imprescindible para abordar otros aspectos a través de la investigación filosófica, como la estructura personal de la mujer y el estudio del alma humana en su especificidad femenina. Es necesario destacar,

que en cada uno de estos aspectos (que se encuentran en una interrelación recíproca) Stein no renunciará a penetrar con una mirada siempre filosófica en otros campos del saber humano que puedan aportar mayor claridad a la cuestión de la mujer, entre los que destacan el poético y el teológico. Además, junto con el estudio teórico de la mujer, nuestra autora señala reiteradamente la importancia de comprender a las mujeres en su peculiaridad individual como un presupuesto irrenunciable para llevar a cabo una praxis educativa.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de este capítulo es profundizar en la dimensión antropológica, psicológica y feminista que conforma la filosofía steiniana sobre la mujer, para posteriormente mostrar, por una parte, su pertinencia y actualidad frente a los estudios de género y el movimiento feminista, y por la otra, sus principales aportaciones a los estudios y la filosofía sobre las mujeres.

2.2. LA PREGUNTA POR LAS MUJERES EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

2.2.1. LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA COMO PUNTO DE PARTIDA.

Antes de abordar el tema de la mujer como problema antropológico en Stein, es preciso caracterizar, por un lado, el contexto en el que surge su antropología filosófica, y por el otro, los rasgos que la distinguen. En relación con los antecedentes de las preocupaciones antropológicas no sólo de Stein, sino de muchos otros fenomenólogos, González Di Pierro señala lo siguiente: “consideramos que la comprensión del problema antropológico parte justamente de Husserl, quien, en este nivel, desarrolla una antropología filosófica en toda la extensión del término, a pesar de que él mismo mostrara reticencias respecto de la antropología como una ciencia” (González: 2005: 32)²⁷. Por ello, a pesar de que Husserl rechazara la posibilidad de la antropología como ciencia, debido a

²⁷ De acuerdo con la fenomenóloga italiana Anna Maria Pezzella, ya en la conferencia *Fenomenología y antropología* Husserl muestra: “tener claro qué cosa se debe entender por antropología filosófica, incluso si no la toma en consideración, como veremos en seguida, en cuanto todos sus esfuerzos estaban ya orientados hacia la subjetividad absoluta” (Pezzella: 2003: 14).

que encontraba en ella una forma de relativismo,²⁸ la búsqueda de la esencia del ser humano constituye uno de los motivos principales de su filosofar; de ahí que sus análisis fenomenológicos lo impulsaran a profundizar cada vez más en la conciencia hasta alcanzar la subjetividad absoluta como estructura esencial de todo ser humano.

Para Husserl –al igual que para Stein–, el problema principal es el de la constitución, es decir, ¿cómo se constituye el mundo para el sujeto que conoce? ¿Cómo se constituye el sujeto como objeto para sí mismo? ¿Cómo se constituyen los otros sujetos? Preguntas que lo llevaron una y otra vez al estudio de la conciencia, y mediante la reducción trascendental, al *Yo puro*, “ego residual y fundamental que resulta de la aplicación del método fenomenológico sobre el yo empírico, el cual no puede ser, por tanto, el objeto de ninguna investigación que tenga la pretensión de esencial y fundadora” (González: 2005: 32). Este *Yo puro*, en sus vivencias intencionales, tiene como correlato un mundo objetivo y se constituye para sí mismo como un cuerpo que no sólo es físico, sino también vivo, un cuerpo que siente, que está dotado de una psique y es espiritual, entendiendo por espíritu la doble apertura hacia sí mismo y hacia el mundo exterior; además, en esta apertura al exterior, el sujeto, a través de su corporeidad, se encuentra en relación con otros cuerpos vivos semejantes al suyo.

En *Ideas II*, Husserl llevó a cabo una serie de análisis fenomenológicos dirigidos a indagar la estructura de la persona humana en su constitución corpóreo-psíquico-espiritual, los cuales, despertaron un vivo interés por parte tanto de sus colegas y discípulos, entre los que destacan principalmente Max Scheler y Edith Stein, cuyas filosofías se orientan precisamente en torno a cuestiones antropológicas; como señala Anna María Pezzella: “Y no se puede negar que la antropología fenomenológica haya contribuido notablemente a la fundación de una antropología filosófica, baste sólo pensar en Scheler que es considerado el fundador, pero también en E. Stein que en *Der Aufbau*

²⁸ Recordemos que la crítica contra todo tipo de relativismo representa una constante en la filosofía de Husserl. En *La filosofía como ciencia rigurosa* ataca duramente al psicologismo, en tanto que en *Las investigaciones lógicas* se dirige al estudio de las esencias continuando su polémica contra el psicologismo, por mencionar sólo dos ejemplos.

der menschlichen Person funda la antropología sobre bases filosóficas” (Pezzella: 2003: 13). Tanto Scheler como Stein, retoman la estructura de la persona propuesta por Husserl, analizando sus analogías con la naturaleza material, animal y espiritual. Así, en tanto que el filósofo de Munich, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, examina las analogías entre el ser humano, las plantas y los animales, vislumbrando la esencia del hombre en la posición que su ser espiritual le asigna en el mundo; nuestra filósofa, es consciente de que antes de aproximarse a la investigación de la estructura esencial del ser humano, es necesario considerar el mundo físico, natural y material del que éste forma parte, como ella misma lo expresa en *La estructura de la persona humana*: “ser hombre quiere decir ser simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria” (Stein: 2003: 47).

Scheler y Stein se dirigen al estudio del ser humano tomando en cuenta muchos aspectos que para Husserl debían ponerse entre paréntesis, especialmente la relación del hombre con Dios. Su principal objetivo era llegar a la esencia de la persona, y, aunque la fenomenología trascendental proporcionara elementos metodológicos de gran peso para llevar a cabo dicha investigación, era necesario ir más allá de ella, esto es, a la persona en su existencia concreta, en relación con los otros seres humanos, el mundo de la cultura y Dios. Ciertamente, Stein no abandonará nunca la consideración del *Yo puro* como punto de partida para la constitución de la persona, de ahí que una de sus principales críticas a Scheler sea la de no haber comprendido al *Yo puro* como residuo fenomenológico carente de toda característica, excepto la de ser “él mismo y no otro” (Stein: 1995: 72), es decir, tal como lo planteara Husserl: “Este yo [el yo scheleriano] es fundamentalmente diverso, del yo puro, sujeto de la vivencia actual” (Stein: 1995: 62). Ahora bien, lo anterior no significa que nuestra autora se haya quedado en la esfera del *Yo puro*, sino que supo sacar provecho de él como instrumento metodológico de gran importancia para la fenomenología, pero respecto del cual toma distancia cuando es

necesario aproximarse al *Yo empírico*, esto es, al yo concreto que tiene ciertas características y se encuentra en determinadas situaciones.

Por otra parte, tanto Stein como Scheler, dirigieron sus esfuerzos hacia la fundamentación filosófica de la antropología, a lo que Husserl, como hemos visto, había contribuido bastante. Lo anterior cobra mayor importancia si tenemos en cuenta que en los inicios del siglo XX la antropología se encontraba más vinculada con la zoología y la medicina que con la filosofía, precisamente por ello, la búsqueda en común de ambos pensadores se orientó hacia la estructura esencial de la persona humana en toda su complejidad, lo que no podía llevarse a cabo, sino a través de una antropología filosófica. Para Stein, la relevancia de la antropología filosófica se relaciona directamente con la filosofía de la educación; en efecto, pues las preguntas por la esencia, sentido, medios y fines de la educación, no pueden prescindir de los fundamentos antropológicos capaces de responder ¿qué es el ser humano al que se busca educar? Asimismo, de la respuesta que se dé a esta cuestión dependerán los medios, fines y sentido de la praxis educativa. Sobre esto volveremos con mayor detenimiento en un apartado posterior.

Antes de seguir adelante consideramos necesario detenernos en *El problema de la empatía*, porque en esta primera obra de Stein, producto de su disertación doctoral, encontramos las raíces de una antropología fenomenológica que a lo largo de la doble evolución, intelectual y espiritual de nuestra filósofa (González: 2005), fue enriqueciendo y complementando su concepción de la persona humana en la apertura y el estudio de diversas corrientes filosóficas, pero también a través de la reflexión en torno a las aportaciones de los literatos y de la teología. De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que: “En su tesis doctoral, Edith Stein echa las semillas de las que surgirá todo su itinerario filosófico donde enraizará igualmente el problema de la persona humana en tanto ser finito, análisis cuya culminación encontraremos en su monumental obra *Ser finito*

y *Ser eterno*" (González: 2005: 33). Por todo lo anterior se puede comprender la importancia de analizar cuidadosamente algunos de los aspectos centrales de dicha obra.

La influencia de *Ideas II* de Husserl en *El problema de la empatía*, es, sin duda muy grande, sin embargo, esto no quiere decir que la obra de Stein se limite a repetir a su maestro, por el contrario, lo que muestra es, por una parte, su dominio del método fenomenológico y, por la otra, la eficiencia científica de dicho método que hacía posible arribar a los mismos resultados. Además, Stein plantea una serie de cuestiones problemáticas, adelantándose en muchos aspectos a lo que Husserl apenas había esbozado; nuestra filósofa se propuso desarrollar una teoría de la persona que considerara los más diversos aspectos de que ésta se constituye, por ello, como parte de la constitución del individuo psicofísico, explora dos dimensiones estrechamente relacionadas, que cobrarán cada vez mayor relevancia en sus trabajos posteriores: la alteridad y la intersubjetividad. De acuerdo con ella, el problema de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo, la constitución de su cuerpo vivo y del mundo objetivo, remiten necesariamente a los otros sujetos y adquieren sentido en las relaciones intersubjetivas. Por ejemplo, yo no puedo mirar mi rostro sino a través de un espejo, y "el espejo de mí mismo" (Stein: 1995: 110) que me presenta la empatía es el de la alteridad.

En un primer momento, Stein se dirige a indagar la esencia de los actos de empatía a través de una comparación crítica y descriptiva, tanto con otros actos, entre los que podemos mencionar el recuerdo, la expectativa y la fantasía, como con distintas descripciones y teorías de la aprehensión de la conciencia del otro, entre las que destacan la constante polémica con Theodor Lipps, la confrontación con las teorías genéticas propuestas por la psicología experimental, y la crítica a Max Scheler²⁹, junto a otras más. Como fenomenóloga quiere llegar a la esencia de la empatía, por eso no podía contentarse con las explicaciones que ofrecía la psicología de su tiempo sobre el proceso

²⁹ Se refiere a la falta de comprensión del *Yo puro* husserliano por parte de Scheler.

como ésta se lleva a cabo. Para aclarar el campo específico de trabajo de la fenomenología, esto es, la investigación de las esencias, nuestra autora recurre al siguiente ejemplo: “Un amigo viene a mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, yo me doy cuenta de su dolor. ¿Qué cosa es este darse cuenta? ¿En qué se basa, de dónde percibo el dolor? De eso quiero tratar aquí” (Stein: 1995: 25).

Nuestra filósofa se plantea el problema de la originariedad o no originariedad de los actos de empatía, en otras palabras, si la vivencia empática es una vivencia originaria, es decir, una vivencia propia y presente como tal (Stein: 1995), y en qué sentido puede o no serlo. Retomando el ejemplo anterior, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿En ese “darse cuenta” el dolor que percibo y que siento es el mismo dolor que siente mi amigo? Mi amigo tiene la vivencia originaria del dolor de la muerte de su hermano, en tanto que mi vivencia es originaria respecto al dolor de mi amigo, pero es no originaria en relación con la vivencia que él (mi amigo) experimenta, porque yo no vivo la muerte de mi hermano, sino que estoy junto a mi amigo que sufre dicha pérdida; de acuerdo con Stein, en la vivencia empática no somos uno con el otro, sino junto a él, y eso es precisamente lo que Lipps no alcanza a ver. “Y la empatía según el sentido estrictamente definido por nosotros debe tener experiencia de la conciencia extraña, entonces empatía es solamente la vivencia no originaria, que manifiesta una originaria, pero no la vivencia originaria ni la ‘asumida’” (Stein: 1995: 37).

Una vez estudiada la esencia de los actos de empatía, nuestra autora se interroga por su importancia para la constitución del individuo psicofísico. Su punto de partida es el problema de la constitución, el cual la remite al estudio del *Yo puro* y el flujo de conciencia, hasta aquí sigue los mismos pasos que su maestro, pero analiza un elemento que no aparece en la estructura corpóreo-anímico-espiritual de la persona propuesta por él, a saber, el alma (Seele). En esta primera aproximación al estudio del alma, que se convertirá en uno de sus temas predilectos, se muestra que nuestra filósofa no tenía

todavía completamente claro su sentido; sin embargo, a pesar de que aquí no encontramos un análisis fenomenológico de la esencia del alma, como lo desarrollará en un trabajo posterior titulado *Psicología y ciencias del espíritu*, ya están presentes una serie de reflexiones sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo, así como su vínculo con el espíritu. Es necesario aclarar, que no obstante esbozar algunas consideraciones respecto al alma, sus indagaciones giran principalmente en torno a la estructura psicofísica y espiritual de impronta husserliana.

Ahora bien, el alma está necesariamente ligada a un cuerpo vivo, que se nos da como un cuerpo sintiente, susceptible verse y tocarse: “él está siempre ‘aquí’, mientras los demás objetos están allí” (Stein: 1995: 77); según Stein, no puede existir un cuerpo sin yo, y, aunque un yo en la fantasía llegue a liberarse de su cuerpo, para el yo real tal cosa no es posible, porque es el cuerpo quien nos pone en contacto con el mundo tanto de las cosas físicas y los seres naturales, como con los otros seres humanos. El propio cuerpo se nos da en una doble dimensión, como cuerpo vivo sintiente, y como cuerpo que forma parte de mundo objetivo y es percibido externamente. A través del cuerpo, el mundo se nos presenta desde diversos ángulos, según lo miremos o lo experimentemos de distintas maneras, el cuerpo vivo es el «punto cero» a partir del cual se orienta el yo; además nuestro cuerpo no sólo tiene sensaciones, sino que expresa sentimientos que motivan actos voluntarios. Que el cuerpo se defina como un «órgano de expresión» indica que es por su mediación que percibimos, por ejemplo, el cansancio en la postura de un hombre, la tristeza en sus ojos, la angustia en su rostro, etc. Así pues: “El cuerpo vivo está caracterizado frente al cuerpo físico por ser el portador de campos sensoriales, se encuentra en el punto cero de la orientación del mundo espacial, libremente móvil y construido con órganos móviles, es campo de la expresión de las vivencias del yo pertenecientes a él e instrumento de su voluntad” (Stein: 1995: 100).

Una vez analizada la constitución del individuo psicofísico, Stein se propone mostrar cómo se constituye el individuo extraño en relación con el yo y cuál es su importancia. De acuerdo con ella, el cuerpo vivo extraño se nos da como un cuerpo que siente, que es punto cero de orientación de un yo, expresa sentimientos y realiza actos voluntarios; el yo extraño ve el mundo desde su propia orientación, es decir, ve un lado del mundo que yo no veo. Lo anterior no significa que existan distintos mundos, sino que cada yo se orienta diversamente en el mundo a través de su corporeidad: “Aquí se muestra la posibilidad de enriquecimiento de la propia imagen del mundo a través de la de otros y la importancia de la empatía para la experiencia del mundo exterior” (Stein: 1995: 109); empatizando con otros sujetos podemos obtener una imagen más completa del mundo, pues éste se constituye y adquiere sentido en la experiencia intersubjetiva.

Ahora bien, por mundo, nuestra filósofa entiende no sólo el universo material y natural, sino también aquél axiológico y cultural, esto es, el reino del espíritu, como señala González Di Pierro: “la empatía es fundante de la intersubjetividad y, por ende, de la alteridad subjetiva, pero también funda una alteridad objetiva (ese ‘mundo objetivo’) constituida, la cual bien puede ser el mundo de la cultura, y el de las ciencias” (González: 2005: 47); por ello, los actos de empatía permiten al sujeto acceder a valores que antes no tenía presentes y que le abren un nuevo horizonte para desarrollar su propio ser con mayor plenitud. Asimismo, gracias a la empatía aprendemos a conocernos en el encuentro con los otros –las otras-, a valorar nuestras propias cualidades, y abrirnos a un mundo de valores que nos enriquecen.

Por todo lo anterior, *El problema de la empatía* es imprescindible para abordar el tema de la alteridad y su importancia en la antropología filosófica steiniana, pero sobre todo para comprender el significado que ésta adquiere en sus reflexiones sobre la diferencia sexual. El análisis fenomenológico de la estructura de la persona que se presenta en esta primera obra, sienta las bases de sus estudios filosófico-antropológicos sobre la mujer,

donde la alteridad se presenta en la esencia misma del ser humano, el cual se constituye y orienta en el mundo a través de un cuerpo de varón o un cuerpo de mujer; además, aquí se encuentra ya en germen una idea que será fundamental para su filosofía de la mujer, a saber, la constitución del mundo exterior y del propio individuo a través de la intersubjetividad, pero no de una intersubjetividad “neutra”, como aclararía en trabajos posteriores, sino de aquella que se conforma de mujeres y varones en sus relaciones recíprocas.

2.2.2. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICO-TEOLÓGICA DE EDITH STEIN.

Desde su primera obra, *El Problema de la empatía*, Stein mostró un gran interés por el estudio de la persona, y por ello, examinó lo que la psicología y la antropología, tal como se encontraban en su tiempo, podían aportar al conocimiento de la persona humana. Las críticas, tanto de Husserl como de su alumna, estaban dirigidas, por una lado, a la psicología experimental y positivista que era incapaz de dar cuenta de las profundidades del ser humano, y por el otro, a una antropología naturalista que nada podía responder sobre el ser espiritual del hombre³⁰; no toda psicología ni toda antropología eran consideradas impotentes para abordar la complejidad del ser humano, al contrario, pues las llamadas ciencias del espíritu juntamente con la fenomenología, ofrecían las bases necesarias para que estas ciencias pudieran desarrollarse sobre sólidos fundamentos metodológicos y conceptuales, y ampliaran sus perspectivas para acercarse con más elementos a sus objetos de estudio.

El análisis de dichos temas continúa en sus obras *Psicología y ciencias del espíritu*, *Introducción a la filosofía*, *Potencia y acto*, por mencionar algunas las más destacadas en relación al tema que nos ocupa, pero sobre todo, nos interesa *La estructura de la persona humana*, y esto por dos motivos: el primero se refiere a su estrecha vinculación con sus

³⁰ Es importante subrayar, que para Edith Stein, los términos « hombre » y « persona » toman en cuenta siempre la dualidad humana de mujer y varón. Por ello, las estudiosas italianas Angela Ales Bello y Ana Maria Pezzella han preferido traducir el término alemán *der Mensch* como « ser humano » señalando su dualidad femenina y masculina, en lugar del término hombre, que se presta a mayores equívocos.

conferencias sobre La mujer, pues muchas de ellas están fechadas precisamente 1932 y 1933, años en los que nuestra filósofa impartía en Münster el curso *La estructura de la persona humana*; el segundo, porque aquí su interés en el *Yo puro* es cada vez menor y, a pesar de que lo seguirá teniendo en cuenta como instrumento metodológico, su atención se centra principalmente en la complejidad del ser personal. En esta obra, la comprensión de la persona humana implica tanto el estudio de su estructura esencial como de su concreción existencial, temas que estarán presentes en sus trabajos posteriores.

Ahora bien, en *La estructura de la persona humana*, nuestra filósofa traza los rasgos principales de su antropología filosófica frente a la antropología como ciencia natural y como ciencia del espíritu; la antropología como ciencia de la naturaleza utiliza métodos empíricos y experimentales, estudia al ser humano como una especie animal, describe sus características, las diversas formaciones en que se agrupa, su evolución natural, etc., pero no se dirige hacia el ser humano en su individualidad personal, en cambio, como ciencia del espíritu, la antropología se orienta a la comprensión de tal individualidad así como a sus diversas expresiones en el mundo la cultura (formas de organización social, creaciones artísticas y científicas, tradiciones, costumbres, creencias, religión, etc.). Sin embargo, la antropología que Stein propone no es ninguna de las dos anteriores, sino una antropología filosófica que englobe a las anteriores y que estudie al ser humano en toda su complejidad como un ser perteneciente tanto al mundo de la naturaleza como al del espíritu, y que precisamente por ello, considere las aportaciones de las ciencias empíricas, insertándolas dentro de la problemática filosófica.

De acuerdo con la fenomenóloga, la antropología es una disciplina fundamental, porque en ella “confluyen todas las cuestiones metafísicas, filosóficas, teológicas, y también de ella parten caminos en todas direcciones” (Stein: 2003: 30). La pregunta por el ser humano, es inseparable de las cuestiones fundamentales de la ontología, la pedagogía, la

psicología, etc. Para ella, al igual que para Heidegger, el hombre es quien se interroga por el sentido del Ser, es un camino para comprender al Ser, pero, a diferencia de él, Stein es consciente de que existen otros caminos, y que el ser humano en su doble apertura hacia sí mismo y hacia el exterior, al preguntarse por el ser, se pregunta también por el sentido de la finitud de la propia existencia y por el origen de todas las cosas, lo que la lleva a la indagación filosófica del ser que es principio de todo cuanto existe. Según su antropología filosófica, el ser humano no llega al mundo como una realidad terminada, sino que en él (el ser humano varón o mujer), hay potencias que pueden ser o no actualizadas, y para ello no es indiferente el papel que juega la persona en la formación de sí misma. En relación con lo anterior, Stein afirma que: “el hombre no llega al mundo «terminado», sino que a lo largo de toda su vida se ha de ir construyendo y renovando a sí mismo en un constante proceso de transformación, sin alcanzar nunca un estado definitivo e inmutable” (Stein: 2003: 135), y más adelante continúa: “El ser del hombre no es un proceso forzoso; su meta es una tarea que se puede realizar con mayor o menor perfección, y que también puede quedar sin realizar” (Stein: 2003: 185).

El fuerte acento existencialista de la antropología filosófica steiniana, nos revela el significado más profundo que adquiere su indagación sobre la estructura esencial de la persona humana. La esencia se refiere al las potencialidades que se le presentan al ser humano, y en gran medida, depende de su libertad si trabaja para actualizarlas o las deja atrofiar; asimismo, las potencialidades abiertas son tantas y tan variadas, que no es posible realizarlas todas, en otras palabras, durante la existencia humana no llegamos a ser todo lo que podemos ser. Por todo ello, podemos decir que en la propuesta antropología de nuestra filósofa, al lado de la indagación por la esencia se encuentra planteado el problema de la existencia; su antropología filosófica de impronta fenomenológica busca aquello que es esencial a todos los seres humanos, aquello que los distingue del resto de los seres de la naturaleza, y lo que encuentra es que su esencia

es ser persona, y: “Ser persona, quiere decir ser libre y espiritual” (Stein: 2003: 94). Sin embargo, ser persona es una pura potencialidad que se alcanza limitadamente y sólo a través de la existencia.

Ahora bien, el punto de partida de Stein, en su indagación en torno a *La estructura de la persona humana*, es el estudio de la corporalidad; al respecto, es interesante subrayar que el interés por el análisis del cuerpo humano como un cuerpo vivido, constituye una aportación de la fenomenología³¹. Husserl se acercó al estudio del cuerpo sin prejuicios, en contraste con toda la tradición filosófica que lo había considerado cárcel del alma, espacio de dolor y concupiscencia, máquina, etc. Y Stein, al igual que su maestro, aborda la corporalidad con una mirada fenomenológica, es decir, libre de prejuicios. Para nuestra autora, el cuerpo (el propio y el ajeno) se nos presenta como una figura determinada, estructurada en miembros e indivisible, una figura que cambia en el transcurso de la vida conforme se recorren diversas etapas, y que además se presenta en la doble forma de figura de varón y figura de mujer; además, considerado en su aspecto material, el cuerpo se caracteriza por estar compuesto por un conjunto de elementos, como los miembros y los órganos.

Si pasamos de la consideración del cuerpo como una cosa material (*Körper*), al cuerpo vivo y sintiente (*Leib*), encontramos que en él surgen movimientos constantes no sólo en la sangre que circula o en el corazón que late, sino en la elasticidad del rostro y las manos; es a través de nuestra corporalidad que podemos conocer el mundo exterior y entrar en contacto con otros seres humanos, porque es por su mediación que podemos expresar nuestro estado interior. El mundo de las cosas se presenta a nuestros sentidos, es el mundo que vemos, que tocamos, que escuchamos, y, aunque el conocimiento del mundo no se reduce a los datos que nos proporcionan los sentidos, tampoco sería posible sin ellos; asimismo, es en su corporeidad que los otros seres humanos se nos dan,

³¹ Anna Maria Pezzella, señala la importancia del estudio del cuerpo en la fenomenología de Scheler y de Merleau-Ponty, así como en el existencialismo de Sartre, por mencionar algunos ejemplos (Pezzella: 2003).

primero vemos su figura, si se trata de un varón o de una mujer, nos llama la atención la expresión de su rostro, si es amable, se muestra angustiado, refleja serenidad, etc. Es pues en el cuerpo como órgano de expresión, donde se manifiesta el ser espiritual de la persona en su apertura al mundo exterior y a su interioridad propia. De acuerdo con Stein: “el alma habla a través del cuerpo. Este le sirve de *expresión*, en virtud del cual el alma y su vida interior comparecen de modo accesible a los sentidos” (Stein: 2003: 56).

Stein aborda el problema del alma desde múltiples perspectivas, por una parte, retoma la concepción aristotélico-tomista que distingue entre alma vegetativa, animal y espiritual, además de llevar a cabo un análisis fenomenológico de las relaciones entre el alma y el cuerpo, pero por la otra, sobre todo cuando se trata del alma personal e individual, ésta se le presenta como un abismo insondable de cuyo misterio la filosofía puede decir muy poco, porque a tales profundidades sólo han descendido los poetas y los místicos. Por el momento, nos vamos a referir al tratamiento estrictamente filosófico del alma; tenemos el alma como principio de vida y forma del cuerpo, el alma como «centro interior», y el alma espiritual. En la planta el alma se limita a ser la forma que da vida al organismo, de manera que cuando la vida se extingue, el organismo pierde su forma convirtiéndose en materia inerte. En el animal, el alma es forma del cuerpo y principio de vida, pero además es el centro de una vida interior, que puede recibir lo que le llega de fuera y es capaz de notar lo que le pasa; finalmente, en el ser humano el alma es principio de vida, forma del cuerpo, centro interior y además, es espiritual, pues junto con todo lo anterior, en el alma humana se encuentra la doble apertura hacia el mundo de las cosas y de los otros seres humanos y hacia la interioridad propia: “el alma es espíritu ...” “es un ente bien cierto de su propio ser y abierto a otro ser, un ente que se tiene a sí mismo en su poder y puede disponer libremente de sí, pero todo ello sin la ilimitación propia del espíritu puro ”(Stein: 2003:136).

Según nuestra filósofa, es preciso aclarar que el cuerpo no es casa, tumba o vestido del alma, sino que forma con ella una unidad en la que ocupa un puesto de gran relevancia, porque no sólo el alma se expresa a través del cuerpo, sino que del cuerpo mismo y del estado en el se encuentra, depende que las funciones espirituales puedan llevarse a cabo; así, cuando el organismo está mal alimentado o muy agotado, es difícil la concentración en tareas intelectuales. Todo ello responde a la peculiar unión entre alma y cuerpo: “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” (Stein: 2003: 129). Stein encuentra el punto de la mutua penetración entre alma y cuerpo en el concepto de «fuerza vital» (*Lebenskraft*)³². Así, de igual manera que el alma y el cuerpo no forman dos sustancias separadas sino una sola, la fuerza vital es una y la misma en la unidad del ser anímico y corporal, es decir, que cada ser humano cuenta con una fuerza determinada para realizar trabajos corporales y actividades espirituales.

¿Significa lo anterior que la unidad del alma con el cuerpo borra las diferencias entre ambos? ¿La unidad de la fuerza sugiere la identificación de la materia y el espíritu? La unidad de que nuestra filósofa habla, trata de explicar la complejidad de un ser que pertenece tanto al mundo de la naturaleza como al mundo del espíritu, sin confundir estos ámbitos. Por ello, cuando afirma que el cuerpo está penetrado por el espíritu, y que el espíritu se convierte en un espíritu materializado, de ninguna manera está queriendo decir que el cuerpo se vuelva espíritu y el espíritu materia, sino que es por el cuerpo, por sus expresiones, que podemos penetrar en el interior de la vida del alma espiritual, e igualmente, es por el espíritu que el cuerpo vivo es un cuerpo personal: “El cuerpo es *algo* también sin el alma, pero es *este* cuerpo sólo gracias a *esta alma* y en unidad con ella” (Stein: 2003: 119). De tal manera que cuando sobreviene la muerte, el cuerpo conserva

³² El concepto de fuerza no se encuentra en Husserl sino en Lipps, a quien Stein había estudiado con detenimiento durante la elaboración de su tesis doctoral.

su figura durante algún tiempo, pero en él ya no hay movimiento propio ni expresiones cambiantes, es materia inerte en proceso de convertirse en otra cosa, esto es, no es más el cuerpo vivo de un ser espiritual.

Ahora bien, la noción de «fuerza vital» puede aclarar mejor las relaciones entre alma y cuerpo, pero antes es necesario comprender qué es lo que nuestra autora entiende por fuerza y cómo se manifiesta ésta en la unidad anímica y corporal del ser humano. De acuerdo con ella, el concepto de fuerza ha sido básico en física y en psicología, sin embargo, ambas lo han abandonado por considerarlo competencia del campo contrario, lo que indica que el concepto en cuestión es común tanto al mundo físico como al psíquico, y por tanto, atañe al estudio del hombre (varón y mujer), en cuanto que es un ser psicofísico de naturaleza espiritual. Como ser material, su fuerza física es potencia, en cambio, como ser espiritual, su fuerza se manifiesta como actividad regulada por la voluntad; sin embargo, sea física o espiritual, la fuerza del ser humano es una sola, y puede utilizarse en ambas direcciones. Así por ejemplo, cuando se ha caminado por un largo rato y el cuerpo se encuentra agotado, éste ha perdido su fuerza y difícilmente podrá realizar alguna otra actividad física o psíquica; igualmente, cuando se ha hecho un gran esfuerzo intelectual, el cuerpo entero se siente cansado. En cualquiera de los dos casos, si aún queda un poco de fuerza, será posible continuar con alguna otra actividad de distinta naturaleza, pero también existe la posibilidad de continuar con el trabajo que se realiza, a pesar del cansancio, mediante un esfuerzo voluntario; de ahí que la voluntad desempeñe un papel muy importante en relación a la fuerza, porque cuando parece que ésta se ha extinguido, una decisión voluntaria permite seguir adelante sacando de sí misma la fuerza necesaria. “En éste sentido, el desarrollo de una persona depende del grado y del modo en que su voluntad pueda disponer de la fuerza existente” (Stein: 2003: 153).

La fuerza se recupera en fuentes materiales y espirituales, sin perder por ello su unidad; una alimentación adecuada y el descanso necesario pueden restituir las fuerzas de una persona, pero también, la fe, la alegría, la contemplación de la belleza, el bien, etc., pues: “Todo el reino de los valores positivos es una fuente inmensa de fuerza anímica” (Stein: 2003: 137). Sin embargo, a pesar de la estrecha vinculación entre alma espiritual y cuerpo material que se manifiesta en la unidad de la fuerza, esto no implica una dependencia necesaria entre fuerza física y espiritual, como lo muestran los abundantes ejemplos de personas físicamente débiles pero capaces de grandes esfuerzos intelectuales, así como los casos en que naturalezas robustas y vigorosas son incapaces de desempeñar actividad alguna en el campo de las ciencias y la cultura.

Por otra parte, la noción de fuerza hace patente la necesidad de precisar la relación entre, yo, alma, psique y espíritu, para evitar confusiones. Según Stein, la separación de estos conceptos sólo es posible en la abstracción, con lo que se asume el riesgo de perderse en fragmentos sin llegar a comprender el contexto en toda su riqueza y complejidad; por eso, al abordar cada uno de ellos, la filósofa muestra una y otra vez su interdependencia. En primer lugar se pregunta “¿qué es el yo?”, y responde: “Lo denominamos persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales” (Stein: 2003: 100). Aquí estamos bastante lejos del *Yo puro* con el que inicia la indagación de la estructura de la persona en *El problema de la empatía*, lo que no carece de importancia, porque, no obstante que el método fenomenológico sigue siendo para ella el método filosófico por antonomasia, es asimismo consciente de que la esencia del ser humano no puede ser una esencia “pura”, puesto que la existencia juega un papel imprescindible para responder a las cuestiones antropológicas fundamentales.

Por su parte, el alma espiritual es el centro de la persona: “es nuestro interior en el sentido más propio, aquello que en nosotros se llena de dolor y alegría, que se indigna por una injusticia y se entusiasma ante una acción noble, que se abre amorosa y

confiadamente a otra alma o rechaza sus intentos de acercamiento; es aquello que no sólo capta y estima intelectualmente la belleza y el bien, la fidelidad y la santidad (y en general todos los «valores»), sino que los acoge en sí y «vive» de ellos, se enriquece y crece en amplitud gracias a ellos” (Stein: 2003: 126). El alma tiene a su vez un núcleo, «el alma del alma»: “aquella región en la que el alma está cabe sí misma , al punto en el que se encuentra a sí misma tal y como ella es y en el estado en que se halla en cada caso” (Stein: 2003: 156); esta parte más íntima del alma también es definida por Stein con la palabra alemana *das Gemüt*, que puede traducirse como alma, corazón, sentimiento y ánimo, pero que significa algo más, pues el alemán tiene palabras precisas para cada uno de los términos anteriores, y, sin embargo, ella utilizó específicamente *Gemüt*, y no *Seele*, *Gefühl* o *Herz*³³.

Además de poseer un núcleo, el alma tiene una especialidad con diversos grados de profundidad, en los que el yo puede establecer su morada; así pues, el yo o persona espiritual tiene la opción de vivir y acoger todo lo que recibe del mundo exterior desde la superficie o la profundidad. El vínculo entre el yo y su alma es recíproco, porque: “*No puede haber alma humana sin yo*, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un yo humano tiene que ser también un yo anímico: *no puede haber yo humano sin alma*, esto es, sus actos se caracterizan a sí mismos por ser «superficiales» o «profundos», por tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma” (Stein: 2003: 103). El yo tiene su lugar propio en el núcleo del alma, pues sólo desde tal profundidad puede tomar las decisiones más importantes, así como abrirse y darse a sí misma a las otras almas; en cambio, no existe alguna parte determinada del cuerpo

³³ Probablemente, la traducción más adecuada sea la de ánimo, porque su equivalente en alemán es precisamente *Gemüt*, sin incluir otros sinónimos. Así lo hace José Mardomingo en su traducción al castellano de *La estructura de la persona humana*, texto que estamos utilizando. Por otra parte, la cuestión de la traducción del término *das Gemüt*, va a cobrar especial relevancia cuando tratemos la especificidad del alma femenina, porque en las traducciones al castellano del libro *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*, tanto de Carlos Díaz en España, como la de Alberto Pérez Monroy, en México (la bibliografía completa de ambas puede consultarse al final), recurren a la palabra *sentimiento* como equivalente de *Gemüt*, al referirse al núcleo del alma de la mujer.

material en donde el yo tenga un lugar propio, porque éste posee un sentido espiritual que sólo se comprende si se considera el cuerpo humano en unión con un alma espiritual.

Sin embargo, aún no se ha señalado la diferencia entre alma, psique y espíritu. El núcleo del alma no se revela por completo a la indagación filosófica, siempre conserva algo de misterio e inefabilidad, y a diferencia de las capacidades psíquicas que si se ejercitan adecuadamente llegan a convertirse en hábitos (por ejemplo la memoria y la capacidad de comprensión pueden desarrollarse y mejorarse), en el núcleo no existe evolución alguna, sólo es posible un desarrollo de lo que en él se encuentra en germen, es decir, las capacidades psíquicas son susceptibles de ser transformadas, mientras que en el núcleo sólo es posible un despliegue de lo que ya hay en él (bondad, pureza, etc.). El alma es susceptible de sufrir cambios en la periferia, puede adquirir nuevas capacidades psíquicas y desarrollarlas, pero en el núcleo permanece siempre la misma, porque su núcleo es el que la hace ser ésta alma y ninguna otra.

Hasta aquí se ha tratado al espíritu como una instancia subjetiva y personal, no obstante, Stein considera que al lado del espíritu subjetivo existe un espíritu objetivo, que se derrama sobre todas las cosas que existen. El espíritu, que se define por la falta de fijación, libre movilidad y ausencia de vínculos materiales y espaciales, “sale libremente de sí mismo y «sopla donde quiere»” (Stein: 2003: 122). Éste puede ser persona humana o divina, pero también lo encontramos penetrando todo el mundo objetivo, así, los valores, si bien muchas veces se manifiestan a través de la materia, pertenecen al espíritu, pero no sólo los valores, también el mundo material en su totalidad está atravesado por el espíritu. De acuerdo con nuestra autora, la materia no existe en el mundo de la experiencia como pura indeterminación, ésta es siempre materia formalizada, ella utiliza como ejemplo un bloque de granito; no estamos ante materia pura, pues en él nos habla una forma con tamaño, medida, peso y características determinadas, pero no sólo eso, en él nos habla, lo que Stein denomina sentido *simbólico* y sentido *práctico*, esto es, por una

parte, lo que el bloque de granito significa para nosotros: firmeza, estabilidad, solidez, etc., por la otra, gracias a él pudieron levantarse grandes obras y monumentos inmortales. “De esta manera, no hay ser alguno carente de espíritu: la materia formalizada es materia atravesada por el espíritu. La forma no es espíritu personal, no es alma, pero es sentido, que procede de un espíritu personal y habla a un espíritu personal e interviene en su contexto vital” (Stein: 2003: 141).

Sin embargo, para Stein el análisis de la estructura de la persona no se agota en el estudio de sus componentes corpóreo-anímico-espirituales, la estructura abarca también al ser humano como «ser en el mundo» que se constituye en las relaciones con otros seres humanos. La persona se encuentra siempre formando parte de un mundo humano, nace mujer o varón, lo que adquiere diferentes sentidos en el mundo social, es campesino o campesina, artista, comerciante, etc., y no se puede responder a la pregunta por el ser del hombre (varón o mujer), si no se toman en consideración cada uno de estos aspectos. Nuestra filósofa está en desacuerdo tanto con las tendencias que buscan reducir el ser del hombre a su papel en la sociedad, como con aquéllas que pretenden dejar de lado la existencia concreta permaneciendo en el plano de la abstracción; lo que el ser humano es en el mundo social determina el sentido de su ser, pero no exclusivamente, porque eso significaría dejar de lado la riqueza de la personalidad individual, pues aunque las personas crezcan en el mismo entorno social, cada una de ellas piensa, siente y actúa de forma diferente, como puede verse con facilidad entre los miembros de una familia.

Ahora bien, dentro del mundo social los seres humanos se conforman durante el transcurso de su vida de acuerdo con diversos tipos sociales; así, se adquiere el tipo de joven estudiante, padre o madre de familia, miembro de un partido político, etc. Como se desprende de lo anterior, existe una pluralidad de tipos que prevalecen unos sobre otros dependiendo de las características propias de cada sociedad, así, en las sociedades comunistas, el tipo del trabajador y el miembro del partido serán los más corrientes,

mientras que en las sociedades patriarcales el tipo de la madre encargada de los hijos y el hogar ha sido preponderante, en cambio, en las sociedades contemporáneas observamos que el tipo de la madre hogareña va cediendo su lugar al de la mujer profesionalista que trabaja fuera de casa, entre otros muchos ejemplos más.

De acuerdo con lo anterior, Stein define al tipo como: “un *todo configurado* que puede darse *en una pluralidad de ejemplares*” (Stein: 2003: 169). Las frases escritas en cursivas nos indican que nuestra filósofa quiso destacarlas especialmente como las partes más significativas de la definición; examinemos cada una de ellas: ¿qué quiere decir *un todo configurado*? ¿Quién y cómo lo configura? ¿Por qué puede darse en una pluralidad de ejemplares? ¿Qué sucede con la personalidad individual -tan importante para Stein-? ¿Es anulada por el *tipo social*? Configurar quiere decir dar forma a un material, en este caso el material es el ser humano, sin embargo, para la filósofa alemana, el ser humano que debe formarse no es una *tabula rasa*, pues cuenta con una serie de potencialidades y tendencias susceptibles tanto de atrofiarse como de desarrollarse. La configuración puede recibirse desde fuera a través del proceso formativo en la escuela, la familia, la sociedad, etc., pero también el sujeto tiene la posibilidad de trabajar activamente para formarse a sí mismo -a sí misma-; además, el tipo que se adopta, responde a las disposiciones particulares de cada persona; por ejemplo, el tipo de madre de familia puede responder, según la persona en cuestión, a una madre cariñosa, abierta y comprensiva, o a una madre severa, tradicionalista e intransigente.

La característica más importante del tipo, es que éste no es fijo e inmutable, sino que es posible pasar de un tipo a otro, y para ello, la influencia del entorno social es imprescindible, al igual que el propio trabajo de autoformación. Aunado a lo anterior, el carácter general de los tipos sociales, esto es, que no se refieren a un individuo aislado sino que sus rasgos característicos son compartidos por un conjunto de individuos, reviste especial interés para las distintas disciplinas científicas que se encargan de estudiar al ser

humano como son la psicología, la sociología, la antropología, etc., pues para ellas es imposible estudiar a cada sujeto en su individualidad. Lo anterior no quiere decir que la individualidad carezca de importancia, puesto que, la flexibilidad de los tipos se fundamenta en la personalidad individual de cada ser humano.

Sin embargo, todavía no está suficientemente claro cuál es el sentido de los diversos tipos sociales. Por un lado, éstos responden a las exigencias de las distintas sociedades cuyo sentido es el de representar los múltiples papeles que éstas requieren para su funcionamiento, y, por el otro, se relacionan con los valores que se encuentran presentes en cada sociedad, lo que nos conduce al terreno de la ética, porque los tipos dependen, asimismo, de la respuesta conciente y libre o la aceptación acrítica por parte de los sujetos; además, en ningún caso el ser personal se reduce a los distintos tipos que se adoptan a lo largo de la vida, por el contrario, éste subyace a los tipos, determina su dirección y los dota de características distintivas. Stein concluye sus análisis sobre el ser social de la persona con algunas reflexiones en torno al concepto de pueblo y su relación con el individuo, temas sobre los que profundizaremos en el último capítulo de nuestra investigación.

Una vez concluidas sus indagaciones filosófico-antropológicas para responder a la pregunta: ¿qué es el ser humano?, nuestra autora reflexiona sobre la necesidad de que las consideraciones filosóficas concernientes al ser humano sean completadas por las teológicas, porque la filosofía se ocupa de reflexionar sobre las posibilidades esenciales y no puede dar una respuesta satisfactoria a las cuestiones por el origen y destino último de cada ser humano. La filosofía, a través del análisis ontológico de la estructura esencial de la persona humana, muestra que entre sus características fundamentales se encuentran la finitud y la imposibilidad de ser comprendida exclusivamente a partir de sí misma, de acuerdo con Stein, todo ser finito remite a un ser infinito, por ello, “se puede considerar como una evidencia ontológica la de que el ser del hombre, al igual que todo lo

finito, remite a Dios y sin la relación con el ser de Dios sería incomprensible: incomprensible tanto *que sea* (su existencia) como que sea *lo que es*” (Stein: 2003: 193). Y quien filosofa con el propósito de comprender al ser humano hasta su fondo último, no puede retroceder ante la vía de conocimiento que le ofrece la teología, pues como ya lo hemos repetido numerosas veces, según el concepto steiniano de filosofía, es imprescindible la apertura a otros caminos del conocer y al diálogo interdisciplinario.

2.2.3. LA ANTROPOGINELOGIA (O ANTROPOLOGÍA DUAL) COMO AMPLIACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA.

La antropología filosófico-teológica de Edith Stein contempla una ampliación de la antropología como ciencia que estudia al hombre a una «antropología dual» o «antropología diferencial»³⁴, que considera a todo lo humano en su dualidad de mujer y varón sin invisibilizar a las mujeres bajo la supuesta universalidad del concepto *hombre*; de acuerdo con nuestra filósofa, los términos hombre, ser humano y persona sólo alcanzan verdadera universalidad cuando incluyen en sí la dualidad humana y se muestran abiertos a las diversas direcciones en que, tanto mujeres como varones pueden expresar lo humano. A Stein no le interesa entrar en polémicas relativas al carácter masculino del lenguaje, ni tampoco proponer nuevos términos, su propósito es señalar que todo lo relativo a los seres humanos incluye la dualidad mujer-varón, porque si bien el falso universalismo del concepto *hombre* ha llevado a ignorar la dimensión femenina de lo humano en el desarrollo de la historia de la cultura occidental (y no occidental), este empobrecimiento ha mutilado también la humanidad del varón; precisamente el haber incluido el estudio de la masculinidad en sus múltiples expresiones dentro de la problemática de la filosofía sobre las mujeres, constituye una de las aportaciones más originales de Stein para el feminismo, los estudios de género y la antropología cultural.

³⁴ Es la filósofa italiana Angela Ales Bello quien habla de una «antropología dual» en *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione* (2004). Asimismo, el español Fco. Javier Sancho Fermín, en *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein. 20 temas de estudio y reflexión* (2000) utiliza el término de «antropología diferencial» para definir la antropología de Stein.

Por todo ello, consideramos que el concepto «antropogineología», aunque no fue utilizado por ella, expresa fielmente el sentido dual de su propuesta antropológica, como puede comprenderse a partir de sus propias afirmaciones:

Tengo la convicción de que la especie *hombre* se desarrolla como especie doble, *hombre* y *mujer*, que la esencia de la persona humana en la que no puede faltar ningún rasgo aquí y allá, se imprime de dos modos y que toda la estructura del ser marca la impronta específica. No sólo está estructurada de diversa manera, no sólo son diferentes las funciones fisiológicas en los individuos, sino toda la vida del cuerpo es otra, y dentro de lo anímico, la relación entre espíritu y sensibilidad, como también la relación recíproca de las potencias del espíritu. A la especie femenina corresponde la unidad y la armonía de toda la personalidad cuerpo-alma y un desarrollo armónico de las potencias. A la especie masculina le corresponde el crecimiento de cada potencia hasta una máxima efectividad (Stein: 1998b: 242).

En este texto se encuentran los principales planteamientos y conclusiones de nuestra filósofa respecto a sus estudios sobre la diferencia sexual. En primer lugar nos encontramos ante la necesidad de definir qué es lo que ella entiende como *género* y *especie*, para determinar si el ser mujer –o varón- pertenece al *género*, a *la especie*, o si incluso, forma parte de los *tipos sociales*; después, debemos detenernos en el análisis de la especificidad corpóreo-anímico-espiritual de la mujer, para posteriormente llevar a cabo algunas reflexiones sobre la construcción de las feminidades en el entorno social, concluyendo con el aspecto teológico de las reflexiones steinianas. Nuestro punto de partida para hacer frente a estas diversas cuestiones tanto ontológicas como psicológicas, sociológicas, teológicas, etc., aunque estrechamente relacionadas entre sí, es el de la antropología filosófica, y no la dimensión pedagógico-teológica con la que inician gran parte de las conferencias de Stein sobre la mujer, pues como ella misma lo indica: “La investigación de la esencia de la mujer tiene su lugar lógico en una antropología filosófica” (Stein: 1998b: 221), y una antropología filosófica que contemple al ser humano en su dualidad de mujer y varón, tiene que preguntarse, por un lado, si la estructura de la persona es idéntica o si posee características específicas de acuerdo con la dualidad, y

por el otro, cuál es la relación de la estructura personal de la mujer o el varón con las mujeres y los varones en su individualidad concreta; estas cuestiones nos remiten a la necesidad de determinar si las mujeres (y también los varones) constituyen una especie, un género, o un tipo configurado socialmente.

A diferencia de la biología, que comienza su trabajo con la constatación empírica de que existen distintas especies de seres vivos y trata de estudiarlas y describirlas, a la filosofía le interesa clarificar los conceptos fundamentales, y para ello, Stein define cada uno de estos términos antes de responder a cuál de ellos pertenece la mujer. Así pues, de acuerdo con su planteamiento filosófico, los géneros del ser son “las formas que están en la base de la estructuración del mundo real en ámbitos separados del ser: cosa material, seres vivos, etc.” (Stein: 2003: 74); aquí, el género está tomado en un sentido lógico y ontológico, y no tiene ninguna relación con el término *gender* surgido en la antropología anglosajona durante la década de los setenta (tema que abordaremos en el apartado final del presente capítulo). Para nuestra filósofa, el individuo no puede ser un ejemplar directo del género, puesto que necesita la mediación de formas más o menos universales denominadas especies, en otras palabras, no es posible definir al ser humano como un género, por ejemplo, el género de ser viviente, porque seres vivientes son también las plantas y los animales, es necesario además, agregar una diferencia específica dentro del género ser viviente como podría ser la de tener una naturaleza racional. Todo ello nos sugiere que el ser humano es una especie, de hecho eso es lo que la filósofa afirma en el párrafo que citamos líneas atrás, pero no sólo eso, ella agrega que la especie hombre se desarrolla como una especie doble en mujer y varón, pero ¿qué significa ser una especie? ¿por qué la especie humana se subdivide a su vez en especie mujer y especie varón? Ella misma nos responde: “la especie se debería de ver como una forma primigenia que domina todo su ámbito real, a la que se deben el «reparto» en una forma masculina y en una femenina y el surgimiento de formas de miembros nuevas y peculiares a partir de su

unión. La especie es así el principio formal fijo que determina la estructura interna de todos los seres individuales de un ámbito” (Stein: 2003: 83).

Ahora bien, que la mujer sea una especie significa que los individuos que pertenecen a dicha especie deben de compartir una misma estructura, sin embargo, la especie mujer sólo tiene sentido a través de las mujeres concretas, en las que de ninguna manera es evidente la existencia de tal estructura común. En la experiencia de la vida diaria, encontramos mujeres que no parecen compartir nada excepto sus características fisiológicas (igualmente entre los varones), de ahí que no sea claro el sentido que pueda tener hablar de la estructura de la persona como mujer, si ésta no encuentra una referencia en la existencia concreta de las mujeres; siguiendo este razonamiento llegaríamos a la conclusión de que lo único que distingue a las mujeres de los varones se reduciría a las diferencias corporales, y que, por tanto, su estructura personal sería la misma. Sin embargo, en la antropología steiniana el cuerpo no constituye un mero dato accidental cuyas características carezcan de importancia dentro de la estructura personal, por el contrario, como ya señalamos en el apartado anterior, según nuestra autora, el análisis de la corporalidad es fundamental para comprender tal estructura, por lo que la diferencia sexual que se expresa a través del cuerpo no puede ser considerada como algo contingente para la constitución de la persona.

Así pues, pertenecer a la especie mujer (o a la especie varón) quiere decir poseer ciertas características específicas que hacen de una persona mujer (o varón), y de acuerdo con Stein, una evidencia empírica fundamental se encuentra en la diferencia corporal, según la cual, al cuerpo de la mujer pertenecen una serie de procesos biológicos entre los que se encuentra la posibilidad de nutrir, albergar y proteger dentro de sí a una nueva vida humana, y, en consonancia con la antropología de nuestra filósofa, a esta peculiaridad del cuerpo de la mujer corresponde una peculiaridad del alma y de todo el ser espiritual. Aquí es imprescindible subrayar que para Stein el alma humana no es

estática, sino que se encuentra en un constante devenir porque constituye un proyecto que sólo llegará a realizarse a través de la acción; si pensamos la cuestión del alma de la mujer en esta perspectiva, nos damos cuenta de que el propósito de Stein no es encasillar a todas las mujeres bajo el molde de un alma femenina determinada, definida y cerrada, al contrario, su objetivo es mostrar la diferencia sexual en toda su plenitud:

Me parece que el alma femenina vive más fuertemente en todas las partes del cuerpo y está presente y se encuentra en el interior de todo lo que le sucede, mientras que en el hombre, cuyo cuerpo es más fuerte, tiene el carácter de instrumento de trabajo que le sirve en su actividad y que lleva una lejanía de sí. Esto concuerda con el destino de la mujer a la maternidad. La tarea de recibir dentro de sí a un ser vivo que se hace y crece, de albergarlo y nutrirlo, condiciona una cierta determinación en sí misma y el proceso misterioso de la formación de una nueva criatura en el organismo materno es una unidad tan íntima de lo anímico y lo corporal, que se entiende bien que esta unidad pertenece a la impresión de toda la naturaleza femenina. (Stein: 1998b: 117).

En el párrafo anterior aparecen algunas ideas básicas de la filosofía steiniana sobre la mujer: 1) Si bien al varón y la mujer comparten los rasgos fundamentales en su estructura anímica y personal, las relaciones entre el alma y el cuerpo no son exactamente iguales. 2) El alma es la forma del cuerpo, por tanto, al alma de la mujer pertenecen las mismas peculiaridades que caracterizan a la corporalidad femenina, pero en ella revisten un carácter espiritual y no solamente fisiológico. 3) La mujer, de acuerdo con su especificidad anímico-corporal, tiene una naturaleza, un destino y una tarea. Detengámonos en estas tres ideas: en la primera Stein plantea la diferencia sexual como una característica que distingue y atraviesa al ser humano en su triple dimensión corpóreo-anímico-espiritual, esto es, que la diferencia entre ser mujer o ser varón no se reduce a los datos biológicos, ni a un producto socialmente construido. Nótese bien, que nuestra filósofa no niega la importancia de la influencia sociocultural en la conformación de la mujer (o del varón), pero tampoco acepta el extremo contrario que considera al ser humano como un producto exclusivo de tales influencias, porque para ella, la diferencia entre la mujer y el varón es una diferencia de especie y no de tipos socialmente configurados, sin embargo, reconoce

también, que mucho de lo que llegan a ser tanto un varón como una mujer es producto de la cultura en la que se desarrollan, pero sólo de forma accidental, es decir, que no pertenece necesariamente a su esencia.

La segunda idea nos enfrenta a la necesidad de pensar al cuerpo de la mujer yendo más allá de los significados que se le han asignado tradicionalmente y que lo han limitado a su papel reproductor, despojando a las mujeres de su libertad y autonomía, pero lo que más significativo es la manera en que Stein lo lleva a cabo, pues no niega ni trata de combatir la concepción de que las mujeres están llamadas a la maternidad como tarea fundamental, sino que la lleva a una radicalización extrema al afirmar que la maternidad corresponde no sólo a la naturaleza sino al destino de las mujeres; por supuesto que la filósofa alemana no se refiere a la interpretación aburguesada y machista de la maternidad que mutila la humanidad de las mujeres limitando el ejercicio de sus capacidades a las labores domésticas y al cuidado de los hijos, al contrario, para ella la maternidad es más que nada una característica del alma que determina la manera en que las mujeres se encuentran en el mundo. Por ello, la maternidad no depende de que las mujeres tengan hijos o no, y tampoco se identifica con una actividad esclavizadora que niegue a las mujeres la participación en el mundo laboral y en la conformación de la cultura, todo lo contrario, la maternidad constituye la riqueza que pueden aportar las mujeres en cualquier actividad que desarrollen al imprimirle el sello de una feminidad auténtica, pues para Stein, las mujeres no sólo son capaces de llevar a cabo cualquier trabajo intelectual, artístico, científico, técnico, etc., al igual que los varones, sino que son capaces de hacerlo como mujeres y no sólo como una imitación de los varones.

Llegamos a la tercera idea, donde se afirma que las mujeres tienen una naturaleza, un destino y una tarea, lo que no quiere decir que todas las mujeres sean iguales y que tengan que compartir un destino y una tarea en común. La naturaleza o esencia femenina es aquello que distingue a las mujeres de los varones, a los que por su parte corresponde

también una naturaleza, un destino y una tarea, así como la necesidad de pensar ellos mismos el significado de su masculinidad y de su paternidad (que puede encontrar muy diversas formas de expresarse), temas todos estos que rebasan los objetivos de la presente investigación. Según Stein, la esencia de las mujeres es precisamente su maternidad anímico-corporal, esto es, su capacidad de cuidar, proteger, auxiliar y formar al ser humano mismo, en su cuerpo esta capacidad se manifiesta en la maternidad biológica, pero mucho más importante es la maternidad espiritual, que es la que se extiende a todas las actividades de las mujeres, expresándose en el interés por la persona por encima de las cosas. Así, el trabajo de maestra, doctora, física, bióloga, filósofa, empleada de una fábrica o cualquier otra actividad o profesión, pueden llevarlo a cabo las mujeres desde su maternidad espiritual. Además, la maternidad encuentra tantas expresiones distintas como distintas son las mujeres entre sí, precisamente por ello, nuestra filósofa da gran importancia a la creatividad de las mujeres, cuya tarea es aportar a todos los ámbitos de la cultura su propio modo de ser.

Sin embargo, Stein no sostiene que todas las mujeres encarnen la esencia femenina, porque alcanzar la plenitud en el propio ser es el resultado de un duro trabajo en el que intervienen circunstancias exteriores, pero, sobre todo, el trabajo de cada persona para forjarse una existencia auténtica y libre, de ahí que la esencia o naturaleza femenina pueda realizarse en distintas direcciones, siempre y cuando las mujeres busquen ser sí mismas y no una mera imitación de los varones. Asimismo, es innegable que entre los seres humanos concretos es muy difícil señalar con precisión las características que distinguen a unas de otros, pues pueden encontrarse varones profundamente interesados en todo aquello que es personal y a quienes las actividades objetivas y abstractas les resultan indiferentes, mientras que también existen mujeres que se sumergen en el mundo abstracto e impersonal, desarrollando una de sus facultades por encima de todas las demás, y esto se debe a que: “El hombre y la mujer tienen en su esencia los mismos

rasgos, de los cuales no sólo en los sexos, sino también en los individuos siempre predominan estos o aquellos. Por eso pueden las mujeres mostrar fuerte acercamiento al modo de ser del varón y viceversa” (Stein: 1998b: 243).

Por todo ello, es necesario contemplar la diferencia sexual como parte imprescindible de la antropología filosófica, puesto que el varón sólo llega a comprenderse a sí mismo si comprende a la mujer (y viceversa), y tal comprensión mutua llegará a ser posible cuando las mujeres sean reconocidas tanto en su humanidad como en el valor de su feminidad. No obstante, y a pesar de los grandes avances al respecto (tanto en la época en que nuestra autora escribió sus conferencias en torno a la mujer, como en la nuestra), las relaciones entre varones y mujeres han seguido marcadas por la dominación, la violencia y la injusticia, teniendo como resultado el sufrimiento de ambas partes. Stein tuvo una consciencia muy clara al respecto, y por ello, dedicó buena parte de sus reflexiones sobre la mujer a buscar la causa de tal conflicto; sus investigaciones se enfocaron en las direcciones más variadas: la biología, la psicología, la historia, la sociología y la teología, todas ellas vinculadas a través de la reflexión filosófica.

Al igual que en su antropología, también en sus estudios de la mujer, la filósofa recurre a la teología para poder dar una respuesta satisfactoria al significado de la diferencia sexual y al origen del conflicto entre los sexos. Ella lleva a cabo una lectura bastante original de las Sagradas Escrituras al poner en el centro de sus reflexiones la relación de los seres humanos con Dios, así como el lugar de la mujer dentro del judeocristianismo; su interpretación comienza con el análisis de las dos versiones de la creación del hombre (varón y mujer) que se narran en el *Génesis*. Por principio, se dice que Dios creó al varón y a la mujer a imagen suya, encomendándoles que se reprodujeran y dominaran la tierra, “a ambos en común va dirigida la triple tarea: ser imagen de Dios, procrear una descendencia y dominar la tierra” (Stein: 1998b: 75), aquí no se establecen distinciones entre la mujer y el varón puesto que se les encomienda lo mismo. Posteriormente se

habla de la creación de Adán y de la compañera que Dios creó para ayudarlo y acompañarlo; sin embargo, de acuerdo con Stein, Dios no creó únicamente a la mujer como una ayuda del varón, sino también al varón como ayuda para la mujer en una relación recíproca donde ambos se confirieren sentido mutuamente:

La expresión hebraica, que está en este lugar, apenas se puede traducir al español. *Eser kenegdo* – literalmente “una ayuda frente a él”. Con esto se puede pensar en una imagen reflejada en un espejo, en el que el hombre puede ver su propia naturaleza. Así lo entienden las traducciones que hablan de una “ayuda semejante”. Pero también se puede pensar en una compañera, una pareja, de manera que los dos se parezcan el uno al otro sin tener que ser idénticos, sino de modo que se complementen como una mano a la otra (Stein: 1998b: 76).

Hasta aquí no se trata de una relación de dominio del varón sobre la mujer, sino de acentuar la importancia de la diferencia entre los sexos y la necesidad de que colaboren conjuntamente para realizar las tareas que Dios les encomendó. La raíz de conflicto entre el varón y la mujer comenzó con su rebelión contra Dios, y, a partir de entonces, sus relaciones se deformaron, dando lugar a tratos injustos, abuso de la fuerza física, dominio, chantaje, etc. Al respecto, la interpretación de Stein sobre el castigo impuesto para el primer hombre y la primera mujer ha ejercido una considerable influencia en el desarrollo de la teología feminista, de la que es una precursora; ella señala que el castigo no tenía el propósito de legitimar el dominio del hombre sobre la mujer, y mucho menos se refería a un mandato de Dios, sino que fue la consecuencia a que dio lugar el acto libre de desobediencia, pero de ninguna manera lo que Dios quería para ellos, una prueba de lo anterior es que también a través de un varón y de una mujer, a saber, Cristo y María, se instauró nuevamente la comunidad de amor que había sido rota por Adán y Eva. “A la entrada del nuevo reino de Dios está no una pareja humana como la primera, sino una Madre y un Hijo: el Hijo de Dios es el Hijo de hombre por medio de una madre, pero no por medio de un padre humano”, y continúa: “¿No hay igualmente una alusión a la nobleza de la maternidad como la más pura y elevada misión del ser humano?” (Stein:

1998b: 81). Es imprescindible subrayar las últimas frases de esta cita, porque aquí Stein propone la maternidad no sólo como una misión de la mujer, sino del ser humano en general, puesto que en ella se condensa el ideal cristiano del amor más puro de darse a los otros (a las otras) y abrirse para brindar ayuda y comprensión desinteresadamente.

Por todo lo anterior, podemos decir que Stein es una de las primeras pensadoras que propone una interpretación feminista de las relaciones entre Dios y la mujer, así como del significado de la feminidad según los datos de la revelación, y al decir “feminista”, nos estamos refiriendo a que nuestra filósofa fue bastante crítica con aquellas interpretaciones que ponían en discusión la plena humanidad de las mujeres al considerarlas inferiores a los varones, como la *primera carta a Timoteo* del Apóstol Pablo y las afirmaciones de Tomás de Aquino. Además, al retomar el pasaje del *Génesis* donde se dice que Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen y semejanza, nos recuerda que si la mujer es imagen de Dios, entonces, la divinidad tiene también un corazón materno y no es solamente el Padre, pues en el centro mismo del misterio de la trinidad, ella ve en el Espíritu Santo - que es amor, entrega y apertura- la forma femenina del ser de Dios, es decir, el amor maternal elevado a su más alta perfección.

Hanna-Barbara Gerl Falkovitz en su trabajo “La cuestión de la mujer según Edith Stein”, critica a la filósofa alemana el haber sacado conclusiones demasiado amplias a partir del único principio de la corporalidad, muchas de las cuales resultan inaceptables por derivar de la maternidad la tesis de que el alma de las mujeres está dispuesta “por naturaleza” para obedecer al varón: “El hombre sirve, por su naturaleza, inmediatamente a su cosa; la mujer le sirve a él, y así es justo que se realice bajo la dirección del varón” (Stein: 1998b: 59). Al respecto, Gerl Falkovitz señala que: “Edith Stein ha entrado en un callejón argumentativo que en otras ocasiones intenta evitar. Las normas biológicas e históricas se consideran normas y dato esencial –una conclusión que, por cierto, ha sido sacada a relucir hasta en la inmediata actualidad por muchos teóricos de la antropología femenina y

de ninguna manera está superada-." (Gerl: 1998: 769). Por nuestra parte, compartimos la crítica de Gerl Falkovitz, pero agregamos que tales conclusiones inaceptables no son el resultado de las investigaciones filosóficas de Stein, sino de una tradición pobremente interpretada a la que, pese a todos sus esfuerzos teóricos y metodológicos, no logró escapar por completo. Precisamente uno de los mayores aportes de su filosofía sobre la mujer es el de proporcionar los elementos necesarios para cuestionar cualquier planteamiento carente de fundamentos filosóficos sólidos, aun si se trata de los suyos; en este mismo sentido, es evidente la contradicción entre su propuesta filosófico-feminista y afirmaciones como la que citamos líneas atrás, lo que hace imprescindible distinguir la voz de la mujer inmersa en determinadas condiciones socioculturales, de la voz de la filósofa, abierta a la crítica y sobre todo a la autocrítica.

2.3. POÉTICA DEL ALMA FEMENINA.

El tema del alma humana presenta un gran número de interrogantes y problemas que van más allá del ámbito filosófico-antropológico. El alma es forma del cuerpo, posee una estructura y es el centro de la persona humana, pero también tiene diversos grados de profundidad que son insondables para el entendimiento estrictamente racional. A estas profundidades sólo pueden descender los artistas y los místicos, quienes son capaces de alcanzar una comprensión que implica todo su ser y no sólo su razón. En sus obras, donde universalidad e individualidad irreplicable constituyen una unidad, nos habla el misterio al que han accedido, develándonos, aunque nunca por completo, los abismos de la existencia humana y las profundidades del alma, como la misma Stein señala: "No es posible expresar con cualidades definibles aquello que el alma es, es decir aquello que habíamos definido como alma *individual*. Su ser, como el núcleo en el cual radica, es algo individual, indisoluble e innombrable" (Stein: 1996a: 249).

Por lo que respecta a la importancia de la mística en la obra de nuestra filósofa, principalmente en relación con el problema del alma, si bien profundizar en ello excede los objetivos que nos propusimos en la presente investigación, no podemos dejar de señalar que para ella, es a través del testimonio de los místicos que Dios se revela no sólo como esposo del alma que busca en sí misma sin descanso, sino también como Dios-madre de cuyos pechos divinos puede alimentarse el hombre o la mujer que se sumerge en los abismos de su propia interioridad. Stein sabía que para llegar a las honduras del alma, tanto en su individualidad como en su humanidad y especificidad femenina, la filosofía, no obstante su carácter científico y rigor metodológico, tenía que ser, asimismo, una filosofía poética –y mística-.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de una filosofía poética? ¿Por qué Stein recurre a la literatura buscando en ella aquello que definiría el alma femenina distinguiéndola del alma masculina? No es de ninguna manera evidente que la filosofía steiniana pueda considerarse una filosofía poética, ya que el lenguaje que emplea es más científico que literario; además, los temas relacionados con la estética y la filosofía del arte, aunque no están ausentes en sus reflexiones, tampoco constituyen las cuestiones de mayor relevancia en su filosofía. Sin embargo, en una buena parte de sus trabajos, si no es que en todos, ella alude una y otra vez al arte, de manera especial a la literatura, señalando que ésta puede llegar a donde la filosofía ya no, a saber, al conocimiento de la individualidad. La filosofía investiga qué es el alma en general, cuál es su estructura, etc., pero escapa a sus posibilidades entender las fuerzas oscuras que se debaten en el interior del alma de una mujer –o de un varón- en particular, y para Stein, la individualidad del alma, en este caso el alma de cada mujer, es tan importante como su estructura general, por eso retoma la voz de los escritores y la integra a su filosofía. Ella misma lo explica: “Puesto que la exploración y exposición del alma es una función específicamente poética, tomo aquí los tipos literarios femeninos a los cuales les atribuyo un particular

valor simbólico” (Stein: 1999a: 85). La autora alemana se refiere a tres personajes creados por la literatura sobre los que trataremos en el siguiente apartado.

2.3.1. EL ALMA FEMENINA EXPRESADA EN TRES PERSONAJES DE LA LITERATURA: INGUNN, NORA E IFIGENIA.

Stein escogió obras literarias muy diferentes entre sí, debido tanto al tiempo en que fueron escritas como a la diversidad de estilos e intereses de sus autores. Su propósito es llegar a comprender la individualidad de tres mujeres creadas por la imaginación poética, y posteriormente interrogarse si en cada una de esas individualidades se encuentra algo en común, es decir, una generalidad que le permita hablar del alma femenina. Así, mientras la literatura le muestra el carácter irreplicable del alma de cada una de estas mujeres expresado en sus deseos, pensamientos, inconformidades, exigencias, sufrimientos, etc., la filosofía le proporciona el método y los conceptos necesarios para investigar si en ellas existe una «esencia femenina», y cómo puede conciliarse con la individualidad única e irreplicable que representan. Sin embargo, debemos señalar que, aunque la filosofía a través de sus reflexiones en torno al arte y la literatura alcance un cierto conocimiento de la individualidad, no llega nunca hasta la interioridad más profunda del alma personal porque ésta se niega a ser traducida en conceptos. Ante estos límites, el filósofo –la filósofa- que quiera llegar hasta el fondo, y tal es el caso de Stein, tiene que reconocer los límites de su ciencia y disponerse a escuchar y aprender de la sabiduría que trasmite el espíritu creador de los poetas.

El primer personaje que aborda la filósofa alemana es Ingunn, de la novela *Olav Audunssøn* de Sigrid Undset³⁵. La trama se desarrolla durante la Edad Media teniendo como escenarios vastos paisajes nórdicos. Ingunn crece en una granja junto con Olav (su hermano de leche) y otros niños. Vagan juntos por todas partes, hasta que llegan a la adolescencia y se despierta en ellos el deseo. Pronto sucumben a él considerándose

³⁵ Sigrid Undset (1882-1949), autora noruega de ficción histórica que recibió el premio Nobel de Literatura en 1928.

desde entonces, conforme a las normas de la iglesia cristiana, unidos para siempre el uno a la otra. Sin embargo, durante un pleito Olav causa la muerte a un primo de Ingunn; la familia prohíbe su matrimonio, y él tiene que huir en busca de ayuda ante el crimen cometido. Ambos jóvenes son separados. Mientras Olav conoce países lejanos, enfrentándose a múltiples peligros y aventuras, Ingunn se refugia en un mundo de ensoñación donde imagina estar al lado de Olav y de sus futuros hijos. Siente el cuerpo enfermo y paralizado; lo que sucede fuera de ella misma le resulta indiferente, excepto el gran cariño que le inspira uno de sus pequeños sobrinos. Poco a poco sale de su enfermedad, y cuando se encuentra más recuperada es trasladada a casa de su abuela; ahí se le pasan los años pensando en Olav, completamente al margen del mundo, hasta que cae en manos de un astuto seductor quedando embarazada. Desde ese momento vive presa del terror, deseando que la criatura muera, e incluso ella misma intenta suicidarse. Es entonces cuando Olav regresa. Ingunn siente el mundo entero sobre sí, sin embargo y ante su sorpresa, Olav la perdona ofreciendo reconocer a su hijo como suyo. Por fin están juntos, pero la felicidad durante tantos años esperada no llega; Ingunn vive atormentada por la culpa y sólo da a luz hijos muertos. Olav la ama y le da constantes pruebas de su amor; a pesar de ello, Ingunn continúa consumiéndose hasta llegar a su fin.

Stein define a Ingunn como la «hija de la naturaleza», porque su personalidad se desarrolla en la carencia de cuidados y educación: ella va a donde los otros la conducen, su voluntad no conoce ningún tipo de disciplina, y su vida transcurre en una especie de inconciencia. Sin embargo, aún en esa vida de ensueños e indiferencia hacia la realidad, Ingunn tiene aspiraciones que chocan brutalmente con su situación de mujer, lo que se agudiza con la falta de educación, pues no sabe cómo ordenar y expresar sus ideas. Precisamente se deja seducir por Teit, que le parece sabio e instruido, porque a través de los relatos de sus múltiples peripecias puede acceder a un universo que de cualquier otra

forma está cerrado para ella; así lo dice en una aguda crítica: “El mundo era decididamente vasto y bello... para los hombres, que podían hacer grandes viajes” (Undset: 1956: 249). Su inconformidad no se convierte en rebeldía sino en inercia, y por eso permite que las circunstancias la arrastren sin oponer gran resistencia, ella quisiera hacer algo consigo misma, pero no sabe cómo. Quienes la rodean piensan que está retrasada mentalmente o desquiciada, el mismo Olav se refiere a ella como un pobre animalito asustado y dependiente: “La pobrecilla no tenía mucho más discernimiento que un niño o un animal. Con frecuencia le había hecho el efecto de una criatura dulce y temerosa, de una gacela domesticada, incluso de una joven ternera inofensiva, de un ser cariñoso y fácil de asustar” (Undset: 1956: 317).

El problema central en la vida de Ingunn es que no se le considera una persona ni se le da la oportunidad de desarrollarse como ser humano, y las consecuencias se traducen en una existencia desgraciada tanto para ella como para Olav. A esta «hija de la naturaleza» se le van agotando las fuerzas, sus facultades se atrofian, y el intenso deseo de amar que atraviesa toda su vida se deforma, puesto que no sabe qué hacer con él ni hacia dónde dirigirlo. Y aquí podemos preguntarnos: ¿no es acaso la falta del reconocimiento de su ser personas el mismo problema que comparten un sinnúmero de mujeres –y varones- en nuestros días? Ingunn es una creación literaria, cuya historia transcurre en una época y unas condiciones culturales muy distintas de las nuestras, no obstante, su valor es simbólico, deriva de lo que ella representa, y por eso nos sorprende con su actualidad.

El segundo personaje es Nora, de la obra *Casa de muñecas* de Henrik Ibsen. La vida de Nora también transcurre en Noruega, pero hacia finales del siglo XIX. Ella parece una mujer feliz, siempre en movimiento, jugando con sus pequeños hijos o charlando alegremente con su esposo; da la impresión de ser una niña consentida, caprichosa y vana. Helmer, su esposo, bromea constantemente con ella poniéndole diversos sobrenombres, e incluso, reprendiéndola dulcemente como si fuera una niña. Los asuntos

serios los guarda para sí mismo, no comparte con Nora sus angustias y problemas. La vida que llevan en común parece ser un recreo continuo, pero no es así, Nora también conoce las penas de la vida. Ella guarda un secreto. Hace algún tiempo atrás, estando su padre enfermo y cerca de la muerte, Helmer enferma también y el doctor le recomienda hacer un viaje para restituir su salud. No cuentan con los recursos suficientes, Nora se siente desesperada y al no encontrar alternativas, pide un préstamo en nombre de su padre firmando en su lugar. Por la premura no se da cuenta de que la fecha en que lo firma es posterior a la muerte de su padre. Desde entonces se las ha ingeniado para pagar puntualmente ocultando todo a Helmer, quien, orgulloso de su honor, jamás lo habría consentido. Sin embargo, ella no siente culpa alguna, por el contrario, está satisfecha de su acción. De pronto, la aparente paz en que viven se ve turbada cuando el acreedor amenaza a Nora con revelarlo todo. Ella teme, pero también espera que por amor Helmer tome la deuda sobre sí al comprender los motivos que la llevaron a obrar. Las cosas no suceden así, él la reprende duramente anteponiendo su honor al amor que ella pensaba existía entre ambos. Sorpresivamente reciben la noticia de que la deuda queda cancelada y por tanto no existe ya peligro alguno, ante lo cual, Helmer cambia completamente de actitud mostrándose dispuesto a perdonarla y olvidarlo todo. Nora por su parte, siente que su ser se desgarrar por dentro, la realidad se le presenta ante los ojos: nunca ha sido tratada como persona, pues tanto su padre como su esposo la han mimado como a una muñeca y, para ella misma, sus hijos no han sido más que sus muñecos. El amor que sentía por Helmer se derrumba junto con su ser de muñeca porque ahora es consciente de que el suyo no ha sido un verdadero matrimonio. Por ello, siente la necesidad de marcharse, le es imprescindible conocer su verdadero ser y llegar a constituirse como persona. Helmer no comprende e intenta detenerla, pero todo es en vano, Nora ha emprendido su propio camino.

Stein define a Nora como la «muñeca de salón», a la que al igual que a Ingunn no se le reconoce como persona ni se le permite crecer como tal, pero a diferencia de ésta, Nora es capaz de tomar decisiones y de asumir la responsabilidad de dirigir conscientemente el rumbo de su vida. Ella ha recibido alguna educación, cree tener una idea de quien es y cuál es el lugar que le corresponde como hija, esposa y madre; sin embargo, cuando la superficie en la que vive se ve turbada y amenaza con derrumbarse, tiene la fuerza suficiente para enfrentarse a los problemas de fondo, porque ella es también una mujer y, sobre todo, una persona. El camino que emprende es el del conocimiento de sí misma, y para ello tiene que renunciar a la comodidad de que otros la guíen y tomen decisiones en su lugar; el tiempo en que se dejaba conducir dócilmente, silenciando sus ideas y dando en todo a la razón a su padre o a su marido ha terminado, ya no puede seguir siendo una muñeca, y, aunque sabe muy bien que la sociedad que la rodea la condenará y hará más difícil su camino, no está dispuesta a volverse atrás, como se lo dice a su esposo: “Sé que la mayoría de los hombres te darán la razón, Torvaldo [Helmer], y que esas ideas están impresas en los libros; pero ahora no puedo pensar en lo que dicen los hombres y en lo que se imprime en los libros. Necesito formarme mi idea respecto a esto y procurar darme cuenta de todo” (Ibsen: 1984: 77).

Nora plantea una problemática bastante familiar para todas aquellas mujeres que se enfrentan a un mundo (leyes, instituciones, costumbres, religión, etc.) que no contempla su derecho a la libertad y a la búsqueda de una personalidad propia. Asimismo, ejemplifica mediante la desgarradura de su ser, que la conquista de la autonomía no es fácil, que hay que enfrentar el dolor, el rechazo, la incomprensión y la soledad. Nora critica las leyes inhumanas e insensibles creadas por los hombres, y ante ellas apela a las razones de las mujeres, que nunca han sido tomadas en serio, recordándonos que antes de cualquier otra cosa, ellas son personas, que tienen derecho a pensar por sí mismas, a formarse una idea del mundo, a decidir lo que consideran mejor y a defender lo que es

justo para ellas; pero eso no es todo, la relación entre Helmer y Nora nos muestra que el derecho y la tarea de convertirse en persona es algo que atañe no solamente a las mujeres sino también a los varones, quienes, al mantener a las mujeres como subordinadas y menoscabar sus capacidades, se han mutilado a sí mismos.

El último personaje que Stein retoma es Ifigenia, de la obra *Ifigenia en Táuride* de Goethe. En la flor de la juventud un extraño destino la separa de sus seres amados llevándola a un país bárbaro. Los dioses la salvaron de morir por la mano de su propio padre, por ello en estas tierras extranjeras vive dedicada a la diosa Diana, en la paz y quietud del templo. Como sacerdotisa intercede para que la vieja costumbre de ofrendar en sacrificio para la diosa, a todos los extranjeros que tuvieran la desgracia de arribar a tan bárbaro país, fuera derogada. Pese a todo, Ifigenia no puede acostumbrarse y extraña a los suyos, anhelando el retorno a su patria. Precisamente por ello, el rey, que la pretendiera como esposa, se siente ofendido, ordenándole como castigo sacrificar a dos extranjeros que fueron encontrados en la playa. Uno de ellos es su hermano Orestes. En tales circunstancias Ifigenia ha podido volver a ver a uno de los suyos. Orestes está destrozado, ha matado a su madre y es perseguido por las furias; todas sus esperanzas de salvación estaban puestas en el oráculo de Apolo, que le ordenaba sustraer del templo la estatua de la diosa Diana y llevarla a Atenas donde había de construirle un nuevo recinto. Tal ha sido la suerte de su desventurada familia: el padre asesinado por la madre y ésta por el hijo. Ante tantas desventuras a Ifigenia se le presenta la oportunidad de salvar a su hermano por medio de mentiras y ardidés, sin embargo, su bondad no le permite traicionar al rey, y confiada en la veracidad de los dioses, le confiesa todo, con lo que obtiene el perdón para los condenados y la posibilidad de retornar con ellos a su patria. Frente a la fatalidad del destino, Ifigenia elige la libertad, la confianza y la fidelidad, con lo que lleva la paz a su hermano, al mismo tiempo que termina con la maldición que pesaba sobre su familia.

Ifigenia es para Edith Stein «la santa» que ha desarrollado en plenitud tanto su humanidad como su feminidad. Nada se le ha reglado, pues, al igual que Ingunn y Nora, Ifigenia tiene que enfrentar un ambiente donde se le denigra como persona y como mujer, así lo muestran las duras palabras que el rey Thoas le dirige: “Haz lo que el corazón te dicta y no oigas la voz del buen consejo y la cordura. Sé toda una mujer y entrégate al impulso que sin el menor freno te domina y acá y allá te lleva” (Goethe: Tomo I: 2003: 750). Ifigenia ha pasado toda su vida en una actitud de obediencia en la que encontró la paz y la libertad, porque a diferencia de Ingunn y Nora, ella era consciente de sus actos, pero su obediencia no significa la pérdida de su dignidad y valor humano, por el contrario, ella rechaza las palabras del rey y reclama el derecho de las mujeres a expresarse libremente: “Desde niña aprendía a obedecer: a mis padres, primero, y después a una diosa, y siempre obedeciendo sentí el alma libre del modo más cumplido; pero no aprendí aún, ni allí ni aquí, en mi vida, a doblegarme a la palabra dura, a la burda exigencia de hombre alguno”. Líneas más adelante continúa: “Yo he nacido tan libre como un hombre” (Goethe: Tomo I: 2003: 770).

«La santa» se rebela contra un destino que niega a las mujeres no sólo la palabra sino también la acción, denuncia una historia que ensalza a los héroes muertos en combate pero que se olvida a las mujeres, y cuestiona unas leyes que no consideran a las mujeres como seres humanos. En sus palabras no hay violencia ni agresividad, tampoco amargura o resentimiento. Ifigenia se expresa con firmeza y serenidad, no busca irritar ni provocar al rey, su propósito es hacerlo comprender, y a pesar de que todo parece estar en su contra, lo consigue, hace “lo que su corazón le dicta”, piensa y obra con su corazón; ella es una mujer sabia, y por eso, cuando habla a Thoas se dirige al hombre entero y no sólo a su entendimiento. Así, con su vida y sus actos, Ifigenia demuestra que seguir los dictados del propio corazón no significa dejar de lado al entendimiento, por el contrario, «pensar con el corazón» es devolver su humanidad a la razón.

Ahora bien ¿Qué nos dicen Ingunn, Nora e Ifigenia sobre el «alma femenina»? ¿Por qué elegir precisamente a esas tres mujeres entre todo el caudal que ofrece la literatura? Cada una de ellas nos habla desde su interioridad, dejándonos penetrar hasta el fondo de su ser. Ingunn se encuentra devastada, no sabe cómo cambiar su situación porque nunca ha tenido control ni conocimiento de sí misma, Sigrid Undset nos muestra sin adornos ni rodeos el estado del alma de esta «hija de la naturaleza», quien, incluso, carece de voz propia: “Y vio su alma desnuda y sombría como una montaña devastada por el fuego. Ella misma había provocado el incendio, había hecho consumirse todo lo que había de vivo en ella. Estaba ya completamente acabada” (Undset: año: 360). Nora sí tiene la suficiente fuerza y entereza para hablar por sí misma y para reconstruirse como una mujer nueva aún a pesar del gran dolor que le produce la ruptura con su «ser muñeca», Henrik Ibsen la dota de una voz propia para que sea ella quien exprese las condiciones en que se encuentra su alma: “Tengo tentaciones de desagarrarme a mí misma en mil pedazos” (Ibsen: 1984: 79). Ifigenia conoce bien su interior, tiene una voluntad fuerte y, no obstante las tempestades que se desatan a su alrededor, lucha por no perder la paz ni la fidelidad a sí misma: “¡Oh, [dirigiéndose a Thoas] si pudieras ver cómo lucha mi alma para ahuyentar valiente en el primer embite a un hado maligno que en mí quiere hacer presa” (Goethe: Tomo I: 2004: 771). Goethe hace de Ifigenia una mujer libre y auténtica, una «santa» que ha alcanzado la plenitud como ser humano, y que es capaz de humanizar a quienes se encuentran cerca de ella.

No es casualidad que Stein haya escogido a Ingunn, Nora e Ifigenia para sondear las profundidades del alma femenina, pues a cada una de ellas puede aplicarse lo que dice su filosofía sobre el alma humana. De acuerdo con nuestra autora, el alma tiene una superficie, diversos grados de profundidad y un centro, y cada cosa que recibe un ser humano puede quedarse en la superficie, tocar una cierta profundidad o llegar hasta el centro, que es la esencia de la persona misma: “En la interioridad se capta interiormente

la esencia del alma. Cuando el yo vive en esa interioridad sobre el fundamento de su ser, allí en donde él está totalmente como en su casa y habita, adivina entonces en parte el sentido de su ser, experimenta su fuerza concentrada en este punto antes de su división en fuerzas separadas. Y cuando su vida la alimenta de esta interioridad, vive *plenamente* y alcanza el grado más elevado de su ser". (Stein: 1996a: 451). Por todo lo anterior, podemos decir que mientras Ingunn vive en la superficie y Nora emprende el camino hacia las profundidades, Ifigenia se encuentra ya en el centro de su alma.

Sin embargo, hasta aquí sólo se ha tratado del alma en general y no del alma femenina. Ingunn, Nora e Ifigenia muestran que el alma está en un constante devenir donde se albergan proyectos, deseos, sueños, etc., pero ¿en dónde radica lo «femenino» de su alma? ¿Cómo podemos hablar de un alma femenina en general si el alma de cada una de ellas es tan diferente? ¿Qué es lo que comparten estas mujeres que permite a Edith Stein hablar del alma femenina? "Encuentro en todas un rasgo esencial común: un anhelo de dar y recibir amor y con él una ansia de elevarse de la estrechez de su ser real presente a un ser y un obrar más elevados" (Stein: 1998b: 115). Este rasgo esencial que la filósofa define como "anhelo de dar y recibir amor", es precisamente la maternidad, en su triple dimensión corpóreo-anímico-espiritual, de la que habíamos tratado en su «antropogineología»; no obstante, en su búsqueda literaria Stein no pretende definir conceptualmente la maternidad ni justificar porqué afirma que ésta es la esencia del alma femenina, su objetivo es dejar que estas tres figuras literarias hablen por sí mismas y nos muestren su interior.

¿Cómo expresa cada una de ellas su esencia femenina, es decir, su maternidad? El que Ingunn y Nora hayan tenido hijos, mientras que Ifigenia no, indica que la maternidad a la que la filósofa alemana se refiere es una maternidad espiritual, y sólo secundariamente biológica y corporal. Ifigenia irradia un amor que es capaz de salvar y redimir a quienes la rodean, con sus palabras logra humanizar a un soberano endurecido y soberbio, y aliviar

el dolor de su hermano Orestes, ella nos dice en cada uno de sus actos que la esencia de la maternidad es el amor. Ingunn y Nora también han amado mucho pero equivocaron el camino: «la hija de la naturaleza» no puede ir más allá de una vida instintiva cuyo único horizonte es la unión carnal con el esposo y el deseo de tener muchos hijos, «la muñeca de salón» tiene que romper con lo que creía era el más grande amor en su vida para poder preguntarse quién es ella misma. Ifigenia, en cambio, «piensa con el corazón», es plenamente consciente y libre, se sabe persona y considera personas a los demás (a las demás). Inspirada en ella, Stein afirma que: “La fuerza de la mujer está en la vida de los sentimientos. Esto está de acuerdo con su actitud hacia el mismo ser personal” (Stein: 1998b: 118). Y más adelante continúa: “Como centro del alma femenina hemos reconocido el sentimiento” (Stein: 1998b: 126). Sentimiento es una traducción castellana del alemán *das Gemüt*, sin embargo nosotros (nosotras) consideramos que la expresión «pensamientos del corazón» es más fiel al sentido del término alemán.

Lo anterior no quiere decir que para alcanzar la plenitud de su propio ser todas las mujeres tengan que ser iguales o semejantes a Ifigenia, pues existen tantas formas distintas de expresar la esencia femenina (la maternidad) como mujeres individuales, únicas e irrepetibles. No debemos olvidar que cuando la filósofa alemana aborda el problema de la esencia humana y el de la feminidad, se refiere a posibilidades abiertas, es decir, a la persona, con todo lo que ya vimos que esto significa en su filosofía. Así pues, según Stein lo primero que define a las mujeres es su ser personal y su mayor riqueza es el poder imprimirle a este ser personal su maternidad, esto es, una razón distinta a la razón masculina, abstracta y desencarnada, una razón práctica, una sabiduría vital que implica a toda la persona. Refiriéndose a lo peculiar del ser de las mujeres Stein dice lo siguiente: “Lo que comúnmente no va con ellas es la actividad *abstracta* del entendimiento y la *simple* actividad intelectual; ellas quieren captar una realidad total y quieren aprender no simplemente con la inteligencia, sino también con el corazón” (Stein:

1998b: 313). Por supuesto que pueden desempeñar cualquier actividad intelectual abstracta, pero eso no les basta, reclaman algo más.

Ahora bien, se le puede objetar que Ingunn Nora e Ifigenia no son mujeres reales sino creaciones de la fantasía poética, y que por ello, los alcances de sus conclusiones sobre la esencia de la mujer no tienen validez en la existencia concreta de las mujeres. Sin embargo, para Stein las creaciones del espíritu poético no se reducen a meras fantasías, la obra de arte, en este caso la literatura, expresa lo que nuestra autora define como *verdad artística*³⁶: “La verdad artística es la correspondencia de la obra con la idea pura que le sirve de fundamento” (Stein: 1996a: 319). De acuerdo con Stein, antes de crear una obra, el artista (o la artista) tiene ya una idea o conocimiento previo de lo que quiere llevar a cabo, la cual se va precisando progresivamente en la realización de la obra, pero el proceso a través del cual aparece la idea en el espíritu del artista (o la artista) es más semejante a una recepción que a una creación. En efecto, el artista (o la artista) contempla la realidad y penetra en el interior de la vida misma, pero no se contenta con la burda realidad que le sale al paso, puede describir lo que ve y también imagina las posibilidades que se alejan del estado en que de hecho se encuentran las cosas.

La verdad artística busca expresar el fundamento de la individualidad de una persona o de cualquier otra forma espiritual, así por ejemplo, la *María Estuardo* de Schiller, si bien se inspira en el personaje histórico, nos muestra a la mujer, explora sus temores, esperanzas, deseos, etc., de una forma en que el historiador no puede hacerlo, ya que no existen datos precisos que comprueben que en realidad ella haya experimentado esos sentimientos. No obstante, la *María Estuardo* de Schiller es verdadera porque muestra la correspondencia entre la idea del artista y la obra realizada, pues si esta correspondencia no existiera nos encontraríamos ante una *idea frustrada* (Stein: 1996a: 319) y no ante una

³⁶ En *Ser finito y ser eterno*, Stein aborda el problema de la verdad dentro de su estudio en torno a los trascendentales, es decir, del ente en cuanto verdadero. Ella distingue siete formas de verdad: verdad lógica, verdad ontológica, verdad esencial, verdad trascendental, verdad artística, verdad histórica y verdad divina.

obra de la literatura universal, lo cual es igualmente aplicable para Ingunn, Nora e Ifigenia.

Stein compara y contrasta la verdad artística con otra forma de verdad, a saber, la verdad histórica, por un lado: “Descubrir la conexión de sentido individual que describa a una persona con todos sus efectos es una tarea común tanto al historiador como al artista”. (Stein: 1998a: 271). Por otro lado, el artista (la artista) busca alcanzar y representar la individualidad de la persona sin recurrir necesariamente a los datos de la experiencia, en cambio, el historiador (la historiadora) tiene que atenerse a tales datos y describir una vida espiritual tal y como ésta ha sucedido, fundamentando cada una de sus afirmaciones en fuentes confiables. Así, tanto la verdad artística como la verdad histórica nos permiten acceder al conocimiento de las individualidades, pero se distinguen en que la primera se apoya principalmente en la imaginación, es decir, en las posibilidades, mientras que la segunda se atiene a la descripción de la realidad; no obstante, la historia no es sólo descripción sino, sobre todo, interpretación y, es precisamente en el *arte de interpretar* donde el historiador (la historiadora) requiere de la imaginación para reconstruir y encontrar una unidad de sentido en los datos de la realidad, pues de otro modo sólo tendríamos un cúmulo de datos y descripciones, pero no la historia como tal.

Por todo ello, si bien es cierto que Ingunn, Nora e Ifigenia no son mujeres reales, ellas expresan una verdad artística que presenta la posibilidad de cambiar la existencia real de las mujeres concretas. Estas figuras literarias dan testimonio de que la historia puede ser diferente si se consideran las «razones de las mujeres», y aunque la reacción de una mujer que es producto de la creación poética no suele coincidir con la reacción de una mujer real, detrás de la cual hay una historia de sometimiento y opresión, la verdad artística ofrece un camino diferente, más imaginativo y creador, para narrar de nuevo y seguir narrando la verdad histórica de las mujeres.

2.4. LA FILOSOFÍA STEINIANA SOBRE LA MUJER FRENTE A LOS ESTUDIOS DE GÉNERO Y EL FEMINISMO³⁷.

Después de haber estudiado algunos de los aspectos centrales de la filosofía steiniana sobre la mujer, no podemos dejar de preguntarnos por su relación con los estudios de género y el feminismo, y esto, por dos razones: la primera, debido a que el llamado feminismo de género ha ido adquiriendo cada vez mayor presencia e importancia dentro de la antropología y los estudios sobre las mujeres, convirtiéndose en una de las propuestas feministas más populares de la actualidad. Precisamente por ello, consideramos necesario buscar los puntos en común y las principales diferencias entre éste y la filosofía steiniana sobre la mujer, así como los aportes mutuos que pueden enriquecer ambas perspectivas. La segunda, porque hemos dicho varias veces que la propuesta steiniana es una propuesta feminista, y es preciso aclarar qué sentido estamos dando al término feminista, dado que existen muchos feminismos distintos y diversas maneras de comprenderlos.

Así pues, nuestro propósito es mostrar la actualidad de la filosofía feminista de Stein y su importancia dentro de los ámbitos filosóficos y feministas en general, y no sólo en los católicos, pues sólo así podremos mantenernos fieles al espíritu de la filosofía steiniana, de acuerdo con el cual, la filósofa -el filósofo- debe tener la mirada libre de prejuicios para ser capaz de examinar cualquier planteamiento, por más lejano que sea a su modo de pensar, sacar sus propias conclusiones, y tener siempre presente que la verdad que ha podido alcanzar es susceptible de completarse, modificarse, e incluso de abandonarse. Por todo ello, nuestro objetivo de hacer patente la pertinencia del feminismo steiniano frente a las perspectivas feministas contemporáneas, específicamente el feminismo de

³⁷ Abordar los planteamientos de Stein utilizando la terminología derivada de la teoría feminista que se ha elaborado desde mediados del siglo XX y hasta la fecha, resulta verdaderamente complicado, porque, a pesar de que en nuestra filósofa encontramos muchas anticipaciones respecto al desarrollo de conceptos fundamentales del feminismo, el contexto histórico-cultural de las corrientes feministas más recientes es distinto del contexto en el que escribió Stein, y por eso en muchas ocasiones no es posible utilizar los conceptos en el mismo sentido para referirse a la filosofía steiniana sobre la mujer, que al abordar movimientos neofeministas como el feminismo liberal, el feminismo radical, e incluso, los feminismos de la deferencia, de los que nuestra filósofa es una precursora.

género, tiene claro que los planteamientos de nuestra filósofa no pretenden decir la última palabra, sino que se mantienen abiertos, como señala Jutta Burggraf en su introducción a *La mujer*, de Stein: “Si Edith Stein estuviera aún entre nosotros, en las puertas del tercer milenio, con toda seguridad sería la primera en afirmar hoy que sus planteamientos, tan progresistas en su época, no están cerrados. Dan un fundamento sólido, unas pautas decisivas para futuros desarrollos” (Stein: 1999: 22).

2.4.1. LOS ESTUDIOS DE GÉNERO.

El término *gender* comenzó a ser utilizado como una categoría de análisis del pensamiento feminista anglosajón en la década de los setenta y, desde entonces hasta hoy, ha alcanzado un desarrollo teórico de gran complejidad, que cada día gana mayor prestigio en los ámbitos intelectuales y feministas. La categoría género tiene como objetivo cuestionar las construcciones socioculturales de la masculinidad y la feminidad derivadas de las características biológicas de los varones y las mujeres, así como el concepto mismo de naturaleza, que ha servido de fundamento tanto a planteamientos esencialistas como al determinismo biológico. De entre la gran cantidad de definiciones que se han elaborado en torno al género preferimos la de Marta Lamas debido a que, no obstante su brevedad, señala los problemas fundamentales que se vinculan con el género: “Desde la antropología, la definición de *género* o de *perspectiva de género* alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual” (Lamas: 2003: 332). Ahora bien: ¿Por qué la diferencia se ha traducido en desigualdad para las mujeres? ¿Constituye tal desigualdad una constante en todas las culturas? ¿Qué aporta a todo esto la categoría de género?

Una primera dificultad a la que nos enfrentamos es que el término anglosajón *gender* no tiene una equivalencia total con el término género del castellano³⁸, pues mientras el

³⁸ Jutta Burggraf en su trabajo titulado “Qué quiere decir «Género»” señala que en alemán tampoco se cuenta con dos palabras diferentes para indicar la relación *sex/ gender* por lo que se suele hablar de sexo biológico (biologisches Geschlecht) y sexo psicosocial (psycho soziale Geschlecht). Disponible en línea: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=7566&IdSec=603> . Último acceso 2004/12/06.

gender alude directamente a los sexos, el género tiene múltiples acepciones, de las cuales sólo una, la relativa al género como accidente gramatical, esto es como femenino, masculino o neutro, puede utilizarse para referirse al sexo de las personas y de los animales, así como de aquellas cosas que son consideradas neutras. Dada la pluralidad de significados del término género en nuestro idioma, son comunes los equívocos en relación con lo que ha de entenderse como estudios de género, por lo que sólo quienes se han familiarizado con el debate teórico en torno a la construcción sociocultural de la diferencia sexual, comprenden el significado que se le atribuye al mismo. A la dificultad anterior se agrega la confusión del género con los estudios de las mujeres, o con cuestiones relacionadas con las mujeres. Lo anterior se debe a que el género como categoría de análisis surgió dentro del feminismo, y ha sido objeto del mismo equívoco que concibe a este último como algo relativo únicamente a las mujeres, cuando el objetivo del feminismo, al igual que el de los estudios de género, ha sido la reflexión sobre las relaciones de los seres humanos tanto en su diferencia sexual como en su común humanidad, sin pretender aislar los estudios de las mujeres como si no tuvieran nada que ver con los estudios sobre los seres humanos en general.

La historia del *gender*³⁹ puede encontrar sus antecedentes en la conocida frase de Simone de Beauvoir que aparece en *El segundo sexo* (1949): “No se nace mujer: se llega a serlo” (Beauvoir: 1999: 13). Según la filósofa francesa, no existe algo así como una “naturaleza humana femenina”, sino que “la mujer” es el resultado de procesos histórico-culturales, así como de la decisión de cada mujer de seguir los estereotipos de lo femenino en lugar de buscar su propia identidad. En esta perspectiva, la mujer se define como un ser para otro, cuya humanidad, históricamente regateada cuando no negada,

³⁹Al respecto, Rosa Cobo Bedia, en su trabajo titulado “Género”, señala que las raíces históricas del concepto de género se remontan al siglo XVIII con el pensamiento del filósofo cartesiano Poulain de la Barre: “La idea central de Poulain de la Barre es que la desigualdad social entre hombres y mujeres no es consecuencia de la desigualdad natural, sino que, por el contrario, es la propia desigualdad social y política la que produce teorías que postulan la inferioridad de la naturaleza femenina” (Cobo: 1998: 57), en *10 palabras clave sobre mujer*, Celia Amorós (directora), Editorial Verbo Divino, Navarra, 1998.

tiene que cargar además con un cuerpo lleno de ataduras biológicas, entre las que destaca la posibilidad de procrear que se manifiesta en la menstruación. En Beauvoir hay, por una parte, una interpretación negativa del cuerpo femenino, y por la otra, una aversión no sólo al matrimonio sino también a la maternidad, la cual es vista como un obstáculo para el pleno desarrollo de las mujeres. Al respecto, Jorge Mario Cabrera señala lo siguiente: “Desde el principio vemos como Beauvoir desprecia lo femenino del cuerpo de la mujer; no acepta –por su definición de que el ser humano es libertad absoluta (angelismo)-, que haya diferencias corporales. Beauvoir es del parecer que la mujer puede sobreponerse a esa situación o razón biológica”⁴⁰.

Así pues, aunque todavía no aparecía el término género como tal, su significado comienza a perfilarse en los cuestionamientos dirigidos por Beauvoir contra una supuesta esencia femenina basada en un determinismo biológico que convertía en desigualdad las diferencias entre varones y mujeres, impidiendo el desarrollo humano de estas últimas. En la misma época, pero en el campo de la antropología, Margaret Mead⁴¹ intentó aportar una respuesta a la siguiente cuestión: ¿la desigualdad que afecta a las mujeres constituye una constante transcultural? De acuerdo con su libro *Macho y hembra* (1949)⁴², la jerarquía sexual es un fenómeno universal en el que prevalece la supremacía de lo masculino, es decir, que carece de importancia si en una determinada cultura lo masculino corresponde a lo que en otra cultura es considerado femenino, pues sólo por el hecho de ser desempeñado por varones su valor será superior. Al igual que Beauvoir, Mead se preguntó por la relación entre naturaleza y cultura, destacando la relatividad de lo que significa ser mujer para las diferentes culturas, es decir, que no existe “la mujer

⁴⁰ Cabrera Valverde, Mario ¿ “La mujer” o el “Segundo sexo”? Disponible en línea: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=5612&IdSec=603> Último acceso: 2004-12-06

⁴¹ Su libro *Macho y Hembra* (1949) fue publicado en español bajo el título *Masculino y femenino*, en Minerva, Madrid, 1994.

⁴² Marta Lamas indica que a diferencia del estudio que Margaret Mead llevó a cabo en 1935 sobre tres sociedades de Nueva Guinea, *Macho y hembra* fue duramente criticado por haber caído en un psicologismo barato permeado de ideología (Lamas: 2003: 99)

natural”, porque “la mujer” es una creación cultural dependiente de relaciones de poder detentadas por los varones.

También en el ámbito de la antropología, en el artículo “Tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo” (1975), la norteamericana Gayle Rubin argumenta en contra del determinismo biológico a través del “*sistema sexo/género*”, al que definió como: “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en la cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Lamas (compiladora) 2003: 37). Este sistema permitió a Gayle Rubin criticar el antropocentrismo dominante en el marxismo, la antropología y el psicoanálisis, y de llevar a cabo una interpretación feminista de los mismos. De acuerdo con ella Marx, Lévi-Strauss y Freud, aportaron importantes elementos conceptuales para poder comprender el proceso a través del cual se instituye el género mediante prácticas culturales y la manera en que esto afecta a los individuos en su diferencia sexual; pero, en Marx faltó una reflexión profunda sobre las implicaciones de las diferencias entre los sexos, en tanto que, Lévi-Strauss y Freud fueron incapaces de interpretar críticamente la situación de dominio y desigualdad con que históricamente se construye lo que llamamos “mujer”.

La historia del concepto género incluye muchos nombres y datos más de los que hemos citado, no obstante, consideramos que lo anterior es suficiente para indicar los principales problemas que éste plantea como categoría de análisis del pensamiento feminista. Cabe señalar, sin embargo, que desde hace ya varios años “*el sistema sexo/género*” se ha sustituido por “*el sistema de género*”, el cual discute el carácter “natural” de la sexualidad humana. Teóricas del género entre las que podemos mencionar a Judith Butler, Shulamith Firestone, Heidi Hartmann y Teresa de Lauretis, etc., señalan que la sexualidad no es algo “natural”, sino que ha sido social, histórica y culturalmente construida. La influencia de Foucault, a través de su *Historia de la sexualidad*, ha sido

determinante para el desarrollo de los estudios de género en esa dirección. “Muchos de los nuevos trabajos histórico-deconstructivistas siguen los pasos de Foucault: desesencializar la sexualidad, mostrando que el sexo también está sujeto a una construcción social” (Lamas: 2003: 356).

Así pues, el género, en tanto categoría e instrumento metodológico del feminismo, se propone entre sus principales objetivos:

1. Deconstruir la cultura patriarcal, esto es, denunciar los conceptos y las prácticas aceptados universalmente como “naturales”, entre los que podemos mencionar a la familia, las religiones, el papel tradicional de la mujer como esposa y madre, etc., que justifican y racionalizan la opresión de las mujeres, pero que en realidad son construcciones socio-culturales.
2. Criticar posturas esencialistas o biologicistas de la diferencia sexual, y trasladar la problemática de la construcción de las feminidades y las masculinidades al ámbito de lo simbólico y, por tanto, de lo cultural.
3. Cuestionar el modelo de la heterosexualidad obligatoria que supone la existencia de dos sexos biológicos: varones y mujeres, y su complementariedad. Marta Lamas, por citar sólo un ejemplo, se apoya en estudios de biología para afirmar que existen cinco sexos biológicos, a saber: varones, mujeres, hermafroditas, hermafroditas masculinos y hermafroditas femeninos. “Si nos ponemos a imaginar la multitud de posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas que señalamos más arriba, veremos que nuestra dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica o cultural” (Lamas: 2003: 339-340).

2.4.2. LOS ESTUDIOS DE GÉNERO Y LA «ANTROPOGINELOGÍA».

Después de haber intentado resumir algunos de los planteamientos y problemas centrales del feminismo de género, nos encontramos con que la filosofía steiniana sobre

la mujer, por su carácter esencialista e interés fundamental en la diferencia sexual, proporciona un precioso material para una crítica desde la perspectiva de género, respecto de la cual se encuentra muy alejada. Pero ¿en verdad nos encontramos ante posturas radicalmente diferentes? ¿Los estudios de género y «la antropología dual» no tienen nada en común, nada que aportarse entre sí? ¿Acaso es imposible el diálogo entre ambas propuestas? Además, cabe señalar que, aunque los estudios de género ganan cada día mayor terreno dentro de los ámbitos intelectuales, eso no los hace inmunes a críticas y replanteamientos, por lo que también pueden ser cuestionados a partir de la perspectiva steiniana.

Un buen punto de partida es la siguiente pregunta: ¿Stein consideró la categoría de género en sus reflexiones sobre las mujeres? Por supuesto que el concepto género como *construcción cultural de la diferencia sexual*, aún no se empleaba en la época en que nuestra filósofa escribió sus conferencias dedicadas al tema de la mujer, sin embargo, tanto en su «antropología dual» como en sus reflexiones en torno a el alma femenina en la literatura, ella tenía muy clara la importancia de la influencia socio-cultural en la conformación de los modos de ser masculino y femenino, y su distinción de las características biológicas, así como la compleja problemática sociológica, antropológica y filosófica relacionada con el vínculo entre «naturaleza» y «cultura»:

Hay ahora un gran número de hombres y mujeres que se esfuerzan seriamente por fundamentar la naturaleza y el valor de la mujer, con los medios de la filosofía y de la teología, de la fisiología, de la psicología y de la historia de la cultura. Ciertamente aquí también hay diversidad de opiniones. Por un lado la inclinación a las diferencias de los sexos como algo históricamente hecho, como algo que debe ser estipulado por relaciones externas, que en condiciones cambiadas podría haber sido superado y ver lo esencial en la naturaleza humana universal común a los dos sexos, por otro lado, la convicción de una diferencia esencial de la naturaleza humana. Pero en confrontación con las dos concepciones anteriores del tema es característico que en un lado no se considere la estructura diversa de la mujer como prueba de inferioridad y que por eso en el otro lado se renuncie a la aspiración de negar completamente sus cualidades particulares (Stein: 1998b: 198-199).

Desde el feminismo de género se le podría objetar que su concepción de la diferencia sexual es una concepción esencialista, que no cuestiona el concepto de «naturaleza» porque no tiene en cuenta las implicaciones que se derivan de pensar la diferencia sexual a través del género; asimismo, desde la perspectiva de género resultan inaceptables las afirmaciones que aparecen una y otra vez en los estudios steinianos sobre las mujeres, y que aluden no sólo a una “esencia o naturaleza femenina”, sino también a expresiones como: “alma femenina”, “espíritu femenino”, “destino femenino”, etc. Por tanto, a pesar de haber distinguido la diferencia sexual de su formalización sociocultural, está ausente en ella un cuestionamiento del carácter histórico y cultural de la sexualidad humana, así como una mayor consideración de las diferencias de cultura, de clase, de raza, etc., que separan a las mujeres entre sí, y que hacen muy difícil poder hablar de una “esencia femenina”. En este mismo sentido, es innegable que el discurso de la autora alemana es el de la filosofía occidental, pretendidamente universal y transcultural, y que por ello, en sus estudios sobre las mujeres no es consciente de que ni la cultura occidental ni sus valores (económicos, políticos, culturales, sociales, morales, etc.) son los únicos, puesto que existen otras culturas con diversas maneras de interpretar y valorar al mundo.

Sin embargo, es preciso recordar que para Stein la esencia del ser humano (mujer o varón) es más apertura y proyecto libremente asumido por cada persona, que algo rígidamente delimitado, estático e inamovible⁴³. Y, a pesar de que ella no abordó el problema de la diversidad cultural, su concepción de la esencia humana permite buscar y construir lo común, tanto entre las diversas culturas como en las distintas mujeres, puesto que una consideración basada exclusivamente en las diferencias hace imposible el diálogo entre las culturas (así como al interior de las mismas) e impide la supresión del abuso y discriminación de la mitad de la humanidad constituida por mujeres. La mediación entre la igualdad y la diferencia es uno de los rasgos más destacados de la filosofía de la

⁴³ Aquí, Stein se acerca bastante a Simone de Beauvoir, al afirmar que lo común entre la mujer y el varón es ser personas, y por tanto, libres y responsables de su propio ser.

mujer (antropoginológica y poética) que propone nuestra autora, entre cuyas preocupaciones principales se encuentra la afirmación recurrente de la común humanidad de mujeres y varones, así como de la riqueza de su diferencia en la expresión de lo humano; y eso mismo puede aplicarse a las relaciones interculturales y a las diferencias entre las mismas mujeres, y ello no en contradicción sino a partir de su filosofía.

Además, la autora alemana define, justifica y fundamenta filosóficamente cada uno de los conceptos que utiliza, por ejemplo, cuando habla de esencia, de naturaleza o de alma, tiene presente, por una parte, la tradición filosófica clásica y medieval sin descuidar la contemporánea, y por la otra, no deja de lado las aportaciones surgidas en su época de campos como la biología, la antropología, la historia de la cultura, la psicología, la literatura, la pedagogía y la teología. Ahora bien: ¿el feminismo de género define, justifica y fundamenta cada uno de los conceptos que critica? ¿Sus planteamientos se levantan sobre bases sólidas? ¿El género como categoría de análisis feminista está abierto al diálogo y a la crítica? ¿En sus vertientes más extremas el género funciona como categoría de análisis o como ideología surgida de la cultura anglosajona? Podría objetársenos que nuestra exposición en torno al género no nos proporciona elementos suficientes para responder a las cuestiones anteriores, no obstante, consideramos que los planteamientos que señalamos, nos permiten reflexionar sobre los problemas más relevantes de los estudios de género, es decir, que si bien no pretendemos llevar a cabo un análisis exhaustivo del género, sí podemos articular, a partir de la filosofía de Stein, algunas respuestas a las preguntas que nos hemos planteado.

Por lo que concierne al aparato metodológico y conceptual en que se fundamentan los estudios de género, encontramos en la mayor parte de los trabajos y análisis sobre el tema, la reiterada y minuciosa definición del concepto género -sus diversos significados, implicaciones y desarrollos- en torno al cual se definen otros términos tales como hegemonía, deconstrucción, patriarcado, sexualidad polimorfa, por mencionar algunos de

los más relevantes⁴⁴. Sin embargo, no sucede lo mismo con los conceptos de esencia y naturaleza⁴⁵, cuya definición y necesaria clarificación simplemente se da por obvia porque el feminismo de género rechaza todo aquello que alude a una antropología de corte metafísico, y más aún a una metafísica cristiana. La razón de ello es que desde una filosofía antropológica y metafísica como la de Stein, los conceptos fundamentales del feminismo de género llevado al extremo y sus implicaciones teóricas y éticas, resultan bastante cuestionables, pues el vínculo entre sexo y género que se basa en una filosofía de la persona (específicamente la de Stein) no puede relativizarse hasta el extremo de absolutizar el género, ya que entonces se estaría dejando de lado que la persona no sólo se constituye socio-culturalmente, sino que incluye también otras dimensiones corpóreo, anímico y espirituales, igualmente importantes. De acuerdo con nuestra filósofa, es imprescindible considerar todos los aspectos que conforman a la persona para poder comprender el peculiar problema antropológico que plantea la dualidad humana:

La condición humana se nos da bajo una doble figura, como masculina y femenina. Los individuos pertenecen desde su nacimiento a una o a otra «especie parcial» (valga la expresión). Pero también el peculiar modo de ser masculino y femenino son algo que sólo se desarrolla y actualiza a lo largo de la vida, lo que de nuevo sucede bajo la influencia del entorno. De esta manera, lo que en cualquier fase posterior de la vida nos sale al encuentro y designamos como el tipo «masculino» y el «femenino» es de hecho un tipo social, en el que lo «condicionado por el entorno» y lo «dado por la especie» y subyacente a la formalización social son muy difíciles de distinguir (Stein: 2003: 173).

⁴⁴ Hegemonía o hegemónico: Ideas o conceptos aceptados universalmente como naturales, pero que en realidad son construcciones sociales.

Desconstrucción: La tarea de denunciar las leyes y el lenguaje hegemónico (es decir, aceptados universalmente como naturales), con el fin de persuadir a la gente para creer que sus percepciones de la realidad son construcciones sociales.

Patriarcado, patriarcal: Institucionalización del control masculino sobre la mujer, los hijos y la sociedad, que perpetúa la posición subordinada de la mujer

Sexualidad polimorfa: Los hombres y las mujeres no sienten atracción por personas del sexo opuesto por naturaleza, sino más bien por un condicionamiento de la sociedad. Así, el deseo sexual puede dirigirse a cualquiera.

Todas estas definiciones fueron tomadas del artículo titulado “La ideología de género: sus peligros y sus alcances”. Basado en el informe “La destrucción de la Mujer” de Del O’Leary. Tomado de la página de Internet de la Conferencia Episcopal del Perú. Disponible en línea: <http://www.ekeko.rcp.net.pe/IAL/cep/docum/gene.alz.htm> . Último acceso: 20/ 01/ 06.

⁴⁵ Sin embargo hay una interesante excepción en el trabajo de Donna J. Haraway: *Ciencia, Ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1991. Donde sí se lleva a cabo un cuidadoso estudio en torno al concepto «naturaleza», pero centrado principalmente en lo que ella denomina como sociobiología y biopolítica. Además, Haraway articula sus argumentos a partir del discurso de la posmodernidad y, por ello, se aleja abismalmente de las cuestiones de carácter metafísico sobre la naturaleza.

Para los estudios de género, en cambio, no puede hablarse de una «antropología dual» ni de complementariedad y reciprocidad entre los sexos, porque según ellos, no existen dos sino cinco sexos, que son inseparables de las interpretaciones culturales que los envuelven, esto es, del género. A diferencia de la «antropogineología» que fundamenta los estudios steinianos sobre la mujer, los estudios de género han encontrado un ambiente favorable para su desarrollo en la antropología individualista del neoliberalismo, para la cual, la “mujer” de Stein, al reivindicar la dignidad, necesidad y valor positivo de la diferencia sexual en la edificación de un mundo más justo, estorba; como señala Jutta Burggraf: “Mientras que el cambio arbitrario del *gender* da testimonio de un cierto afán de autosuficiencia, la sexualidad humana significa una clara *disposición hacia el otro* [la otra]. Manifiesta que la plenitud humana reside precisamente en la relación, en el ser-para-el-otro [ser-para-la-otra]”⁴⁶, y en el neoliberalismo no hay lugar para el otro (o la otra), sino sólo para una masa de individuos despojados de su valor personal e intercambiables entre sí.

En sus versiones más extremas, esto es, cuando las mujeres y los varones son considerados únicamente como productos de una construcción social, el género deja de ser categoría de análisis feminista y se convierte en una ideología contra la que no se puede argumentar puesto que se cierra a todo razonamiento, pues si todo es socialmente construido, la liberación de las mujeres requiere la deconstrucción (¿destrucción?) de la familia, las religiones, la educación, la sociedad, e incluso de las propias mujeres. Una de las consecuencias más graves de esta ideología es que las mujeres reales, sus opiniones y deseos, son considerados productos del género y, por tanto, salen sobrando. ¿Qué sucede con aquellas mujeres que quieren ser esposas y madres? ¿Y las mujeres que

⁴⁶ Burggraf, Jutta. *Qué quiere decir «Género»*. En torno a un nuevo modo de hablar. Disponible en línea: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=7566&IdSec=603> Último acceso: 2004-12-06

encuentran plenitud en la religión? ¿Por qué negarles esas posibilidades en lugar de crear las condiciones necesarias para que puedan serlo con dignidad?

Por todo ello, podemos decir que, a pesar de que la ideología de género sea inaceptable para la filosofía steiniana sobre la mujer, la categoría de género, en cambio, puede aportar elementos para el desarrollo de la propuesta steiniana, porque además de no haberle sido ajena, ya que en sus estudios antropológicos y feministas se encuentran numerosas reflexiones en torno a las influencias socioculturales como parte de la estructura de la persona, le presenta problemas de gran actualidad. Asimismo, el género en tanto categoría e instrumento metodológico que no niega la diversidad de ambos sexos, resulta imprescindible para la crítica y la transformación de la familia, las religiones, la educación, la sociedad, y, principalmente, de las mujeres y los varones que las conforman. De hecho, el feminismo de Stein sería incomprendible si se dejara de lado la categoría de género, presente en su filosofía aunque no nombrada como tal, pues sin ella la diferencia sexual no podría pensarse en toda su profundidad.

2.4.3. LA FILOSOFÍA SOBRE LA MUJER DE EDITH STEIN Y EL FEMINISMO.

Si por feminismo se entiende un compromiso personal de lucha por el reconocimiento de los derechos de las mujeres en la familia, la sociedad, la política, la cultura, la religión, etc., entonces Edith Stein es indiscutiblemente una feminista, y su filosofía sobre la mujer una filosofía feminista. Y a pesar de que no le faltaban razones para estar resentida contra una sociedad machista que, por mencionar sólo un ejemplo, le cerró el acceso a una cátedra universitaria por el hecho de ser mujer, ella, al igual que Ifigenia, no se expresa nunca con rencor ni amargura, sus palabras son claras, sobrias y objetivas. El feminismo representa para ella un problema tanto filosófico como personal: “Nuestro sentido y vida se nos imponen como problema. No podemos evadir la cuestión de qué somos y qué debemos ser. Y no sólo está frente a nosotras la inteligencia que reflexiona. La vida misma ha convertido nuestra vida en un problema” (Stein: 1998b: 107). La mujer

no podía seguir siendo concebida y conceptualizada como «el demonio del abismo» (Stein: 1998b: 107).

Stein conocía muy bien las diversas vertientes del movimiento feminista de su tiempo. Ella misma formó parte en su juventud del feminismo que abogaba por la completa igualdad de entre los varones y las mujeres sin tomar en cuenta la riqueza de sus diferencias; pero conforme su pensamiento filosófico fue madurando, y después de su encuentro con el catolicismo, el problema feminista se convirtió para ella en el problema de la dualidad de la persona humana. De la misma forma en que la antropología no le parecía una disciplina verdaderamente universal porque no tomaba en cuenta a las mujeres, el feminismo que no considera la dualidad humana, constituye, de acuerdo con su filosofía sobre la mujer, un planteamiento incompleto y unilateral. Para Stein el problema de la mujer es inseparable del problema del varón y viceversa, es el problema del ser humano en su dualidad. Su filosofía feminista contempla también una filosofía de la masculinidad (y de las masculinidades) que queda abierta como una propuesta a realizar.

Asimismo, en sus conferencias sobre la mujer, Stein reconoce y exalta los logros del movimiento feminista, incluso, al escribir en torno a la historia del feminismo habla de un “nosotras”, lo que indica su identificación con el mismo. Ella se consideraba una feminista católica, y subrayaba la necesidad de que las mujeres conocieran la historia a la que debían su ingreso a las universidades y al mundo de la cultura, así como a la vida política, pero no sólo la historia de los orígenes ilustrados del feminismo, sino también sus raíces judías y cristinas. Por todo ello, el afán conciliador de su filosofía está presente también en su «feminismo dual», donde lanza un reto que en nuestros días aún espera una respuesta positiva, a saber: el diálogo entre feministas católicas y no católicas en un marco de apertura, respeto y mutuo reconocimiento.

CAPÍTULO 3

DE LA FILOSOFÍA SOBRE LA MUJER A LA CULTURA DE LA PERSONA.

3.1. LA FILOSOFÍA STEINIANA SOBRE LA MUJER: PROPUESTA DE UNA CULTURA DIFERENTE.

Hasta aquí hemos abordado los aspectos teóricos y metodológicos centrales de los estudios de Stein sobre las mujeres, sin embargo, la filosofía antropológica y feminista de nuestra autora contempla también un aspecto práctico, que se vincula estrechamente con la participación activa de las mujeres en la conformación de la cultura, y al que denominamos: «praxis pedagógica dirigida a las mujeres». Los fundamentos filosóficos, antropológicos, psicológicos y teológicos de la praxis educativa que propone Stein, permiten hablar de una filosofía de la educación, que, sin dejar de lado la importancia de las bases teóricas, se enfrenta a los problemas reales que experimentan las mujeres. Ella misma escribía y reflexionaba sobre temas relacionados con la pedagogía, al mismo tiempo que trabajaba en un proyecto de reforma educativa en Alemania⁴⁷ y se desempeñaba como profesora en el Instituto de Pedagogía Científica de Münster, todo ello le permitió unir sus propias experiencias con sus conocimientos filosóficos.

De acuerdo con su «antropoginología» el ser humano nace siendo mujer o varón pero no como una realidad terminada, sino como un proyecto que se tiene que desarrollar; a diferencia de Simone de Beauvoir, para Stein se nace mujer, pero es necesario, además, llegar a serlo en plenitud, es decir, en el desenvolvimiento de las características propias que no se reducen a una igualación en todo con los varones, sino a la búsqueda de contribuciones originales. Para ello es imprescindible una formación que haga posible el desarrollo armónico de la humanidad, la feminidad y la individualidad de las mujeres, sobre todo porque sólo a través de la educación es posible acceder al mundo de la cultura

⁴⁷ Proyecto que se vio truncado con el ascenso del nacionalsocialismo al poder.

y aportar algo para el enriquecimiento de la misma, pues si únicamente se atendiera la humanidad y la individualidad sin considerar su peculiaridad femenina, se les negaría la posibilidad de ser ellas mismas y de imprimir un sello propio a sus creaciones culturales, condenándolas a seguir los patrones establecidos por los varones.

Además, la historia da testimonio de que no obstante haberseles negado durante siglos el acceso a la educación, a la participación política, al estudio de las ciencias y el cultivo profesional de las artes, muchas mujeres en todos los tiempos y lugares han buscado la forma de expresar su espíritu a través de la cultura. Incluso en una cultura como la hebrea, donde tradicionalmente dominó la estructura patriarcal⁴⁸ que limitaba el valor de las mujeres a su función de esposas y madres, encontramos mujeres cuyas palabras y acciones son consideradas ejemplares, a pesar de que eligieron alternativas de vida no tradicionales, como Susana, Judit y Ester entre otras más, en tanto que en el cristianismo encontramos a la virgen María, a Hildegarda von Bingen, a Teresa de Jesús y a Juana de Arco, por mencionar sólo algunas de las mujeres que eligieron caminos inéditos. En todas ellas y en las otras muchas cuyo nombre no recuerda la historia, Stein encuentra espíritus femeninos forjadores de cultura, «madres sabias» que han abierto caminos y que se nos presentan como maestras y auténticas formadoras de la feminidad.

Ahora bien ¿qué es lo que Stein entiende por cultura? ¿Cómo define la educación? ¿Cuál es el vínculo entre ambas? ¿Qué papel juega la educación de las mujeres en relación con la cultura? ¿Es posible derivar del pensamiento steiniano en torno a la mujer la propuesta de una cultura femenina? ¿En qué consiste esa cultura? ¿Cuál es su relación con la cultura patriarcal occidental? ¿Y con las culturas no occidentales? El objetivo del presente capítulo es intentar ofrecer algunas respuestas a las cuestiones anteriores a partir del pensamiento de Stein, mostrando su relevancia dentro de la filosofía de la cultura.

⁴⁸ Precisamente los términos *patriarcado* y *patriarcal* se derivan de los Patriarcas hebreos.

3.2. LA ANTROPOGINELOGÍA FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN.

A su constante interés en el estudio de la antropología filosófica, Stein agrega una gran cantidad de reflexiones sobre la teoría pedagógica y la filosofía de la educación. Por una parte, señala la importancia de ubicar el problema específico de la educación de las mujeres dentro de la problemática más general de la filosofía de la educación, y por la otra, considera necesario plantear la educación como un problema filosófico, y llevar a cabo un análisis fenomenológico para definir y fundamentar la esencia y los fines de la acción pedagógica; sin embargo, sus indagaciones dentro de la pedagogía y la filosofía de la educación no se limitan al plano teórico, pues una vez sentados los fundamentos filosóficos, su finalidad es el trabajo pedagógico concreto.

No es casualidad que en trabajos que han sido esenciales para nuestra investigación, como son *La estructura de la persona humana* y *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia* (ambas escritas paralelamente a su actividad docente) se encuentren presentes las tres dimensiones que nuestra filósofa señala en torno a la educación: 1) La educación como problema filosófico, 2) la educación de las mujeres, 3) la práctica educativa. Afirmamos que no es casualidad, porque en estas dos obras antropología filosófica y filosofía de la educación se interrelacionan alrededor de la pregunta por el ser del hombre en su dualidad de mujer y varón. Una teoría pedagógica necesita tener claro qué es el material con el que va a trabajar, cuáles son sus características y qué tipo de problemas podría enfrentar; asimismo, una teoría sobre el ser humano tiene consecuencias en el ámbito pedagógico, aunque no haya sido esta la intención de su autor (o autora), puesto que presenta una imagen del hombre y del mundo, que, conscientemente o no, motiva una determinada acción pedagógica.

De acuerdo con la filósofa alemana: "Toda *labor educativa* que trate de formar hombres va acompañada de una determinada concepción del hombre, de cuáles son su posición

en el mundo y su misión en la vida, y de qué posibilidades prácticas se ofrecen para tratarlo adecuadamente” (Stein: 2003: 3). Ya sabemos que para Stein, hombre significa mujer y varón, y por tanto, la dualidad humana constituye un dato imprescindible para cualquier teoría y labor pedagógica, pero históricamente no ha sido así, la concepción del hombre disfrazada de “neutralidad” sólo contemplaba al varón, de la misma manera que la educación profesional y el acceso a las universidades constituían una prerrogativa exclusivamente masculina. Sin embargo, las circunstancias han cambiado radicalmente, y la filosofía de la educación debe tomar en cuenta que, las teorías antropológicas y metafísicas que no consideran la diferencia sexual, de ninguna manera ofrecen las bases suficientes para sustentarla.

A Stein le tocó vivir y participar en el cambio de la vida de las mujeres -y de toda la sociedad-, cuando las luchadoras feministas conquistaron el acceso a la vida profesional, al trabajo fuera de casa y a la participación política. En el principio, se trataba de obtener la igualdad de derechos en todos los ámbitos, negando las diferencias entre mujeres y varones, pues se tenía la convicción de que las “diferencias” habían dado lugar a las injusticias. Pero poco a poco se fue tomando consciencia de que el proceso de adaptación de las mujeres a las nuevas condiciones de vida no era fácil, porque la mayor parte de las profesiones, la formación correspondiente y los cargos públicos, que habían sido durante tanto tiempo ocupados por los varones, no estaban moldeados de acuerdo con las características y necesidades de las mujeres sino con las de los varones. De ahí que el camino que se les ofrecía para su “liberación” consistía en el acceso a una educación concebida por varones, para varones y según los intereses de los varones.

Nuestra autora, reconoce los logros del feminismo, así como la necesidad de la igualdad de derechos siempre y cuando esta igualdad deje lugar a las diferencias, ya que es en el reconocimiento de las diferencias, tanto respecto a los varones como entre ellas mismas, que las mujeres pueden conquistar una auténtica libertad, una educación

concebida por ellas, para ellas y según sus intereses propios. Sin embargo ésta no es una tarea fácil, pues desde las luchas feministas que se desarrollaron con mayor intensidad en el siglo XIX, se ha hecho evidente que la concepción de la mujer en occidente atraviesa por una violenta transición que hace imposible hablar de una imagen de la mujer. No obstante, de acuerdo con Stein, si se quiere llevar a cabo una teoría de la educación, y específicamente de la educación de las mujeres, es imprescindible partir de una concepción antropoginológica y metafísica, es decir, de una imagen de la mujer y de su lugar en el mundo.

Antes de exponer la concepción de la mujer en la que se fundamenta su filosofía de la educación, nuestra autora analiza, por un lado, diversas opiniones sobre la mujer, y por el otro, las imágenes más influyentes en su tiempo en torno al ser humano, así como las consecuencias pedagógicas que se derivan de ellas. Su objetivo no es presentar un cuadro completo de cada una de las imágenes que trata, sino sólo destacar sus características principales para mostrar los puntos comunes y las diferencias respecto a la imagen elaborada por ella.

En primer lugar aborda la opinión pública, “cómo se piensa en el presente sobre la mujer” (Stein: 1998b: 197), porque, aunque lo que se piensa y lo que se dice no procede de ningún sujeto determinado sino que es más bien algo vago e impersonal (el *se* que analiza Heidegger), influye fuertemente en las opiniones y los pensamientos de la mayor parte de los hombres. Así, para quienes se contentan con repetir frases hechas, la mujer es el sexo débil y el sexo bello, mientras que para algunos románticos ésta se mantiene en un plano ideal, lejos de todo contacto con la realidad. En contraste con la ideología romántica se encuentra la ideología racista del nacionalsocialismo, que considera a la mujer exclusivamente desde el punto de vista biológico como un mero instrumento para reproducción de la raza aria. A estas concepciones se suma la ideología comunista, que ve a la mujer como un factor económico de gran importancia para la lucha de clases y

postula la igualdad radical entre los sexos, pero que es indiferente ante las problemáticas que atañen especialmente a las mujeres⁴⁹.

Posteriormente, Stein examina la opinión del Estado, para el cual las mujeres eran consideradas iguales a los niños o a los débiles mentales, como lo evidencia su escaso interés por la educación de las jóvenes y su participación política; no obstante, gracias a las luchas de los movimientos feministas se organizaron seminarios para preparar a las maestras y se conquistó el derecho al voto y a la colaboración en la vida política. Debido a las nuevas circunstancias era necesario que el Estado ofreciera, no sólo a las mujeres sino a todo el pueblo⁵⁰, la preparación adecuada para ejercer las tareas gubernamentales; sin embargo, todos estos logros comenzaron a verse amenazados por la gravedad de la situación económica y política que atravesaba Alemania en esos años, pero, sobre todo, por el ascenso de la ideología racista y antifeminista del nacionalsocialismo, por lo que la opinión del nuevo Estado retrocedió nuevamente en relación con los derechos de las mujeres.

La última opinión que nuestra autora analiza es la de la Iglesia, en la que distingue entre lo establecido por el dogma, el derecho canónico, las opiniones de los ministros eclesiásticos y la praxis de Cristo con las mujeres. En cuanto al dogma no existe nada específico sobre esto salvo la enseñanza tradicional que concibe a la mujer “como esposa y madre, es el corazón de la familia y se le previene de la aceptación de otras tareas en la medida en que se ponga en peligro la existencia de la familia” (Stein: 1998b: 201). En el derecho canónico le están cerrados a la mujer todos los ministerios sagrados de la Iglesia, incluso “su situación actual es un empeoramiento frente a los tiempos primitivos de la Iglesia en los que las mujeres tenían funciones ministeriales como diaconisas consagradas” (Stein: 1998b: 201). La opinión de los ministros no es unánime, algunos no

⁴⁹ Un ejemplo de ello lo encontramos en el libro *La mujer nueva y la nueva moral sexual* de Alejandra Kolontay, la famosa feminista y revolucionaria rusa.

⁵⁰ Stein se refiere específicamente al pueblo alemán que: “alarmantemente inmaduro, se ha metido en un régimen democrático” (Stein: 1998b: 201). Ella escribió esto aproximadamente en 1932, época en que Hitler comenzaba a ganar cada vez más simpatizantes.

contemplan otra actividad para las mujeres que la vida del hogar y la obediencia al marido, mientras que otros son conscientes de que las mujeres tienen derecho a desempeñar un profesión y a mantener relaciones de reciprocidad dentro del matrimonio y la familia. Finalmente, Cristo, a través de sus palabras y sus acciones, jamás consideró a las mujeres como inferiores a los varones, por el contrario, buscó su cercanía y fue a ellas, antes que a nadie, a quienes dio a conocer la buena nueva de su resurrección.

Estas opiniones son para Stein “los grandes poderes que informan la vida” (Stein: 1998b: 196), porque a pesar de no sustentarse en estudios serios y objetivos de las ciencias de la naturaleza o de las ciencias del espíritu, su fuerza en la conformación de la manera de pensar de las sociedades es mucho más influyente que las aportaciones surgidas en los ámbitos científicos. Y si bien estas opiniones han repercutido en la educación de las mujeres, de ninguna manera pueden constituir la base de una filosofía de la educación, puesto que los objetivos del trabajo educativo deben responder a investigaciones objetivas e interdisciplinarias fundadas filosófica y metodológicamente.

Frente a las opiniones anteriores, Stein estudia diversas imágenes del hombre surgidas en el ámbito de las ciencias del espíritu y analiza sus consecuencias en la pedagogía. Sin embargo, a pesar de que se refiere al ser humano en general, consideramos que, con base en su filosofía feminista, es posible derivar de esas imágenes generales, aquellas que son específicas de la mujer. La primera es la del idealismo alemán, cuya importancia ha sido esencial en la vida espiritual de Alemania (y de la cultura occidental), como lo muestran sus influjos, todavía actuales, dentro de la pedagogía. De hecho, la propuesta antroginológica y pedagógica de nuestra filósofa está estrechamente relacionada con la concepción del hombre de los clásicos alemanes, aunque en ella el idealismo alemán se cristianiza, como veremos más adelante. Ahora debemos detenernos en esta imagen:

El hombre, tal y como concuerdan en verlo Lessing, Herder, Schiller y Goethe (a pesar de todas las diferencias que se pueden señalar entre ellos) es *libre*, está llamado a la

perfección (a la que denominan «humanidad») y es un *miembro de la cadena formada por todo el género humano*, que se acerca progresivamente al ideal de la perfección. Cada *individuo* y cada *pueblo* tienen, en razón de su peculiar modo de ser, una misión especial en la evolución del género humano. (Esta última idea, que en realidad ya va más allá del clasicismo, es la contribución propia de Herder al ideal de la humanidad). (Stein: 2003: 5).

El idealismo alemán confía plenamente en la bondad de la naturaleza humana y en la fuerza de la razón, por eso concibe al hombre como un ser conciente y libre, cuya razón está llamada a vencer sobre los sentimientos y los instintos. A esta concepción del hombre responde una pedagogía optimista, que busca fomentar el desarrollo de la independencia y de las capacidades individuales, para que cada hombre alcance su plenitud personal y humana, y pueda contribuir a la creación de la cultura. Sin embargo, frente a la tendencia racionalista del idealismo alemán, el romanticismo se sumerge en los abismos de la existencia humana, poniendo de manifiesto la importancia de las energías que se originan en lo más profundo del hombre, y que muchas veces son incomprensibles desde una perspectiva estrictamente racional. Hasta aquí únicamente se ha tratado del hombre en general, pero la literatura (en este caso los clásicos alemanes) nos habla de la individualidad y las honduras del alma de un hombre o de una mujer en particular, y en esto radica su importancia para la pedagogía, puesto que en cualquier proceso educativo se trabaja con seres humanos individuales, mujeres o varones, y no con el hombre abstracto.

Así pues, son las imágenes de hombres y mujeres individuales las que dan contenido a la concepción de hombre del idealismo alemán. Entre las diversas imágenes creadas por los clásicos alemanes preferimos la *Ifigenia* de Goethe, tanto por ser un personaje predilecto en la filosofía feminista de Stein como por conjuntar armónicamente idealismo y romanticismo. Ifigenia es libre, conoce su situación, se sabe parte de una familia desgraciada y de una sociedad con la que no está de acuerdo, y, en medio de circunstancias desafortunadas, lucha por conquistar su propia humanidad, pero no sólo es

una mente que razona y cumple con un deber, no, Ifigenia siente, su razón es tan poderosa como intensos son sus sentimientos: ella piensa con el corazón. Para Stein, Ifigenia condensa los resultados a los que ella misma llegó a través de indagaciones filosóficas sobre el ser de la mujer.

Esta imagen femenina subraya la necesidad de una educación que ayude a las mujeres a formarse de acuerdo con su triple dimensión humana, femenina e individual, es decir, que les proporcione conocimientos sólidos y atienda sus problemáticas individuales, pero, principalmente, una formación que las ayude a ocupar su lugar en la humanidad y a llevar a cabo sus propias tareas de cultura. Esto no significa que las mujeres no puedan ocupar los mismos lugares que los hombres o que no sean capaces de hacer lo mismo que ellos, lo que busca este ideal pedagógico es que las mujeres tengan la oportunidad de desenvolver sus dotes individuales siguiendo caminos no trillados, y que a partir de su autenticidad puedan enriquecer a la cultura.

La segunda imagen del ser humano que estudia nuestra filósofa es la de la psicología profunda. Después de la Primera Guerra Mundial (europea) y sus consecuencias, la razón, el ideal de perfección y la cultura han mostrado su impotencia. La luz de la conciencia ilumina la superficie, permaneciéndole ocultas las oscuridades y las fuerzas profundas del alma, que son lo esencial. “Para el fundador del psicoanálisis –y para grandes grupos que, si bien estimulados en un primer momento por él, hoy adoptan posiciones contrarias en importantes puntos– las fuerzas profundas que determinan la vida en calidad de poderes invencibles son los instintos del hombre” (Stein: 2003: 7). Y más adelante continúa: “La única meta a la que se sigue tendiendo es el hombre cuyos instintos funcionan «con normalidad»” (Stein: 2003: 7).

Aunque sería interesante abordar la concepción de la mujer de Freud, Jung o Lacan⁵¹, así como una mayor profundización en la idea del ser humano que presenta el

⁵¹ Sobre el tema puede consultarse: Herrera, Rosario (2001) “Psicoanálisis y feminidad”, en Rubí de María Gómez (coordinadora), *Filosofía, cultura y diferencia sexual*, Plaza y Valdés, UMSNH, México.

psicoanálisis, eso escapa a nuestras posibilidades porque, además de proporcionar material suficiente para otra investigación, excede los objetivos que nos propusimos para la presente. Por todo ello tenemos que limitarnos a buscar una imagen de mujer que corresponda a la imagen del hombre que presenta el psicoanálisis de acuerdo con Stein. Es nuevamente en un personaje literario bien conocido por nuestra filósofa, Ingunn de la escritora noruega Sigrid Undset, donde encontramos esa imagen de mujer. Ingunn vive dominada por sus instintos, y el hecho de que estos no puedan desarrollarse con “normalidad”, la lleva a experimentar fuertes padecimientos histéricos cuyo resultado es una existencia desgraciada. De acuerdo con el psicoanálisis, lo que ella necesitaba no era recibir una educación que le permitiera dominar sus instintos, ser dueña de sí misma y poder expresarse con claridad, sino ser comprendida, para que sus instintos no fueran reprimidos y pudieran desplegarse con libertad.

Según la filósofa alemana, las repercusiones de esta imagen dentro de la pedagogía son principalmente dos: la primera es una sobrevaloración de los instintos que lleva al educador o a la educadora a dejar en segundo plano la formación del entendimiento y de la voluntad para buscar las formas de satisfacer los instintos y conducirlos a un desarrollo “normal”. La segunda es que a la tarea de dirigir y educar se sobrepone el esfuerzo de comprender, no obstante, para nuestra autora esta comprensión corre el riesgo de no ser auténtica porque, además de que se rompe el diálogo espontáneo y personal entre educadores y educandos, puede convertirse en un verdadero peligro si se practica por personas que no cuenten con una adecuada formación psicológica. En la educación específica de las mujeres las consecuencias han sido una valoración exagerada de los instintos y de la “normalidad” femenina, la mayor parte de las veces obedeciendo a las interpretaciones e intereses de los varones, y, por lo menos hasta mediados del siglo XX, tales consecuencias contribuyeron al descuido de la formación intelectual de las mujeres.

La última imagen que estudia la autora alemana es la que se refiere a la existencia humana en la filosofía de Heidegger. De acuerdo con él, la gran cuestión metafísica es la que pregunta por el ser, pero esta pregunta surge desde nuestra propia existencia humana y sólo en ella puede encontrar una respuesta. El hombre está llamado al verdadero ser, sin embargo, las preocupaciones cotidianas lo apartan de la autenticidad, es decir, de las preguntas fundamentales de su existencia, y entonces “habla, piensa y siente como «se» habla, «se» piensa y «se» siente” (Stein: 2003: 8). Pero debajo de esta superficie, hay algo que le recuerda su propia existencia, ese algo es la angustia, y, para huir de ella, el hombre se refugia en el mundo. “El hecho al que el hombre trata de hurtarse es que está «arrojado» a la existencia para vivir *su vida*” (Stein: 2003: 9). Viene de la nada y hacia ella se dirige, porque su existencia está irremisiblemente marcada por la muerte. “La vida profunda es para Heidegger una vida según el espíritu. El hombre es *libre*, en el sentido de que puede y debe decidirse por el verdadero ser. Pero no le ha sido señalado ningún otro fin que ser él mismo y perseverar en la nada de su ser” (Stein: 2003: 9).

No obstante las diferencias, encontramos en el existencialismo ateo de Simone de Beauvoir una imagen de mujer que concuerda en sus aspectos centrales con la concepción de Heidegger sobre la existencia humana. Según Beauvoir, “La mujer” es una creación sociocultural enraizada precisamente en lo que «se» dice, «se» piensa y «se» siente en torno a lo que es una mujer; paradójicamente y, pese a todas las desventajas, muchas mujeres viven cómodamente instaladas en esa inautenticidad para no enfrentarse a la responsabilidad de forjar su propia vida. Frente a ello, la filósofa francesa señala que, antes que cualquier otra cosa, las mujeres son seres humanos, y por tanto libres ante la posibilidad de construirse una existencia auténtica, que consiste en llegar a ser *sí mismas* y darle sentido a una vida que culmina con la muerte. Pero este *sí mismas* no contempla

una especificidad femenina, como para Stein, sino un horizonte común a todos los seres humanos.

Semejante concepción de la existencia humana deja al educador (la educadora) la tarea de defender la llamada al ser verdadero y a la autenticidad, mostrando el carácter engañoso de la superficie. Sin embargo, para Stein esa tarea es verdaderamente triste, pues no comprende cuál pueda ser el sentido de la llamada al ser verdadero si la existencia proviene y termina en la nada; además, quien desempeña el trabajo de educar no tiene la seguridad de que las personas a quienes educa sean capaces de mirar cara a cara la nada y no huir a refugiarse en el mundo. La imagen de Beauvoir, por su parte, plantea la exigencia de que las mujeres reciban la misma educación que los varones para que puedan adquirir la preparación necesaria para el desempeño de cualquier trabajo o profesión; no le interesa el desarrollo de la “feminidad” porque para ella no existe “lo femenino” más que como resultado de la historia y las prácticas culturales. Las mujeres son seres humanos y deben ser reconocidas como tales.

Ahora bien, la imagen de la mujer de Stein se fundamenta en la concepción del hombre de la metafísica cristiana, pero además, comparte varios rasgos comunes con cada una de las imágenes anteriores. Con el idealismo alemán coincide en concebir al ser humano como libre, responsable y llamado a la perfección, sin embargo se distancia de él en que para la metafísica cristiana todo eso se debe a que el ser humano ha sido creado por Dios según su imagen y semejanza. Asimismo, la antropología cristiana, al igual que la psicología profunda y la filosofía existencialista, se ha adentrado en las oscuridades y las honduras de la existencia humana, conoce los límites de la razón y los abismos a que se enfrenta la libertad. El ser humano ha perdido el dominio sobre sus instintos y su razón, porque ha caído de su estado originario; sin embargo, está llamado al verdadero ser, a conocer su propia interioridad y a mantener una actitud crítica frente al mundo, y para ello

cuenta, si esa es su voluntad y no acepta la nada como posibilidad última, con la ayuda de Dios.

La metafísica cristiana profundiza en la imagen del hombre que proporciona la verdad revelada y reclama una pedagogía teológica, que, para Stein, tiene como punto de partida una imagen cristo-mariocéntrica que concibe a la humanidad como un gran organismo compuesto por cada uno y cada una de los seres humanos, cuya cabeza es Cristo y su corazón, María; dentro de este gran organismo cada persona es muy importante, porque realiza la tarea insustituible de reflejar la imagen de Dios de forma única y personal. Las consecuencias pedagógicas de tal concepción exigen una educación espiritual, abierta al conocimiento y al amor, y consciente de sus límites ante la individualidad que tiene frente a sí. Su fin último es dar paso de la educación a la autoeducación, como muestra del respeto que se tiene por la libertad individual. Pero además de todo lo anterior, la verdad revelada en la que se basa la metafísica cristiana incluye un dato más, que es esencial para Stein:

Hay que tener en cuenta, además, que la Revelación no se limita a dibujar una imagen general del hombre, sino que tiene en cuenta las diferencias entre los sexos. También presta atención a la individualidad de cada persona. De esta manera, además de la meta general, común para todos los hombres, establece diferentes fines, en correspondencia con las peculiaridades de los sexos y de los individuos (Stein: 2003: 15).

Así pues, quienes llevan a cabo la tarea de educar deben estar conscientes de que van a trabajar con personas pertenecientes a uno u otro sexo y con distintas características individuales. Por ello, la educación tiene que ser abierta y flexible, además de fomentar el reconocimiento positivo de las diferencias, pues de otro modo se caería en el autoritarismo y la intolerancia, que es precisamente lo contrario a lo que tiende la pedagogía filosófica y teológica de Stein, la cual se orienta hacia un ideal educativo que ayude a las personas a ser capaces de formarse a sí mismas para ocupar su lugar en el

mundo, pero sobre todo, en el cuerpo místico de Cristo, en donde las mujeres, a través de su maternidad espiritual, están llamadas a realizar una misión irremplazable.

3.3. LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN Y LA EDUCACIÓN DE LAS MUJERES: EL ACCESO A LA CULTURA.

Para Stein la teoría pedagógica es inseparable de la problemática concreta de la educación de las mujeres, por ello, además de analizar filosóficamente cada uno de los aspectos del proceso educativo, a saber: ¿qué es educar? ¿Quiénes educan? ¿A quién se educa? ¿Cómo se educa? ¿Para qué se educa?, afronta los problemas más acuciantes de su tiempo en relación con la educación de las mujeres. El punto de partida de su filosofía de la educación es, como ya lo vimos en el apartado anterior, la antropogineología, porque nuestra filósofa considera que es imprescindible contar con una teoría del hombre (mujer y varón) que marque la dirección de todo trabajo educativo teórico o práctico. Su propia concepción del ser humano como un ser incompleto, cuya esencia es más proyecto que cualquier otra cosa, pues “el hombre no entra terminado en el ser” (Stein: 2003: 19), muestra, asimismo, la necesidad de que la antropogineología sea complementada por una filosofía de la educación, que tenga como tarea auxiliar a los seres humanos en el desarrollo de sus potencialidades.

Sin embargo, nos enfrentamos con la dificultad de encontrar un equivalente apropiado para el término alemán *Bildung* que, aunque se traduce como formación, desarrollo, cultivo, instrucción, cultura o educación, tiene un plus al que sólo podemos aproximarnos. A Stein le interesan principalmente dos momentos de la *Bildung*: la formación y la educación; estos dos términos se implican de tal manera que no es fácil determinar en dónde comienza uno y termina el otro, ni si es posible definir uno sin aludir al otro⁵².

⁵² Para nosotras (nosotros), el problema llega al grado de que las dos traducciones al español de *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*, difieren al utilizar cada uno de estos términos; así, mientras Pérez Monroy distingue formación de educación, y traduce lo siguiente: “hay que entender por formación: el proceso (es decir la tarea) por el cual la predisposición psicológica se estructura hacia una imagen formada (según el lenguaje corriente se señala

¿Educar o formar? Por nuestra parte consideramos que la pregunta carece de sentido porque el término *Bildung* tiene una pluralidad de matices, los cuales nos indican que nos encontramos ante aspectos interdependientes de un mismo proceso. En lo que sigue vamos a intentar analizar y comprender qué es lo que entiende Stein por formación y por educación, para después abordar su filosofía feminista de la educación.

Antes de nada, quiero fijar los diversos significados de los conceptos de enseñar, dirigir, educar, formar que aquí se han de emplear. Quien trabaja en el campo de la educación sabe que la necesaria distinción mental no corresponde a una estricta separación en la realidad de la vida. Por *enseñar* entiendo yo cuando el entendimiento es conducido a nuevos contenidos, o cuando cualquiera otra facultad humana es decisivamente formada mediante el ejercicio. *Dirigir y educar* dependen estrechamente uno de otro, de tal manera que en ambos la *voluntad* es orientada hacia un objetivo. Se trata, sin embargo, en el primer caso, más bien de ir adelante, hacia una meta conocida; no se trata todavía de un conocimiento y trabajo planeados de la voluntad, para hacer posible día a día la consecución del objetivo, como sucede en la educación. Más profundo que los otros es el significado que yo quiero dar a esta palabra de formación: mientras que las otras actividades se dirigen a las capacidades del hombre, ésta se dirige al *alma misma*, a su sustancia, para formarla a ella y en consecuencia a toda la persona (Stein: 1998c: 59).

Así pues, que sea necesaria una formación significa que hay algo que se debe formar, pero ese algo no es pura indeterminación, tiene una predisposición anímica que, de la misma manera en que la semilla de una planta contiene en sí una forma interna para crecer como pino, abeto, manzano, etc., requiere un conjunto de factores para poder desarrollarse. Ahora bien, lo que se tiene que formar es el alma de cada ser humano, pues aunque al crecer llegue a ser capaz de formarse a sí mismo o a sí misma, ya desde la gestación y hasta varios años después del nacimiento, necesita la ayuda de otros para poder vivir. Según Stein: “Lo más esencial para la formación del hombre es el hombre, es decir el hombre maduro para el no desarrollado todavía, por el cual es atendido y al cual

también el resultado de este proceso –la imagen que aquí recibe el alma, quizá también el alma así formada e incluso la materia espiritual que recibe- como formación)” (Stein: 1998: 123). Carlos Díaz, por su parte, prefiere utilizar educación en lugar de formación: “educación: el proceso (o el trabajo) mediante el cual la disposición anímica se configura en orden a una imagen formada (en el modo común de hablar se llama también educación al resultado de este proceso: la configuración que adquiere el alma en él, eventualmente también el alma así formada, e incluso los materiales espirituales que ella acepta)” (Stein: 1999a: 99).

es confiado mientras está físicamente sin ayuda, pero que lo conduce en el camino hacia la vida espiritual” (Stein: 1998b: 276). Quien asume la tarea de formar a otros u otras, debe tener en cuenta que no trata con un trozo de materia a la que se le puede dar la forma que se quiera, sino con un ser humano que cuenta con ciertas disposiciones y potencialidades (predisposición anímica), y que además es libre para trabajar en su propia formación u oponerse a ella.

Formar significa dar una forma, en este caso, al ser humano, y la forma que se le quiera imprimir dependerá de la imagen de hombre y la visión del mundo de quien se encarga de formar. De acuerdo con la concepción del ser humano y del mundo de nuestra filósofa, la formación debe dirigirse a la totalidad del hombre (mujer o varón), esto es, al cuidado de su cuerpo, al despliegue de su alma espiritual y a su dimensión social; el modelo que le sirve de base para la formación humana es doble: Cristo y María. Cristo representa humanidad y masculinidad en plenitud, María representa humanidad y femineidad en plenitud, ambos son imágenes ideales de la formación humana y se presentan como modelos tanto a varones como a mujeres. “Si para nosotros en Cristo está ante nuestros ojos el fin de toda formación concreta, viva-personal, en María está el fin de toda formación femenina” (Stein: 1998: 255), pero también la maternidad espiritual de María se pone como fin de la formación humana, no sólo de las mujeres sino también de los varones.

En Stein, filosofía y teología se entrelazan para dar una respuesta al sentido de la existencia humana, sin embargo, aún en los temas teológicos o de historia de la religión, siempre nos habla la filósofa. Así, al colocar a Cristo y a María como modelos de la formación humana, se fundamenta en indagaciones filosóficas y antropogineológicas en torno a la estructura de la persona humana y su dualidad. Asimismo, las interpretaciones filosóficas y feministas de nuestra autora referidas a la Revelación, van más allá del ámbito teológico y alcanzan otros aspectos de la cultura, porque si la influencia de la

religión judeocristiana ha sido esencial en la conformación de la historia de las ideas en la cultura occidental, una lectura como la de Stein, es decir, de una pensadora de origen judío, convertida al catolicismo, feminista y filósofa, tiene sus repercusiones no sólo en la religión sino en la filosofía, la pedagogía, la antropología, la psicología, la sociología y la política, pues, de acuerdo con ella, los seres humanos deben recibir una formación para integrarse al cuerpo místico de Cristo, pero también para actuar en el mundo.

El segundo aspecto de la *Bildung* que analiza Stein es la educación, a la que define de la siguiente manera: “*La educación no es la posesión de un saber de cosas externas, sino la forma que recibe la persona humana bajo la acción de muchas fuerzas ajenas, es decir el proceso de una formación*” (Stein: 1998b: 163). El hecho de que haya resaltado con cursivas esta definición, nos sugiere su importancia en la filosofía steiniana de la educación, además de indicar el estrecho vínculo entre educar y formar. Pero sus preocupaciones teóricas en torno a la educación reflejan también los problemas prácticos a los que ella misma se enfrentaba como profesora, pues junto a sus reflexiones filosóficas aparecen numerosas referencias a la crisis que estaba atravesando en esos momentos el sistema educativo en Alemania. Para clarificar todo esto es necesario que nos detengamos en cada una de las partes de la definición anterior.

1. “*La educación no es la posesión de un saber de cosas externas*”. Stein aprecia las aportaciones de la Ilustración y su influjo dentro de los distintos ámbitos escolares, pero considera que los ideales iluministas de la “Vieja escuela” no responden a las exigencias de la vida ni a las necesidades concretas de los seres humanos. De acuerdo con este ideal, el objetivo de la educación era proporcionar un saber enciclopédico, es decir, un compendio de toda la ciencia de su tiempo que los alumnos tenían que aprender a través de la memorización. Lo que había que educar era la mente del hombre, la cual se concebía como una *tabula rasa* en la que podían imprimirse lo mejor posible todos estos conocimientos. Según Stein, la ineficacia y el fracaso de la “Vieja escuela” se derivan de

que tienen como base una idea demasiado simplificada del ser humano, al que concibe parcialmente, pues éste o ésta no es sólo una mente que memoriza, sino una unidad corpóreo-anímico-espiritual que tiene la capacidad de comprender y de hacer suyo aquello que aprende.

2. La educación es *“la forma que recibe la persona humana bajo la acción de muchas fuerzas ajenas”*. Para nuestra filósofa, el ser humano no es una *tabula rasa* en donde se pueda imprimir un conjunto de datos, sino que es persona, cuenta con disposiciones y tendencias desde antes de arribar al mundo, su esencia no es una realidad terminada, es potencia y proyecto por realizar, es libre, única e irrepetible. Evidentemente una educación memorística es incapaz de ayudar a los seres humanos a desarrollar su esencia, puesto que sólo alcanza un nivel superficial que se desecha con facilidad. El verdadero proceso de formación y aprendizaje comienza desde el vientre materno a través de sensaciones, sonidos y emociones; después del nacimiento los niños y las niñas son educadas con lo que escuchan y lo que ven, con el ejemplo de quienes están más cerca, como la madre, el padre, los hermanos y las hermanas, a los que se suman la escuela, los medios de comunicación, las diversas instituciones sociales, el estado, la religión, etc.

3. La educación es *“el proceso de una formación”*. Lo que se tiene que formar es el alma, puesto que en ella, en su núcleo, se encuentra la esencia de cada persona; sin embargo, eso no significa que se deba descuidar al cuerpo, ya que éste forma una unidad con el alma. Como ya lo señalamos en el capítulo anterior, el núcleo del alma humana es el *Gemüt*, que se traduce como ánimo, sentimiento, corazón, etc., y para formarlo no es suficiente la pura razón, porque una formación auténtica es la que llega a los estratos más profundos de la persona, y eso sólo es posible a través de los valores⁵³. Por ello, en el proceso de una formación, los valores, al implicar a la totalidad de la persona y exigir una

⁵³ En lo referente a los valores, E. Stein sigue muy de cerca a Max Scheler.

determinada toma de posición, son imprescindibles. Para Stein, en la base de toda filosofía de la educación debe de estar una axiología que determine los fines y el sentido del trabajo educativo.

Ante la “Vieja escuela” la filósofa alemana plantea una nueva concepción de la educación, esto es, una formación integral, armónica, que eduque el cuerpo y el alma, que prepare para la vida mediante el cultivo tanto de la inteligencia teórica como práctica, porque “no existe una inteligencia puramente teórica sino también práctica que se emplea en la vida cotidiana frente a las muchas tareas” (Stein: 1998b: 172). Además, su teoría integral de la educación subraya la importancia de la individualidad y de la diferencia sexual; por una parte, señala que no todas las personas pueden aprender lo mismo ni de la misma manera, por eso el trabajo educativo debe de ser abierto, flexible y plural; por otra parte, si el objetivo de la formación va dirigido al cuerpo y a el alma de la persona, entonces las mujeres requieren de una educación especialmente dirigida a ellas. La preocupación principal de nuestra autora dentro de la problemática de la filosofía de la educación es la educación de las mujeres, pues no basta el acceso a la educación y a la vida profesional para que las fuerzas y talentos de las mujeres sean liberados, porque todo eso ha sido diseñado por los varones y para los varones, por el contrario, la propuesta educativa de nuestra autora, reclama una formación que tenga en cuenta la peculiaridad anímico y corporal de las mujeres sin dejar de lado su individualidad.

Sin embargo, las circunstancias históricas por las que atravesaba Europa y el mundo entero en el momento en que Stein escribía sus conferencias sobre las mujeres, anunciaban el advenimiento de la ideología nazi en Alemania, que amenazaba con derrumbar tanto los logros de las feministas que luchaban por la igualdad como los de aquéllas que luchaban por el reconocimiento positivo de las diferencias, en tanto que en Estados Unidos se fortalecía el feminismo liberal, mientras que la ideología comunista

comenzaba a extenderse por Europa. Es en ese contexto que nuestra filósofa toma posición respecto a la educación de las mujeres:

Rechazo a un orden social y educación que niega totalmente el propio modo de ser y la determinación particular de la mujer, que no tiene en cuenta ninguna colaboración orgánica de los sexos, ninguna estructura orgánica social, sino que quiere organizar a todos los individuos como átomos iguales en un organismo industrial ordenado mecánicamente. Pero también el rechazo a un orden y educación sociales que valora a la humanidad y a la relación sexual simplemente de manera biológica, que desconoce la importancia de lo característico y la superioridad de lo espiritual en relación con lo vital y ante todo no sabe nada de una orientación sobrenatural (Stein: 1998b: 266).

Las mujeres deben de recibir una formación que les permita desarrollarse como seres humanos, como mujeres y como personas individuales, por ello, la educación que reciban tiene que prepararlas para desempeñar una profesión, pero también para la vida práctica. Stein conocía muy bien las dificultades a las que se tienen que enfrentar las mujeres que ejercen una profesión o se están formando para ello, esto es, la doble jornada, la discriminación laboral, la presión de su propia familia; por una parte los sectores más conservadores de la sociedad insisten en que el lugar de las mujeres es la familia, y por la otra, las presiones económicas las obligan a salir a trabajar sin contar con una preparación adecuada. Aunque ella está de acuerdo en que las mujeres tienen un importante papel dentro de la familia, eso no significa que se les deba obstaculizar su formación profesional, por el contrario, cualquiera que sea su elección de vida, las mujeres tienen derecho a recibir una educación variada y completa que les abra la posibilidad de llevar a cabo una profesión que las satisfaga.

La propuesta filosófica de Stein para la educación de las mujeres se fundamenta en su antropogineología, según la cual, la diferencia sexual incluye a la totalidad de la persona y no sólo las diferencias biológicas. La corporalidad femenina tiene un significado profundo que no se limita a meros procesos fisiológicos, sino que es cuerpo unido a un alma espiritual, es decir que la capacidad de albergar, cuidar, nutrir y formar dentro de sí a

otro ser humano, es una característica del cuerpo y del alma de las mujeres. Por ello, nuestra filósofa afirma que la maternidad es la esencia femenina, pero no como una realidad terminada que apunte en una sola dirección, sino como un proyecto abierto a la creatividad de las propias mujeres. Precisamente la tarea que se le presenta a una educación dirigida a las mujeres es el desarrollo de su feminidad, es decir, de su maternidad, para que cada una la despliegue de manera personal. Esta maternidad es la expresión del espíritu de las mujeres, su modo peculiar de ser humanas, y está llamada a plasmarse en la cultura.

Ahora bien: “Introducir en el terreno cultural y hacer efectivo el poder formador humano es la tarea específica de la escuela” (Stein: 1998b: 281). Junto con la formación que reciben las mujeres a través de su familia, la sociedad, los medios de comunicación, etc., la escuela cumple un papel muy importante al mostrarles el camino a la vida cultural. La teoría integral que propone Stein para la formación de las mujeres contempla un aspecto preparatorio para la vida profesional, porque toda mujer necesita estar bien preparada tanto teórica como prácticamente. Historia, literatura, arte, matemáticas, ciencias naturales, lenguas clásicas y modernas, sociología, filosofía y religión ayudan a formar el alma de las jóvenes para que éstas descubran su vocación y sean capaces de seguirla. De todas estas materias, la religión constituye, según Stein, el núcleo y la parte más importante de la formación, porque ella muestra a las mujeres el significado eterno de su feminidad corporal y espiritual.

La formación integral de las mujeres incluye también dos aspectos en los que nuestra filósofa es una precursora: la educación e información sobre el desarrollo físico y la sexualidad, y la orientación vocacional. En relación con el primer aspecto, Stein señala que, al llegar a la adolescencia, las jóvenes deben ser clara, sencilla y objetivamente informadas sobre los cambios de su organismo, para que posteriormente puedan comprender el valor de su ser mujeres a través de reflexiones antropológicas, filosóficas y

teológicas. Por lo que respecta al segundo aspecto, la filósofa considera que ante la elección de una carrera es necesario que las jóvenes (los jóvenes) reciban orientación para que conozcan sus inclinaciones y talentos, y puedan elegir una profesión que corresponda a ellos. Aunque en nuestros días ambos aspectos sean bastante frecuentes en el trabajo educativo, en la época de Stein fueron verdaderamente innovadores, pues no era común que a las mujeres se les informara con precisión sobre su sexualidad (y aún hoy en los espacios educativos hay un gran vacío en cuanto a la reflexión filosófica, antropológica y religiosa de los significados de ser mujer o varón), ni que a las (los) estudiantes se les diera orientación para la elección de una profesión.

En consonancia con su antropogineología y su filosofía de la educación, Stein considera imprescindible el trabajo profesional de las mujeres, pero no acepta que éste se limite a que tengan la opción de hacer lo mismo que los hombres, sino que puedan hacerlo como mujeres, que descubran caminos inéditos o sean capaces de inventarlos a partir de su ser mujeres; de acuerdo con ella: “La profesión es el lugar donde el individuo se organiza en la comunidad o la función que tiene que cumplir en la organización de la comunidad. La tarea extraordinaria de la mujer profesional es fusionar la vocación femenina con la profesión especial y darle de ese modo a la profesión una impronta femenina” (Stein: 1998b: 178). No se trata de discutir si las mujeres son capaces o no de llevar a cabo las mismas profesiones que los varones, pues está comprobado que sí lo son, sino de si pueden hacerlo como mujeres.

Ahora bien, Stein se pregunta si existen profesiones que respondan a la esencia de las mujeres, es decir, a su maternidad espiritual, cuáles son estas profesiones y porqué son específicamente femeninas. Es necesario señalar que la esencia maternal de las mujeres no es por sí misma un valor positivo, pues se tiene que desarrollar mediante un trabajo educativo y formativo que dura toda la vida. La inclinación de las mujeres a lo vivo y personal que se expresa en su cuerpo y en su alma, esto es, su gran capacidad de

empatía, puede frustrarse, dando lugar a actitudes históricas que aparecen cuando se les niega la posibilidad de recibir una educación que las ayude a desarrollar sus potencialidades. Precisamente las profesiones que requieren de la maternidad como son todas aquellas donde se trata de auxiliar a otras personas, de mostrarles interés y comprensión, constituyen un campo muy rico para que las mujeres desarrollen su feminidad; pero también las profesiones donde predomina lo abstracto e impersonal pueden ser humanizadas a través de su maternidad, de ahí que cualquier profesión pueda ser una profesión femenina.

Entre las profesiones más adecuadas para el ser de la mujer, Stein destaca la medicina, especialmente la ginecología y la pediatría, las tareas de maestra y educadora, el trabajo político, económico y social, y la vida religiosa. En todas ellas, las mujeres tienen un compromiso con su comunidad, y de manera primordial con las otras mujeres. Nuestra filósofa lo expresa de una manera muy hermosa al decir que las mujeres que ejercen una profesión y la enriquecen con su esencia maternal, tienen la posibilidad de ayudar y “de estar al lado de sus hermanas” (Stein: 1998b: 138). Como médicos pueden auxiliar a sus pacientes ofreciéndoles un trato amable y maternal junto con la atención médica, porque a pesar de que un sólo órgano sea el que esté enfermo, muchas veces es toda la persona quien sufre. Como maestras y educadoras ofrecen cariño y comprensión a los niños, niñas o jóvenes que se les confían para su educación. Como abogadas, trabajadoras sociales y legisladoras, pueden trabajar por los derechos humanos en general y los de las mujeres en particular, así como luchar por leyes más flexibles y justas que tiendan a subrayar la importancia de los casos concretos y particulares frente a las normas abstractas. Como religiosas pueden ejercer su maternidad espiritual en la donación amorosa a los demás a través de obras de caridad, oraciones y entrega de la propia vida a Dios sirviendo desinteresadamente a quien lo necesite. Finalmente, las

profesiones y trabajos en que las mujeres pueden desplegar su maternidad son innumerables, pues la necesidad del amor maternal está en todas partes.

3.4. «LAS MADRES SABIAS»⁵⁴.

Formar a las mujeres para que lleguen a ser «madres sabias» es el ideal hacia el que tienden tanto los planteamientos teóricos como las exigencias prácticas de la filosofía feminista de Edith Stein. El trabajo de la formación y la educación femenina se encomienda a las mujeres que ya han alcanzado una formación y viven su femineidad con plenitud en cualquiera de las actividades que desempeñan, pues “auténticas mujeres sólo pueden ser educadas por mujeres” (Stein: 1998b: 211). Nuestra autora se pregunta por el significado filosófico de la maternidad y propone a las mujeres la tarea de descubrirse y crearse a sí mismas a través una sabiduría que, aunque ha sido invisibilizada o mitificada en la historia escrita e interpretada por los varones, habla a las mujeres (y a los varones que quieran escucharla) y expresa sus razones a través de las diferentes culturas.

La filósofa italiana Angela Ales Bello llega al núcleo del significado de la madre para la formación femenina, al señalar que: “no se puede dejar sólo en las manos de los hombres la transmisión del saber” (Ales Bello: 2004: 66). Lo anterior es precisamente lo que se les escapa a las feministas que persiguen la completa igualdad respecto a los varones para acceder a su saber y a sus formas de poder; en tanto que lo que Stein defiende, es un feminismo matrilineal de raíces judías y cristianas, que se nutre de los conocimientos y experiencias de las mujeres, como una fuente de fuerza y de riqueza inagotable para la formación femenina. Pero ¿Quiénes son las «madres sabias»? ¿Qué nos enseñan? ¿Cuál es el valor de su sabiduría? Stein no elaboró una teoría sobre las «madres sabias», sin embargo, en sus trabajos filosóficos y antropoginológicos encontramos los

⁵⁴ Dentro del feminismo de la diferencia, filósofas como Luce Irigaray y Luisa Muraro se acercan a Stein al interesarse en el estudio de los significados filosóficos y culturales de la madre, como una fuente de sabiduría y de autoridad distinta de las impuestas por el sistema patriarcal.

nombres de algunas mujeres que representan para ella maestras formadoras de feminidad cuyo saber no sólo es teórico, sino sobre todo práctico y vital.

De acuerdo con nuestra filósofa, la primera formadora de la feminidad es la propia madre, pues “nada puede suplir para la joven el crecimiento junto a una madre que incorpora la auténtica feminidad” (Stein: 1998b: 286). Por ello es tan importante que las mujeres reciban una educación que les proporcione los elementos necesarios para poder auxiliar a su vez a las niñas y a las jóvenes en el camino de convertirse en mujeres auténticas y plenas. Además, el vínculo de la madre con sus hijas plantea la cuestión del género femenino como una tarea que las mismas mujeres deben llevar a cabo; es decir, que los significados del género no pueden seguir dependiendo de los intereses de los varones ni de tradiciones injustas y opresivas, por el contrario, las mujeres tienen la responsabilidad de inventarse a sí mismas.

La madre es la primera figura femenina con la que entra en contacto la niña pequeña, ella es por lo general la persona más cercana que cuida de su desarrollo, salud y alimentación, es su primera maestra, y de su éxito o fracaso va a depender en gran medida que la feminidad de la niña se despliegue libremente o se deforme. Asimismo, la influencia del padre es también muy importante, porque junto a una «madre sabia», o si ésta falta, es necesario el apoyo de un «padre sabio», cuyo corazón sea profundo y maternal. Sin embargo y como ya se señaló en el capítulo anterior, Stein no desarrolló una filosofía de la masculinidad y el significado de la paternidad como esencia del varón, pero dejó muchos caminos abiertos en esa dirección.

Ahora bien, al lado de la madre que ha dado a luz, cuidado y educado a sus hijas (e hijos), se encuentran aquéllas que pueden ser consideradas madres también porque ayudan a formar el espíritu femenino; estas mujeres pertenecen a épocas y ámbitos muy variados, Stein se refiere a la *mater-virgo* de la cultura judía, a la *sponsa-Christi* del cristianismo, a las voces femeninas de la literatura, a las luchadoras feministas y, por

supuesto, a Augusta Courant, su madre. A través de ellas, nuestra autora muestra que las posibilidades para el desarrollo de la feminidad son innumerables, y que no obstante lo distintas que pueden ser estas «madres sabias» entre sí, todas tienen algo en común, esto es, el haberse alejado “notable y sorprendentemente de los caminos acostumbrados de la mujer” (Stein: 1988b: 260). Ellas trazan sus propios caminos, se forjan a sí mismas, encuentran la manera de ejercer su libertad a pesar de que todo parezca impedirselos, su poder se fundamenta en la razón que expresan sus palabras, su fuerza deriva de su paciencia, valor y tenacidad.

Stein define a la *mater-virgo* como “la imagen original de aquel tipo de mujer señalado por el Antiguo testamento: el de la mujer que está al lado de su esposo, cuida un hogar y educa a sus hijos en el temor de Dios” (Stein: 1998b: 261). De entre todas las mujeres que aparecen en el Antiguo Testamento, ella eligió a Ester y Judit precisamente por haber sido mujeres diferentes que no se conformaron según los moldes de lo que “debía ser” una mujer en su tiempo, y porque es en ellas donde adquiere un sentido especial la imagen de la *mater-virgo*. De ninguna de las dos se dice que haya tenido hijos, pues sobre Judit sólo se especifica que era viuda y tenía una gran familia, pero sus hijos e hijas, si acaso existieron, no forman parte del relato; Ester, por su parte, era una mujer recién casada y aún no estaba embarazada ni se tiene conocimiento de si alguna vez llegó a estarlo. Ambas encarnan la maternidad y la virginidad en un sentido espiritual, son fieles esposas del Señor su Dios y madres de su pueblo, están libres de cualquier sujeción a las criaturas y a sí mismas, sólo actúan y padecen por el amor que tienen a Dios.

La historia de Ester narra que ésta quedó huérfana siendo pequeña, permaneciendo bajo el cuidado de su tío Mardoqueo, quien la adoptó como hija y la educó en la confianza en Dios y el amor al pueblo judío. Siendo ya una joven, su belleza cautivó de tal manera al rey Asuero que éste la tomó por esposa, y a pesar de que ella no era feliz al lado de un

tirano que consumía sus días bebiendo y celebrando comilonas, y que gobernaba su vasto imperio según el estado de ánimo en que se encontraba, ella aceptaba tal destino como voluntad de Dios. Que las mujeres no tenían derecho a elegir si querían casarse o no, ni tampoco cómo deseaban vivir, lo muestra la suerte de la reina Vasti, que fue repudiada por Asuero debido a que se negó a ser exhibida como un objeto sin más valor que el que le conferían sus atributos físicos. La reina Vasti nos ha dejado uno de los testimonios más elocuentes de valor y entereza, al haber preferido renunciar a las comodidades de una reina, por defender su dignidad como ser humano. Ester adopta otro camino, es obediente y sumisa, pero no al rey, sino a Dios, y es de él de quien le vienen las fuerzas para tolerar a un hombre al que incluso encuentra repugnante; su destino es convertirse en reina para salvar a los suyos de la maldad de Amán, que, como favorito del rey, se aprovechó de su confianza para ordenar el saqueo y asesinato de todos los judíos. Con dulces y profundas palabras Ester se acerca al rey, logra conmover su corazón, consiguiendo salvar a su amado pueblo de la desgracia. Tanto Ester como Vasti ponen en evidencia la vulnerabilidad del poder del rey Asuero al que oponen su propio poder, para la primera ese poder es obediencia a Dios y, para ambas, es la fidelidad que se deben a sí mismas aún contra los designios de un tirano.

El libro de Judit nos habla de una viuda sabia y piadosa a la que el pueblo escuchaba y respetaba. Cuando todo parecía perdido porque los ejércitos del rey Nabucodonosor dirigidos por Holofernes planeaban aniquilar a los judíos debido a que estos se negaban a aceptar al rey asirio como a un dios, Judit devuelve la fe y la esperanza a su pueblo. Llena de confianza en su Dios, la viuda se atavía con sus más hermosos vestidos y se adorna con joyas y, en compañía de su sierva, se encamina hacia el campamento donde se encontraba Holofernes, quien, al verla, queda impresionado por su gran belleza. Judit aguarda pacientemente durante tres días hasta que, al terminar un banquete, Holofernes se encuentra dominado por los efectos del vino, entonces ella pide valor a Dios y le corta

la cabeza. Al contemplar la cabeza de su jefe, el ejército se llena de terror y confusión, quedando a merced de los judíos. Tal hazaña convierte a Judit en una heroína, cuya fama sigue viva aún hoy; además, se le recuerda como una mujer generosa y justa, que tuvo una larga vida y, que al morir, dio la libertad a su sierva. En ella encontramos no sólo una forma de poder fundamentado en una sabiduría femenina, sino también, el ejercicio de una autoridad maternal, que en razón de su amor y su valor, la coloca por encima de todo poder y autoridad masculinos.

En la historia del cristianismo nuestra autora encuentra también abundantes ejemplos de «madres sabias», como lo muestran sus trabajos hagiográficos sobre mujeres⁵⁵. Sin embargo, entre todas ellas hay dos que ocupan un lugar muy importante en sus reflexiones teológicas, pedagógicas, antropológicas y filosóficas: la Virgen María y santa Teresa de Jesús. Ambas, cada una de manera única y peculiar, expresan la imagen de la *sponsa Christi*, “cuya casa es el reino de Dios y cuya familia, la comunidad de los santos” (Stein: 1998b: 260). Las dos se buscaron a sí mismas y a su vocación hasta encontrarla en Dios, negándose a aceptar los patrones establecidos sobre la relación entre el ser divino y las mujeres, buscaron una espiritualidad auténtica a través de la cual develaron el rostro femenino y maternal de Dios.

La Virgen María representa, según Stein, el ideal de la feminidad. Como ya señalamos al hablar de las figuras femeninas del Antiguo Testamento, lo que confería mayor valor a las mujeres dentro del judaísmo era ser esposas y madres, sobre todo si daban a luz un hijo varón, María, en cambio, no se sentía inclinada ni al matrimonio ni a la maternidad, pues deseaba poder entregarse a una vida de oración y, a pesar de que Dios le había preparado algo distinto, eso no le impidió llevar a cabo su vocación. Como compañera de José y madre de Jesús no vive encerrada en el silencio, sino que expresa sus razones y ejerce su autoridad materna. Al igual que Ester y que Judit, ella acepta humildemente

⁵⁵ Edith Stein escribió numerosas biografías sobre la vida de diferentes santos, en su mayoría mujeres pertenecientes a la orden de los Carmelitas Descalzos.

seguir el camino que Dios le indica hasta convertirse en su esclava, pero su “esclavitud” no significa humillación ante un soberano déspota y cruel, por el contrario, su entrega, libremente elegida y asumida, es apertura hacia la plenitud y el amor.

Santa Teresa de Jesús fue una de las principales maestras y formadoras en la vida de nuestra filósofa, con ella caminó en la búsqueda de la fe y en ella encontró una guía capaz de orientarla en los problemas que enfrentaba como maestra y educadora. No es exagerado afirmar que santa Teresa fue, junto con Augusta Courant, una madre para Edith Stein. En un trabajo titulado “Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús”⁵⁶, Stein la define como “una profesional de la educación” (Stein: 1998c: 63), “la gran madre que ha criado a su pueblo” (Stein: 1998c: 58), cuya sabiduría se deriva “de lo que ella misma había vivido y sufrido” (Stein: 1998c: 77). Los escritos de santa Teresa, representan para nuestra filósofa una fuente inagotable para la reflexión filosófica, la pedagogía teológica, y la mística, pero en ellos encuentra también otro tipo de conocimientos, esto es, un saber de la vida y para la vida.

De acuerdo con Stein, Teresa de Jesús poseía un conjunto de cualidades que la hacían especialmente apta para el trabajo educativo y formativo: por una parte, el profundo conocimiento que tenía de sí misma le permitía empatizar, comprender y ganarse la confianza de quienes la rodeaban, por la otra, su voluntad inquebrantable la convirtió en una conquistadora de causas imposibles. Su condición de mujer no le impidió recorrer toda España fundando conventos, pero sí le valió numerosas críticas y amonestaciones. “Ella misma fue calificada por el nuncio en España como «inquieta y andariego», «desobediente y ambiciosa, que arrogantemente pretendía enseñar a los demás como un Doctor a pesar de la prohibición paulina»” (Stein: 1998c: 352). Tales calificativos nos hablan de una mujer independiente, libre y de gran inteligencia, cuya vocación estaba en contradicción con lo que, según las costumbres de su tiempo y la tradición de la Iglesia,

⁵⁶ En: Stein, Edith (1998c) *Obras Selectas*, Monte Carmelo, Segunda edición, Burgos.

era apropiado para las mujeres. A pesar de todo eso, ella consiguió llevar a cabo su vocación, además de mostrarnos que las posibilidades para el desarrollo de la feminidad son muchas y se orientan en las más variadas direcciones.

Asimismo, en algunas de las mujeres que son producto de la creación literaria, encontramos innumerables ejemplos de «madres sabias» que, con sus experiencias y formas de entender el mundo, nos enseñan diferentes formas de expresar la maternidad espiritual y dar sentido a la feminidad, como ya lo vimos al abordar el tema del alma femenina a través de la literatura. Los nombres son muchos y sólo podemos mencionar a los más emblemáticos en la filosofía steiniana sobre las mujeres: Ifigenia (de Goethe), Nora (de Ibsen), María Estuardo y Juana de Arco (de Schiller), entre otras más.

Madres formadoras del espíritu femenino son también las luchadoras feministas, que han dedicado sus vidas a defender y exigir el cumplimiento de los derechos de las mujeres en los ámbitos más diversos. Ellas abren vías para que las demás mujeres puedan transitar, crean alternativas de vida diferentes a las tradicionales, luchan para que las mujeres sean respetadas como trabajadoras, estudiantes, profesionistas y ciudadanas. Para Stein la historia de las mujeres y del feminismo constituye un conjunto de conocimientos y experiencias que las mujeres no deben ignorar; por eso, en sus conferencias recuerda los nombres de aquellas «madres sabias» que comenzaron la revolución feminista en Alemania. Lo que más le interesa destacar es el trabajo feminista en el aspecto educativo, porque considera que es a partir del acceso a la educación que las mujeres pueden hacer valer sus derechos en otros ámbitos. Entre las feministas alemanas que en el último tercio del siglo XIX comenzaron la lucha por los derechos de las mujeres en el trabajo y por una educación profesional, Stein menciona a las siguientes: Helene Lange, Luise Otto-Peters y Elisabeth Gnauck-Kühne. Luise Otto-Peters fundó la primera escuela normal mundial de señoritas (Stein: 1998b: 213), y, al igual que

Elisabeth Gnauk-Kühne, luchó por mejores condiciones de vida para las mujeres trabajadoras.

Helene Lange, por su parte, influyó fuertemente en las concepciones pedagógicas y feministas de nuestra filósofa; ella fue una de las primeras feministas que lucharon por el derecho de las mujeres a la educación sobre la base de la diferencia de los sexos porque estaba convencida de que las mujeres podían llevar a cabo sus tareas propias de cultura si recibían una educación diseñada por ellas mismas y de acuerdo con sus intereses y necesidades; para ello era imprescindible que tuvieran acceso a una formación adecuada como maestras y formadoras de otras mujeres. Helene Lange trabajó durante toda su vida para conseguir la apertura de todos los grados educativos para las mujeres con la idea de que “se debía luchar precisamente en torno a la desigualdad de los sexos: de que la naturaleza femenina desarrollada libremente y formada rectamente era capaz de su tarea propia de cultura, de su trabajo especial que nuestro tiempo le exige como una debida compensación de los defectos palpables del hombre de la cultura occidental de hoy” (Stein: 1998b: 211). Estas ideas forman parte del núcleo de la filosofía feminista de Stein como herencia de una sabiduría creada y transmitida por las mujeres, por medio de la cual se expresa el espíritu femenino en el mundo cultural.

Ahora bien ¿no es, asimismo, nuestra filósofa una «madre sabia»? ¿Acaso su propia existencia no constituye un testimonio vivo de sus teorías sobre las mujeres? Por nuestra parte, consideramos que Edith Stein es una «madre sabia de la filosofía», que enriqueció sus teorías con un saber vital que se desarrolló paralelamente y en congruencia con sus investigaciones filosóficas. Ella misma se nos revela como una realización concreta del ideal de la «madre sabia» a través de las siguientes palabras con que inicia su conferencia titulada “El arte de la educación materna”⁵⁷:

⁵⁷ Stein, Edith (1998c) *Obras Selectas*, Monte Carmelo, Segunda edición, Burgos.

¿Con qué derecho puede una mujer, que no es madre, atreverse a hablar a quienes son madres sobre el arte de la educación materna? Quizás ustedes piensen que los estudios de psicología y pedagogía le dan derecho a ello. Y eso es cierto. Estos estudios, si se practican de un modo correcto, pueden informarnos sobre aquello que el *instinto maternal* solo no consigue. De todos modos será siempre provechoso si los problemas de los que habla la ciencia surgen de la vida, y si somos capaces de distinguir la conexión entre las afirmaciones de la ciencia y los hechos de la vida. Y así me parece que para ganar su confianza, es casi más importante que el estudio científico, el hecho de que yo conservo un muy vivo, rico y continuado recuerdo de la infancia; también el hecho de que he visto crecer a muchos niños en círculos de familiares, amigos y en la escuela, y que pude seguir durante largo período su desarrollo, y que muchos de ellos me regalaron su confianza (Stein: 1998c: 101).

En la cita anterior hay dos palabras que nuestra autora destaca de manera especial: *instinto maternal*, porque para ella la maternidad no es instinto ni se limita a la reproducción, sino que responde al modo propio del ser de las mujeres, y, por tanto, atañe específicamente a expresiones humanas como son la libertad, la creatividad, la conciencia y el amor. Aquí, Stein plantea los elementos centrales de la maternidad espiritual en un contexto concreto y cotidiano, pero sin abandonar los fundamentos teóricos; apela tanto a sus conocimientos científicos como a su experiencia vivida para poder abordar el tema de la educación materna. Lo que pide a su auditorio no es sólo una comprensión intelectual, sino también confianza, y la consigue, pues, a pesar de no ser madre en el sentido tradicional del término, sí lo es en su fecundidad como filósofa.

Cuando aborda el tema de la maternidad sus palabras son claras y sencillas, abandona el lenguaje especializado y expresa sus conocimientos sobre la vida. Su objetivo es destacar la importancia de la madre en la formación física y espiritual del ser humano, como ella misma lo indica: “Tomando en conjunto todas mis experiencias y conocimientos en este sector, puedo decir que estoy convencida de que ningún poder natural puede compararse con la influencia de la madre en cuanto se refiere al carácter y destino del hombre” (Stein: 1998c: 101-102). La maternidad biológica ofrece los medios necesarios para que las mujeres ayuden a formar el cuerpo de un nuevo ser humano, lo cuiden y

alimenten. La maternidad espiritual traslada estas potencialidades al ámbito del espíritu, esto es, de la cultura, y son las «madres sabias», tanto las que se encuentran a nuestro lado como aquéllas a las que la historia ha hecho célebres, quienes expresan su maternidad como una sabiduría específicamente femenina, forjadora de cultura y abierta a todo lo humano.

3.5. LA FILOSOFÍA FEMINISTA DE EDITH STEIN COMO CRÍTICA DE LA CULTURA PATRIARCAL.

Antes de preguntarnos si efectivamente la filosofía steiniana sobre las mujeres constituye una crítica en torno a la cultura patriarcal, necesitamos tener claridad respecto a lo que nuestra autora entiende bajo ambos términos, a saber, cultura y patriarcal. La primera cuestión que se nos presenta de manera irrecusable es la siguiente: ¿hay una filosofía de la cultura en Stein? Para intentar dar una respuesta al respecto precisamos, por una parte, rastrear su concepto de cultura o los elementos que nos permitan reconstruirlo y, por la otra, debemos detenernos en las implicaciones que se derivan de dicho concepto en relación con su filosofía, principalmente, su filosofía feminista. La segunda cuestión nos lleva a indagar en la concepción de Stein respecto al patriarcado, que representa uno de los aspectos más discutidos para la interpretación y valoración de sus estudios sobre las mujeres. Vamos pues a detenernos en cada una de las cuestiones anteriores.

Nuestra autora aborda el tema de la cultura como parte de sus reflexiones en torno a la antropología filosófica y a la fundamentación fenomenológica de las ciencias del espíritu. Por ello, no es casualidad que su definición de cultura aparezca precisamente en su estudio sobre *La estructura de la persona humana*, por el contrario, nos indica que cultura, espíritu y ser humano son conceptos interrelacionados, cuya comprensión exige tener en cuenta sus intercambios recíprocos y mutua vinculación. De acuerdo con ella: “la vida del

hombre es *vida cultural*. El mundo del hombre es un mundo espiritual pluriforme, constituido por personas individuales y por comunidades, por formas sociales y por obras del espíritu. En él está el hombre, en él vive, dentro de él mira, en él le salen al encuentro la existencia y la condición humanas” (Stein: 2003: 36). La cultura no es sólo un producto del espíritu del hombre, sino que ser cultural es un elemento esencial de la persona humana, es la expresión de la doble apertura que, como ya lo vimos al tratar el tema de las ciencias de la cultura (o del espíritu) define al espíritu, es decir, la apertura hacia el mundo de los otros seres humanos, la naturaleza, las ciencias, el arte, Dios, etc., y la apertura hacia la propia interioridad. Asimismo, el ser cultural de la persona hace referencia a la intersubjetividad como el horizonte que posibilita el acceso, la comunicación y la creación de las obras del espíritu.

Sin embargo, si la condición de los seres humanos varía enormemente entre las distintas sociedades, ¿es legítimo preguntarse: qué es la cultura? ¿Existe algo que podamos llamar La Cultura? ¿Y la pluralidad de culturas? No debemos olvidar que Stein es fenomenóloga, y que por ello, lo que le interesa son las esencias, los fundamentos últimos de las cosas y no sus aspectos mudables y superficiales. Ella no defiende un concepto de cultura que justifique la hegemonía de una cultura sobre otras, tampoco ignora la riqueza y la importancia de las diferentes culturas, su objetivo es encontrar aquello que define a una cultura como tal y que la entrelaza con el resto de las culturas. Así pues, es la esencia, la que, no obstante todas las diferencias, permite encontrar y construir lo común, de ahí la importancia de una fenomenología de la cultura que posibilite el diálogo intercultural no sólo sobre la base de lo que separa a las culturas entre sí, sino de lo que las une.

Nuestra filósofa define a la cultura como sigue: “Se puede considerar como «una cultura» a la creación del espíritu humano en la que han encontrado expresión todas las funciones vitales esenciales del hombre (economía, Derecho y Estado, costumbres,

ciencia, técnica, arte, religión)” (Stein: 2003: 179). No se trata aquí de definir a La Cultura, ni de presentar una serie de características normativas al respecto, porque el propósito de la definición anterior es mostrarnos la esencia de lo que denominamos culturas. Stein se refiere a los aspectos formales que distinguen a una cultura, esto es, ser una creación espiritual que expresa la vida y el ser del hombre, pero no dice nada sobre su contenido, ni emite juicios de valor. Aunque ella pertenece a una cultura específica, la europea, y se expresa a través del discurso de la filosofía occidental, no considera que su cultura sea el modelo de La Cultura, por el contrario, reconoce que es gracias a su relación e intercambio con otras culturas que ésta ha integrado en sí numerosos valores espirituales que le eran ajenos; su propia filosofía, al integrar elementos de la cultura judía, la cristiana y el pensamiento filosófico occidental de la modernidad, representa un ejemplo de ello.

Anna Maria Pezzella señala que la experiencia empática, es decir, aquella que nos pone en relación con las otras personas y que a través de la experiencia intersubjetiva nos ayuda a tomar conciencia de nuestro ser, puede trasladarse al ámbito de las relaciones entre culturas. Según la filósofa italiana, de la misma manera que para Stein la empatía constituye el punto de partida de su antropología filosófica, lo es también de su filosofía de la cultura, pues si la cultura es una creación del espíritu, entonces, al igual que éste, necesita estar abierta hacia las otras culturas y a sí misma, a su vida interior. Además, la comprensión tanto entre las diversas culturas como al interior de las mismas, requiere de relaciones fundadas en la empatía, porque sólo en el conocimiento profundo de las expresiones espirituales ajenas es posible enriquecer las propias.

De acuerdo con Stein el concepto de «cultura» remite a su vez a otro concepto, el de «pueblo», porque, a pesar de que ser cultural forma parte de la esencia humana, un individuo aislado o una comunidad más pequeña no podrían abarcar todos los ámbitos de la producción cultural, los pueblos, en cambio “son comunidades de vida, en las que la vida de la comunidad se extiende a todas las funciones vitales que por su naturaleza

propia son creadoras, y cuya duración se prolonga a lo largo del tiempo a través de toda una serie de generaciones” (Stein: 2003: 179). Éstos constituyen comunidades que se caracterizan por su magnitud, su historia y el espacio que ocupan sobre la tierra, es en ellos donde surgen las culturas. La *magnitud* se refiere a que el pueblo se compone de un cierto número de seres humanos, no abarca a toda la humanidad, pero tampoco se reduce a un grupo pequeño de personas unidas por vínculos familiares o de amistad; además, los pueblos tienen una *historia*, la cual surge cuando han alcanzado un cierto desarrollo, porque la reflexión sobre la propia historia requiere de un estadio cultural avanzado. El *espacio de tierra* es el lugar donde habitan los pueblos y donde se despliega su historia, no tiene que ser fijo ni permanente, pero sí es necesario que por lo menos temporalmente el pueblo viva en él.

La comunidad popular está constituida por un conjunto de individuos, pero no todos participan en la misma medida de *la vida* del pueblo (Stein: 2003: 178): para algunos el destino del mismo es indiferente porque no se sienten parte de él, otros, en cambio, deciden ofrecer sus mejores esfuerzos para contribuir al crecimiento y desarrollo de su pueblo; es gracias a esos individuos que los pueblos existen, ya que sus acciones influyen incluso sobre quienes no viven como miembros suyos. Estas ideas del sentido de pertenencia y responsabilidad respecto al propio pueblo, sea porque se ha nacido en él o se ha integrado posteriormente, desempeñan un papel muy importante en la antropología steiniana, al referirse a la dimensión social de la persona, pues si bien es cierto que no todo individuo nace necesariamente como miembro de un pueblo, es en la comunidad popular donde se conforman las culturas en tanto que expresiones del espíritu humano. Por ello, ser miembro de un pueblo significa desempeñar “algunas de sus funciones vitales: implica contribuir mediante el propio trabajo a la conservación y aumento del bienestar del pueblo, formar a la juventud, expresar el carácter del pueblo en la propia

actividad creativa, dirigir los destinos del pueblo desde un puesto de mando, etc.” (Stein: 2003: 183).

La *vida* del pueblo se desarrolla en dos sentidos: una vida externa, que se refiere a la actitud con que un pueblo se relaciona con otros así como a su manera de concebirlos y valorarlos, y una vida interna que contempla tres ejes fundamentales, a saber, la *autoconfiguración*, la *autoconservación* y la *autoexpresión* o cultura. La primera concierne al crecimiento de la población, los conocimientos teórico-prácticos, los usos y costumbres, y la vida política. La segunda hace referencia a la producción de bienes materiales, al cuidado de la salud, la seguridad, el bienestar y la educación. La tercera, que es la que más nos interesa, incluye todas las creaciones científicas y artísticas, la vida religiosa, la vida jurídica, el lenguaje, las producciones industriales y comerciales, así como las tradiciones y costumbres. Estos tres ejes, al igual que todas las funciones vitales, son inseparables, el concepto de cultura remite al concepto de pueblo y viceversa, como señala la filósofa alemana: “La unidad interior y la compacidad de la cultura están en correspondencia con la unidad del pueblo” (Stein: 2003: 179).

Ahora bien: ¿Cómo se relacionan los conceptos de «cultura» y «pueblo» con los estudios feministas de nuestra autora? Hemos señalado reiteradamente que cuando Stein habla del hombre, del espíritu humano, etc., está incluyendo efectivamente la dualidad humana de mujer y varón, y por eso rechaza las falsas generalizaciones que no consideran la diferencia sexual y que pretenden negar la especificidad de las mujeres frente a los varones. Sus ideas respecto a la «cultura» y al «pueblo» no son ajenas a la cuestión de la diferencia sexual, al contrario, si las culturas son creación del espíritu humano, entonces, para ser plenamente humanas, tienen que incluir las expresiones del espíritu femenino; igualmente, la vida de los pueblos quedaría mutilada si prescindiera del trabajo de las mujeres. A la filósofa alemana no le bastan las reivindicaciones de los movimientos feministas que han hecho posible el acceso de las mujeres a toda una gama

de actividades que antes les estaban vedadas, ella quiere ir más allá, no sólo tiene la convicción de que las mujeres deben contar con las mismas oportunidades que los varones, sino también tener la posibilidad de hacerlo de acuerdo consigo mismas, como mujeres y no como una imitación de los varones. Eso es precisamente lo que la vida de los pueblos y las culturas necesita.

En su conferencia “La dignidad de la mujer y su importancia para la vida del pueblo”, Stein analiza lo que denomina «idiosincrasia de la mujer», esto es, aquello que caracteriza al ser de las mujeres y las distingue de los varones; para definirla objetivamente y sobre fundamentos filosóficos, la autora alemana lleva a cabo minuciosos estudios en torno a la dualidad de la persona humana en sus diversos aspectos (cuerpo, alma, espíritu, yo, sí mismo/misma, etc.). A pesar de que sobre todo esto ya dijimos bastante en otros apartados de la presente investigación, transcribimos los siguientes párrafos al respecto, porque consideramos que presentan el núcleo de sus reflexiones filosóficas sobre la diferencia sexual:

1. El varón está formado más *objetivamente*, le es natural dedicar sus fuerzas a un campo de cosas (sea matemáticas o técnicas, una labor manual o una ocupación de negocios) y someterse a las leyes de esta cosa. La disposición de la mujer es *personal*. Esto tiene un sentido múltiple. Definitivamente está a gusto comprometida con toda su persona en lo que hace. Así tiene un interés especial por la persona viva, concreta, y ciertamente para la propia vida personal como para la de otras personas y situaciones personales.
2. El varón por la sumisión a la esfera de las cosas experimenta un *desarrollo unilateral*. En la mujer vive una inclinación hacia la *totalidad* y la *armonía*, y esto de nuevo en una doble dirección: ella misma puede desarrollar la persona completa, total y hacia todas las direcciones, y puede ayudar a otros en esto, puede llegar a ser y en cualquier caso donde tiene que hacer con personas dirigirá a toda la persona (Stein: 1998b: 326).

Stein llegó a estas afirmaciones después de analizar la estructura de la persona humana en su especificidad femenina-masculina, y no como producto de un punto de partida supuesto, ideológico o prejuicioso sino fruto de un riguroso trabajo fenomenológico, y lo que encuentra es un cuerpo diverso, expresión de un alma espiritual

diversa también. Para nuestra filósofa, los procesos fisiológicos y la capacidad de procreación del cuerpo femenino poseen un significado profundo en la estructura anímico-espiritual de las mujeres; no se trata de una sujeción a los avatares de la biología, ni de esclavitud a la reproducción de la especie, sino de una forma distinta a la del varón de ser y estar en el mundo. La potencialidad de albergar dentro de sí a un nuevo ser humano proporcionándole los elementos necesarios para crecer y desarrollarse hasta el momento de nacer, expresa, asimismo, un alma orientada hacia el ser personal, interesada en el desarrollo no sólo físico sino principalmente espiritual del ser humano. Tal es la maternidad física y espiritual que, si bien está inscrita como potencialidad en las mujeres, es imprescindible desarrollarla e imprimirle un sentido de acuerdo con las características individuales de cada mujer.

La idiosincrasia femenina no es indiferente para la vida del pueblo y su despliegue cultural, por el contrario, plantea a las mujeres el derecho y la responsabilidad de participar en su conformación. Más aún, según nuestra filósofa, la participación de las mujeres como «madres sabias» en el gobierno y la administración de los pueblos, la educación de la juventud, las creaciones científicas, artísticas y tecnológicas, etc., contrarresta la deshumanización y violencia de las culturas, pues “en el modo de ser propio de la mujer está indicada una elevada tarea: llevar a pleno desarrollo la verdadera humanidad en sí y en los demás” (Stein: 1998b: 338). No obstante, para que todo esto sea posible es necesario por un lado, que se reconozca el valor positivo de la diferencia sexual, y por el otro, que tanto las mujeres como los varones tengan la oportunidad de recibir una formación que les permita contribuir al enriquecimiento de la vida de su pueblo.

Por todo lo anterior podría parecer absurdo preguntarse si la filosofía sobre las mujeres de Stein constituye una crítica a la cultura patriarcal, pero no es así, porque, en contradicción con su filosofía feminista, en algunas de sus conferencias encontramos afirmaciones que podrían interpretarse como legitimaciones de un orden centrado en la

supremacía masculina, como puede corroborarse en la siguiente cita: “La participación [de la mujer] en la vida del varón condiciona necesariamente la *sumisión en la obediencia* como lo ordena la palabra de Dios” (Stein: 1998b: 59). ¿Por qué nuestra filósofa escribió eso? ¿Qué es lo que significa *sumisión en la obediencia*? ¿Estamos ante una reafirmación de la cultura patriarcal? ¿Cuál es su manera de concebir e interpretar al patriarcado?

Por una parte, no debemos olvidar que a pesar de que en su tiempo muchas de las afirmaciones de nuestra filósofa fueron innovadoras, hoy algunas de ellas no son fáciles de comprender; por otra parte, tampoco podemos aislar esas afirmaciones del contexto en el que fueron escritas, a saber, la ética del cristianismo, la cual defiende la dignidad humana de las mujeres, al mismo tiempo que exalta las virtudes de la obediencia y el servicio como aquéllas que conducen a la perfección a mujeres y varones por igual. Asimismo, consideramos que la *sumisión en la obediencia* de la que nos habla, puede interpretarse en un sentido recíproco y no como exclusiva de las mujeres, por lo menos esa es la dirección hacia la que apuntan el resto de sus reflexiones en torno a la diferencia sexual. Ahora bien, en lo que sigue nos proponemos ahondar en las ideas de la autora alemana respecto al patriarcado con el propósito de mostrar que sus estudios sobre las mujeres constituyen una crítica a los fundamentos de la cultura patriarcal, aunque en un sentido muy distinto de la crítica que lleva a cabo el feminismo de género.

A pesar de que las alusiones de Stein respecto al patriarcado son escasas, nos permiten acercarnos a lo que ella entiende como cultura patriarcal. El hecho mismo de que haya utilizado la palabra «patriarcal», aunque pocas veces, puede sugerirnos principalmente dos cosas: 1) No le era desconocido el significado de dicho término ni su importancia para la antropología. 2) No estaba interesada en polemizar de manera abierta y agresiva con el patriarcado, sino en cuestionar sus bases. No carece de importancia que la palabra «patriarcado» aparezca precisamente cuando se trata del lugar que ocupan las

mujeres en la familia y en la iglesia (específicamente en la Iglesia Católica). En el primer caso alude a las familias que viven patriarcalmente para referirse a las familias tradicionales, fundadas en el matrimonio, la procreación y el cuidado de los hijos, etc., a diferencia de aquellas otras donde el vínculo matrimonial no existe o se ha desbaratado, no hay hijos y si los hay estos tienen que crecer solos. En el segundo caso nos encontramos con una crítica desde el feminismo católico respecto a las concepciones retrógradas según las cuales las mujeres deben mantenerse subordinadas a los varones. “Hay ciertamente –nos dice Stein- expresiones de aquel sentido patriarcal que casi no contempla ninguna actividad de la mujer fuera del hogar y cuenta con la necesidad de una tutela del hombre en todos los campos” (Stein: 1998b: 202).

Ahora bien, el término patriarcado no es empleado con el mismo sentido en ambos casos; una familia que vive patriarcalmente no es, de acuerdo con Stein, aquella donde la autoridad sobre la mujer y los hijos (las hijas) recae en el varón, sino la que retoma el modelo judío-cristiano, según el cual la familia se compone por una mujer, un varón y su mutua descendencia en una relación de armonía y reciprocidad, pero que al mismo tiempo rechaza el orden tradicional que reduce las posibilidades de vida de las mujeres al cuidado de los hijos (hijas) y el trabajo en la casa. En el segundo caso, el «sentido patriarcal» al que se refiere nuestra filósofa es el de la hegemonía masculina, contra la que argumenta desde los ámbitos más diversos, como son la antropología filosófica, la filosofía de la educación, la psicología, la historia de la cultura, la filosofía política y la teología. Ella misma, a través de su feminismo práctico, fue en contra de ese «sentido patriarcal», aún sin nombrarlo, en su lucha vital como mujer, filósofa, profesora y religiosa.

La filósofa alemana planteó la cuestión de las mujeres como una problemática concerniente tanto a las ciencias de la naturaleza y del espíritu como a la filosofía, haciendo hincapié en la necesidad de contar con un método que proporcionara fundamentos sólidos a sus estudios sobre las mujeres, porque lo que hasta entonces

había hecho falta era precisamente rigor científico y metodológico. Filósofos, psicólogos, biólogos, literatos, etc., lanzaban sus sentencias contra las mujeres sin más bases que un conjunto de mitos y prejuicios que permanecían sin ser cuestionados. Stein fue una de las primeras voces surgidas desde la filosofía en criticar la misoginia y falta de seriedad con la que la mayor parte de los filósofos había abordado el tema de las mujeres, al mismo tiempo que señaló la importancia de estudiar al ser humano en su especificidad femenina como un problema perteneciente a la antropología filosófica y por ello abierto a la interdisciplinariedad.

Al referirse a la política, nuestra filósofa denunció la indiferencia con que el estado había tratado a las mujeres hasta principios del siglo XX, al negarles el derecho a la participación política a través del voto y al no proporcionarles una educación que les abriera el camino hacia la universidad y al ejercicio de las diversas profesiones. Las mujeres no podían quedar al margen de la constitución de los estados, la elaboración de las leyes y la organización de las instituciones, por el contrario, su trabajo, como «madres de los pueblos» resulta imprescindible en el desarrollo de la vida política. De acuerdo con ella, la política, al igual que cualquier otra expresión cultural, necesita de las mujeres, pues sin ellas el espíritu humano queda fragmentado.

Asimismo, la educación femenina fue el centro de sus reflexiones sobre filosofía de la educación. A su lucha juvenil por los derechos políticos y educativos de las mujeres, unió en su madurez como profesora el rechazo a un sistema educativo creado por y para los varones, pero no se quedó sólo ahí, elaboró una propuesta educativa fundada en su antropogineología filosófica y construida sobre las necesidades e intereses expresados por las mismas mujeres. Para ella era muy importante que las jóvenes enriquecieran su vida con las experiencias de otras mujeres, que aprendieran de ellas, y que una vez alcanzada su plenitud como seres humanos y como mujeres, sirvieran a su vez de guías para las

siguientes generaciones. Lo que propone es una genealogía femenina, donde las «abuelas y madres sabias» sean maestras y formadoras de las mujeres.

En el ámbito de la teología reclamó el reconocimiento de la maternidad de Dios y de la feminidad divina que había quedado sepultada bajo su conceptualización como Padre, Stein nos recuerda que la mujer, al igual que el varón, es imagen de Dios. Nuestra filósofa es una de las principales críticas de la situación actual de las mujeres en la Iglesia al cuestionar porqué se les niega el sacerdocio, y, aunque en este aspecto sus conclusiones son ambiguas porque separa su opinión personal, que es negativa, de su punto de vista como teóloga, donde considera que las razones en contra se basan en la tradición pero no en los dogmas del cristianismo ni en actitud de Cristo hacia las mujeres, así lo expone en las siguientes palabras: “A mí me parece que no hay nada dogmático que prohíba a la Iglesia instaurar una innovación hasta ahora inaudita”(Stein: 1998b: 105), por eso, a pesar de que no cree que el sacerdocio femenino llegue a ser aprobado, repite una y otra vez que la Iglesia necesita de las mujeres.

Todo lo anterior nos permite afirmar que la imagen de la mujer que se delinea en los estudios feministas de Stein no podría desarrollarse dentro de una cultura patriarcal, entendiendo por tal aquella donde las expresiones del espíritu femenino son reprimidas o ignoradas ante la hegemonía masculina, sino que necesita de una cultura que integre las creaciones de las mujeres junto a las de los varones, esto es, una cultura verdaderamente humana. Nuestra filósofa defiende el derecho de las mujeres a innovar a través del despliegue de su feminidad, lo que no quiere decir que pretenda que éstas se aparten de los varones y construyan una “cultura femenina”, no, lo que propone es que las aportaciones de las mujeres formen parte de las culturas en igualdad de condiciones que las de los varones. Stein no busca deconstruir a la mujer, la familia, la sociedad, el Estado, las religiones, etc., como hace el feminismo que absolutiza al género, pues considera que este procedimiento no rompe con la lógica patriarcal, sino que la confirma.

Ella quiere superar al patriarcado, no destruirlo, y para conseguirlo, analiza la inconsistencia teórica y práctica de los conceptos fundamentales sobre los que se levanta la cultura patriarcal europea, pero atendiendo a una lógica distinta, no patriarcal, es decir, a una lógica que escucha las «razones de las mujeres».

3.6. HACIA UNA «CULTURA DE LA PERSONA».

A pesar de que desde *El problema de la empatía* hasta *La ciencia de la cruz*, el estudio del ser personal ha sido la preocupación central de Edith Stein, no podemos aseverar sin más que de su pensamiento se desprenda una «cultura de la persona», porque ella no alude en ninguna parte a la posibilidad de dicha cultura. Sin embargo, después de habernos aproximado a lo que significan dentro de su pensamiento los términos persona y cultura, consideramos que su filosofía proporciona elementos suficientes para poder hablar de una «cultura de la persona». A partir de sus planteamientos podemos afirmar que la «cultura de la persona» se refiere a aquellas creaciones del espíritu que tienen como objetivo primordial promover el despliegue de la esencia y el desarrollo de las capacidades de cada persona, como son la pedagogía, la historia, la literatura, la filosofía y la religión, entre otras más. Estas áreas del saber comparten su preocupación por el ser personal, sus posibilidades, experiencias, y sentido, porque no sólo se preguntan qué es un ser humano, sino también qué ha sido, qué puede llegar a ser y para qué.

Asimismo, esta «cultura de la persona» que tiene su origen en la filosofía y las ciencias del espíritu, puede constituir la base para la elaboración de una filosofía de la cultura. La espiritualidad que caracteriza al ser personal, esto es, su apertura hacia las demás personas y hacia un mundo en común, y que hace posible la intersubjetividad en un horizonte de valores humanos tales como el respeto, la solidaridad, la empatía, la comprensión y el amor, podría ser el fundamento, y nos atrevemos a decir que de ello se desprenderían grandes beneficios, sobre el que se llevaran a cabo las relaciones entre las

culturas. Para aclarar mejor todo esto vamos a analizar el siguiente fragmento en el que Stein explica el sentido de la espiritualidad de la persona:

Que las personas estén abiertas unas para otras significa que están unas con otras en un mismo contexto espiritual de actuación, ante todo en un contexto de *comprensión*. Captar intelectualmente a otro espíritu, esto es, comprenderlo, implica comprender su actuación espiritual en su orientación teleológica y en su contexto racional. Esta comprensión se lleva a cabo en la con-vivencia con la actuación espiritual ajena y en la re-vivencia de la misma, es decir, estriba en introducirse en el contexto vital de otros. Siempre que las personas viven en un entendimiento recíproco, existe un *mismo* contexto vital espiritual. Y este contexto no se limita meramente a una comprensión intelectual: siempre existe por principio la posibilidad, que muchas veces alcanza realización práctica, de hacer propios aquellos objetivos ajenos que se han comprendido, entrando así con otras personas en una unidad del querer y del obrar (Stein: 2003: 145).

¿Qué sucede si en el párrafo anterior sustituimos el término persona o personas, por cultura o culturas? ¿Acaso forzamos a Stein a decir algo que realmente no pretendía decir? A estas cuestiones respondemos que dicha sustitución puede llevarse a cabo sin que exista una pérdida de sentido, precisamente porque para nuestra filósofa el ser espiritual de la persona es inseparable de su ser cultural. Las culturas son sin excepción culturas humanas, expresiones espirituales de las necesidades, deseos, experiencias, zozobras, temores y esperanzas de personas concretas que en un lugar y un tiempo determinado han conformado diversos pueblos. Aunque Stein no elaboró explícitamente una filosofía de la cultura ni habló de una cultura de la persona, sus planteamientos dejan abierta esa posibilidad, incluso, apuntan hacia ella. La preocupación por el ser personal que atraviesa toda su filosofía es también la preocupación por el ser espiritual que se manifiesta en las expresiones culturales, por eso en su búsqueda filosófica recurre a la historia, la pedagogía, la literatura y la religión.

Por todo ello, podemos afirmar sin traicionar al pensamiento de la filósofa alemana, que las culturas, al igual que las personas, son espirituales, comparten un mismo contexto espiritual de actuación, están abiertas para la comprensión de sí mismas y de las otras

culturas, y tienen la posibilidad de integrar los valores ajenos a través de relaciones recíprocas. Una cultura puede introducirse en el contexto vital de otras culturas a través de diversos caminos: la cultura occidental, Stein lo señala reiteradas veces, ha optado la mayor parte de las veces por el camino de la violencia, la agresividad y la intolerancia, donde no existe un horizonte recíproco de comprensión y con-vivencia. Sin embargo, la mayor contradicción es, de acuerdo con nuestra autora, que la misma cultura occidental que pretende ser La Cultura, no habría llegado a ser tal sin las contribuciones de las otras culturas. Frente a esa cultura (en la que ella nació, donde vivió discriminaciones por su condición de mujer y fue asesinada por ser judía) se presenta la cultura de la persona» como una cultura alternativa.

Ahora bien: ¿Cómo se lleva a cabo el tránsito de la filosofía sobre la mujer a la «cultura de la persona»? Peter Schluz señala que uno de los mayores méritos de la filosofía steiniana sobre el ser personal es su crítica al concepto clásico de persona. De acuerdo con él, el concepto filosófico esencial de la persona en Stein, que alcanza su madurez en *Ser finito y ser eterno*, aporta elementos nuevos a la concepción tanto de la metafísica escolástica como de la filosofía moderna: “en esta obra [*Ser finito y ser eterno*] efectúa el enlace del concepto clásico de persona como ser singular de naturaleza racional con el yo consciente de la filosofía moderna, de tal modo que el yo es designado como portador de la vida interior, pero sólo el yo consciente, que comprende su vida y la configura libremente desde sí, es designado como persona”(Schluz: 1998: 814). Por una parte, la concepción clásica no considera ni la individualidad ni el carácter dinámico del ser personal, por la otra, el yo de la modernidad ha dejado de lado la constitución metafísica de la persona. Stein busca integrar ambas concepciones para dar lugar a un concepto mucho más amplio de persona, que tome en cuenta el yo consciente y libre sin renunciar al sentido metafísico.

Sin embargo, en la crítica que Stein dirige al concepto clásico de persona hay algo más, en lo que Peter Schluz no repara, que constituye una de sus aportaciones más originales, a saber, la reflexión filosófica sobre la diferencia sexual como elemento esencial de la estructura del ser personal. De ahí que para comprender el sentido profundo que tiene la persona para nuestra filósofa, resulte imprescindible retomar sus estudios sobre las mujeres, una de cuyas principales características es el tomar en cuenta también los estudios sobre los varones; precisamente por ser un planteamiento que considera la dualidad de la persona y que concibe específicamente a la esencia femenina o maternidad espiritual como el interés y cuidado dirigidos al desarrollo del ser personal, la filosofía feminista de Stein constituye el punto de partida más propicio para una «cultura de la persona», es decir, una cultura abierta (espiritual) y en constante desarrollo, que puede encontrar cabida en las culturas más diversas y enriquecerse con sus valores, pero manteniendo siempre en su centro el valor inherente al ser personal, esto es, el respeto a su libertad, a su integridad psicofísica y al desarrollo de sus capacidades (afectivas, sociales, profesionales, etc.), como valores transculturales.

CONCLUSIONES

En nuestra investigación hemos mostrado que los estudios sobre las mujeres de Edith Stein constituyen una parte central de su pensamiento, porque si estos se dejan de lado, los fundamentos antropológicos de su filosofía se fragmentan. El feminismo teórico y práctico de nuestra autora está presente en sus diversos trabajos filosóficos sobre educación, política, literatura, mística y religión, con el propósito de señalar que la realidad humana es dual, es decir, compuesta por varones y mujeres, y que esto debe tenerse en cuenta al considerar cualquier ámbito de la cultura. Por ello, su propuesta feminista rechaza, por un lado, las falsas generalizaciones que no contemplan a las mujeres como personas y como sujetos culturales, y por el otro, los feminismos que suprimen la diferencia sexual e invisibilizan los deseos y necesidades de las mujeres concretas a través de la absolutización del *gender* (el género). Ante estas dos tendencias, en Stein encontramos un feminismo filosófico, interdisciplinario, propositivo y abierto a nuevos problemas e interpretaciones.

Es un feminismo filosófico, que se plantea como un problema fenomenológico y ontológico, cuyo objetivo es penetrar en las honduras del ser humano mujer y develar su esencia (hasta donde esto sea posible). Para ello era preciso contar con un método y un aparato conceptual que permitiera trabajar con rigor y sobre fundamentos sólidos. Es decir, que Stein llevó los estudios sobre las mujeres al terreno de la filosofía, cuando tales estudios no eran tomados en serio ni se les abordaba con objetividad. Ella misma señala que al comenzar con su filosofía feminista se encontraba sobre *tierra ignota*, porque a pesar de que muchos filósofos y científicos hablaban sobre las mujeres, prácticamente en todos los casos lo hacían a partir de sus experiencias y prejuicios, pero no tenían bases científicas ni filosóficas.

Antes de plantearse una filosofía sobre la mujer, Stein desarrolló y clarificó los conceptos fundamentales en los que habría de basarse su pensamiento. Como primer paso necesitaba responder a las siguientes cuestiones: ¿Qué es filosofía? ¿Qué es un problema filosófico? ¿Qué se entiende por ciencia? ¿Para qué es necesario utilizar un método? ¿Cuáles son los métodos de la filosofía? Para responder a estas cuestiones nuestra filósofa recurrió primero a la fenomenología, que era la filosofía que conocía con mayor profundidad, retomando algunos de los problemas planteados por la filosofía moderna, como el de la subjetividad y la posibilidad del conocimiento. Posteriormente, entró en contacto con la filosofía medieval, la cual la impulsó a estudiar con especial detenimiento la metafísica de Aristóteles y la filosofía de Platón.

Al mismo tiempo que ampliaba sus horizontes filosóficos, Stein seguía atentamente el desarrollo de las filosofías de sus contemporáneos, entre los que podemos mencionar a Max Scheler, Martin Heidegger, Roman Ingarden, Hedwig Conrad-Martius, Jacques Maritain, etc., además de interesarse por el desenvolvimiento del arte y la ciencia de su tiempo. De ahí que sus respuestas enfrenten la complejidad que conlleva cada una de las preguntas planteadas a partir de las perspectivas más completas y variadas. En su pensamiento filosófico cada concepto empleado es cuidadosamente definido y examinado en profundidad y desde diferentes ángulos; según la filósofa alemana, la científicidad de la filosofía se refiere a la necesidad de trabajar con conceptos bien definidos y fundamentados.

Es a partir del panorama filosófico y conceptual de la fenomenología, que nuestra autora se propuso enfrentar el problema de la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. Como ya vimos anteriormente, Stein se acerca bastante a Husserl tanto en sus críticas al psicologismo como en sus análisis en torno a las ciencias de la naturaleza. Pero lo que nos interesa destacar, es que la discípula de Husserl aportó algo en lo que no

se había reparado antes de ella, esto es, la profundización en el estudio de la diferencia sexual, principalmente de la especificidad femenina, dentro de las ciencias del espíritu.

Para nuestra autora, los estudios sobre las mujeres debían ubicarse como un problema perteneciente a la antropología filosófica. De acuerdo con ella, que junto con Max Scheler es considerada una de las fundadoras de esta disciplina, la antropología filosófica, en tanto que ciencia de fronteras, donde “confluyen todas las cuestiones metafísicas, filosóficas y teológicas, y también desde ella parten caminos en todas direcciones” (Stein: 2003: 30), debe encargarse de estudiar a la mujer conjuntamente con la filosofía y las ciencias del espíritu, tales como la historia, la pedagogía, y la literatura, entre otras más.

Stein agregó el tema de la dualidad humana a los problemas de la antropología filosófica. Utilizó el método fenomenológico y retomó los análisis de Husserl respecto a la estructura de la persona, pero extendiéndolos también al estudio de la especificidad femenina. La fenomenología se había encargado de despojar al cuerpo humano de mitos y prejuicios para analizarlo filosóficamente, y Stein mostró, mediante dicho método, que el cuerpo, como manifestación externa del ser personal, no es cuerpo neutro, sino cuerpo sexuado, y que la diferencia sexual es esencial en la estructura del ser personal. Si la persona humana está constituida corpórea, anímica y espiritualmente, y estos tres elementos se encuentran recíprocamente relacionados, entonces no es indiferente que las mujeres se experimenten en el mundo a través de un cuerpo propio y específico, aunque este cuerpo haya sido subsumido bajo la generalidad del “cuerpo humano” que no es otro que el cuerpo del varón.

Podemos decir que Stein trabajó con el método fenomenológico en una dirección feminista, porque fue consciente de que la diferencia sexual no podía colocarse entre paréntesis sin la grave consecuencia de invisibilizar a las mujeres con el pretexto de una pureza metodológica que, finalmente, no escapa al androcentrismo de la filosofía. Para nuestra autora, los estudios sobre las mujeres no representan un problema más para el

pensamiento filosófico, sino que vienen a cuestionar las bases de una filosofía de pretensiones universalistas, pero que sólo considera el mundo (seres vivos, entorno natural, ciencia, arte, religión, política, etc.) a través de las necesidades e intereses de los varones. En este sentido, su filosofía sobre la mujer es una filosofía crítica y autocrítica, que tiene como propósito integrar las necesidades y los intereses de las mujeres en la tarea de pensar e interpretar al mundo.

Ahora bien, la filosofía feminista de Stein nos presenta otro problema: ¿se trata de una filosofía sobre La Mujer o una filosofía sobre las mujeres? ¿Una filosofía de la esencia o una filosofía de la existencia? Nuestra autora conocía muy bien las dificultades inherentes a la afirmación de una «esencia humana» y más aún de una «esencia femenina», por eso, como ya lo vimos en el segundo capítulo, al referirse a la «esencia humana», alude más a un proyecto libremente asumido y elegido, que a una realidad inamovible y determinada. Asimismo, una filosofía sobre la mujer es aquella que reconoce sus límites ante la riqueza y variedad de las peculiaridades individuales que escapan a la generalidad del mundo conceptual del lenguaje filosófico, no obstante, es también una filosofía sobre las mujeres en la medida en que es consciente de que la esencia de La Mujer pierde todo sentido si se separa de las características únicas e irrepetibles de cada mujer. Stein trata sobre La Mujer en general porque los conceptos filosóficos no le permiten particularizar, lo que no significa que ignore la complejidad que representan las mujeres concretas, por el contrario, las particularidades personales son tan importantes en su filosofía feminista, que la llevaron a buscar en la historia, la pedagogía, la literatura y la teología, caminos complementarios al filosófico-conceptual, pero más cercanos al misterio de la individualidad del ser personal.

Por eso afirmábamos al inicio que su feminismo filosófico es además interdisciplinario, esto es, abierto al diálogo con otros campos de la cultura. Si el trabajo filosófico aislado no podía acceder a una cuestión imprescindible para los estudios feministas de Stein como

es la individualidad de las mujeres, entonces era preciso recurrir a aquellas ciencias del espíritu cuyo objeto es el análisis del «alma» personal, a saber, la literatura y la historia, que son las que nos hablan de mujeres individuales como Ingunn, Ifigenia, Nora, María Estuardo, Helene Lange, etc., y penetran en su mundo interior. Lo mismo sucede con otras cuestiones importantes en las que la filosofía necesita la colaboración de otros ámbitos del conocimiento, por ejemplo: ¿Cómo se despliega la esencia humana? ¿Cuál es el sentido último de la diferencia sexual? ¿De ser varón o mujer?, entre otras muchas más que hemos estudiado en esta investigación. Las indagaciones filosóficas de nuestra autora la llevaron a buscar en la teología las respuestas últimas respecto al sentido más profundo de ser mujer o ser varón; asimismo, sus reflexiones feministas en torno a la pedagogía, le permitieron explorar un terreno fecundo no sólo para la crítica (feminista) de la cultura occidental, sino sobre todo para proponer una educación dirigida a las mujeres, que constituyera el punto de partida para una cultura incluyente.

Su filosofía feminista y abierta al intercambio entre distintos campos del conocimiento, convierte a Stein en una precursora de la interdisciplinariedad en los estudios sobre las mujeres. Por una parte, señaló la necesidad de hacer de la antropología una «antropogineología», de la pedagogía una filosofía de la educación enfocada principalmente en las mujeres, de la teología una teología feminista, etc., por la otra, denunció la misoginia y parcialidad tanto de las ciencias como de la filosofía, y propuso, en cambio, una filosofía feminista e interdisciplinaria. Además, mostró que los estudios sobre las mujeres no constituyen un ámbito aislado para el trabajo científico y filosófico, sino que se trata de una filosofía que retoma los más diversos problemas pero a partir de una mirada feminista.

Sin embargo, a pesar de todo lo anterior, la filosofía sobre la mujer de E. Stein apenas comienza a valorarse dentro de las universidades, porque su feminismo no está de acuerdo con los feminismos que buscan el igualitarismo radical, cuyas bases filosóficas

tienen un origen ilustrado, antimetafísico, individualista y, podríamos agregar, neoliberal. En nuestra investigación nos hemos referido específicamente al feminismo de género, que es el que en nuestros días goza de mayor prestigio y difusión, con el propósito de señalar que cuando el género deja de ser utilizado como instrumento metodológico y conceptual para convertirse en ideología, pierde sus fundamentos científicos y filosóficos. Frente a esta ideología cada vez más extendida y aceptada en los ambientes intelectuales, el feminismo de Stein resulta difícil de comprender debido a sus elementos católicos y esencialistas. Sin embargo, este feminismo judeo-cristiano fundamentado en una antropogineología filosófica cuyo interés primordial es la persona humana, representa una propuesta diferente a la del feminismo de género, porque plantea caminos para la solución de problemas tan concretos y actuales como el abuso y la discriminación hacia las mujeres, pero en una dirección distinta.

La filosofía sobre la mujer de Stein busca la equidad y defiende el derecho a la diferencia, porque considera la diferencia sexual como un punto de partida insoslayable para la reflexión feminista. De acuerdo con ella, ser mujer o ser varón constituye un rasgo esencial en la estructura de la persona, que está abierto a múltiples interpretaciones pero que no puede disolverse en una mera construcción cultural como pretenden los estudios de género más extremos. Esto no quiere decir que Stein ignorara la importancia de la influencia sociocultural en la conformación de identidades femeninas y masculinas, por el contrario, pues, como tuvimos ocasión de ver, ella luchó durante toda su vida contra los prejuicios misóginos que impedían el desarrollo humano y profesional de las mujeres.

Las principales preocupaciones de la filosofía feminista de nuestra autora pueden sintetizarse en tres aspectos complementarios: 1) Que las mujeres sean respetadas como seres humanos, 2) Que tengan la posibilidad elegir y de trabajar para forjar sus propias vidas, y 3) Que estén presentes en todas las esferas de la cultura, pero que puedan hacerlo de una forma auténtica y no como imitación de lo establecido por los varones. El

primer aspecto implica evidenciar las inconsistencias de los mitos que rodean a las mujeres para que éstas sean reconocidas como personas en igualdad de condiciones que los varones, pues aunque parezca algo obvio, uno de los principales problemas que ha enfrentando el feminismo, tanto en la época de Stein como en la nuestra, es que las mujeres no son tratadas como personas, y los ejemplos que lo demuestran desgraciadamente son muchos⁵⁸. El segundo aspecto depende del primero, porque si se reconoce que las mujeres son personas, debe reconocérseles también como subjetividades conscientes y libres. Si se cumplen los dos primeros aspectos, se abre la posibilidad de que las mujeres ingresen al mundo cultural y lo transformen a partir de la riqueza de su propio ser. Sin embargo, es cierto que en los estudios sobre las mujeres desarrollados por nuestra autora aparecen algunas afirmaciones en torno a la subordinación de la mujer al varón que son inaceptables para nosotras (nosotros), pero, como ya lo dijimos, en su filosofía feminista se encuentran abundantes elementos para llevar a cabo una revisión crítica y autocrítica.

La filosofía feminista de Stein defiende la necesidad y el valor positivo de la especificidad corpóreo-anímico-espiritual de las mujeres. Por ello, se opone a la concepción del cuerpo femenino como una tara a la que había que sobreponerse, y plantea a las mujeres el reto de pensar su corporalidad desde enfoques diferentes a los impuestos por la cultura patriarcal. En el centro de sus reflexiones sobre el cuerpo femenino se encuentra la maternidad, a la que considera como la «esencia femenina», pero esta maternidad, como tuvimos ocasión de señalar, no se reduce a una potencialidad biológica que distingue a las mujeres de los varones, sino que es una potencia inscrita en el alma de las mujeres, que puede desplegarse y manifestarse a través de las creaciones culturales del espíritu femenino.

⁵⁸ Podemos mencionar algunos: el asesinato de niñas en China, la privación de derechos para las mujeres debido a los fundamentalismos religiosos, la comercialización de sus cuerpos en las sociedades consumistas, los feminicidios en México (Ciudad Juárez, Chihuahua), entre otros muchos más.

Como ya lo dijimos, el ideal hacia el cual tiende la filosofía feminista de Stein, es el de proporcionar a las mujeres los medios necesarios para que puedan desplegar su esencia maternal de las formas más inéditas, esto es, que lleguen a ser «madres sabias». Para nuestra filósofa el feminismo representa una sabiduría que las mujeres no deben ignorar, por el contrario, es imprescindible que sea transmitida de «madres» a «hijas», y que contribuya a crear una conciencia feminista en las mujeres y en los varones. Estas «madres sabias» son aquellas mujeres que han elegido opciones de vida que se alejan de las tradicionales y que buscan conquistar una identidad propia. Las podemos encontrar en distintas épocas y culturas, los nombres de muchas de ellas han sido inmortalizados por la historia, otras caminan a nuestro lado. Stein retoma las voces femeninas del judeocristianismo y las integra a las voces de las feministas alemanas de su tiempo: Ester, Judit, Susana, la Virgen María, Hildegarda von Bingen, Juana de Arco, Teresa de Ávila, etc., son para nuestra autora auténticas madres formadoras del espíritu femenino y su sabiduría no puede ser ignorada por las luchadoras y teóricas feministas actuales.

El feminismo que propone Stein no se deriva de una filosofía reactiva, sino de una filosofía afirmativa y propositiva. En ella no encontramos a una mujer agresiva y desafiante, y en sus estudios sobre las mujeres está ausente una demolición violenta del sistema patriarcal. Su filosofía feminista apunta no a una «cultura femenina» sino a una «cultura de la persona», porque la esencia femenina o «maternidad espiritual», que para ella significa apertura hacia la persona humana, a su cuidado, protección y desarrollo, esto es, amor y aceptación del ser humano por encima de cualquier otra cosa, constituye un valor fundamental para el nacimiento de una nueva cultura, una «cultura de la persona».

El tránsito de la filosofía sobre la mujer a la «cultura de la persona» puede llevarse a cabo porque el feminismo de Stein es una propuesta abierta, que traza caminos en diferentes direcciones, y es consciente de que para la vocación humanista del feminismo,

los problemas de las mujeres no son problemas aislados sino que implican a todos los seres humanos. Si la situación de las mujeres cambia, entonces cambian también las religiones, las sociedades, las instituciones, las familias, etc., y por consiguiente, la percepción antropológica, filosófica, psicológica, política, social y, sobre todo, cotidiana, que tanto los varones como las mujeres tienen sobre sí mismas (sí mismos) y sobre sus relaciones recíprocas, necesariamente será otra. Como hemos mostrado en esta investigación, nuestra filósofa no pretende confundir la problemática feminista con otros problemas que terminen por invisibilizarla, por el contrario, su propósito es señalar que todo problema humano tiene que incluir una dimensión feminista para ser verdaderamente humano.

A pesar de que Stein no desarrolló explícitamente una filosofía de la cultura ni habló de una «cultura de la persona», su filosofía feminista y antropoginológica aporta los elementos necesarios para poder hacerlo. Nuestro punto de partida ha sido el estudio y la interpretación del feminismo filosófico de Stein, el que a su vez nos llevó a plantearnos la posibilidad de una filosofía de la cultura con bases steinianas, para finalmente desembocar en la que hemos denominado «cultura de la persona». Todos estos son problemas que quedan abiertos para nuevas investigaciones. Aquí hemos indicado algunas cuestiones en torno a una filosofía de la cultura en Stein, pero ésta puede plantearse no sólo desde su propuesta feminista y sus estudios fenomenológicos, sino también en su metafísica y su filosofía sobre mística y religión. Además, a partir de los planteamientos literarios, pedagógicos, antropoginológicos, teológicos, etc., de la filosofía steiniana sobre la mujer, pueden desarrollarse distintos aspectos de una filosofía de la cultura. Asimismo, los estudios sobre la masculinidad que Stein propone e inicia como parte de sus estudios sobre las mujeres, representan un material de gran interés para continuar y complementar la presente investigación.

Finalmente, podemos afirmar que el feminismo filosófico, interdisciplinario, propositivo y encarnado por la misma Stein, constituye una propuesta alternativa a la del feminismo de género, puesto que presenta propuestas teóricas y prácticas para la solución de muchas de las dificultades que las mujeres continúan enfrentando, y que la radicalización del género, por todas las razones expuestas, acentúa aún más. La concepción que nuestra filósofa tiene de la mujer, como una subjetividad espiritual distinta al varón, caracterizada por una esencia o maternidad espiritual que puede desplegarse en cualquier ámbito de la cultura y que está abierta también a los varones, hace de su filosofía sobre la mujer una «cultura de la persona», en la medida en que su feminismo se supera a sí mismo al reconocer que el problema de la mujer es inseparable del problema de la persona y viceversa.

Concluimos agregando que en el feminismo de nuestra autora encontramos realizado el más elevado ideal de todo feminismo, esto es, el haberse llevado a la práctica mostrando sus posibilidades; pues precisamente en la mujer que fue Edith Stein, una de nuestras «madres sabias» de la filosofía, encontramos un feminismo vivo que fortalece a su feminismo teórico, y que, por su congruencia, la llevó a encarnar en sí misma, en su manera de vivir y de morir, una auténtica «cultura de la persona».

BIBLIOGRAFÍA

A) OBRAS DE EDITH STEIN:

Stein, Edith (1992). *Estrellas amarillas*. Autobiografía: infancia y juventud. Traducción de D. Carlos Castro Cubells y Ezequiel García Rojo. Editorial De Espiritualidad, Madrid.

Stein, Edith (1994). *La pasión por la verdad*. Traducción del Dr. Andrés Bejas. Editorial Bonum, Argentina.

Stein, Edith (1995). *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de Alberto Pérez Monroy, Universidad Iberoamericana, México.

Stein, Edith (1996a). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Traducción de Alberto Pérez Monroy. F.C.E. México.

Stein, Edith (1996b). *Psicologia e scienze dello spítio. Contributi per una fondazione filosofica*. Traduzione di Anna Maria Pezzella. Città Nuova Editrice, Roma.

Stein, Edith (1998a). *Introduzione alla filosofia*. Traduzione dal tedesco di Anna Maria Pezella. Città Nuova Editrice, Roma.

Stein, Edith (1998b) *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*. Traducción de Alberto Pérez Monroy. Edita: provincia O.C.D. de México.

Stein, Edith (1998c). *Obras selectas*. Editorial Monte Carmelo, segunda edición, España.

Stein, Edith (1999a). *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*. Traducción de Carlos Díaz, Segunda edición, Ediciones Palabra, Madrid.

Stein, Edith (1999b). *La ricerca della verità*. Traduzione dal tedesco di Anna María Pezzella. Città Nuova, Roma.

Stein, Edith (2001). *Lettere a Roman Ingarden*. Traduzione di Elio Constantini ed Erika Schulze Costantini. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

Stein, Edith (2003). *La estructura de la persona humana*. Traducción de José Mardomingo, B.A.C. Madrid.

Stein, Edith (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de José Luis Caballero Bono. Editorial Trotta, Madrid.

B) BIBLIOGRAFÍA SOBRE EDITH STEIN:

Ales Bello, A. y Brezzi F. (2001) *Il filo (sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel novecento*, MIMESIS, Milano.

Ales Bello, Angela (2003) *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein y Hedwig Conrad Martius*. Edizioni ETS, Pisa.

Ales Bello, Angela (2004) *Sul femminile. Scritti di antropología e religione*, Città Aperta Edizioni, Troina.

Burggraf, Jutta. *Hacia un nuevo feminismo para el siglo XXI*. Disponible en línea: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=7526&IdSec=603> Último acceso: 2004-12-06.

Burgraff, Jutta. *Qué quiere decir «Género»*. En torno a un nuevo modo de hablar. Disponible en línea: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=7566&IdSec=603> Último acceso: 2004-12-06

Cabrera Valverde, Mario ¿"La mujer" o el "Segundo sexo"? Disponible en línea: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=5612&IdSec=603> Último acceso: 2004-12-06

Díaz L, M. Paz (2004). "La mujer, expresión de humanidad. Una propuesta de identidad en el pensamiento de Edith Stein"; Teol.vida. [online]. 2004, vol 45, no 1 [citado 05 de

octubre 2004], p 85-91. Disponible en línea: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492004000100004&script=sci_arttext&lng=es Último acceso: 2004-12-06.

Ferrer, Urbano (2002) *¿Qué significa ser persona?*, Ediciones Palabra, Madrid.

Gerl Falkovitz, Hanna Barbara (1998). "La cuestión de la mujer según Edith Stein". En el *dspace* en la Universidad de Navarra, Anuario Filosófico, 1998 (31), pp: 753-784. En línea: <https://dspace.unav.es/handle/1721.1/393>

García Rojo, E; (1991). "Edith Stein y el tema de la mujer". *Revista de Espiritualidad* 50, Madrid, pp. 373-396.

García Rojo, E; (1991) "La constitución de la persona en Edith Stein". *Revista de Espiritualidad*, Madrid 50, pp: 333-357.

Gómez Robledo, A; (1988). *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, UNAM, México.

González Di Pierro, Eduardo (2005). *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*. Editorial Dríada-UMSNH, México.

Herbstrith, W; (1991). "La fascinación de una mujer", en *Revista de espiritualidad* 50, Madrid, pp. 443-454.

Lobato, A: (1976) "Edith Stein o la mujer testigo del amor", en su libro *La pregunta por la mujer*, Sígueme, Salamanca.

Pérez Monroy, Alberto (1987). "Edith Stein y los valores humanos", en Rafael Checa, *Grandes testigos de los valores humanos*. Editorial Progreso, México pp.185-198.

Pérez Monroy, Alberto (¿1999?). *Edith Stein también murió en Auschwitz*, CEVHAC. Cuarta edición, México.

Pezzella, Anna María (2003) *L' antropoloia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*. Città Nuova, Roma.

Rainer Sepp, Hans (1998). "La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico". En el dspace en la Universidad de Navarra, Anuario Filosófico, 1998 (31), pp: 709-729. En línea: <https://dspace.unav.es/handle/1721.1/391>

Sancho Fermín, Fco. Javier (1998) *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein. 20 temas de estudio y reflexión*, Monte Carmelo, Burgos.

Schluz, Peter (1998). "Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal". En el dspace en la Universidad de Navarra, Anuario Filosófico, 1998 (31), pp: 785-817. En línea: <https://dspace.unav.es/handle/1721.1/394>

Vallomer, Beatriz (1992). "El pensamiento sobre la mujer según Sto. Tomás de Aquino y Edith Stein como punto de partida para una antropología de la diversidad", en *Teología IUSI 5*, Madrid, pp.72-82.

Uwe Müller, Andreas y Neyer, María Amata (2001) *Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria*. Traducción de Constantino Ruiz-Garridos, Monte Carmelo, Burgos.

C) BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA:

Abbagnano, Nicola (1996). *Diccionario de filosofía*. Segunda edición. Traducción de Alfredo N. Galletti. F.C.E. México.

Amorós, Celia (Directora) (1998). *10 palabras clave sobre mujer*. Segunda edición, Editorial Verbo Divino, Navarra.

Beauvoir, Simone de (1999). *El segundo sexo*. Vol. 1. Traducción de Pablo Palant. Ediciones Siglo Veinte, Alianza editorial, México.

Beauvoir, Simone de (1999). *El segundo sexo*. Vol. 2. Tercera edición. Traducción de Alicia Martorell. Ediciones Cátedra, Madrid.

Fraisse, Geneviève (1996). *La diferencia de los sexos*. Traducción de Horacio Pons, Ediciones Manantial, Buenos Aires.

- Ferrater Mora, José (1980). *Diccionario de filosofía*. Tomo II. Alianza editorial, Madrid.
- Goethe, J.W. (2003) *Ifigenia en Táuride*, en *Obras Completas*, Tomo I, Aguilar, México.
- Gómez, Rubí de María (Coordinadora) (2001). *Filosofía, Cultura y Diferencia Sexual*. Plaza y Valdés editores, México.
- Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, Ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Hierro, Graciela (Coordinadora) (1995). *Diálogos sobre filosofía y género*. UNAM, México.
- Hierro, Graciela (encargada de la edición) (1985). *La Naturaleza Femenina. Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, FF y L- UNAM, México.
- Hierro, Graciela (1998). *Ética y feminismo*. Segunda edición, UNAM, México.
- Husserl, Edmund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción de Antonio Zirión Q. UNAM, México.
- Ibsen, Henrik (1984). *Casa de muñecas*, Duodécima edición, Espasa-Calpe, México.
- Kolontay, Alejandra (2000). *La mujer nueva y la moral sexual*. Tercera edición, Ediciones Casa Juan Pablos, México.
- Lamas, Marta (Comp.) (1996). *El género. La construcción de la diferencia sexual*. PUEG, UNAM, México.
- Manser, Thomas (1953). *La esencia del tomismo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas «Luis Vives» De Filosofía Serie B.- Núm. 7, Madrid.
- Martino de G., y Bruzzese, M. (1996). *Las filósofas*. Traducción de Mónica Poole. Ediciones Cátedra, Madrid.

Muraro, Luisa (1994). *El orden simbólico de la madre*. Traducción de Beatriz Albertini, horas y HORAS, Madrid.

Navarro, Mercedes (Directora) (1996). *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*. Editorial Verbo Divino, Navarra.

Rukser, Udo (1977). *Goethe en el mundo Hispánico*, F.C.E, Madrid.

Scheler, Max (1972). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Editorial Losada, Buenos Aires.

Scheler, Max (2001). *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Tercera edición, Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Nuevo Caparrós Editores, Madrid.

Scheler, Max (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Traducción de José Gaos. Sígueme, Salamanca.

Undset, Sigrid, (1956). *Olav Audunssøn*, en *Obras Completas*, José Janes Editor, Barcelona.