

---

# El espíritu finito, anticipado por el Espíritu Infinito en la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein

*The Finite Spirit, Anticipated by Infinite Spirit in the Work  
Potenz und Akt of Edith Stein*

RECIBIDO: 30 DE JUNIO DE 2014 / ACEPTADO: 26 DE SEPTIEMBRE DE 2014

---

**Anneliese MEIS**

Facultad de Teología. Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago de Chile  
ameis@uc.cl

**Resumen:** El presente estudio intenta dilucidar una llamativa anticipación del ser humano en cuanto espíritu finito por el Espíritu Infinito, que emerge de la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein, siendo el espíritu un concepto articulador de todo el pensamiento steineano. La autora es de difícil comprensión. Se realiza, por ende, una lectura detenida del texto original, junto con la organización afinada de sus ideas claves en cuanto respuesta a una pregunta suscitada por un primer acercamiento a la realidad del espíritu en el texto steineano: ¿en qué medida el ser humano en cuanto espíritu finito en el mundo es anticipado por el Espíritu Infinito, de modo que a partir del infinito se entrevé el finito?

**Palabras clave:** Ser humano, Finitud, Filosofía del ser, Analogía, Pensadora.

**Abstract:** The present study tries to illuminate the anticipation of human being as finite spirit through the Infinite Spirit, which emerges from the work *Potenz und Akt* of Edith Stein. The author may not be easily understood. Hence, an in-depth reading of the original text will be carried out, along with a fine organization of Stein's central ideas as a response to the question that emerges from the initial approach to the notion of spirit in her work: how is human being, as a finite spirit in the world, anticipated by the Infinite Spirit, in a way that the finite is glimpsed in the infinite?

**Keywords:** Human Being, Finitude, Philosophy of Being, Analogy, Thinker.

Si bien el presente estudio tiene su punto de partida en una prolongada investigación de la «dramaticidad del espíritu finito en el mundo»<sup>1</sup>, a la vez que se encuentra arraigado en la investigación del «sentimiento en cuanto nexo entre el espíritu y el cuerpo»<sup>2</sup>, no pretende esclarecer una de las nociones más difíciles del pensamiento filosófico, sino que intenta dilucidar una llamativa anticipación de dicho espíritu finito por el Espíritu Infinito, que emerge de la obra *Potenz und Akt* (PA) de Edith Stein<sup>3</sup>, siendo el espíritu un concepto articulador de todo su pensamiento<sup>4</sup>. Sin duda, tanto la autora y su originalidad, pese a las influencias de Husserl, Tomás de Aquino y Agustín, como la obra, no son de fácil comprensión<sup>5</sup>. En efecto, se requiere una lectura detenida del texto original, junto con una organización afinada de sus ideas claves en cuanto respuesta a una pregunta suscitada por un primer acercamiento a la realidad del espíritu en el texto steineano: ¿en qué medida el ser humano en cuanto espíritu finito en el mundo es anticipado por el Espíritu Infinito, de modo que a partir del infinito se entrevé el finito?

## I. EL ESPÍRITU FINITO, DINAMISMO MÁS ALLÁ DE SÍ Y HACIA SU INTERIOR

La noción del «espíritu» se gesta a través de los ejes transversales propios de la obra PA en la cual la autora aborda el ser en cuanto dual en su ritmo binario de acto y potencia, cuyo espacio se abre en cuanto «entre», tanto a nivel finito cuanto infinito. De tal forma, la índole del espíritu de hacerse lúcido desde dentro, significa tanto «en» como «ante» sí mismo –una lucidez ligada al cuerpo a través del cual la sensibilidad se articula en cuanto aquel espacio fronterizo entre cuerpo y espíritu, siempre misterioso–. De ahí que puede observarse un triple paso, que emerge a través de lo «espiritual», en la constitución del «espíritu» finito y su apertura al «Espíritu Infinito» en PA.

<sup>1</sup> MEIS, A., HUBERT, A., PINILLA, J. F. y BERRÍOS, F., «El espíritu humano y la dramaticidad de su trascendencia en Edith Stein, Anselmo, Juan de la Cruz y Karl Rahner», Proyecto Fondecyt Regular 1130019, 2013-2014.

<sup>2</sup> MEIS, A. y PINILLA, J. F., «El sentimiento como nexo entre el espíritu y el cuerpo: Un estudio histórico sistemático en Edith Stein y Juan de la Cruz», Proyecto Fondecyt Regular 120035, 2012-2013.

<sup>3</sup> STEIN, E., *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESGA; 10 Freiburg-Basel-Wien, 2005 (= PA). Se usa la traducción española, *Acto y Potencia* (= AP). Estudios sobre una filosofía del ser, OC 226-536.

<sup>4</sup> CABALLERO BONO, J. L., *Edith Stein (1891-1942)*, (Biblioteca Filosófica, 120), Madrid, 2001, 53-55.

<sup>5</sup> Pese a que los estudios sobre Edith Stein se refieren, con frecuencia al espíritu y su significado en la obra steineana, no existe un estudio específico sino unos significativos intentos de acercarse a él: ALES BELLO, A., CRESPO, M., GERL-FALKOVITZ, H-B., PATT, S. y VAN DEN DRIESSCHE, T.

1. *El «espíritu finito» y el dinamismo de su constitución en PA I-III*

Las primeras referencias al espíritu y su campo semántico en PA arrojan a la luz una singular dinamicidad de la constitución del ser finito en cuanto espíritu en el mundo desde la «certeza de ser», que para Edith Stein «precede a todo conocimiento», más acá del *yo-cogito* de Agustín, Descartes y Husserl, en cuanto fundante, interrelacionada con el pensar, sentir y querer, pero, sobre todo, siendo «movimiento espiritual».

a) *El «movimiento espiritual»*

Es significativo que la primera referencia a «lo espiritual» emerge del capítulo I allí donde la autora trata la «certeza de ser» (AP 247/PA 9s), ligada a un «moverse espiritualmente» del yo en cuanto «acto», ya que tal certeza:

«No es una conclusión cogito, *ergo sum*, sino una certeza simple: cogito, *sum* pensando, sintiendo, queriendo o como siempre moviéndome espiritualmente, soy yo y soy consciente de este ser» (AP 247/PA 9).

El «movimiento espiritual» emerge de una certeza originaria, y como tal interrelacionada con el «pensar», el «sentir» y el «querer» en cuanto actos básicos del yo «consciente de este ser»; se aprecia aquí tanto la dinamicidad propia del espíritu, su salirse de sí mismo y tender hacia, como el ser «consciente de sí mismo». La mención del «sentir» amplía la duplicidad de la actividad «espiritual» del «pensar» y «querer» hacia la estructura tripartita. Pero pregunta la autora:

«¿Qué es el acto o el movimiento espiritual en el que yo estoy y soy consciente de mí y de él?» (AP 247/PA 9).

Esta pregunta, siendo la última de las tres a través de las cuales Edith Stein desglosa el «hecho simple» de existir «frente al intelecto», identifica el «movimiento espiritual» en cuanto «acto», pero lo enlaza con «una doble visión “del ser” y del “no ser”, no yuxtapuesto, sino compenetrado, ya que el ser está expuesto a no-ser, en cuanto el acto se encuentra interrelacionado con un “donde” y “ahora” –su articulación espacial y temporal–, que constituye al espíritu en el mundo».

Tal constitución del espíritu, originada en la «certeza de ser» simple y expuesta al no ser, la autora la clarifica en interrelación con los conceptos de inmanencia y trascendencia, cuando en el capítulo II de AP afirma:

«En la inmanencia, en la que se ha mantenido la reflexión hasta ahora, es posible señalar el acto como vida consciente de contenido específico o, como sucedió antes, como “movimiento espiritual”» (AP I 249/PA I 12).

Aquí emerge el «movimiento espiritual» en cuanto «acto», interrelacionado con la «vida consciente», que brota desde dentro en cuanto haciéndose «consciente», pero exponiéndose a lo que viene desde fuera –una «mirada»–, que siendo «espiritual» la hace objeto por la «intención»:

«... hacerlo objeto”, es decir, dirigir hacia él una “mirada espiritual”, la “Intención”. Así se convierte en un “objeto intencional”, objeto para mí» (AP 264/PA 26).

Si bien el «hacerlo objeto» es comprendido como «mirada espiritual» y se identifica con la «intención», consiste en un salirse de sí mismo y tender hacia, de tal modo que se «convierte en un objeto intencional». Esto significa que se torna «objeto para mí», lo cual resulta significativo en la medida en que emerge la capacidad del espíritu de poner el objeto «delante de sí», pero de modo objetivante «para mí». La autora explicita esto:

«Se dice que la idea ha existido antes de su “realización en el espíritu” del artista. ¿Qué quiere decir “ser en el espíritu”?» (AP 268/PA 30).

Sin duda, esta pregunta apunta al núcleo de la constitución del espíritu, que completa el «más allá del espíritu» y el «ante el espíritu», que Edith Stein configura en lo que ella llama una «ontología de espíritu» (AP 268/PA 30), cuya complejidad evoca el nexo misterioso entre el individuo y la universalidad:

«...es muy claro: “ser en el espíritu” significa, por una parte, un nexo con una persona espiritual, por lo tanto de nuevo con un individuo. Por otra parte, no se elimina la universalidad: La “idea” no pasa a los ejemplares, queda en el artista aún después de haberla realizado; y es, en la aceptación de una realización perfecta, la misma “en su espíritu” y en todos los ejemplares –“realización” que no tendría sentido si no se presupusiera la universalidad como “lo mismo aquí que allí”–» (AP 268/PA 30).

A través del ejemplo del artista, la insistencia steineana se confirma en el individuo en cuanto «persona espiritual». Stein la llama «persona espiritual». El adjetivo «espiritual» atestigua una relación íntima entre persona y espíritu, sin que ambos conceptos coincidan, aunque se complementan, siendo facetas propias del yo inefable en cuanto relacionabilidad –espíritu– y sustancialidad

de «soporte» subsistente –persona– y como tal mejor explicado en la obra «Ser finito y Ser eterno» (EES VII 1-2). Pero más complejo resulta el uso del concepto «idea», pues da para pensar en cuanto «realización perfecta» que presupone la universalidad, «lo mismo aquí que allí». Se trata de una relación entre espíritu, universalidad e idea, que despierta las siguientes dudas:

«¿Encuentra el espíritu lo universal cuando se dice que se forja “una nueva idea”? ¿O quiere decir que él la crea de sí mismo?» (AP 268/PA 30).

Tal distinción entre el «encuentro» del espíritu con la idea, es decir, pre-existente, y la creación de la idea por el mismo, penetra hondamente en la constitución del espíritu finito y sus problemas de constitución –*Konstitutionsprobleme*–, en relación con lo que no es el mismo –relación que Edith Stein explica–:

«Si, al contrario, la “formación” de ideas habría que concebirla como un hallarse fuera del espíritu, entonces se debería preguntar qué quiere decir el hallar y *cómo lo que* ha sido hallado» (AP 282/PA 43). «Pero ¿cómo sucede con esta idea artística misma? ¿No es realmente una “criatura” del espíritu del artista, es decir, algo que él sin recibir ayuda de un preexistente “en sí” llama a la existencia?» (AP 282/PA 43).

El «hallarse fuera del espíritu» y su «cómo», sin duda, es problemático.

Para dilucidar este problema y el significado de la idea «criatura» del espíritu a la vez que la negación de la «ayuda de un preexistente “en sí”, la autora evoca, nuevamente, el ejemplo del artista y el proceso misterioso del “llamar a la existencia” a partir de “concebir” las ideas»:

«Apenas hay un proceso espiritual más misterioso que el “concebir” ideas artísticas» (AP 283/PA 44) ... «mientras que en otros comienza a moverse la vida: *vida*, el ser actual, pero no es un ser espiritual (en el sentido ordinario de la palabra “espiritual”)» (AP 285/PA 46) ...«Se puede distinguir –con Aristóteles– todavía aquello *para lo cual* es formado de aquello *según lo cual* es formado: la idea y aquello *que* la cosa deviene y después es. Si se entiende con eso la especie, cuyo ejemplar llega a ser el individuo, entonces ella no se distingue del “según lo cual”, si se tiene en cuenta la especie ideal. A ella se debe la obra... pero que ella se convierta en un factor activo, se lo debe a la “recepción” en el espíritu del artista» (AP 285/PA 47).

«Más allá de la índole “misteriosa” del “concebir” las ideas en el “espíritu” e interrelacionarla con la vida, la autora explicita el “*para lo cual*” y “*según lo cual*” es “formada la idea” en relación con la “especie ideal” en cuanto “causa” de la obra». Sin embargo, al subrayar Edith Stein que la necesidad de que «ella se convierta en un factor activo», se lo debe a la «recepción» en el espíritu del artista, resalta una significativa interrelación entre actividad y receptividad, que se produce «en el espíritu del artista» –un hecho que Edith Stein va desglosando a partir de la distinción entre lo espiritual y el devenir orgánico–:

«El configurar puramente espiritual tiene de común con el devenir orgánico el proceso dentro de un individuo» (AP 286/PA 47) «el hecho de que el ser simplemente actual sea un ser espiritual, su actividad sea conocimiento-voluntad-acción» (AP 292/PA 53) «el ser simplemente actual no pudiera ser otra cosa que un espíritu» (AP 292/PA 53).

Lo común en la configuración entre lo espiritual y el devenir orgánico es su carácter de «proceso dentro de un individuo» por el hecho de que «el ser simplemente actual sea un ser espiritual» y su «actividad sea conocimiento-voluntad-acción». De ahí que la conclusión de la autora es tajante: «el ser simplemente actual no pudiera ser otra cosa que un espíritu».

Hasta aquí la argumentación de Edith Stein en torno a la constitución del espíritu en los capítulos I-II, que se expresa en cuanto movimiento espiritual con sus diversos factores e implicaciones, emergiendo desde el espíritu y su relación con la sensibilidad.

#### b) *Relación del espíritu con la sensibilidad*

Edith Stein dedica mucho esfuerzo a dilucidar el proceso de la constitución del espíritu a lo largo del capítulo III, e introduce la categoría fundamental material del *espíritu*; lo cual favorece la verificación del nexo de esta categoría con la sensibilidad que emerge de la descripción steineana:

«Podemos ver los datos sensibles como un material que es formado por las aprehensiones espirituales en los actos de la percepción, de la memoria o de la fantasía» (AP 294/PA 55).

Los «datos sensibles» son considerados como «un material que es formado por las aprehensiones espirituales»; el espíritu subyacente forma los da-

tos sensibles, es previo y lo realiza por medio de actos que le son propios. Llama la atención que estos actos trascienden y diversifican los actos que comúnmente se considera propios del espíritu, el pensar y querer. Edith Stein afina todavía más, cuando distingue el material sensible de una «simple sensación»:

«Para nosotros es comprensible el material sensible sólo a través de la actividad espiritual que lo elabora, pero es comprensible como algo que sin esta formación intelectual puede ser actual: como “simple sensación”» (AP 294/PA 55).

Junto con subrayar el «material sensible» formado a través de «la actividad espiritual» Edith Stein insiste:

«Esta “simple sensación” ahora no es totalmente materia no-formada: el *dato* del sentido como tal, es decir, como introducido en una actualidad de vida, es “materia formada” y ciertamente en un doble sentido –la materia sensible contiene formación y un ser actual a través de la recepción en la corriente de vida de un viviente abierto a tal recepción–, por otra parte también la vida interior, no sólo la vida sensible, sino también la superior, la espiritual, formada y actualizada por la recepción de contenidos, de manera que también en ella deben ser señaladas forma y materia» (AP 294/PA 55).

La «simple sensación», entonces, no carece de formación. Junto con señalar la noción de «vida», la autora especifica el doble sentido de la materia en cuanto es «formada» y también la superior «la espiritual» queda señalada por «forma y materia». Se patentiza aquí la complejidad de la «simple sensación» y su relación con la materia no-formada en interrelación con un acto espiritual y un acto de intelecto (AP 296/PA 56) –la «intuición»–:

«Frente a esto con “intuición espiritual” o “intuición” se designa un acto del intelecto, por medio del cual se percibe algo en cuanto al contenido. Si yo, por ejemplo, “tengo en cuenta” algo como color, sonido o figura, dirijo allí “la mirada espiritual”» (AP 296/PA 57).

Edith Stein evoca aquí una interrelación significativa entre «intuición» –concepto husserliano clave– y «mirada espiritual», orientada hacia el contenido del dato sensible, y confirma: «Apenas es posible otra descripción que con expresiones que son prestadas por el ver corporalmente», pero prosigue:

«Por otra parte, allí donde yo “percibo espiritualmente” algo, son posibles dos cosas: dirigir la mirada a la forma o a la plenitud. Así se puede hablar precisamente de una *intuición formal y material...*» (AP 296/PA 57).

Resalta la orientación doble de la mirada o a la «forma» o a la «plenitud». Recordemos que la «forma» da consistencia a lo visto, mientras la «plenitud» revela su contenido. Si Edith Stein evoca al «yo percibo», aparece el papel indispensable del «yo» en la «ontología material», que la autora trata de dilucidar en cuanto a su objeto y su relación con las formas vacías, llenas por el quid por la «intuición material»:

«Como objeto de la ontología material tenemos ahora el quid que llena las formas vacías; como su medio de conocimiento, intuición material, espiritual. ¿Según esto está el procedimiento dado de proponer algunas cosas y hacer resaltar su quiddidad intuyendo espiritualmente? ¿Qué es esta quiddidad? ¿El “quid” en el sentido de su propia plenitud concreta?» (AP 297/PA 60).

La «intuición material» en cuanto medio de conocimiento del quid es designada «espiritual» –un hecho fundamental que Edith Stein trata de dilucidar por sus preguntas sucesivas, de las cuales la más importante es, sin duda, «¿Qué es esta quiddidad?», ya que constituye el núcleo de la intuición material–. El sentido de tal «quid» no puede ser simplemente «su propia plenitud concreta», ya que no habría forma de «cómo así se debe llegar a una ciencia» (cfr. AP 299/PA 60). Pero sí, Edith Stein ve posible este «conocimiento perfecto» al señalar un texto significativo de Tomás:

«Imaginémonos la idea de un conocimiento perfecto como, por ejemplo, lo ha articulado Tomás en la exposición del conocimiento divino (AP 301<sup>6</sup>), de un espíritu, uno intuitu, con una sola mirada contempla generalmente todo lo conocible: aquí no es un subirse de los individuos a la especie y genus, tampoco un bajarse del genus a la especificación, sino un contemplar todo esto en sus conexiones, todo el campo de la doctrina pura de los colores en un sistema perfectamente cerrado» (AP 301/PA 62).

Como a Tomás, para Edith Stein cabe la posibilidad de un «conocimiento perfecto», que es de «un espíritu», en definitiva, «divino», pero descrito

<sup>6</sup> AP 301, nota 35: Muy prolijamente en *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2.

como «intuición» —«una sola mirada»—, no de un «subirse a» ni «bajarse hacia», mirada, que consiste en «un contemplar todo esto en sus conexiones». De ahí que la autora concluye:

«...entonces debe ser posible para un espíritu finito encontrar desde el *genus* las *species* al completo y conocer que están al completo» (AP 302/PA 62).

Resalta la posibilidad del espíritu finito de alcanzar «de modo completo» las especies desde el *genus*, lo cual la autora explicita en lo que se refiere a los grados, que implica tal conocimiento en el espíritu finito:

«Para los espíritus, que dependen de la intuición de individuos concretos como punto de partida de su conocimiento, existen por lo tanto los grados del avanzar: intuición individual-concreta, ideación y desde ahí la variación y generalización» (AP 302/PA 63).

Impresiona el hecho de cómo la autora une la «universalidad» con los «espíritus concretos», individualizados. Esto requiere tomar en cuenta los trascendentales, pues:

«El *verum* es el ente, en cuanto que conoce, o es conocible, por lo tanto en su relación con un espíritu conocedor y por cierto en una determinada relación: en la de la correspondencia o concordancia» (AP 306/PA 66).

Resalta así la idea fundamental de «correspondencia» o «concordancia» de lo individual con lo universal en relación con el «espíritu conocedor»; el espíritu posibilita una comprensión aproximativa al nexo misterioso que aquí se concreta en lo individual y colectivo, que remonta al nexo entre la sensibilidad, la captación de los colores y el espíritu, sin que esto involucre una proporcionalidad:

«Con esto no se da una limitación del ente en un determinado terreno del objeto, ya que el ente como tal es conocible (aunque no *cada* ente para *cada* espíritu conocedor), *ens* y *verum* así son equivalentes. Por el contrario, hay en la relación con el espíritu conocedor algo de material, de manera que se pueda dudar si se puede designar el *verum* como una forma vacía» (AP 306/PA 66).

Edith Stein afina la relación entre lo individual (sensibilidad) y el espíritu a través del *ens* y el *verum*, sin que admita que el *verum* sea una forma va-

cía ya que contiene algo de lo «material». Este afinamiento del objeto lleva a la autora a comprender mejor el sentido del «espíritu»:

«“Espíritu” tiene un sentido material y asimismo “conocimiento” y “ser conocible”, según esto también “verdad”, aunque ella en la relación con la “verdad” particular habitualmente se designa como formal» (AP 306/PA 66).

Resulta importante el hecho de que «el espíritu» tiene un sentido «material», lo cual significa una relación con la «verdad» en el sentido de «conocimiento» y «ser conocido». De ahí que la «verdad particular» «se designa como formal», «llenado». Pero Edith Stein destaca otra dimensión respecto a la interrelación entre el *verum* y espíritu, que esclarece la comprensión del espíritu y su relación con la sensibilidad:

«Finalmente es posible formalizar el *verum* mismo, es decir, despojar espíritu y conocimiento de su sentido material y reducirlos a su forma y entonces determinar el *verum* a través de la relación del ente en general con esta forma especial» (AP 306/PA 66).

Con esto surge la posibilidad de «despojar espíritu y conocimiento de su sentido material y reducirlos a su forma»; la verdad universal se refleja en la forma especial de un ente en general, que remonta al movimiento más profundo del espíritu, a la interrelación entre inmanencia y trascendencia.

c) *El espíritu entre inmanencia y trascendencia y su relación con la sensibilidad*

El espíritu en cuanto contrario a la materia impenetrable se hace lúcido en sí mismo en un movimiento de oscilación entre inmanencia y trascendencia, que transversalmente se articula a través de los tres reinos:

«Si tomamos el ser consciente de sí mismo, es decir, el ente, que es consciente de sí, sin lo añadido que lo une dentro de sí, entonces iremos a otra categoría material, que extiende su ámbito a través de esos tres reinos: el del *espíritu* (AP 309, nota 48). El espíritu está en nosotros, fuera de nosotros, sobre nosotros» (AP 309/PA 69).

Si el «espíritu» emerge en calidad de «entre» los tres reinos «en», «fuera» y «sobre» nosotros, la autora evoca el movimiento transversal, que desig-

na «el espíritu». Este espíritu involucra una llamativa separación con respecto al «espíritu increado»:

«La separación del espíritu increado de los espíritus creados ya se ha demostrado antes como objetivamente necesaria, ya que entre ellos no existe una igualdad óptica, sino una analogía» (AP 310/PA 69).

Con la separación entre «espíritu increado» y «espíritu creado» la autora insiste en un dato objetivo, pero que no designa «igualdad óptica», sino «una analogía», un hecho, que explica el movimiento transversal del espíritu a nivel creatural:

«Para los espíritus creados existe la característica del ser conclusivo-en-sí-mismo y al mismo tiempo del abierto-hacia-fuera. Esto es el fundamento objetivo para la separación de inmanencia y trascendencia» (AP 310/PA 69).

Resulta significativo el movimiento del espíritu creado en cuanto «en sí» y «hacia fuera», pues tal movimiento es declarado por la autora «fundamento objetivo» para la separación de inmanencia y trascendencia, sin que con esto el espíritu se agote, en la separación con respecto a lo inmanente:

«...hay todavía otro fundamento ontológico para diferenciar entre espíritu e inmanente. En cuanto es el ente que es consciente de sí mismo, es decir, que *todo* lo que él mismo es, está ahí para él mismo. Para ser totalmente transparente (inteligible) está la naturaleza del espíritu: dicho más propiamente, del espíritu *subjetivo* en su modo de ser más elevado» (AP 310/PA 69-70).

Con el «otro fundamento» indicado para diferenciar «entre espíritu e inmanente», la autora evoca «la conciencia de sí mismo» del espíritu, indicando la «máxima transparencia» «para sí mismo»; no sólo destaca la subjetividad del espíritu creado, sino además «su modo de ser más elevado»:

«En cuanto es consciente de sí el inmanente, es espiritual. Pero podría ser que no es transparente en cuanto un todo ni como un todo sujeto de la autoconciencia que en él mismo hay una separación de sujeto y de objeto» (AP 310/PA 70).

Esta «separación entre sujeto y objeto» es el fundamento último desde donde arranca la separación entre inmanencia y trascendencia. Sin embargo, el

espíritu creado no sólo tiene cuerpo sino es cuerpo vivo, lo cual involucra la sensibilidad en cuanto «entre» fundamental entre inmanencia y trascendencia:

«... y en el espíritu humano, donde la espiritualidad se eleva sobre la base de la sensibilidad, esto corresponde de hecho. Tomás dice de los datos del sentido, que existe en la relación con las cosas del mundo exterior algo de inmaterial, pero en la relación con el intelecto serán igualmente cosas» (AP 310/PA 70).

Resulta importante la constatación steineana de que la afirmación «la espiritualidad se eleva sobre la base de la sensibilidad» va avalada por la postura de Tomás respecto a lo «inmaterial», pues la duplicidad inmanencia-trascendencia se comprende como presente al interior del espíritu humano, lo cual echa luces significativas sobre la sensibilidad, pues:

«La sensibilidad es un terreno fronterizo: se podría decir: una primera trascendencia en la inmanencia. Inmanente, porque el sujeto es consciente de sí como algo perteneciente a sí mismo; trascendente, porque no es transparente para sí mismo y para el espíritu» (AP 310/PA 70).

Edith Stein ofrece aquí una descripción afinada de la relación entre inmanencia y trascendencia, lo que resalta con mayor claridad como índole propia del espíritu cuando concluye:

«Entonces sería la división totalmente objetiva y al parecer significando lo mismo que los demás: espíritu puro, sensibilidad, no-espiritual. La sensibilidad se puede considerar como campo intermedio, en cuanto señala un grado inferior de ese ser consciente, que es lo característico de la actividad espiritual, y además puede entrar en aquella conexión peculiar con lo espiritual, que permite emplearla como inmanente» (AP 310/PA 70).

Siendo la sensibilidad «un grado inferior del ser consciente del espíritu», le es posible «entrar en aquella conexión con lo espiritual», que «permite emplearla como inmanente» –una aclaración luminosa, aunque insuficiente–, pues:

«... todavía no está suficientemente explicado lo que quiere decir “espíritu puro” y menos todavía lo que se debe entender por lo no-espiritual, que sólo así negativamente se indica» (AP 311/53) PA 70).

Edith Stein distingue entonces entre «espíritu» y «espíritu puro» –sin contenido, lo cual ella articula a través de su duda–:

«Pero entonces todavía hay que tener en cuenta lo material, considerar la relación de lo sensible con lo material y con lo espiritual y finalmente debe suscitarse la pregunta de si con estos tres géneros se puede captar en general todo ente» (AP 311/PA 70).

La pregunta por «todo ente», en general, urge a precisar, sin duda, mejor la índole propia del espíritu y del Espíritu Infinito. En efecto, finalizado una vez el rastreo de las referencias al espíritu y su campo semántico en los capítulos I-III de PA, se podrá encontrar en los capítulos IV-V el Espíritu Infinito y sus características «en» y «ante» el espíritu finito.

## II. EL ESPÍRITU FINITO «EN» Y «ANTE» EL ESPÍRITU INFINITO EN PA IV-V

Cuando Edith Stein aborda en el capítulo IV los problemas del espíritu en su relación con la materia y en el capítulo V ofrece los resultados de la realización de tal tarea, emergen facetas de la índole filosófica del espíritu finito, a través de la cual asoma y se trasparenta una significativa presencia del Espíritu Infinito, aunque de modo tenue, inicialmente, pero adquiriendo una densidad teológica mayor cuando la autora articula la dimensión creatural de la relación del ser humano con el Creador.

### a) *El espíritu finito y su índole propia creatural*

Al iniciar su argumentación, la autora afina aspectos del espíritu finito y su recepción posible por si un «material» puede recibir un «espiritual» (AP 313/PA 71), constatando que dicho material «No puede ser recibido por un espiritual en el “interior”» (AP 313/PA 71). Esto significa que hay una diferencia esencial entre lo material y lo espiritual, ya que lo material «es aquello contra lo cual choca el espíritu como contra algo extraño a él, en el que no puede penetrar» (AP 313/PA 71). La impenetrabilidad de lo material, de hecho, se opone a la característica típica del espíritu mismo que es autoconciencia:

«... el espíritu es penetrable: para sí mismo, en la forma de la autoconciencia; para otro, que recibe conociendo, en que él o aquello en el que penetra en cuanto conocedor» (AP 313/PA 71).

De ahí que Edith Stein diferencia esta penetrabilidad del espíritu, cuando con énfasis señala «un espíritu puede transferirse a otro» (AP 313/PA 71).

Tal posibilidad requiere de la pasividad, que caracteriza la materia. Pero el «acontecimiento espiritual viene del interior, es *actividad*, el *espíritu es activo*» (AP 313/PA 72):

«¿Cómo es posible que lo material sea conocido, aunque sin embargo no entre en el espíritu?» (AP 313/PA 72).

Edith Stein contesta, «Evidentemente en el sentido de que no es pura materia, sino formada por unas especies». Tales «especies» son un asunto oscuro (AP 313/PA 72).

«¿Cómo es posible que la materia sea formada por unas especies, y que reciba cualidades? ¿Y como qué hay que considerar las cualidades y las especies, como algo material, como algo espiritual, como un algo tercero?» (AP 313/PA 72).

Asoma un problema fundamental: se requiere «algo tercero», que interviene, sin que sea rígido, ya que «la rigidez, la pasividad de la materia da lugar a señalarle como *muerta*, en cambio al espíritu se le considera como *vivo*» (AP 313/PA 72). La distinción lleva a afinar la relación entre espíritu, vida y materia.

#### b) *Espíritu, vida y materia*

Más que definir la relación entre estas tres nociones, Edith Stein plantea preguntas que involucrarán la materia, pues:

«¿Cómo se halla la vida respecto al espíritu y a la materia? ¿Cómo puede la materia recibir vida en sí?» (AP 313/PA 72).

Mientras estas cuestiones se refieren a la índole propia de la vida, que caracteriza al espíritu sin identificarse sólo con él, «los ángeles llevan en su espíritu “formas”, que le son dadas por Dios como estructura natural, y les posibilitan el conocimiento de las cosas» (AP 313/PA 72). De esto emana una distinción entre lo inteligible y lo espiritual: el «intelligibilis» tiene un doble sentido «conocible», «comprensible por un espíritu» y «espiritual» (AP 314/PA 72). Edith Stein apunta aquí al carácter propio del espíritu en la relación consigo mismo en cuanto receptividad y actividad:

«... ambos se entienden como inseparables: el espíritu sólo puede recibir lo que corresponde a su naturaleza, lo que es espiritual; por otra

parte, puede según su naturaleza entrar en un espíritu conoedor» (AP 314/PA 72).

Para Edith Stein la receptividad es parte connatural del espíritu que a la vez es «conoedor», activo. Pero ¿cómo hay que ver las especies: las que hay en el espíritu de los ángeles, en el espíritu humano, en los sentidos, en las cosas? Aquí la cuestión abierta desemboca en un acto creador, que no se explica, pues trasciende todas las posibilidades:

«La filosofía desde la razón natural lleva hasta el acto creador, que él sólo es capaz de saltar sobre el abismo entre ser y no ser, de efectuar el salto del espíritu a la materia. Pero ella está entonces ante una puerta cerrada: la creación sigue siendo para el conocimiento el misterio tal como lo ha enseñado la fe. Lo simplemente espiritual y actual llama a lo más opuesto a ella a la existencia: lo no espiritual y lo potencial... Ya que la actualidad pura es ser espiritual, y todo, en cuanto es espiritual, puede entrar en el conocimiento, pertenece a la potencialidad del ser también la del ser conocido» (AP 314/PA 73).

Resulta decisiva la afirmación «la razón natural lleva hasta el acto creador», el único «capaz de saltar sobre el abismo entre ser y no-ser» —«el salto del espíritu a la materia»— un misterio: «lo simplemente espiritual y actual llama a lo más opuesto a ella a la existencia». Aquí la autora remonta a un arquetipo de la potencialidad de ser conocido en cuanto «ser en el espíritu divino» sirviéndose de las «ideas», que no debe entenderse mal en el sentido:

«... en que por “ideas en el ser divino” no sólo deben entenderse los objetos ideales, sino también las especies concretas más bajas, ya que ciertamente debe ser considerada la cosa concreta entera en el espíritu del Creador, con esto se ponía en peligro la posición privilegiada de objetos ideales; se debería aceptar diferentes modos de ser para diferentes ideas divinas» (AP 316/PA 74).

Con la presente referencia a las ideas divinas, la autora explicita el ser espíritu, recurriendo a Agustín, advirtiendo que Platón «se había ocupado con la dificultad de lo que se debía entender con el término “idea”». Esta cuestión Edith Stein la trata de esclarecer desde su comprensión del Espíritu Infinito.

c) *El Espíritu divino y las ideas*

Se trata de un problema antiguo, que Edith Stein acoge en toda su problemática a lo largo de su obra, pero que trata de afinar, cuando insiste:

«Ya que está ahora en la idea del ser divino como del simplemente actual el que no pueda haber ningún otro ser independiente de él, entonces uno es llevado a considerar “las ideas eternas” como pertenecientes al espíritu divino: como algo en que la mirada de Dios descansa desde la eternidad» (AP 31/PA 75).

Las ideas eternas, evocadas por Edith Stein como pertenecientes al espíritu divino son aquellas realidades en las cuales descansa la mirada de Dios:

«... se debe pensar esta intención como eterna, y desde la eternidad dicha imagen total de la creación y su orden que la rige, la “estructura fundamental”, debe haber estado presente ante el espíritu de Dios. “Ante el espíritu de Dios” –así la creación le pertenece sin que quede eliminada su unidad y su simplicidad–» (AP 317/PA76).

La autora pregunta «¿es, pues, concebible esta intención en serio sin el espíritu de Dios?» (AP 317/PA 76). Tal pregunta no puede ser respondida de modo negativo, pero sí apunta a un «entre», un «tercero», facilitador de encuentro: «El encuentro y la unión de ambas exige un tercero: el *espíritu* creador... Si bien hay que distinguir entre espíritu e idea, necesita todavía una reflexión» (AP 319/PA 77). La reflexión necesaria se debe a la profundidad del espíritu, que es vida, de modo originario, pues «El modo originario de la existencia del espíritu es actualidad, es vida; a la vida pertenece el obrar» (AP 319/PA 77). Según Edith Stein, se trata aquí de una afirmación que debe equipararse con la de grandes autores, como Agustín y Tomás: se expresa en una interpretación de Jn 1,3.

«La antigua lectura que encontramos todavía en Tomás es: “Sin Él nada fue hecho. *Lo que fue hecho, es en Él vida...*”. Acorde con esta lectura habla Tomás de un ser de las cosas en el Verbo, que precede a su ser en sí mismo... Las ideas son... arquetipo de las cosas y las cosas sus imágenes. Pero que las ideas tienen la fuerza de llamar sus imágenes a la existencia y la materia para formar las imágenes de las ideas, esto lo deben a su ser en el Logos, que las hace vivas y con eso igualmente eficaces» (AP 319/PA 77).

Edith Stein evoca aquí una exégesis de Jn 1,3, que resulta sumamente significativa para la comprensión del espíritu finito y su relación con el Espíritu Infinito. Si bien la autora trata al espíritu finito en cuanto creado por el Espíritu Infinito, sin embargo profundiza a cada uno tanto en su peculiaridad propia como en su interrelación, medida por las ideas: «En primer lugar desde aquí la pertenencia de las ideas al espíritu divino recibe una nueva iluminación, hasta aquí hemos entendido el ser de las ideas sólo como un estar ante el espíritu divino» (AP 319/PA 78). Con esto la autora orienta su extensa argumentación en torno al «ser en el espíritu» hacia el «estar ante el espíritu divino»:

«... sabemos que estas hechuras-formaciones de las que se dice que estarían en “nuestro espíritu” podrían desarrollar en nosotros una eficacia muy viva: al artista su “idea” no le permite ningún descanso y lo impulsa a una actividad creativa –una actividad a través de la cual lleva a la existencia una nueva hechura en el mundo visible, en cuyo transcurso, sin embargo, la idea misma se puede cambiar–. Solamente esta descripción vagamente significativa del proceso humano del espíritu debe servir aquí como estímulo para acercarse algo más de procesos análogos en el espíritu divino y de relaciones del espíritu y la idea» (AP 320/PA 78).

Desde esta argumentación resulta clara la insistencia de la autora en lo referente a Dios, que ella evoca, pues: «El ser de Dios es ser espiritual, y ser espiritual es un ser transparente –a sí, es decir, conocer y ser conocido–». Dios como el conocido por sí mismo: es el Logos, es la Palabra divina –la Palabra que es Dios y es vida–. «Todo fue hecho por la Palabra: pues en la unidad de la vida divina está encerrada la intención creadora» (AP 320/PA 78). Si Edith Stein insiste aquí en la relación Dios-Logos-vida evoca una singular unidad de la vida divina, que explica de la siguiente manera:

«Al espíritu le pertenece en su forma originaria que algo esté ante él (AP 320, nota 57). Además le corresponde que sea vivo, y que además en aquello, que está ante él, puede infundir vida. A lo que está delante del espíritu corresponde igualmente de manera insuprimible estar ante el espíritu: éste es su modo de ser» (AP 320/PA 79).

Tal modo de ser «ante el espíritu» apunta a una alteridad significativa en Dios, que la autora traspassa al espíritu creado a modo de pregunta: «pues aquí el espíritu es el espíritu eterno, divino. No hemos preguntado todavía si hay

una relación análoga en los espíritus creados» (AP 320/PA 79). La verdad del espíritu, que recibe la vida resulta así sumamente importante:

«... a esto corresponde que no tenga de sí vida alguna, pero que puede recibir vida del espíritu» (AP 320/PA 79). «Hemos designado lo que está ante el espíritu como “ideal”. Normalmente se llama también espiritual» (AP 321/PA 79). «Tomás usa para ambos –el espíritu y lo que está ante él– la expresión *intelligibilis*; pero en algunos lugares distingue entre *intellectualis* e *intelligibilis*» (AP 321/PA 79).

La autora afirma al respecto: «en trabajos anteriores he distinguido terminológicamente entre espíritu “subjetivo” y “objetivo”» (AP 321/PA 79), una distinción que incluye lo común y lo que separa en cuanto «espíritu objetivo», pues «el mundo de las ideas establece un primer reino del espíritu objetivo. Conoceremos otros reinos» (AP 321/PA 79). Edith Stein distingue «El ser real, esto designa según lo afirmado hasta aquí un ser que, en determinado sentido, se ha separado del espíritu creador, al que le debe su existencia y está en contraposición al ser ideal, que es coexistente con el espíritu creador y pertenece a él» (AP 323/PA 81) Pese a esta aclaración la autora advierte que falta mucho por investigar:

«... todavía necesitan de una investigación propia, la de la región del espíritu y de los objetos ideales, esto es, del espíritu subjetivo y objetivo» (AP 323/PA 81) «... de las preguntas que han brotado en el desarrollo de la problemática de la cosa material, todavía no todas han sido tratadas: así la cognoscibilidad de lo material, su “entrar” en el espíritu conocedor» (AP 323/PA 81).

Tal «entrada» en el espíritu conocedor, resulta compleja cuando la autora ahonda el tema así: «El análisis de la cosa material, que condujo hasta su origen espiritual y que designa su “naturaleza” como algo no material, muestra la posibilidad de entender también la recepción conocedora en su espíritu» (AP 323/PA 81). Con esta insistencia se abre nuevamente el análisis hacia «la ontología entera»:

«Según su lugar óptico parece ser algo entre espíritu y materia. Sin embargo, para la aclaración de lo material se mostró el recurso de lo espiritual como indispensable, mientras que lo “meramente vivo” todavía podía quedar sin aclaración. Así la tarea más urgente es tratar la ontología del espíritu» (AP 323-324/PA 81-82).

Si la «ontología del espíritu» es invocada como urgente, no cabe desconocer que los aspectos obtenidos por el análisis steineano en el capítulo IV respecto a la relación del espíritu con la materia quedan abiertos a la relación del espíritu en cuanto cuerpo vivo. Esto conduce a la profundización del análisis de «en el espíritu divino» y «ante el espíritu» en el capítulo V, donde emergen aspectos significativos a partir de la relación del espíritu con la sensibilidad y el cuerpo.

d) *La interrelación entre «en el espíritu divino» y «ante el espíritu» en vistas al cuerpo*

La autora explica la relación del espíritu con el cuerpo y la sensibilidad tal como lo ha hecho con respecto a la relación con la materia en el capítulo anterior. Pues «se ha dicho algo referente a la limitación frente a la materia sobre la esencia del espíritu como tal, y se han mostrado límites dentro de lo espiritual: entre espíritu *subjetivo* y *objetivo*, entre *Espíritu Infinito* de Dios y espíritus *creados*, entre espíritu *puro* y conexiones del espíritu con lo no-espiritual» (AP 325/PA 83). Este texto sintetiza diversos aspectos, que la autora profundiza:

«Lo que *subjetivamente* es *ser espiritual* se puede caracterizar por la polaridad de sujeto y objeto, que llamamos *intencionalidad*. Vida espiritual es estar distendido entre estos polos, es tender a un objeto, es la forma más elevada del ser espiritual (AP 325, nota 60). Gusta de definir la vida como movimiento desde sí mismo, es decir, lo vivo como lo que por sí mismo se mueve... Como signos especiales de la vida *espiritual* se pueden indicar *intencionalidad, inteligibilidad y personalidad*» (AP 325/PA 83).

Resaltan aquí la intencionalidad, inteligibilidad y personalidad en cuanto notas características del espíritu, que la filosofía moderna y escolástica han especificado:

«Tomada en un sentido más amplio, actividad significa apenas algo más que intencionalidad, es decir, la repercusión específica del ser del espíritu que todavía permite una diferenciación en actividad y pasividad (como en el sentido tomista “actus” se divide todavía en “actio” y “passio”)» (AP 325/PA 83).

Las distinciones de la *actio* y *passio* en cuanto elementos constitutivos del espíritu finito, permiten comprender el esfuerzo steineano por delimitar la

constitución del espíritu finito. La autora explica la esencia del espíritu en confrontación con los filósofos modernos, pero insiste en las dimensiones de tiempo y espacio propios de todo ser finito:

«En primer lugar reafirmamos: al espíritu pertenece como la forma más elevada del ser actualidad, que repercute en la actividad especial que llamamos intencionalidad. A través de la diferenciación posible de los objetos como de la dirección puede entrar en ella una diferenciación de los actos. Esta posibilidad se debe tratar más tarde respecto a las diferencias del Espíritu Infinito y de los espíritus finitos» (AP 325/PA 84).

En el esfuerzo por diferenciar el grado de actualidad, sobre todo la intencionalidad, la autora insiste en lo que atañe al Espíritu Infinito y los espíritus finitos, aunque advierte:

«... necesariamente pertenece además a cada modo de espiritualidad lo que llamábamos “ser transparente”, la intelligibilitas; ésta no pertenece *actualmente* a cada forma de ser de lo espiritual, sino a la más elevada, a la que puede pasar: para el espiritual subjetivo significa: existir para sí mismo; para el espíritu objetivo: existir para un sujeto espiritual» (AP 325/PA 84).

Resalta la transparencia, que significa existir «para sí mismo» en el caso del espíritu «subjetivo»; mientras para el «objetivo», «para un sujeto espiritual». Edith Stein aborda este fenómeno con mayor detención, cuando analiza el Espíritu Infinito a través de la distinción «ante» y «en», pues describe detalladamente tal distinción que ilustra el ser espíritu en su dinámica propia, cuando se refiere a la «forma del objeto de lo espiritual»:

«Para caracterizar lo que es espíritu como tal y su modo de ser, hay que decir todavía algo sobre *la forma del objeto de lo espiritual...* Sujeto y objeto son las dos formas posibles del objeto. La diferencia no es lógica (ambos puede ser sujeto lógico), sino ontológica. Subjetividad es la forma originaria del objeto de lo espiritual. Ser objeto espiritual como existencia para un sujeto es frente a esto algo derivado. Él es sujeto = ὑποκείμενον es según el sentido de la palabra lo que yace debajo, el soporte de la vida espiritual» (AP 325/PA 84s).

El esfuerzo por distinguir *la forma del objeto de lo espiritual* permite a Edith Stein hablar de sujeto y objeto, como «dos formas posibles del objeto» siendo la subjetividad «la forma originaria del objeto de lo espiritual». Esta

distinción, que la autora considera «no lógica» sino «ontológica», arroja luz sobre los alcances propios de términos tradicionales como hipóstasis, persona y sustancia, pero siempre fundados en el sujeto, aunque el sentido es diferente:

«... Sujeto es aquello de lo que brota la vida espiritual y frente a ésta lo primario. No se puede pensar en un sujeto espiritual sin vida espiritual, pues ésta es su ser, pero no está “presupuestada” esta vida para el sujeto, sino al revés: el sujeto “agota” sus fuerzas en ella. Eso indica su “estar en el fundamento”. Es un comienzo del ser. No significa que el sujeto espiritual debe ser “de sí”. Los espíritus finitos no son “desde sí”, es decir, no entran desde la propia plenitud de poder en la existencia. Pero son “para sí”, es decir, son en cuanto entran en la existencia autónoma. Esta autonomía indica principalmente la expresión “hipóstasis”. Ésta incluso está directamente fijada en esto que es puramente formal, bajo la exclusión de la espiritualidad, y lo autónomo, en cuanto que es un espiritual, se llama *persona*. Según esto habríamos igualado “sujeto espiritual” y *persona*. Lo que originariamente *es* espiritual, es la persona. ¿Con “persona” no se expresa otra cosa que la forma originaria del objeto del ente en la región del espíritu?» (AP 325/PA 85).

Con la cuestión «sobre sí la persona es sustancia» –lo es en cuanto subsistente–, Edith Stein finaliza sus distinciones en la significativa descripción del «sujeto espiritual», punto culminante de la búsqueda de la originalidad del espíritu finito, descripción que la autora continúa afinando:

«... puede persistir y activarse de manera determinada en el campo espiritual significa: que debe darse algo más que un sujeto de la vida espiritual puro y sin cualidad (un “yo puro” como fue llamado en el capítulo primero en conexión con la terminología de Husserl)» (AP 325/PA 85).

Si Edith Stein logra resaltar la autonomía y la actividad del sujeto, concluye, sin embargo, que «debe darse algo más que un sujeto de la vida espiritual puro», es decir, alude al principio de individuación, misterio inefable e inagotable, pero constituyente de la finitud del ser humano en el mundo. Estos elementos descubiertos en los capítulos IV y V trascienden hacia un estar el espíritu finito en el Espíritu Infinito y viceversa, un *in-esse*, del todo dramático, a causa de la inefabilidad de ambos en cuanto «personas libres», como lo permitirá apreciar el capítulo VI de PA.

### III. EL *IN-ESSE* DEL ESPÍRITU FINITO EN EL ESPÍRITU INFINITO Y SU DRAMATICIDAD

La argumentación de Edith Stein llega a su punto culminante en un significativo *in-esse* del Espíritu Infinito en el espíritu finito, que articula el capítulo VI, donde la autora entabla un diálogo con Hedwig Conrad-Martius, que desvela toda la potencialidad del espíritu finito en la actualidad espiritual, propia de la vida humana en el mundo, sin que se pierdan los contornos de lo finito en lo infinito, ni se confundan, sino que se acrecientan por el «estar uno en el otro» cada vez más dramático a partir de la constitución del espíritu en libertad, pero condicionada por la sensibilidad.

#### a) *El «espíritu finito» y su apertura al Espíritu Infinito*

Para Edith Stein el espíritu finito es un espíritu encarnado, en cuanto sujeto espiritual, que ella permite comprender con ayuda de Tomás de Aquino:

«Tomás considera el alma como una sustancia espiritual, la inferior en el reino del espíritu, que por esto se toca con la sustancia material más elevada, el cuerpo humano, y con él puede unirse como su forma<sup>7</sup>... En el análisis inmanente nos encontramos con la distinción de espíritu y sensibilidad. Lo que es la vida consciente de sí misma en su sentido más apropiado, la actividad del sujeto, lo hemos considerado como espiritual (subjetivo-espiritual)» (AP 401/PA 154).

Si bien «De aquí se destacan los datos inmanentes que, como pertenecientes al yo, no aparecen como objetos independientes (trascendentales) de él, sino como algo extraño al yo, un algo inmanentemente trascendente» (AP 401/PA 154), pues el análisis steineano resalta «la sustancia espiritual inferior» en cuanto «reino del espíritu» y «sustancia material más elevada, el cuerpo» que se «tocan» desde «más adentro», de tal modo que la «distinción de espíritu y sensibilidad» se perfila muy bien en la «vida consciente-espiritual» en torno al «yo» y el «algo inmanentemente trascendente». Se trata, sin duda, de una descripción significativa del alma y su relación con la sensibilidad, que cabe investigar mejor, pues «se ha limitado a lo espiritual y todo este terreno se ha tocado sólo ocasionalmente»:

<sup>7</sup> AP 401, nota 96, *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis*, a. 11 y *De anima*.

«... por lo que valía confrontar esta vida del espíritu humano con la de los espíritus puros. Quizás aquí hay un punto de partida para entender la compenetración de lo no espiritual con el espíritu vivo. Esta compenetración nos lleva fenoménicamente también al cuerpo vivo, que como cuerpo *animado* está ante nosotros (especialmente el extraño) y desde dentro es sentido como perteneciente al espíritu y animado por él (especialmente el propio). Esto sería un segundo camino de acceso. Pero también habrá que preguntar si basta con delimitar el alma por la unión del espíritu con lo no-espiritual frente a los espíritus puros» (AP 401/PA 154).

A través del «espíritu humano» y su relación con el «espíritu puro», el «quizás», de la «compenetración de lo no espiritual con el espíritu vivo, cuerpo vivo» y el «ante nosotros» a la vez «sentido desde dentro» y el «alma», la autora describe el doble camino de acceso y señala una verdad que luego explicita en cuanto tentativa, pues se trata de una «tentativa de una delimitación de alma y espíritu a través de la comparación con el Espíritu Divino». «Hedwig Conrad-Martius ha emprendido este camino en su *Gespräch über die Seele* y en mi tratado “Individuo y comunidad” me he colocado también en este punto» (AP 402/PA 154). Con la pregunta «a qué esencia espiritual se atribuye un alma» y «lo que es, pues, verdaderamente el alma», la autora avanza en delimitar lo que es el «espíritu de Dios» advirtiendo:

«Se habla del espíritu de Dios, pero no del alma de Dios. ...El hombre tiene alma y tiene *un* alma. Pero si todo ente está en analogía con el ser divino y en él tiene su medida, entonces esto es válido para los espíritus en sentido notable. Dios *es* espíritu en su forma más pura, es acto puro o ser puro» (AP 402/PA 155).

Con esta distinción entre espíritu y alma respecto a Dios, la autora encamina su argumentación hacia una precisión de la concepción tomista de la relación de alma y espíritu, que evita toda yuxtaposición y afina:

«... según la concepción tomista el alma es espíritu (AP 405/PA 157). Pero el hombre ha sido puesto en un yo central mismo, y con esto debe recibir al mundo: éste choca en este centro –esto es precisamente el alma–, se le cargará y debe ser soportado por él. El hombre está configurado de una raíz formativa de tres maneras: es elevado a espíritu, configurado por el cuerpo en el mundo externo, pero en el alma está verdadera y propiamente en casa» (AP 405/PA 157).

Esta distinción del alma con respecto al espíritu en cuanto centro de su ser, pero siempre abierto al más allá, Edith Stein la repite cuando afirma: «Distinguiendo, vemos que hay la separación de espíritu y alma en el hombre y el rechazo de una alma para los espíritus superiores» (AP 405/PA 157), de tal modo, igualmente para los espíritus superiores cabe rechazar la aplicación del concepto alma, pero aclara:

«... como esencia de lo espiritual (en conexión con el sentido del término “spiritus”) es destacado que respire, que ensanche su esencia como un aliento en su rededor. A este “respirar” o “actuar como espíritu” (AP 406, nota 100) (en que la esencia se da a raudales), corresponde el “aspirar”, en que toma su propia plenitud en posesión y se conserva: el “actuar como cuerpo vivo”... Dios que es espíritu en el sentido perfectísimo, pero cuya esencia repercute de la manera más perfecta, se puede decir que él “actúa como espíritu” y “actúa hace vivo” en el más perfecto sentido, se da a raudales completamente y a la vez conserva toda su plenitud. No sólo es este aspirar propio de los espíritus personales; también un paisaje, una melodía, etc., exhalan un aliento particular. En este sentido aquí se habla de espíritu objetivo. Evidentemente es un sentido diferente del de antes en este trabajo: no a cada hechura que está configurada por una forma interior se le reconoce un espíritu objetivo, tampoco a cada obra humana, sino sólo a un vivo en cierto (no del todo establecido) sentido» (AP 406/PA 158).

Con esta descripción steineana del ser del espíritu, basada etimológicamente en la actividad de respirar y aspirar, que es propio de Dios en forma perfecta, aunque también se da a nivel humano, hasta en paisajes, lo que permite perfilar el «espíritu objetivo», la autora pasa a dilucidar el desvelamiento del Espíritu Infinito en el espíritu finito.

b) *El desvelamiento del «Espíritu Infinito» en el «espíritu finito»*

Edith Stein se detiene a describir lo que ella llama el «ser nacido del hombre» a través del cual busca dilucidar la presencia del Espíritu Infinito en el centro del ser humano, ya que:

«El hombre en cuanto hombre es “un ser nacido de la naturaleza, no del espíritu”, “se recibe completamente de abajo; pero para que él desde abajo se pueda recibir como persona, tiene que tomar su libertad en el

espíritu de lo alto. Entonces será no sólo su espíritu sino también su alma su propiedad libre personal. Así será capaz de conducir todo lo que vive y empuja en lo oculto de su alma a la luz y a la libertad”... aquel lugar del libre nacimiento del yo o de la constitución del yo es... necesariamente la puerta metafísicamente abierta, a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar. El hombre tiene su propio espíritu que brota de la profundidad del ser individual personal; pero debe ser transfigurado por el espíritu de Dios y ser elevado hasta el absoluto»... Si se dice que la divinidad trinitaria habita personalmente en el alma del hombre, esto no puede referirse al «alma natural». «Sólo allí es posible donde el alma del hombre surge en el espíritu y desde el espíritu –como un segundo lugar de nacimiento– o está afirmada en él»... (AP 411/PA 161).

Resulta tajante la afirmación steineana de que hombre es «un ser nacido de la naturaleza, *no* del espíritu», lo cual significa que se constituye «desde abajo». Sin embargo afina Edith Stein de modo significativo «para que él desde abajo se pueda recibir como persona, tiene que tomar su libertad en el espíritu de lo alto». Con tal inversión resalta la libertad junto con el del espíritu, tanto del hombre como la absoluta, es decir, de Dios y su interacción progresiva, como «lugar del nacimiento del libre yo» en cuanto «puerta metafísicamente abierta, a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar». Pero también se percibe, con nitidez, la presencia del «espíritu de lo alto», el Espíritu Infinito, el «espíritu de Dios», que «transfigura» y «eleva hasta lo absoluto», para cuya comprensión es decisiva que sea «divinidad trinitaria», que inhabita al espíritu. Lo que la autora describe como «nacimiento», no deja lugar a dudas de que se trata de un suceso dramático, necesitado de mayores explicaciones (cfr. AP 411/PA 161), que ella llevará a cabo desde la perspectiva de vida espiritual subjetiva, aunque con vistas al «espíritu objetivo», cuando explica «gran diversidad de aspectos bajo los cuales es comprendido el espíritu» y afirma:

«... si se ha resaltado el “actuar como espíritu” y el “actuar como cuerpo” (AP 411, nota 130) como algo característico para el espíritu la espiración y aspiración vivas, y esto entendido como algo, que puede suceder completamente inconsciente e involuntariamente, lo que también es posible como “espíritu objetivo”, entonces se distinguirá más tarde “espíritu en sentido personal”, y, “ser un espíritu en sentido personal o tener un espíritu en sentido personal, no es posible ser *un yo*” y con esto un

“comienzo” nuevo y libre, “un uno mismo sin mismidad (...), ser un ente, sin embargo, no siéndolo, y con toda esta variedad y carencia de vínculo y libertad ante todo lo personal katexochen (= por excelencia)”... Después se acentúa que “tal comienzo no puede ser creado... por sí mismo... esto sólo lo puede en la participación personal en este único espíritu originario sustancial”» (AP 411/PA 162).

La autora resalta la «gran diversidad de aspectos» bajo los cuales es comprendido el espíritu, que luego especifica la participación en el «espíritu personal de Dios», continuando su comentario a Hedwig Conrad-Martius:

«Elevado al espíritu significa elevado a Dios» y al ser semejante a Dios. Por eso a los espíritus puros se les atribuye un alma «espiritual», y también el alma del hombre, en la medida en que ha experimentado dicha elevación, ha sido llamada «espiritual»... En la identificación de Dios y espíritu está, en efecto, incluida una determinación del quid. Si Dios, el ser puro, es espíritu, entonces todo lo que es, deber serlo por el espíritu y debe llevar en sí algo de Dios. Así hemos llegado a una concepción mucho más amplia del espíritu «objetivo» (AP 412/PA 163).

Edith Stein constata así haber llegado a una «concepción mucho más amplia de espíritu “objetivo”, que luego extiende a la cuestión del “alma de las plantas” (AP 414/PA 165) y posteriormente “de los animales”» (AP 416/PA 167) para encaminar la argumentación hacia el sentir y sus expresiones en el sentimiento en cuanto «posesión correspondiente “a sí mismo” el ser uno mismo...» (AP 415/PA 166), ya que:

«Sentir es conciencia de grado inferior. El alma que se posee interiormente a sí misma y al cuerpo sensiblemente, ya no es simplemente espíritu objetivo sino subjetivo, pero todavía no es personal espiritual. Para esto le falta a su ser espiritual la apertura para sí mismo y para los otros... Le falta la libertad como dominio, disposición sobre sí mismo» (AP 416/PA 167).

Se vislumbra, sin duda, el nexo entre el espíritu y el cuerpo que constituye el sentimiento, sin llegar a la «disposición de sí mismo» en esta descripción steiniana:

«Pero *en cuanto* el espíritu está en un fragmento determinado de materia y la configura, es alma y forma la materia según la especie, pero

al mismo tiempo correspondiendo a las “condiciones de la materia” (de *su* materia) y a los efectos que experimenta el individuo entero, de manera que “la figura” resultante no sólo y no siempre es igualmente una pura impronta del espíritu, aunque siempre el espíritu habla todavía desde ella» (AP 417/PA168).

La autora avanza en sus precisiones que se refieren al espíritu humano, cuerpo humano, alma humana (individualidad) cuando declara:

«La subida del alma del animal a alma humana está indicada como la elevación hacia el espíritu... “Espíritu” aquí es entendido como espíritu personal y lo que lo caracteriza es intelectualidad y libertad... Vemos su fundamento en que este para sí mismo y los demás ser abierto es la forma más elevada, y con eso al mismo tiempo la más propia del espíritu, a que todo otro ser espiritual remite» (AP 418/PA 168).

A través del esquema clásico del ascenso, es decir, de la elevación hacia el espíritu se percibe la formación de cuerpo y alma por el espíritu, pues, «Todo esto nos manifiesta cómo cuerpo y alma del hombre son formados por su alma espiritual-personal, cómo el alma humana característica, o cómo podemos decir también, “su espíritu” hace al hombre hombre» (AP 418/PA 168s). Si, según Edith Stein, el espíritu hace «al hombre hombre» esta humanización brota de un fondo oscuro, que se abre hacia la luz por una fuerza, que emerge de tal trasfondo oscuro, como comenta la autora, en una sus descripciones más impactantes e ilustrativas, cuando insiste:

«La fuerza para la actualización y para convertir en luz del día lo que se consume vanamente en oscuridad puede conseguirlo sólo a través de las “fuerzas de la luz”,... a través de “la triple fuerza de la luz” ¿Quién de otra manera si no la divinidad, en cuanto se genera a sí misma desde toda la eternidad y se eleva de sí misma, debe levantar y sacar todas las cosas de una nulidad sin esencia. Él, el creador y padre de todo ser? ¿Quién si no la divinidad, en cuanto contempla y se pone en la plenitud gloriosa de sí misma, en cuanto ella en la unión misteriosa se hace cuerpo y palabra, debe actuar en todas las cosas como fuerza del recogimiento, de la actualización como cuerpo, de la acción y de la configuración verdaderas? ¿Quién si no la divinidad en cuanto sale de su plenitud en libre fuerza y radiante gloria como un espíritu que sale de sí mismo, debe también allí donde Padre e Hijo están presentes y activos en las cosas según su poder,

salir con y en la cualidad de la cosa y hacer que respire, que sea, que viva?» (AP 431/PA 180).

Esta explicación steiniana evoca de modo significativo el Espíritu Infinito en su despliegue trinitario de Padre, Hijo, Espíritu Santo, siendo Éste quien «sale de sí mismo», a modo del espíritu finito, anticipado por dicho Espíritu, pues «El espíritu no sale solamente de sí mismo por el conocimiento y la voluntad, sino también por el sentimiento. Su acogida del ente deriva de su ser íntimo formado de una manera y dispuesto de uno u otro modo; por eso no sólo se trata de una acogida conociendo con el intelecto, sino también de un *recibir sintiendo*» (EES VII, 1043). La autora llega así a una configuración del ser humano que impresiona por su nitidez, pero del todo imbuido por el dramatismo del significativo *in-esse* del Espíritu Infinito en el espíritu finito.

c) *El dramatismo del «in-esse» entre el Espíritu Infinito y el espíritu finito*

Para Edith Stein el dramatismo del desvelamiento del Espíritu Infinito en el espíritu finito, supone un *in-esse* a partir de la constitución del ser viviente «desde abajo» y «desde lo alto», como ha sido abordado por «las últimas investigaciones en la obra *Conversaciones metafísicas*», donde «se ha hablado: de unos impulsos oscuros, sin forma hacia el ser y la configuración de “ideas” guías y del “logos” guía, que dan al impulso oscuro un fin y una dirección y posibilidad de configuración» para constatar:

«Ahora podemos entender la contraposición de las expresiones “*desde lo alto*” y “*desde abajo*” en cierto sentido... En este mundo “desde abajo” puesto desde el espíritu, la naturaleza material despierta la vida... “desde lo alto”... el ser del viviente. Lo que hace lo vivo viviente es la forma individualmente constituida, determinada en una dirección y fuerza, más propiamente la *fuerza formada*» (AP 471/PA 216).

En esta explicación de la dinámica «desde abajo» y «desde lo alto» se esclarece, sin duda, el «desde abajo», pero como despertado «desde lo alto», dentro del marco propiamente tal de la vida, del viviente, configurado por la *fuerza formada*. Esto lo explica la autora, más detenidamente, cuando advierte que:

«... la vida personal-espiritual del hombre surge sobre el fundamento de una sensible que como la del animal está unida al cuerpo vivo, pero sin embargo, está formada de otra manera a través del nexo con la vida

superior... Los datos sensoriales son aquello en que el cuerpo y el alma y a la vez el mundo interior y el mundo exterior se tocan y de modo peculiar son uno... de la manera más fuerte para... el sentido del contacto» (AP 486/PA 230).

La «vida personal-espiritual», en efecto, atestigua un nexo entre el mundo interior y exterior, sentido por el cuerpo, donde prima el contacto en cuanto sentido más fuerte. El sentir «el sujeto anímico» las impresiones siente el «contacto con algo externo», un hecho que la autora trata de afinar cuando distingue del «sentir del animal» «el sentir apático»:

«El alma persona-espiritual consciente de sí misma siente esta corporeidad dada sensiblemente como ha crecido con ella misma, como una envoltura que la circunda, que limita el círculo de su ser propio, y los datos particulares como contacto con algo externo, que precisamente está en contacto y a través de ellos se hace perceptible» (AP 487/PA 230).

Resulta convincente la explicación steineana de la conciencia del alma personal espiritual a través de la corporeidad «dada sensiblemente como crecida con ella misma». Pero que Edith Stein comprenda ésta como «una envoltura que la circunda, que limita el círculo de su ser propio» desconcierta, aunque parece que este dato impregna la relación de interioridad-exterioridad con una índole dramática, dada «en el sentido noemático, tanto las subjetivas como las objetivas» (que por cierto también son sólo relativamente objetivas), ya que «Ellos no están en el espíritu, tomado en sentido estricto –esto lo son sólo las intenciones– pero le pertenecen, constituyen su posesión» (cfr. AP 489/PA 232). El constituirse «su posesión» todavía acrecienta en su dramaticidad por la libertad, a la cual la autora se refiere de la siguiente manera, pues:

«El espíritu del hombre se despierta en su libertad y apertura... no... *originariamente* por sí mismo... La actividad de la voluntad es, pues, necesaria si la apertura lleva a la percepción de un “deber”, que exige una determinada actividad. La actividad exigida puede ser un voluntario abrirse para algo que aumenta la fuerza interior: por un *bonum*... puede ser también un voluntario abrirse... contra un *malum*» (AP 526/PA 267).

Cuando Edith Stein afirma del espíritu humano que «se despierta en su libertad y apertura... no... *originariamente* por sí mismo...» evoca una verdad

profunda de la constitución de ser espíritu, es decir, no a partir de sí mismo, sino de otro, el Espíritu Infinito. Pero «dramático resulta tal constituirse a partir de otro, cuando la autora recuerda el “bonum” y el “deber”, pues hace entrar la voluntad que configura el drama desde sí mismo y también se expone al *malum*, el factor decisivo desde siempre de todo drama». Éste a su vez se agrava y alcanza su explicación definitiva a partir de la relación que establece la autora entre el *bonum* y el *summum bonum*, cuando comenta el «abrirse voluntario» para aquél, pues:

«... el ser elevado del ser personal-espiritual sobre todo ser natural se realiza en que no sólo tiene como libre y divino una analogía que supera todo lo demás terreno hacia el ser divino, sino que a través de su apertura está abierta también al ser divino mismo... Esta apertura posibilita una entrada inmediata del espíritu divino en el espíritu humano, es según... la constitución-del-yo, la “puerta abierta a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar”... *Puede atravesar*: es asunto de la *libertad divina*, ya no es dado sin más con la estructura-del-yo y con la correspondiente apertura y tampoco por medio del libre abrirse del hombre a lo que se vincula. Sólo por medio de este entrar y “atravesar”... el hombre “nace del espíritu de Dios”, según ha sido creado por Dios como ser personal-espiritual» (AP 527/PA 567s).

En este magnífico comentario Edith Stein logra articular no sólo el origen fundante de la dramaticidad del ser finito en el mundo anticipado por el Espíritu Infinito, sino dilucidar dicha anticipación en su fundamento abismante. Insiste, pues, en un posible «abrirse voluntario para el *summum bonum*» que conlleva no sólo una elevación más allá del ser natural, «sino que a través de su apertura está abierta también al ser divino mismo». De tal modo, la autora concluye una posible apertura para «una entrada inmediata del espíritu divino en el espíritu humano», «puerta abierta a través de la cual el espíritu de Dios puede libremente atravesar»... Pero cuando la autora afina *puede atravesar* y declara esto como «asunto de la *libertad divina*», evoca la presencia gratuita del Espíritu Infinito más allá de la constitución del yo abierto a... De tal modo, el *in-esse* definitivo del Espíritu anticipador en el espíritu humano es efectuado por Dios mismo, «el hombre nace del espíritu de Dios», pero sigue siendo espíritu humano finito, según el plan inicial de la creación en cuanto «ser personal espiritual».

A MODO DE CONCLUSIÓN

Puede apreciarse que el ser humano se constituye en cuanto espíritu finito en el mundo de modo dual, pero con un claro despliegue trinitario, a partir de la anticipación por el Espíritu Infinito, de modo que a partir del infinito se entrevé el finito, siendo éste más real y auténtico, si se comprende desde Dios –«Dios espíritu puro y prototipo de todo ser espiritual. Por ello sólo partiendo de Dios puede entenderse rectamente qué es un espíritu»–, según Edith Stein, *Ciencia de la cruz* (CC 334). Se llega a esta conclusión por medio de una intensa lectura analítica sistemática del texto, hecha con la intención de que «hable el texto», es decir, la destacada mujer filósofa misma. De estos modos, cabe resaltar la relevancia de tres aspectos transversales del presente estudio:

1) La complejidad de la constitución del espíritu finito y su fascinante dinamismo en cuanto ser humano en el mundo a través de su configuración individual, es decir, atenta a su articulación femenina masculina, pero en su unidad abierta a la trascendencia, se expresa en una peculiar preferencia de Edith Stein por la interioridad sentida del espíritu, sin desconocer la relevancia insustituible del mundo exterior, ligado a los sentidos, especialmente al tacto.

2) La anticipación dada y cada vez mejor perfilada del Espíritu Infinito «en» y «ante» el espíritu finito va adquiriendo en Edith Stein facetas desconcertantes para la filosofía moderna en cuanto se gesta indiscutiblemente a partir de la «certeza de ser» simple, que constituye el punto de partida de la argumentación steineana, es decir, desvela evidencias naturales certeras-no certeras de la existencia del espíritu finito en el mundo, que se explican por no tener explicación, es decir, desembocan en el misterio del ser, que pese a toda la oscuridad es digno de ser pensado siempre de nuevo al modo de lo que sucede con el acto creador en una obra artística.

3) La realización concreta de la anticipación del espíritu finito por el Espíritu Infinito, cuenta más allá de la base segura de la constitución del ser espíritu, desvelada con una finura inusitada por Edith Stein en atención a los aspectos gratuitos, es decir, aquellos que escapan a la razón natural, con la libertad, temática fundamental que la autora articula una y otra vez en su profundidad abismante, cuando saca a la luz toda la dramaticidad de la existencia del ser humano en el mundo, es decir, sus deseos más profundos por ser el mismo a partir de otro. Para Edith Stein conseguir tal mismidad sólo es posible si el espíritu finito deja atravesar al Espíritu Infinito –si el Espíritu Infinito lo quiere– por la «puerta abierta», que es él mismo en cuanto finitud.

## Bibliografía

- ALES BELLO, A., «Edmund Husserl and Edith Stein: The Question of the Human Subject», *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 (2008) 143-159.
- ALES BELLO, A., «What is life. The contributions of Hedwig Conrad-Martius and Edith Stein», Symposium, *Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue canadienne de philosophie continentale*, 16 (2012) 20-33.
- CABALLERO, J. L., *Edith Stein (1891-1942)*, (Biblioteca Filosófica, 120), Madrid: Ediciones del Orto, 2001.
- CRESPO, M., *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012.
- GERL-FALKOVITZ, H.-B., «La cuestión de la mujer según Edith Stein», *Anuario Filosófico* 31 (1998) 753-784.
- PATT, S., *El concepto teológico-místico de «fondo del alma» en la obra de Edith Stein*, Pamplona: Eunsa, 2009.
- STEIN, E., *Gesamtausgabe*, hrsg. Internationales Edith Stein Institut Würzburg, Freiburg-Basel-Wien: 2004-2008.
- STEIN, E., *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Eingeführt und bearbeitet von Hans Rainer Sepp, Freiburg: Herder, 2005.
- STEIN, E., *Acto y potencia*, en ID., *Obras Completas, III: Escritos filosóficos*, Burgos: Monte Carmelo, 2007, 225-536.
- VAN DEN DRIESSCHE, T., *L'altérité, fondement de la personne humaine dans l'œuvre d'Edith Stein*, (BETL, CCXII), Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2008.