

RESEÑA

Eduardo González Di Pierro, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México, Editorial Driada, 2005

El libro de Eduardo González Di Pierro tiene como principal objetivo exponer los argumentos centrales de la filosofía de la historia en la obra de Edith Stein. Aún cuando la historia «no parece ser un problema central dentro de las preocupaciones teóricas de Edith Stein» (p. 125), el autor considera plausible la explicitación de una filosofía de la historia en la obra de la renombrada fenomenóloga de Breslau. Precisamente aquí radica uno de los méritos de este trabajo: sintetizar —sobre todo en los dos primeros capítulos— la temática de la historia que, de modo velado, recorre toda la obra de Stein, para luego, en el tercer capítulo, proponer una fundamentación filosófica de tal cuestión. El método elegido por el autor es el genético—sistemático. Luego de rastrear el problema de la historia en los escritos tempranos de Stein el autor se orienta hacia su fundamentación esbozada con claridad en sus últimas obras. Dos son las cuestiones que preparan la filosofía de la historia en Stein: la estructura del ser humano y la naturaleza de las ciencias del espíritu. Ambos temas serán desarrollados por el autor en los dos primeros capítulos de su trabajo.

Los tres capítulos del libro se titulan así: “El problema de la constitución de la persona”, “La persona humana en relación con las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu” y, finalmente, “La persona y el significado de la historia”. En el primer capítulo, el autor desarrolla el problema de la constitución de la persona tanto en el libro *La empatía* de 1917 como en el *Ensayo sobre la fundamentación filosófica de la psicología y las ciencias del espíritu* de 1922. En esta obra se manifiesta el concepto filosófico central de Stein: la constitución. Considerando la deuda que este concepto tiene con las *Ideas II* de Husserl, la filósofa de Breslau la define como “la formación del mundo en relación al yo”. Por ello, según Stein, sólo el análisis de los actos constituyentes de ese mundo realizados por el Yo puede “esclarecer la formación de tal mundo” y ofrecer el significado que éste posee para el yo.

Como claramente sostiene el autor, no es la formación del mundo natural lo que interesa a Stein en *La empatía*, sino la constitución del yo a través de la relación con el otro presente en el mundo. Si bien esta tarea se inscribía al interior de la tentativa husserliana de “clarificar y completar una teoría de la persona humana” (p. 33), en Stein, según González di Pierro, encontrará un desarrollo más nítido tanto en la forma como en el fondo.

A pesar de las coincidencias que el libro sobre la empatía de Stein mantenía con las *Ideas II* de Husserl, el autor muestra con meridiana claridad la originalidad de la *Einfühlung* steiniana al interior de la fenomenología. Según González Di Pierro, el aporte de este trabajo consistía en: «mostrar lo que acontece en la interioridad misma de la conciencia humana en el momento mismo en que se encuentra con otro ser idénticamente constituido» (p. 35) Es precisamente en este proceso constitutivo donde se manifestará por vez primera la relevancia de la historia en la obra de Stein. En efecto, la constitución del yo a través de la empatía ofrece

las bases filosóficas para una reflexión acerca del carácter relacional del ser humano que puede verse reflejado en la relación yo—tú, individuo—sociedad, pero también, según el autor, en la relación individuo—Historia, o más precisamente, individuo—sentido de la historia.

La empatía mostrará que el yo en ningún momento queda fusionado en el otro yo conocido y experimentado. Luego de analizar la especificidad del recuerdo, la esperanza y la fantasía se define la empatía como un acto originario en cuanto vivencia presente, pero no—originario en cuanto al contenido, esto es, un acto donde el sujeto “empatizante” es capaz de percibir desde sí la vivencia del otro yo sin quedar identificado con éste. La defensa que hace Stein del carácter no—originario de la empatía contra la tesis de Lipps acerca de su originariedad, no busca sino salvar la autonomía y libertad del yo. En efecto, como bien señala González Di Pierro, la posición de Theodor Lipps que identificaba el yo propio y el yo extraño, destruiría la posibilidad de distinguir la empatía de cualquiera de mis vivencias. Señala el autor: «¿Cómo podríamos distinguir que un acto es justamente empático si ya está mimetizado con el acto originario? Siempre existe un “mínimum” de distancia que hace que la vivencia empática sea no—originaria» (p. 39)

La afirmación de esta distancia es el reconocimiento de la estructura relacional de la conciencia que jamás puede quedar reducida ni identificada con su objeto intencional. Tal relacionalidad no se corresponde con ninguna teoría genético—psicologista que considera al individuo inserto en un mundo hecho de experiencia vivida psíquica, orientado más a las vivencias del ambiente que a las de sí mismo, y por tanto, subordinado a elementos extrínsecos al yo. Stein opone a esta consideración genética, propia de Scheler, el concepto fenomenológico del Yo puro. Dice González Di Pierro: «el punto de partida sobre el que siempre vuelve la filósofa de Breslavia es el husserliano *yo puro*, instancia, que representa fundamentalmente dos cosas: 1. el sujeto de la experiencia vivida. 2. la unidad fundamental del flujo de conciencia» (p. 42) Es precisamente el Yo puro fenomenológico el que permite a Stein superar el escollo psicologista y abrir la dimensión absoluta de la conciencia. La trascendencia del Yo puro respecto de su objeto intencional y de su medio, pone como núcleo de la historia la libertad humana. Cualquier subordinación del yo a un principio extrínseco a sí implicaría una visión de la historia en términos de sometimiento y de violencia.

Por lo dicho, queda claro que la empatía se constituye como la base para comprender la naturaleza de la persona y como presupuesto para una determinada filosofía de la historia. A través de un análisis comparativo minucioso entre *La Empatía* de 1917 y *El ensayo sobre la fundamentación de la Psicología y las ciencias del espíritu* de 1922, el autor constata una evolución en la comprensión de la estructura de la persona que reflejaría el reconocimiento de Stein de la insuficiencia de aquella división tripartita que había ofrecido en *La Empatía*; a saber, la división entre cuerpo (*Körper y Leib*)— Psiqué - Espíritu (*Geist*). Constata también el autor la introducción, en el ensayo de 1922, del término alma (*Seele*), con el que Stein propone una estructura pentapartita de la persona formada por el cuerpo físico (*Körper*)—cuerpo vivido (*Leib*)—psiqué (*Psyche*)— Espíritu (*Geist*) y alma (*Seele*).

¿Cuál es el motivo que llevó a Stein introducir este nuevo concepto? González Di Pierro señala que en el esquema antropológico tripartito (cuerpo—psiqué—espíritu) no se esclarecía de modo suficiente el paso de la instancia psíquica a la espiritual ni tampoco se hacía referencia al núcleo sobre el que se fundaba la persona humana. La noción de “espíritu” en el ensayo de 1922 sigue manteniendo

las características atribuidas en la tesis doctoral sobre la empatía que lo definía como “esfera personal superior orientado al mundo de los valores”. En tal sentido, el espíritu incluye volición y libertad. A diferencia del espíritu, el “alma” no se orienta al mundo sino que lo acoge en sí y se vincula a él de modo único e irrepetible. El alma definida como el “centro o núcleo de la persona” funda la singularidad de la persona humana.

Esta noción será fundamental para establecer una línea de continuidad en el pensamiento de Stein, una posición coherente entre la discípula de Husserl y la de San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Como bien lo señala el autor, el alma es una “instancia misteriosa y naturalmente refractaria a la definición conceptual (...) instancia misteriosa que, conforme procede en su investigación antropológica llenándose también de contenidos religiosos, irá paradójicamente, enfatizando su misterio y aclarando su función y su contenido” (p. 58) Será precisamente a partir del enriquecimiento progresivo de esta noción que Stein irá madurando su idea de persona y su visión de la historia.

En el segundo capítulo del libro, González Di Pierro intenta seguir el planteamiento metodológico propuesto por Stein en orden a vincular el conocimiento de la persona y de la historia. Una pregunta implícita en el desarrollo de este capítulo puede formularse así: ¿existe un vínculo entre la naturaleza y la historia, más precisamente, entre la naturaleza y la libertad humana? El autor es consciente del peso que Edith Stein le dio a esta cuestión, pues es aquí donde la filosofía se confronta con aquella pretensión naturalista de reducir todo lo existente a lo cuantitativo con su consecuente negación de la libertad, o con aquella pretensión kantiana de relegar la libertad a un postulado de la razón práctica, estableciendo una fractura entre naturaleza e historia.

El autor nos propone, en primer lugar, considerar las reflexiones sobre la naturaleza presentes en la *Introducción a la Filosofía* de Stein. Una de las tesis fundamentales planteadas allí sostiene que en la naturaleza existe un fundamento que precede cualquier tipo de particularidad y contingencia. Si no hubiera tal fundamento no podría existir *un* espacio, *un* tiempo, *un* movimiento; menos aún, espacios, tiempos ni movimientos relativos. Dice Stein: «*hay solamente un espacio*. Puede ser euclidiano o no: las formas espaciales son muchas, pero el espacio se extiende sin límites en todas las direcciones, abarcando todo aquello que posee naturaleza espacial» (p. 79) Precisamente, por esta dimensión absoluta presente en la naturaleza se justifica plenamente el rol de la filosofía en la fundamentación de las ciencias de la naturaleza. Las realizaciones empíricas de la naturaleza se fundan en una estructura eidética de la naturaleza. El ideal husserliano de la ciencia rigurosa, esto es, de la Fenomenología, apuntaba a explicitar la unidad de esta estructura eidética. Stein no es ajena a este proyecto, por ello considera necesario vincular el conocimiento del fenómeno objetivo (naturaleza) con la estructura subjetiva apriórica. El conocimiento de esta estructura no es irrelevante para la ciencia de la naturaleza. Como dice el autor, «para que tal *ciencia de la naturaleza* sea completa (...) no puede limitarse a una ontología de la naturaleza sino que debe ser completada con una epistemología correlativa» (p. 82). En tal sentido, no es posible comprender plenamente la naturaleza como un todo unitario «sin referirse a la subjetividad y las estructuras que la componen» (p. 84).

El autor advierte en este punto que no existe ninguna pretensión de Stein de defender una postura idealista que considere la exterioridad como resultado de un acto creativo del sujeto. Con este distanciamiento respecto del idealismo,

Stein no hace sino ser coherente con la postura asumida por la fenomenología husserliana - aún a pesar de la acusación de idealista que sus primeros discípulos del así llamado “círculo de Gottinga” (Reinach, Von Hildebrand, Conrad Martius) hicieron pesar sobre Husserl. Si alguna diferencia puede establecerse entre Stein y su maestro no es en relación a su postura acerca del idealismo, sobre todo aquella de impronta berkeleyana que ambos rechazaron, sino en relación al realismo. González Di Pierro define la fenomenología de Stein como una “fenomenología realista”. A diferencia de Husserl, para quien era absurdo pensar un mundo sin conciencia, Stein considera que “todo ser “exterior” o, mejor, “objetivo” puede existir (...) independientemente de cualquier conciencia” [aunque, como bien se señala] estaría en entredicho su sentido” (p. 85).

El retorno a la subjetividad exigido por Stein responde al hecho de que todo fenómeno objetivo porta en sí la posibilidad de ser experimentada por la conciencia. La experiencia de la naturaleza implica la comprensión de su sentido y de las leyes de sentido presentes en ella. Sin embargo, la naturaleza es no sólo susceptible de ser experimentada por la conciencia sino también de ser comunicada. En un pasaje muy esclarecedor afirma el autor que en este punto se plantea el tránsito «de la “filosofía de la naturaleza” a una “filosofía de la intersubjetividad”» (p. 85).

Ahora bien, contra la pretensión del positivismo de reducir todo a la Naturaleza, Stein plantea el reconocimiento de fines ajenos a ésta. La distinción que Stein realiza entre “naturaleza” y “mundo” apunta a la constatación de este hecho. En efecto, los objetos naturales pueden recibir por parte de la libertad humana un fin distinto al suyo. El conjunto de objetos cuyo sentido y fin son redefinidos por el ser humano, es precisamente lo que Stein denomina “mundo”. Si el mundo se abre paso en medio de la naturaleza, debemos concluir que las ciencias naturales no pueden agotar el conocimiento de todo lo existente. La constitución del mundo por parte de la libertad humana responde a una unidad eidética singular y distinta a aquella en la que se funda la Naturaleza. Es precisamente la presencia de una unidad eidética propia del espíritu humano lo que justifica el surgimiento de las Ciencias del Espíritu.

Stein distingue en *Psicología y ciencias del Espíritu*, dos grupos al interior de las Ciencias del Espíritu: las ciencias de la cultura y las ciencias históricas. Las ciencias de la cultura tienen por objeto esclarecer la estructura significativa de las formaciones espirituales, mientras que las ciencias históricas se ocupan de la vida de los seres humanos y del desarrollo de la vida espiritual de éstos. El conocimiento de la historia, clave en la tesis del presente trabajo, tendrá analogías muy claras respecto a la constitución de la persona analizada por González Di Pierro al inicio de su trabajo. Así como el flujo de vivencias de la conciencia individual no se constituye como unidad vivencial sino en relación al flujo que ha pasado, así también el devenir histórico queda constituido por “datidades históricas” y épocas pasadas. No se afirma que el devenir de la historia reproduzca idénticamente el flujo de la conciencia, pero sí que el modelo que subyace a cualquier manifestación espiritual está en estrecha relación con la unidad de la persona.

Por ello no sorprende que la constitución de la historia guarde semejanzas con el acto de la empatía. La cita de Stein a la que el autor hace referencia es clara a este respecto: “así como la comprensión de una persona extraña es posible sólo a través de una reproducción de su vivir... así también en la comprensión de una época histórica pasada hay el llamado hacia un vivir originario del hecho histórico, como sólo permite el propio tiempo, inaccesible al conocimiento científico”

(p.143). La misma objetividad que se exigía a la empatía se le exigirá también al historiador. El sentido de la historia no es arbitrario, responde a leyes de sentido que exigen un acto de comprensión. Como bien lo subraya el autor, “en una ley del sentido ‘no se expresa una necesidad esencial sino una *posibilidad esencial*” (p. 136). Por ello, hablar de una obra histórica es hablar de una unidad de acontecimientos, de una *conexión* entre acontecimientos que no puede ser expresada a través de una simple descripción. La historia supone una continuidad de la vida espiritual, un vínculo personal entre el presente y el pasado.

Pero, ¿qué hay del futuro? ¿cómo poder establecer una continuidad espiritual con aquello que todavía no es y hacia lo que tendemos? Responder a esta pregunta supone para Stein completar el sentido y el significado de la historia, esto es, pasar de la fenomenología o de una filosofía de la inmanencia a una filosofía de la trascendencia absoluta. Remitiéndose a la noción de “alma” definida en *Psicología y Ciencias del Espíritu* como núcleo de la persona, Stein pasa a llamarla en *Potencia y Acto*: “núcleo actual y en ascensión hacia Dios mismo” (cf. p. 97). Para González Di Pierro la definición del alma ofrecida en *Ser finito y ser eterno* muestra inequívocamente la naturaleza creatural del alma: “el alma individual con su modo de ser ‘único’ no es caduca... está destinada a la vida eterna, por lo que es comprensible que debe reproducir en manera ‘absolutamente personal’ la imagen de Dios”. Por ello la conexión última del sentido de la historia no viene establecida por la filosofía sino por la teología. Es precisamente en este punto donde Stein considera la necesidad de complementar el saber filosófico con aquél que es proporcionado por la fe: “el camino del género humano es un camino desde Cristo hacia Cristo” (*Ser finito y ser eterno* p. 153). Como bien lo señala el autor, “análogamente a lo que la *Seele der Seele* (el alma del alma) como núcleo es la persona humana, Cristo lo es respecto de la Historia, esto es, es su núcleo más profundo e insondable” (p. 153).

Sin duda alguna, el libro de Eduardo González Di Pierro constituye un valiosísimo aporte en lengua española al estudio de la obra filosófica de Edith Stein y, en particular, a la temática de la historia. Su valor ha quedado consignado en el prólogo del libro por la filósofa italiana Angela Ales Bello, una de las estudiosas más autorizadas sobre la filosofía steiniana. Dice Ales Bello: «Hasta ahora ambos campos de investigación de Edith Stein, el científico y el histórico, no habían sido objeto de estudio específico por parte de los especialistas. Es mérito por tanto, de Eduardo González Di Pierro, el haber resaltado el valor de la investigación de la historia» (p. 13).

Ricardo Gibu S.