

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

“LA UNIDAD EN EL HOMBRE DESDE LA PERSPECTIVA DE EDITH STEIN”

Autor: José Francisco Ramos Salazar

Tesis presentada para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Nombre del asesor:
Pbro. Dr. Diego Aurelio Barragán Moreno

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**LA UNIDAD EN EL HOMBRE DESDE LA
PERSPECTIVA DE EDITH STEIN**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:
JOSÉ FRANCISCO RAMOS SALAZAR

Asesor:
PBRO. DR. DIEGO AURELIO BARRAGÁN MORENO

CLAVE 16PSU0024X ACUERDO No. LIC 121129

MORELIA, MICH., JUNIO 2020

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO	6
1. Semblanza biográfica.....	6
2. Bases teóricas.....	9
3. Obras	10
4. Hipótesis	11
5. Justificación del proyecto.	12
6. Objetivos.....	12
7. Pregunta de investigación	13
8. Metodología	14
9. Fundamentación y formulación del problema.	14
CAPÍTULO II. CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN	16
1. Influencias de filósofos	16
2. Conceptos fundamentales en La estructura de la persona humana.....	25
2.1 Una pedagogía cristiana.....	25
2.2 Antropología Cristiana.....	26
2.3 El hombre como espíritu.....	27
3. La estructura de la persona humana.....	28
3.1 La idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa	29
3.2 La antropología como fundamento de la pedagogía.....	29
3.3 El hombre como cosa material y como organismo.....	30
3.4 El hombre como animal/lo animal.....	30
3.5 El problema del origen de las especies-género, especie, individuo.....	32
3.6 Lo animal del hombre y lo específicamente humano	33
3.7 El alma como forma y como espíritu.....	33
3.8 El ser social de la persona.....	35
3.9 Paso de la consideración filosófica del hombre a la teológica.....	36
CAPÍTULO III. ANÁLISIS PRELIMINAR DEL HOMBRE	37
1. El hombre.....	37
1.1 Como cuerpo material.....	40
1.1.1 Como cosa material.....	41

2. Como ser vivo	43
3. Como ser animado	45
3.1 Lo vegetal del hombre	47
3.2 Como animal y lo animal	49
3.3 Especie e individualidad en el hombre y en el animal	50
3.4 La estructura del alma	52
3.5 Alma animal y cuerpo	54
3.6 Lo animal del hombre y lo específicamente humano	56
3.6.1 El sustrato animal de la vida anímica puntual	56
3.6.2 Estructura personal	58
4. Como ser histórico	60
4.1 Como ser comunitario	62
 CAPÍTULO 4. LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SOCIAL EN EL HOMBRE	63
1. El hombre es un ser individual	63
1.1 El género y la especie	64
1.1.1 Las diferentes posibilidades de entender las relaciones entre la especie y el individuo	67
1.1.2 Las diferentes posibilidades de formalización de la materia	67
1.2 La individualidad	70
1.3 Individualidad e individualismo	73
2. El hombre es un ser social	75
2.1 El individuo solo se entiende en la sociedad	77
2.2 El individuo no se diluye en la sociedad	78
 CONCLUSIÓN	80
 REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA	83

INTRODUCCIÓN

En la presente tesis se trata el problema de la unidad sustancial entre el cuerpo y el alma, analizado desde una perspectiva crítica, según el pensamiento filosófico-antropológico de Edith Stein en su obra *La estructura de la persona humana*.

El objetivo general es comprender de una manera crítica los principales problemas que han surgido al abordar el planteamiento de la unidad sustancial en el hombre, buscando una posible solución desde el pensamiento de la autora. Por ello, se analizarán los conceptos y opiniones de otros pensadores que abordan el tema, haciendo una comparación, para al final buscar tener una idea más clara respecto del problema.

Estas preguntas serán necesarias para la elaboración de la tesis: ¿Cómo se demuestra la unidad sustancial de cuerpo y alma en el hombre? ¿Qué se entendía al respecto anteriormente acerca del alma? ¿Qué es el alma? ¿Cómo se une sustancialmente el alma al cuerpo? ¿Podemos hablar de espíritu? ¿Qué importancia tiene en la actualidad esta unidad en la vida del hombre? ¿Cómo se ha degradado el pensamiento actual acerca de la unidad? ¿Cuál es la solución más factible para responder a esta cuestión?

La tesis se presenta en cuatro capítulos utilizando un método mixto. En el primer capítulo se utiliza el método histórico, en el segundo el método histórico-analítico, en el tercero el método analítico y en el cuarto el método analítico-sintético.

En el primer capítulo se presenta el contexto biográfico de Edith Stein, se enuncian sus obras y el desarrollo de su pensamiento. Además, los puntos esenciales de la tesis, la justificación del proyecto, la metodología, la fundamentación y formulación de los problemas.

En el segundo capítulo se analizan algunos autores tanto contemporáneos a Edith Stein como los posteriores para comprender las diferentes posturas y aportaciones que ellos propusieron. Se toman en cuenta sus etapas de pensamiento. Además, se analiza la obra "*La estructura de la persona humana*", de la cual se tomarán los conceptos fundamentales de la

obra, para tener un análisis de ella a profundidad y de esta manera obtener una mayor comprensión de su lenguaje filosófico y antropológico.

En el tercer capítulo se analiza al hombre desde diferentes perspectivas, de manera particular como cuerpo y cosa material, teniendo en cuenta sus particularidades y sus atributos que lo hacen un ser vivo, un ser animado, para dar paso al estudio sobre la unidad que existe entre el alma y el cuerpo.

Por último, en el cuarto capítulo, se hace un análisis de la manera que el hombre comprende la unidad sustancial del cuerpo y el alma en la actualidad, además que se confronta el pensamiento actual para tener en cuenta algunas de las consecuencias del problema propuesto en esta tesis.

CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO

Para la elaboración de este capítulo se busca analizar el problema desde sus causas hasta sus posibles consecuencias, para lo cual se tomarán en cuenta aspectos básicos de la autora, como su vida, obras y pensamiento. Se presentan los objetivos de la tesis, la metodología a utilizar y la fundamentación del problema a analizar, todo esto con el fin de tener una base sólida sobre lo que se elaborará en los siguientes capítulos.

1. Semblanza biográfica

En este apartado se exponen, brevemente, los principales datos biográficos de Edith Stein para alcanzar a identificar los momentos más importantes de su vida, así como también algunos de los aspectos que más influyeron en su vida y en su pensamiento. Para ello se tomaron los datos de la obra *Edith Stein, La pasión por la verdad* (2003, págs. 199-201).

Nació en Breslau el 12 de octubre de 1881 en el seno de una familia judía. Su padre se llamaba Siegfried Stein y su madre Augusta Courant de Stein. En 1887 se inscribió en la escuela <Victoria> de Breslau. Entre los años 1908-1911 cursó sus estudios secundarios en el Liceo de la escuela <Victoria> de Breslau. En 1911 concluyó su bachillerato y, en los años 1911-1913, terminó sus estudios universitarios en Breslau en donde estudió letras germánicas, historia y psicología. Entre 1913 y 1915 se trasladó a la Universidad de Gotinga, donde cursó sus estudios con la dirección de Edmund Husserl y así tuvo su encuentro con la escuela fenomenológica. En enero de 1915 realizó su examen de licencia –pro facultate docendi- en propedéutica filosófica, historia y germanística, teniendo una breve actividad docente en una escuela de Breslau; e hizo su voluntariado en la cruz roja alemana en el hospital de enfermedades de Mährisch-Weiss-Kirchen.

En 1916 ayudó en la Cátedra de Filosofía de Husserl en Friburgo de Brisgovia. En 1917 obtuvo su doctorado en filosofía por la Universidad de Friburgo con un trabajo <Sobre el

problema de la empatía>, calificada con <summa cum laude>. Entre los años de 1919-1923 hizo su trabajo científico privado y algunos intentos de habilitación para una cátedra universitaria.

Entre los años de 1923-1931 fue profesora en el liceo y en la escuela de maestras de las hermanas dominicas de Espira. Entre los años de 1928-1932 tuvo una gira de conferencias en Alemania y en el extranjero, teniendo actividades literarias de traducción. Entre los años de 1932-1933 continuó con sus actividades docentes en el <Instituto Alemán de pedagogía científica> de Münster. En el año de 1933 se le prohibió enseñar por parte del partido nacionalsocialista (NSDAP) a causa de su procedencia judía.

El 15 de abril de 1934 tomó el hábito en la Orden de las carmelitas descalzas con el nombre de <Teresa Benedicta de la cruz>. En 1938 se despidió del Carmelo de Colonia y se trasladó al Carmelo de Echt en Holanda. El día 2 de agosto de 1942 fue detenida, transportada al campo de prisioneros en Westerbork y, después, a Auschwitz. El 9 de agosto de 1942 murió en las cámaras de gas del campo de concentración de Auschwitz- Birkenau. En 1987 fue beatificada en Colonia, Alemania y canonizada el 11 de octubre de 1998 por el papa Juan Pablo II.

Estos son algunos de los acontecimientos más importantes en la vida de Edith Stein que influyeron en ella para desarrollar su pensamiento filosófico-cristiano.

El pensamiento de Edith Stein se divide en dos etapas: fenomenológica y filosófica cristiana. En el desarrollo intelectual de Edith Stein no se advierten rupturas. Su disertación doctoral <Sobre el problema de la empatía (1916)> se inscribe en la corriente fenomenológica tal como se cultivaba en Gotinga, mostrándose crítica con la interpretación psicologista de este fenómeno en T. Lipps. Posteriormente se dedicó a estudios epistemológicos relativos a las ciencias del espíritu, apartándose del nivel psicológico genético en que Dilthey sitúa la fundamentación para poner a la persona singular y comunitaria en el núcleo fundamental de las ciencias históricas y de la cultura. También son de este periodo sus escritos de filosofía

social y política, en los que acusa el primado de la persona en su dimensión comunitaria para la legitimación del poder de las leyes y del estado por contraposición a la teoría pura del derecho de Hans Kelsen.

Uno de sus primeros acercamientos en el campo de la filosofía se produce a raíz de un curso de Husserl titulado “Naturaleza y espíritu” (1913). Se observa, curiosamente, que su pensamiento puede reducirse en estas palabras, pues todo lo que hay pertenece, o bien, a la naturaleza, o bien, al espíritu. Solo la persona humana participa eminentemente de los dos ámbitos.

Aunque la persona humana no sea puro espíritu, es el espíritu lo que hace la persona, lo que la define. Más aun, el espíritu es aquello por lo que el hombre puede ser llamado imagen de Dios. En *Ser finito y ser eterno* se encuentra dicha afirmación: “la prerrogativa del hombre frente a las criaturas inferiores es que él, en cuanto espíritu, es réplica de Dios” (Stein, *Ser finito y ser eterno*, 2006, pág. 431).

Si la palabra alemana *Geist* (espíritu) tiene tanta connotación intelectual, para ella significa sencillamente “apertura”. El espíritu es la dimensión de apertura de la persona, es lo que hace que la persona sea persona. Esto nos obliga a desestimar algunas interpretaciones que se han dado de la palabra espíritu en relación con Edith Stein (Bono, 2010, pág. 42).

Posteriormente, tras su conversión, lee y traduce obras de Tomás de Aquino (*De ente et essentia* y las *quaestiones disputatae de veritate*) y se familiariza con el tomismo alemán de principios de siglo, representado por J. Greth, M. Grabmann o T. Manser, entre otros. En las obras fundamentales de esta etapa de madurez realiza una síntesis entre el método fenomenológico descriptivo y el realismo clásico, sobre todo por la introducción de los conceptos de acto y potencia (resaltados en la obra *Acto y potencia*, que es preparatoria de *Ser finito y ser eterno*) y de sus estudios antropológicos. Y elabora una concepción de la persona, que evita por igual el trascendentalismo idealista del yo puro (Husserl) y la sustantivación de

las colectividades como las personas (Scheler). Precisamente para ello le son fructíferas nociones ontológicas, como las hipóstasis y la relación (a partir de ambas define al espíritu como un salir de sí), o la doctrina de Tomás de Aquino sobre los trascendentales (Santos, 2011).

Realizó una serie de conferencias y ensayos sobre los conceptos de formación y las bases de la pedagogía humanista de inspiración cristiana. En su últimos escritos muestra la huella de San Agustín y de la Teología simbólica en su acercamiento racional a Dios (*Caminos para el conocimiento de Dios*). Y, finalmente, muestra un minucioso conocimiento de los místicos castellanos, sobre todo en su obra póstuma *Ciencia de la cruz*, dedicada a comentar algunas obras de san Juan de la Cruz.

2. Bases teóricas

Se tendrán en cuenta algunos filósofos que son contemporáneos a Stein y que han contribuido en su pensamiento, así como también los filósofos posteriores quienes han reafirmado su pensamiento o lo han contradicho.

Hegel muestra que en su nivel más elemental el espíritu humano es lo que Hegel llama “alma”, es decir, el espíritu como lo más alto del mundo natural y lo más elemental dentro del mundo espiritual. El alma así concebida participa todavía de los hechos naturales y es, como para los griegos, un principio de vida más que un principio inmortal como lo es para el cristianismo (Xirau, 2017, pág. 341).

Bergson se plantea un viejo problema de la metafísica: el de las relaciones entre alma y cuerpo. En conjunto hay tres soluciones tradicionales al problema: la reducción del alma a cuerpo; la reducción del cuerpo a alma y el dualismo de alma y cuerpo. La primera es, a grandes rasgos, la solución materialista; la segunda, la solución espiritualista; la tercera, la que se hizo clásica a partir de la distinción que Descartes trazó entre la sustancia espiritual y la sustancia corporal. El problema, que ya se planteaba desde Platón, es para Bergson un falso problema,

porque está planteado sobre la falaz distinción entre alma y cuerpo. Bergson percibe claramente la diferencia entre alma y cuerpo: el alma está destinada a la contemplación; el cuerpo, a la acción. Bergson concibe al hombre como encarnado y, en este sentido, está mucho más cerca de san Agustín que de Platón, mucho más cerca del cristianismo que del puro espiritualismo (Xirau, 2017, pág. 421).

Russell renuncia a la metafísica tradicional. No cree que pueda probarse nada acerca de la existencia de Dios, del alma o del universo como sustancia (Xirau, 2017, pág. 484). Otro es D' Alembert, quien se cuestiona: ¿cuál es la naturaleza del alma? y ¿en qué consiste la unión del cuerpo y del alma, y su influencia recíproca?

La Mettrie dirá, «el alma es [...] una palabra vacía a la que no corresponde ninguna idea, y de la cual un hombre razonable sólo debería servirse para designar la parte pensante que hay en nosotros. Una vez aceptado el más mínimo principio de movimiento, los cuerpos animados poseen todo lo que les hace falta para moverse, sentir, pensar, arrepentirse y, en una palabra, comportarse, tanto en la vida física como en la moral, que depende de aquella». La Mettrie concluye, por lo tanto, que «el hombre es una máquina y que en todo el universo solo existe una substancia, con diversas modificaciones» (Giovanni Reale, 2016, pág. 607).

William Wollaston, centra su atención en el hecho de que Dios no puede querer el sufrimiento y el resto de los males que los hombres soportan cada día de su vida. Por consiguiente, si el mundo está lleno de dolor, esto quiere decir que el plan de la bondad misericordiosa de Dios tendrá que realizarse después de la muerte. De esta manera Wollaston demuestra la inmortalidad del alma (Giovanni Reale, 2016, pág. 657).

3. Obras

Las obras de Edith Stein están compendiadas en veinticinco volúmenes que comprenden escritos publicados, lecciones no publicadas, conferencias, pensamientos, indicaciones,

recensiones, clases y notas. Siendo mencionadas las obras que han tenido más relevancia en su pensamiento. Se ha colocado a un asterisco(*) a aquellas obras de las cuales no se tiene con exactitud la fecha de publicación. (Chile, 2017)

Sobre el Problema de la Empatía (1916); Causalidad Psíquica (1919); Individuo y comunidad (1920); Introducción a la Filosofía (1918-20); Una investigación sobre el estado (1921), ¿Qué es fenomenología? (1924); Diarios y cartas del cardenal Newman (1928); La fenomenología de Husserl y la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Hacia una confrontación (1929); Significado ideológico de la fenomenología (1930); *Libertad y gracia, El intelecto y los intelectuales (1931), *Acto y potencia; “Questiones disputatae de veritate” de Santo Tomás de Aquino (1932), *La formación de la persona; *Estructura Óptica de la persona y su problemática cognoscitivo-teórica; *Natural y sobrenatural en el “Fausto” de Goethe; *La fenomenología; ¿Qué es el hombre? Antropología teológica (1933); Problemas de la formación de la mujer (1928-33); *El “Ethos” de la profesión femenina; Autobiografía. Vida de una familia judía (1933-35), *Cómo llegue al Carmelo de Colonia; Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser (1935-37), *La Filosofía existencial de Martín Heidegger; Ciencia de la Cruz (1942).

4. Hipótesis

El problema central de este trabajo radica en la posibilidad y realización de la unidad que existe entre el alma y el cuerpo de una manera sustancial, explicando cómo es que se da dicha unidad. La posibilidad de esta unidad radica en el hecho de que el hombre no se entiende a partir de la separación de ambas sustancias, sino a partir de su unidad sin la cual no puede ser lo que es en sí.

5. Justificación del proyecto.

En la actualidad el pensamiento de Edith Stein no se ha estudiado lo suficiente, pero tiene una gran riqueza en cuanto a la reflexión tanto filosófica como teológica, en particular, en la dimensión antropológica. Por ello, se cree necesario analizar sus apartados antropológicos en los cuales se reflexiona sobre la persona humana.

Es por eso que esta investigación será elaborada con el fin de analizar y comprender el pensamiento de Edith Stein quien ha sido una gran filósofa y antropóloga, dando una posible solución al problema de la comunicación de las sustancias, latente desde la época moderna, aplicado en particular a la comunicación o unidad entre el alma y el cuerpo.

6. Objetivos.

En este apartado se busca mostrar el objetivo general de la tesis, así como el objetivo de cada capítulo de esta, para tener claro y definido lo que se busca y así evitar divagar en el desarrollo de los capítulos.

Objetivo general. Se busca tener una aproximación al pensamiento de Edith Stein para hacer un análisis del problema que existe sobre la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, buscando dar una solución a este mismo y poder comprender a grandes rasgos los problemas que lo causan. Por ello, se presentará el pensamiento de filósofos anteriores y posteriores a ella para tener un panorama más amplio sobre el tema de modo que se identifique claramente el problema a evaluar. Asimismo, se hará un análisis del concepto del alma, para comprender la unidad entre esta y el cuerpo.

En el primer capítulo se busca hacer un análisis de los acontecimientos que existían antes del autor como lo son aquellos filósofos que influyeron en su vida. Se analizará la vida de la autora a grandes rasgos, así como también la mención de sus obras y las intenciones que se

tienen para la elaboración de esta tesis como lo son la justificación del proyecto, la metodología, la fundamentación y formulación de los problemas propios de la tesis.

En el segundo capítulo se hará un análisis de algunos autores tanto contemporáneos a Edith Stein como los posteriores para comprender las diferentes posturas y aportaciones que ellos propusieron. Se analizará la obra principal que se utilizará para esta tesis <La estructura de la persona humana> y las etapas de pensamiento de la filósofa.

En el tercer capítulo se presenta el concepto de hombre desde diferentes perspectivas, en particular, desde el pensamiento de Edith Stein, quien lo considera como un ente material pero que, por ser animado, es un ser vivo que está compuesto, necesariamente, de alma y cuerpo, cuyos dos elementos están íntimamente unidos y no pueden no estarlo mientras esté con vida.

En el cuarto y último capítulo se presenta cómo el hombre comprende la unidad sustancial del cuerpo y el alma en la actualidad, además que se confrontará el pensamiento actual para tener en cuenta algunas de las causas del problema propuesto en esta tesis. Preparando en este capítulo la conclusión y la misma interpretación que se hará sobre esta tesis.

7. Pregunta de investigación

Para la elaboración de esta tesis han surgido algunos problemas que influirán para la elaboración de esta tesis, es por eso por lo que se plantean algunas de estas preguntas para dar solución al problema principal de esta tesis y que favorecerán para la comprensión de esta desde distintos puntos de vista, esto con el fin de tener un conocimiento más amplio sobre el tema. El desarrollo de este problema requiere algunas preguntas previas: ¿Qué se entendía al respecto anteriormente acerca del alma? ¿qué es el alma según Edith Stein? ¿Cómo se une sustancialmente el alma al cuerpo? ¿Podemos hablar de espíritu? ¿Qué importancia tiene en la actualidad esta unidad en la vida del hombre? ¿Cómo se ha degradado el pensamiento actual

acerca de la unidad? Al tener en cuenta estas preguntas podremos tener un panorama más cercano de lo que se pretende resolver.

8. Metodología

La metodología utilizada en la presente investigación es variada. En el primero y segundo capítulos se utiliza el método histórico y analítico; en el tercero, el analítico; y, en el cuarto el analítico-sintético.

9. Fundamentación y formulación del problema

Siempre ha sido un tema de mucha importancia para los pensadores el comprobar si el alma existe, en dónde se ubica, si se puede comprobar su existencia o la manera en la cual se une al cuerpo. Siendo este un problema se ha llegado a plantear argumentos para poder explicarlo.

Platón afirmaba en el *Crátilo* que “el cuerpo no es el receptáculo del alma, sino más bien la tumba y la cárcel del alma, es decir, un lugar de expiación del alma”. Por lo que a muchos pensadores de su época confrontó mucho.

Aristóteles decía que es necesario que el alma sea substancia, en cuanto forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la substancia como forma es una entelequia (acto); el alma, pues es la entelequia de un cuerpo de esa clase»; «el alma, por lo tanto, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia.

Otro de los más importantes pensadores que dedica algunos apartados de su obra es Tomás de Aquino quien afirmaba que Platón, al exaltar la divinidad del alma, reducía el cuerpo a una simple cárcel temporal, y para él la unidad del alma y cuerpo no era más que un hecho accidental. Además, cree que es necesario salvaguardar la unidad. El hombre individual es el que piensa y no solo el alma; el hombre es el que siente y no solo el cuerpo.

Por tanto, habiendo diferentes versiones sobre el concepto de hombre, se buscará aclarar una posible definición para comprender los elementos que lo constituyen sustancialmente.

CAPÍTULO II. CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN

En este capítulo se contextualiza el pensamiento de Edith Stein para mostrar las influencias que tuvo de filósofos anteriores a ella. Además, se presentan las etapas de su pensamiento considerando, principalmente, su conversión al catolicismo. Por último, se hace un análisis de la obra *La estructura de la persona humana* para comprender los apartados de su obra como la manera en la que desarrolla el pensamiento.

1. Influencias de filósofos

Se analizan algunos autores previos y contemporáneos a Edith Stein que influyeron en el pensamiento de las personas, mismo que llevó a dejar de lado el aspecto de la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo y que condujeron al olvido de la esencia del hombre como persona humana.

La enseñanza de Sócrates no la conocemos directamente, sino a través de los diálogos de Platón y otros autores; sin embargo, deja muchas cosas por resolver en su discurso socrático dejando abierta una serie de problemas. En primer lugar, su razonamiento acerca del alma, que se limitaba a determinar la obra y la función que ejercía (el alma es aquello por lo cual somos buenos o malos), exigía una profundización: si se sirve del cuerpo y lo domina, quiere decir que es diferente del cuerpo; quiere decir que ontológicamente se distingue de él (Giovanni Reale, 2016, pág. 98).

En el diálogo del Fedón, Platón trató de describir el destino de las almas en el más allá: «Sin ninguna duda, afirmar que las cosas sean verdaderamente así, tal como las he expuesto, no es propio de un hombre que tenga sentido común; sin embargo, afirmar que esto, o algo similar a esto, debe acontecer con nuestras almas y con nuestras moradas, ya que ha resultado que el

alma es inmortal... pues bien, esto me parece que es oportuno y que justifica el arriesgarse a creerlo, puesto que el riesgo es hermoso. Y es necesario que con tales creencias nos hagamos un hechizo a nosotros mismos: y es por esto por lo que yo apelo a mi mito.» (Giovanni Reale, 2016, pág. 125).

Sócrates afirmaba en el Gorgias:

"¿Quién podría saber si el vivir no es morir, y el morir no es vivir?", y que nosotros, en realidad, quizás estamos muertos. Ya he oído decir, por hombres sabios, que nosotros ahora estamos muertos, y que el cuerpo es una tumba para nosotros.»

Mientras tengamos cuerpo, estamos muertos, porque somos fundamentalmente nuestra alma, y el alma mientras se halle en un cuerpo está como en una tumba y, por lo tanto, insensibilizada. Nuestra muerte corporal en cambio es vivir, porque al morir el cuerpo el alma se libera de la cárcel. El cuerpo es la raíz de todo mal, es origen de amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y demencia: precisamente, todo esto es lo que lleva la muerte al alma. (Giovanni Reale, 2016, pág. 143)

Finalmente llega a una respuesta precisa e inequívoca: el hombre es su alma puesto que su alma es precisamente aquello que lo distingue de manera específica de cualquier otra cosa. Sócrates entiende por alma nuestra razón y la sede de nuestra actividad pensante y ética. En pocas palabras: el alma es para Sócrates el yo consciente, es decir, la conciencia y la personalidad intelectual y moral (Giovanni Reale, 2016, pág. 87).

Aunque cabe mencionar que estos filósofos entendían de una manera distinta el concepto de alma, la entendían como la razón, además, creían que la ciencia y el conocimiento perfeccionaban el alma.

Platón afirma en su Carta VII (Platón, 1872): «El conocimiento de estas cosas no es en absoluto comunicable como los demás conocimientos sino que después de muchas disensiones efectuadas sobre estas cosas, y después de una comunidad de vida, repentinamente, como una luz que se enciende gracias a que salta una chispa, así nace en el alma, y se alimenta por sí mismo.» (Giovanni Reale, 2016, pág. 122). Mencionado de una manera metafóricamente como considera que se crea el alma.

En su libro del *Fedro* Platón describe largamente un alma humana mediante la comparación de ella con un carro guiado por un cochero y arrastrado por dos corceles voladores. Uno de los corceles, de pelaje blanco, ojos negros y de cabeza erguida representa el honor y la templanza. Este corcel, que tiende a ascender y a volar cielo arriba, es símbolo de la voluntad dirigida al bien. El segundo, de cabeza dura, narices chatas, pelaje negro y ojos sanguíneos, contrariamente al primero, representa las fuerzas negativas, el mal y la vida sensual. En tensión continua entre el corcel blanco que asciende y el corcel negro que quiere descender de su vuelo, el cochero, símbolo de la razón, tiene que esforzarse por mantener un equilibrio inestable y tratar de alcanzar la armonía. Tal es el alma del hombre: razón, apetito y voluntad dirigida al bien. Microcosmos, pequeño mundo parecido al mundo que antes describimos, el hombre posee una facultad que lo acerca al mundo del bien, una inteligencia o razón que le permite conocer el mundo de las ideas y un apetito que lo ata (Xirau, 2017, pág. 69).

En el mito del carro alado, que plantea Platón, se muestra que el Demiurgo otorgó al mundo un alma y un intelecto perfectos, además de un cuerpo perfecto. Creó así el alma del mundo (valiéndose de tres principios: la esencia, lo idéntico y lo diverso), y, en esa alma, el cuerpo del mundo. (Giovanni Reale, 2016, pág. 134).

Platón piensa que si el hombre se distingue en algo de los demás animales es en el hecho precisamente de tener un alma racional (Xirau, 2017, pág. 70).

El *Fedón* está destinado a probar la inmortalidad del alma. Dice que son dos los argumentos con los cuales prueba la supervivencia del alma. Por una parte, si el alma es capaz de entender las ideas eternas, algo ha de tener en sí de eterno. En caso contrario, no podría entrar en contacto con la eternidad. Por otra parte, el alma es una y simple. Y si bien todo lo que es compuesto puede corromperse y dividirse, es imposible que pueda dividirse aquello que, como el alma, carece de partes. El alma es inmortal tanto por participación en la eternidad como por la unidad y la simplicidad que le son intrínsecas. El alma racional y eterna nos promete una vida futura (Xirau, 2017, pág. 70).

En cambio, la concepción platónica de las relaciones entre el alma y cuerpo es dualista, en algunos de sus diálogos es en un sentido total y radical. Porque además del elemento metafísico-ontológico se introduce el factor religioso del orfismo, que transforma la distinción entre el alma (suprasensible) y cuerpo (sensible) en una oposición. Por dicho motivo, se considera que el cuerpo no es tanto el receptáculo del alma, a quien le debe la vida y sus capacidades (en consecuencia, es un instrumento al servicio del alma, como afirmaba Sócrates), sino más bien la tumba y la cárcel del alma, es decir, un lugar de expiación del alma. (Giovanni Reale, 2016, pág. 142)

Por otro lado, Aristóteles se pregunta qué es el alma y propone esta definición: «Es necesario que el alma sea substancia, en cuanto forma de un cuerpo físico que tiene vida en potencia; pero la substancia como forma es una entelequia (acto); el alma, pues es la entelequia de un cuerpo de esa clase»; «el alma, por lo tanto, es la entelequia primera de un cuerpo físico que tiene vida en potencia». (Giovanni Reale, 2016, pág. 180).

Sabemos que todos los seres vivos tienen un alma, si por alma entendemos aquel acto primitivo de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. No todos los seres vivos, empero, tienen almas idénticas. La descripción del alma humana nos permitirá ver lo que tiene en común

con los demás seres naturales aquello que la distingue de los demás seres, es decir su diferencia específica (Xirau, 2017, pág. 91).

En el nivel más elemental de nuestra vida encontramos un aspecto del alma que Aristóteles designa como alma nutritiva. En ella se encuentra la capacidad de asimilar para vivir, y esta capacidad es común no solo al hombre y a los animales, sino a todos los seres vivos. En un nivel más alto, encontramos el alma motriz capaz de darnos movimiento, que nos es común con los animales. El alma sensible, si bien común a los hombres y animales superiores en cuanto a capacidad de recibir sensaciones, es también, en cuanto a capacidad de tener una conciencia primitiva, más típicamente humana. Pero lo que distingue al hombre de los animales es el pensamiento que Aristóteles considera bajo dos aspectos: el intelecto pasivo y el intelecto activo. El intelecto pasivo es la capacidad de recibir las formas o las esencias de cosas, es como la capa de cera donde vienen a inscribirse las formas de las cosas sensibles. El intelecto activo es, en cambio, la actividad que reflexiona sobre estos datos, la actividad que los reduce a pensamiento abstracto y conceptual. Es esta forma del intelecto la que nos distingue de los animales y la que nos define como hombres. (Xirau, 2017).

El alma es para Aristóteles la esencia del cuerpo, su forma misma. En el alma humana, en el intelecto activo, encontramos la más alta realización de la naturaleza porque el intelecto es, precisamente el intelecto que está siempre en acto, que es siempre idéntico a sí mismo, aquel aspecto de los seres vivos que más se asemeja al modelo de todas las cosas que es el primer motor. El alma humana, en su aspecto más alto es inmortal (Xirau, 2017, pág. 92).

Plotino muestra su perspectiva acerca del alma diciendo que la pluralidad del alma no es sólo horizontal sino también vertical, en el sentido de que existe una jerarquía de almas: a) el Alma suprema, el alma como hipóstasis pura que continúa en estrecha vinculación con el espíritu del cual proviene; b) el Alma del Todo, que es el alma creadora del mundo y del universo físico; c) las almas particulares, las que bajan a animar los cuerpos, los astros y todos

los seres vivos. Evidentemente, todas las almas proceden de la primera y mantienen con ella una relación de uno y muchos. Además, son distintas del Alma suprema, sin estar separadas de ella (Giovanni Reale, 2016, pág. 304).

Del mundo inteligible surge, eternamente, el mundo del alma. Se trata como en el *Timeo* de Platón que fue la biblia de los neoplatónicos, del alma del mundo; por otro lado, se trata del alma de cada uno de los individuos hombre, animales, vegetales o piedras, en cada uno de los cuales hay un principio inmortal. No se trata de una inmortalidad personal, sino más bien, de una inmortalidad que regrese el alma del mundo al espíritu.

La materia última de las emanaciones debe entenderse no como un mundo de cuerpos o de seres sin alma, sino más bien como aquel receptáculo de que hablará Platón y que Plotino precisa en estas palabras: “la materia es sujeto [...] y un receptáculo de formas” (Porfirio, 1930). La materia es una pura indeterminación, una suerte de no ser, un aspecto de la imposibilidad. Podría decirse que cada una de las emanaciones es materia en relación con la emanación que le procede en orden jerárquico: así el alma es materia para que venga a darle forma el ser de las ideas y éstas son relación al principio absoluto que es la unidad (Xirau, 2017, pág. 114).

Sostiene que el alma debe bajar a los cuerpos para actualizar todas las potencialidades del universo, es decir, por una necesidad ontológica. Al mismo tiempo, afirma que hubiese sido mejor que no descendiese y que dicho descenso es una especie de culpa (una especie de audacia y de temeridad). La contradicción se debe a que en los sistemas no creacionistas siempre resulta problemática la procedencia de lo múltiple desde el Uno y, por lo tanto, la encarnación del alma en un cuerpo. Plotino trató de aclarar la cuestión distinguiendo entre dos especies distintas de culpas del alma (Giovanni Reale, 2016, pág. 306).

Por otro lado, San Agustín retoma el pensamiento de Platón mencionando aquella fórmula de origen socrático, que el Alcibíades de Platón hizo famosa, según la cual el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo. No obstante, la noción de alma y de cuerpo asume un nuevo significado para él, debido al concepto de creación. (Giovanni Reale, 2016, pág. 383). Sin embargo, para Agustín el alma y el cuerpo son dos substancias, aunque de carácter complementario, hechas la una para la otra.

Agustín en su tratado *De immortalitate animae*, uno de sus tratados más breves y precisos menciona varias pruebas para probar la inmortalidad del alma: por la presencia de la ciencia en el alma, por la racionalidad del alma y por el carácter vital del alma (Xirau, 2017, pág. 138).

El alma es sujeto de la ciencia. Esto no significa que la ciencia pueda confundirse con el alma, sino, simplemente que el alma posee la capacidad de desarrollar la ciencia. Ahora bien, la ciencia se refiere a entes inalterables, siempre idénticos a sí mismos, es decir, a verdades eternas.

Si el alma es capaz de entender estas verdades inmutables, ello quiere decir que hay algo en el alma que es igualmente inmutable, que es eterno y, por lo tanto, inmortal. El alma es además principio de vida. Si consideramos que el alma es el principio del cuerpo y aquello que da movimiento al cuerpo, no puede ser ella misma sino una sustancia viva, inmutable por relación con un cuerpo que se mueve. Lo que es vida en forma sustancial no puede dejar de ser vida y es, por lo mismo, vida inmortal (Xirau, 2017, pág. 139).

Para Santo Tomás de Aquino, al igual que para Aristóteles, el alma está compuesta de diversos grados (vegetativo, nutritivo, motriz, intelectual pasivo e intelectual activo). Sin embargo, santo Tomás considera que el alma humana es inmortal y que esta inmortalidad no es algo puramente impersonal, sino, al contrario, una inmortalidad de cada una de las almas humanas (Xirau, 2017, pág. 171). Por ello, es necesario salvaguardar la unidad de ambas substancias, pues el hombre individual es el que piensa y no sólo el alma; el hombre es el que

siente y no sólo el cuerpo. Aunque es espiritual, el alma es forma del cuerpo. Más aún, su formalidad (su capacidad de animar el cuerpo) es la que funda su substancialidad. (Giovanni Reale, 2016, pág. 497)

Por otro lado, Buenaventura mencionaba que el alma goza de una cierta independencia del cuerpo, de una capacidad particular para existir por sí misma, ser substancia y, por lo tanto, estar compuesta de materia y forma. El alma no es pura forma, carente de materia, puesto que es capaz de existir por sí misma, de actuar y de padecer como todas las demás substancias creadas, está compuesta de materia y forma. (Giovanni Reale, 2016, pág. 507).

Descartes hace una distinción y menciona que a diferencia de todos los demás seres el hombre es aquel en el que se encuentran a la vez dos substancias radicalmente distintas entre sí, la *res cogitans* y la *res extensa*. Es una especie de punto de encuentro entre dos mundos o, en términos tradicionales, entre alma y cuerpo. La heterogeneidad de la *res cogitans* con respecto a la *res extensa* significa antes que nada que el alma no hay que concebirla en relación con la vida, como si se dieran diversos tipos de vida, desde la vegetativa a la sensitiva o la racional.

El alma es pensamiento, pero no vida, y su separación del cuerpo no provoca la muerte, que está determinada por causas fisiológicas. El alma es una realidad inextensa, mientras que el cuerpo es extenso. Se trata de dos realidades que nada tienen en común (Giovanni Reale, 2016, pág. 334).

Después escribió en su *Tratado del Hombre* una explicación de los procesos físicos y orgánicos del hombre dando una anticipación a la fisiología moderna en el cual comienza imaginando que Dios formó una estatua de arcilla, similar a nuestro cuerpo, con los mismos órganos y las mismas funciones. Se trata de una especie de modelo o de hipótesis, que sirva para explicar nuestra realidad biológica, y que preste una especial atención a la circulación de la sangre, a la respiración y al movimiento de los espíritus animales. Sin abandonar dicha

hipótesis, Descartes explica el calor de la sangre a través de una especie de fuego sin luz que, penetrando en las cavidades alma y cuerpo del corazón, contribuye a conservarlo hinchado y elástico.

Desde el corazón la sangre va a los pulmones, que son refrescados por el aire que introduce la respiración. Los vapores de la sangre de la cavidad derecha del corazón llegan hasta los pulmones a través de la vena arteriosa y retornan lentamente a la cavidad izquierda, provocando el movimiento del corazón, del cual dependen todos los demás movimientos del organismo.

Al afluir al cerebro la sangre nutre la substancia cerebral y además produce «una especie de viento muy tenue», o más bien una llama muy viva y pura, a la que se denomina «espíritus animales». Las arterias, que transportan la sangre hasta el cerebro, se ramifican en muchos tejidos que luego se reúnen en torno a una pequeña glándula, la glándula pineal, situada en el centro del cerebro, donde tiene su sede el alma.

En dicho contexto, escribe Descartes, «es preciso saber que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, existe en este una parte en la que ejerce sus funciones de un modo más específico que en el resto; [...] la parte del cuerpo en la que el alma ejerce de manera inmediata sus funciones no es en absoluto el corazón y tampoco el cerebro en su totalidad, sino únicamente la parte interior de éste, una glándula muy pequeña, situada en el medio de su substancia y suspendida sobre el conducto a través del cual los espíritus de las cavidades anteriores se comunican con los de las posteriores, de modo que sus movimientos más leves pueden modificar mucho el curso de los espíritus, y a la inversa, los más mínimos cambios en el curso de los espíritus pueden provocar grandes mutaciones en los movimientos de esta glándula» (Giovanni Reale, 2016, pág. 334).

Spinoza interpreta al hombre como unión de alma y cuerpo. El hombre no es una substancia y tampoco un atributo, sino que está constituido por ciertas modificaciones de los atributos de Dios, es decir, por modos de pensar, con la preeminencia de aquel modo que es la idea, y por

modos de la extensión, esto es, del cuerpo que constituye el objeto de la mente. El alma o mente humana es la idea o conocimiento del cuerpo. (Giovanni Reale, 2016, pág. 365).

El alma, según Leibniz, contiene «el ser, lo uno, lo idéntico, la causa, la percepción, el raciocinio y una cantidad de otras nociones, que los sentidos no pueden proporcionarnos» (Giovanni Reale, 2016, pág. 407).

2. Conceptos fundamentales en La estructura de la persona humana.

En los escritos de Edith Stein se muestran los conceptos principales y fundamentales de sus obras, aunque cabe mencionar que tiene una gran diversidad de temas y géneros como se observaba anteriormente. Tenemos en cuenta que algunos de los principios doctrinales que sobresalen y en los cuales centra su atención son formar al hombre y a la mujer como seres humanos integrales cristianos. Toma este objetivo desde distintas vertientes que va mezclando entre sus escritos. Para ello se mencionan algunos de los más sobresalientes de manera breve.

2.1 Una pedagogía cristiana.

Uno de los temas que frecuentemente retoma en gran parte de sus escritos Edith Stein es la pedagogía, pero no la desarrolla de una manera sistemática. Su atención se orienta hacia una formación integral de la persona. Esto significa que el ser humano, que es el material de la educación, ha de ser conocido de antemano, es decir, hay que tener un concepto lo más claro posible de su naturaleza, ser, origen y fin. Sin estos elementos preliminares, toda pedagogía está abocada al fracaso. (Stein, pág. 37)

Stein considera que las fuentes de la pedagogía cristiana no pueden ser solamente la filosofía, la psicología u otras ciencias humanas. Necesariamente habrá que recurrir, si queremos tener una imagen lo más completa posible del ser humano, a la Revelación, la

Escritura, la teología y la experiencia de los místicos, expertos conocedores de la vida íntima del hombre. Solo entonces se alcanzará una visión más completa del ser humano.

Siempre que Edith se acerca a la pedagogía, lo hace desde cuestiones fundamentales que la afectan directamente, pues lo que más le interesa clarificar es, en una última instancia, el ser del hombre. (Stein, pág. 38).

2.2 Antropología Cristiana

La pregunta por el hombre fue el motor de la búsqueda de la verdad que caracteriza todo el pensamiento y los escritos de Edith Stein. Para ella no solamente era una curiosidad intelectual, sino que su mismo estilo de vida y experiencias la han llevado a tener esta pregunta como la más importante de su vida. Su concepto de ser humano tiene hondos asentamientos teológico-bíblicos, que vienen a ser la confirmación y comprensión totalitaria del ser del hombre.

En su primera etapa como filósofa y fenomenóloga todavía no cristiana, el concepto que conquista del ser humano es de un talante profundamente objetivo, en el sentido que no se deja condicionar por ninguna escuela o ideología. Va a ser fruto de la observación y del estudio fenomenológico de su propio ser y de cuantos la circundan.

Edith propone que el objetivo del hombre es ser “una persona libre y espiritual”. Aquí se encierran los elementos que definen su ser: es persona, es decir, posee una individualidad y es capaz de relación; es libre, capaz de marcar un rumbo y dar sentido a su vida; es espiritual, es decir, un ser racional y capaz de trascenderse a sí mismo, abriéndose y acogiendo al otro. Terminológicamente hablando, el hombre-persona se define como: espíritu, libertad, individualidad y relación. Si le hacemos prescindir de uno de esos elementos, su personalidad, su humanidad, queda frustrada.

2.3 El hombre como espíritu

¿Qué quiere decir Edith Stein con esta palabra? ¿Cómo ha llegado a captar este elemento como esencial a la vida del hombre? No se pretende comprender todo su pensamiento, pero sí el conocer lo propio y característico del hombre, ella construye su argumentación comparando al ser humano con los seres inferiores: materia, plantas y animales. No solamente lo distingue su capacidad de raciocinio, sino algo que es mucho más amplio e incluye en sí mismo la racionalidad: su capacidad de salir de sí, de trascender los límites de la propia fisicidad y su capacidad de acoger al otro. Este elemento lleva al hombre a comprenderse como un ser trascendente, como un ser que no se agota en su materia y sensibilidad, como un ser que tiende siempre a más y que descubre, desde una mirada sincera y objetiva de sí, que no encuentra la realización de su ser en sí mismo. La misma investigación racional como acercamiento a la realidad, es una manifestación de la espiritualidad del hombre que sale de sí.

Al tener esto en cuenta comprobamos que tiene una visión o comprensión unitaria tridimensional del ser humano: cuerpo- alma- espíritu. No como estratos superpuestos, sino como dimensiones que definen la globalidad de su ser. Esto implica necesariamente y como consecuencia inmediata, que la persona que descuide una de sus dimensiones, no desarrollará la plenitud de su ser. Y si se olvida la dimensión que caracteriza y unifica las demás, entonces el resultado es el sinsentido y el vacío de la existencia. (Stein, pág. 41).

Para Stein la libertad no se reduce simplemente a la capacidad de optar. La libertad no es algo que simplemente se da, sino que ante todo es una conquista. El ser humano es libre en la medida que alcanza y conquista su ser, en la medida en que se hace capaz de optar por aquello que es lo mejor para sí, aquello que le perfecciona. La libertad es un tema fundamental para Edith, ya que sin libertad no hay persona. (Stein, pág. 42).

3. La estructura de la persona humana

Durante el semestre de invierno de 1932/33, Edith Stein impartió un curso sobre el tema *La estructura de la persona humana*, que fue publicado como una obra. El título de la edición original es *Der aufbau der menschlichen person* (1944), fue traducida del alemán por José Mardomingo en esta edición editada por la BAC.

Al preparar su tesis doctoral, *El problema de la empatía*, se había enfrentado con los problemas relativos a la estructura de la persona humana, y en ella misma observa esto y menciona:

“Ha seguido atrayendo mi atención una y otra vez en todos los trabajos posteriores, se trataba de un trabajo de gran magnitud, pues la tesis doctoral había crecido hasta adquirir proporciones inquietantes. En una primera parte, apoyándome aún en algunas alusiones contenidas en los cursos de Husserl, he investigado el acto de la “empatía”, viendo en él un especial acto de conocimiento. De este punto he pasado a algo que me toca personalmente más de cerca y ha seguido atrayendo mi atención una y otra vez en todos los trabajos posteriores: la estructura de la persona humana” (Stein, 2003, pág. 359).

En el estudio de estas cuestiones en el curso de Múnter sobre la estructura de la persona humana sigue el método fenomenológico de su maestro Edmund Husserl, y también defiende ese método como el modo filosófico fundamental de acercamiento a los problemas. El análisis que presenta en este curso no solamente se refiere al fundamento antropológico de los cometidos de la educación y del educador, sino que van aún mucho más allá de esa temática. Al tratar de comprender al hombre en el amplio contexto de su sociabilidad, Stein aborda los problemas fundamentales del pueblo y del estado.

Otra de sus principales preocupaciones es el análisis que hace respecto a los valores dominantes en la actualidad, ya que no han perdido su significado. Con lo que dice sobre el

valor del hombre y su co-humanidad, siempre abierta también para los demás, Edith Stein no solo critica la situación de su propia época, sino que dibuja un panorama opuesto a la desolidarizada orientación al rendimiento en que este último vive.

Por tanto, esta obra no solo contiene la suma de la antropología filosófica de Edith Stein, sino también un testimonio biográfico, y al mismo tiempo un impresionante ejemplo de un pensamiento humano en un tiempo inhumano.

3.1 La idea del hombre como fundamento de la pedagogía y de la labor educativa

Dentro de este primer capítulo la autora busca tener una aproximación acerca de lo que se considera la pedagogía y la manera en la cual influye la metafísica en la labor educativa, analiza al hombre desde su época hablando del idealismo alemán y el significado que este tiene en la pedagogía, analiza la psicología profunda y las repercusiones que tiene en la pedagogía. Deja un apartado para tomar la postura de Martín Heidegger respecto a la existencia humana, analizando la imagen del hombre desde la metafísica cristiana, así como también las consecuencias pedagógicas que existen. Al final de este apartado observa la relación que existe entre la condición humana y la educación de una manera objetiva.

3.2 La antropología como fundamento de la pedagogía.

En este apartado se hace un análisis de las diferentes antropologías y la relevancia que tiene cada una de ellas. Se hace tanto de la antropología de la ciencia natural, la captación del ser humano individual por las ciencias del espíritu, así como el estudio universal del hombre que llevan a cabo las ciencias del espíritu, al final hace el análisis de la antropología teológico-metafísica cristiana. Enseguida se pregunta por el método más conveniente para comprender de una mejor manera a la persona humana decidiendo entre el método filosófico, teológico, histórico y sistemático. Más adelante, toma en cuenta el método fenomenológico haciendo un

análisis preliminar del hombre en donde lo considera como cuerpo material, como ser vivo, ser animado, ser espiritual-microcosmos, y, finalmente, como persona espiritual: en su posición social y en su individualidad, como ser histórico, comunitario y cultural, en su apertura hacia adentro y hacia afuera y como buscador de Dios.

3.3 El hombre como cosa material y como organismo

A lo largo de este apartado se tendrá en cuenta el estudio del hombre de una manera fisiológica como lo es el cuerpo como cosa material en donde busca comprender la figura, su constitución material, el movimiento que ejerce y las manifestaciones acústicas que desempeña. Analiza al hombre como organismo vivo estudiando su configuración desde dentro, su movimiento orgánico y la línea de separación entre lo orgánico y lo animal. De esta manera comprende la manera en que el proceso vital apunta a buscar mucho más allá de lo que es el individuo y, por último, reflexiona sobre lo vegetal del hombre.

3.4 El hombre como animal/lo animal

En este apartado Stein analiza lo referente al movimiento de los animales en un plano instintivo, así como también la sensibilidad, interioridad, alma y cuerpo animal, y el carácter. Busca comprender la especie e individualidad en el hombre y en el animal, con el fin de comprender aquello que los diferencia al uno del otro, ya que posteriormente hará una comparación para identificar los sonidos emocionales, señales, melodías, siendo que esto mismo la llevará a preguntarse por la estructura del alma o lo que sería la vida anímica actual, comenzará a hacer las distinciones entre alma animal y cuerpo con el fin de tener una concepción de la antropología más clara, para al final revisar la relación que existe entre su pensamiento con el de Santo Tomás.

Por otro lado, la existencia del hombre es un proceso de desarrollo. La fase embrional comienza al instante en que el óvulo fecundado palpita y hace saber de sí en el crecimiento y en la progresiva estructuración de miembros. Este crecimiento y esta estructuración progresiva dependen de la recepción de sustancias alimenticias procedentes del cuerpo de la madre, de una manera que son sometidas en el interior del organismo que se está haciendo a un proceso interno de transformación y asimilación. Este organismo que crece y se diversifica en miembros ya no es una mera cosa material. (Stein, 2007, pág. 157)

Al encontrarnos en este momento nos preguntamos ¿tiene alma? Ya anteriormente Aristóteles y santo Tomás hablan al respecto de una anima vegetativa o nutritiva que se iguala al alma de las plantas, ¿podremos identificar aquí un alma racional? Sabemos que si existe una forma que configura la materia. Esta forma es distinta de la forma de las cosas muertas. Da al individuo una determinada forma accesible a nuestros sentidos, así como la fuerza necesaria para realizar movimientos, y a través de sus movimientos producir modificaciones desde fuera en otros seres y sufrir él mismo modificaciones en el marco del acontecer natural.

Si por alma entendemos un ser personal espiritual, es este estadio no cabe advertir la existencia de un alma de este tipo. Podemos preguntarnos ¿Cómo debemos concebir la relación de la forma viva con la forma de los materiales a los que la primera da la configuración de un organismo? Estos materiales no son materia prima, sino materia ya formalizada: están sometidos a las leyes de la naturaleza material y despliegan dentro de ella su eficiencia específica. Lo mismo sucede ya dentro del organismo, por la importante diferencia de que en él dichos procesos se hallan sometidos a leyes más altas y se concatenan entre sí de modo teleológico, cosa que no sucede fuera del organismo. La forma viva tiene por materia a la pluralidad de materiales necesarios para constituir un organismo de este tipo, y sólo puede desplegar toda su eficiencia cuando dispone de la necesaria base material.

Nos encontramos ante la pregunta sobre la unidad de la forma sustancial. Ya que toda sustancia continúa obedeciendo a su anterior principio formal, afirma Stein: “no puedo seguir a santo Tomás cuando sostiene, a fin de salvaguardar la unidad de la forma, que la forma más alta releva a la más baja (Stein, 2003, pág. 709). Si se quisiese obviar esa dificultad diciendo que la especie que formaliza al organismo asume en sí misma las formas de los materiales que lo constituyen, a ello se opone el hecho de que el modo en que la especie se expresa en el individuo admite grados de mayor o menor perfección.

Menciona en su libro: “en mi opinión el principio *individuum de ratione materiae* presta apoyo precisamente a la tesis de que, en virtud de su principio formal, la materia ya formalizada es determinante, junto con otros factores para la configuración del individuo” (Stein, 2007, pág. 159).

Por lo tanto, el organismo es un ser dotado de forma. Nos encontramos ante una unidad, ya que este ser se haya regido por leyes, con arreglo a las cuales existen relaciones de jerarquía y subordinación entre sus distintas partes. La forma dominante, que denomina el telos, es una sola, y en ella podemos ver la forma sustancial en sentido propio, si bien la sustancia concreta no está determinada exclusivamente por ella.

3.5 El problema del origen de las especies-género, especie, individuo

Aquí se toma una postura un poco más filosófica en donde se aborda la filosofía positiva y el problema del origen de las especies. Por ello, hay un acercamiento desde la biología en un principio para concluir con un pensamiento filosófico, se abordan las diferentes posibilidades de entender las relaciones entre la especie y el individuo y las diferentes posibilidades que existen para formalizar la materia. Stein se cuestiona si al crearse una nueva generación de individuos es posible que se creen nuevas formas individuales y, si es posible, cuáles son las condiciones para la individualización de la especie.

3.6 Lo animal del hombre y lo específicamente humano

En este apartado se considera al individuo desde la vida anímica y la interpretación analógica de lo ajeno. Habla sobre la estructura del alma, las potencias-hábitos-actos puntuales, la unidad de la fuerza y las condiciones de desarrollo. Respecto a lo específicamente humano, se analiza la estructura personal, el “yo” y “si mismo”, así como la aprehensión del cuerpo por el alma y lo referente al deber humano.

3.7 El alma como forma y como espíritu

Este apartado es el que importa más para justificar el tema central de esta tesis, pues se hace una comparación entre el alma humana y la forma sustancial del hombre hablando desde la especie e individualidad del hombre y del alma y la forma sustancial. La esencia del espíritu es considerada como lo que es el *intellectus*, *mens*, *spiritus*, abordando los distintos seres espirituales como lo son Dios como espíritu puro, y acerca de los espíritus “puros” finitos. Se habla sobre la peculiaridad del alma como ser espiritual, la unidad que existe entre el alma y el cuerpo, así como también la unión de la fuerza y la extensión de la idea de espíritu. Al final se aborda la unidad en el hombre del espíritu y del material, de la fuerza espiritual y de la física, ofreciendo una síntesis acerca del individuo humano.

Edith Stein afirma respecto al alma:

En contra Orígenes y de los priscilianistas se rechaza la preexistencia del alma y la concepción que sostiene que su unión con el cuerpo es un estado de castigo. El alma es substancia y, por cierto, no es una sola substancia en todos los hombres, sino a cada uno le corresponde el suyo: tantas almas como cuerpos, a ningún cuerpo más que un alma. Le corresponde vida eterna en virtud de la obra redentora. De la vida eterna participarán también los cuerpos (Stein, 1932, pág. 772).

El alma que está unida con el cuerpo como forma de este, es espiritual y está dotada de razón; y esto es propio de ella desde un principio; no llega a serlo tan sólo al evolucionar desde un estado más imperfecto y sensual. No está unida con el cuerpo de manera puramente accidental, no lo está simplemente por su propia acción, sino que está substancialmente unida por sí misma y de manera esencial.

Esta exposición de la unión existente entre el cuerpo y el alma completa la definición de la “anima forma corporis”. El hecho de que el alma racional sea la única forma substancial del cuerpo y esté unida con él esencialmente y no accidentalmente, eso significa, por un lado, que el cuerpo humano debe al alma que habita en él el ser organismo vivo y el ser cuerpo humano debe al alma que habita en el ser organismo vivo y el ser cuerpo humano; que el alma es para el hombre no solo principio de su pensar y de su actividad espiritual en general, sino también de todo su ser y de toda su vida. Significa, por otro lado, que para el alma no es una cosa extrínseca y accidental el estar unida con el cuerpo, sino que esa unión pertenece a su propia esencia; que ella no sería ya alma, sino le correspondería esa unión con el cuerpo. Esto hay que verlo nítidamente, en contraste con la concepción platónica de la preexistencia del alma antes de su unión con el cuerpo, y en contraste con la concepción del cuerpo como cárcel del alma y lugar en que esta se encuentra desterrada una concepción que influyó intensamente en el pensamiento cristiano.

Con esta concepción de la relación entre el cuerpo y el alma se hallan estrechamente unidas algunas cuestiones decisivas acerca del carácter ético del alma. Mencionaba Edith en su obra respecto al carácter ético del alma:

Primeramente, hubo que declarar, en contra de Prisciliano (en el concilio de Braga del año de 561), que no puede admitirse ningún pecado del alma humana antes de su existencia terrena, pecado por el cual el alma hubiera sido arrojada a la tierra. Se rechazó también tajantemente, en contra de Hus (quien fue un

reformador checo y que participó en el concilio de Constanza en 1415, en donde presentó 30 proposiciones, las cuales eran tomadas de su obra *De Ecclesia*, las cuales fueron reprobadas), aquella concepción de las almas, nacida sobre la base de la doctrina de la predestinación, según la cual las almas serían por naturaleza buenas o malas, por lo cual, sus acciones serían necesariamente buenas o malas (Stein, 1932, pág. 775).

Con esta cuestión acerca de la original bondad o maldad del alma se halla íntimamente relacionada la cuestión de la libertad. Puesto que la doctrina de la libertad, en las definiciones dogmáticas, se halla indisolublemente unida con la doctrina de la gracia.

Observado desde una manera histórica menciona S. G. Brandon como se citó en: (Wattson, 2018, pág. 162) menciona que el alma, es una idea relativamente moderna e incluso hoy está lejos de ser universal. Aunque su colega E.B. Taylor piensa que es posible encontrarla en el núcleo de todas las religiones (Hopkins, 1977).

Algunas creencias muy comunes es que solamente seres humanos muy especiales tienen alma. Algunos pueblos primitivos atribuyen alma al varón, pero se la niegan a las mujeres, aunque otros creen lo contrario. Otra diferencia es que para distintos pueblos el alma reside en diferentes partes del cuerpo o relacionadas con él: los ojos, el pelo, la sombra, el estómago, la sangre, el hígado, el aliento y por encima de todo el corazón. Los gnósticos y los antiguos griegos consideraban el alma como la “chispa” o el “fuego” de la vida (Hopkins, 1977, pág. 130).

3.8 El ser social de la persona

Los conceptos fundamentales de la sociología son los actos, las relaciones, las estructuras y los tipos sociales por los cuales es posible definir la persona humana. Al abordar los tipos sociales se tiene en cuenta la formación que existe en estos, hará una definición del término

“tipo” para continuar comprendiendo las condiciones externas e internas de los tipos, al final en uno de sus subtemas hará un análisis de las nociones de pueblo y de pertenencia a un pueblo, lo que es la exclusión del problema de la raza, las características de la comunidad popular y sobre la relación del individuo con el pueblo.

3.9 Paso de la consideración filosófica del hombre a la teológica

En el último apartado de su conferencia se enfoca en la necesidad que tiene la consideración filosófica del hombre de ser completada, habla sobre la dependencia de lo finito respecto de lo infinito como evidencia ontológica, analiza las verdades reveladas sobre el hombre y la indispensabilidad de la verdad aplicándola en la educación y en la misma pedagogía.

Al tener en cuenta este análisis a grandes rasgos se comprende que en su conferencia buscó tocar temas relevantes en su época con el fin de conocer la estructura en la cual se conforma la persona humana y todo lo que implica, e incluso se dio a la tarea de hablar sobre la pedagogía del hombre.

CAPÍTULO III. ANÁLISIS PRELIMINAR DEL HOMBRE

En este capítulo se abordan los principales presupuestos y problemas que surgen al buscar comprender al hombre, desde su esencia, su materia, su forma como cuerpo, como cosa, como ser animado, como ser vivo. Esto para tener una concepción clara del hombre en concreto y evitar divagar en los conceptos.

1. El hombre.

Para poder tener una aproximación a la idea de hombre será necesario valernos de una definición correcta y acertada, ya que al tener una respuesta equivocada sobre la pregunta básica ¿Qué es el hombre? puede llevar a crear, solamente, castillos en el aire. El poder encontrar una respuesta a esta pregunta será el objeto de estudio principal, y más concretamente de la antropología, para lo cual se tienen en cuenta las concepciones del hombre desde distintas ciencias y campos de estudio.

La zoología estudia las especies animales. Dentro de los diversos estudios se considera la teoría de la evolución que proponía Darwin en su tratado “El origen de las especies (Darwin, 1859). El “homo sapiens”, como una especie animal, constituye el estadio evolutivo más alto alcanzado hasta ahora. Se estudian las diferencias entre la estructura y las funciones del cuerpo humano comparado al cuerpo animal. La atención prestada a lo anímico no es distinta de la tributada por la zoología con las peculiaridades anímicas de los animales.

Por medio de procesos se va obteniendo empíricamente, ya sea por observación y descripción, una imagen del hombre, para estudiar las diferencias que existen en esta unidad. Se investiga la multiplicidad de hombres que pueblan la tierra actualmente, para establecer una serie de tipos morfológicos y se llega, buscando las causas de esas diferencias, a la delimitación de razas, tribus, etc. (Stein, La estructura de la persona humana, 2007, pág. 22).

Existe lo que se conoce como la filosofía del hombre la cual estudia al hombre entero (objeto material) y establece la existencia y la naturaleza del principio primero de su ser y de su obrar (objeto formal) mediante la reflexión crítica de sus propios actos.

Se trata de iluminar, desde la reflexión filosófica, la pregunta que el hombre se formula: ¿Qué significa “ser hombre”? o podríamos decir que la filosofía del hombre es la disciplina que toma al hombre como objeto de su investigación para aclarar los aspectos fundamentales de su ser (Lucas, El hombre, espíritu encarnado, 2013, pág. 20).

Es por eso que se diferencia la filosofía del hombre de las otras ciencias humanas. Las ciencias estudian al hombre como objeto desde puntos de vista relativos y parciales: psicológico, biológico, político, económico, etc. Ninguna de estas estudia al hombre por completo y ninguna busca responder la pregunta: ¿Quién es el hombre en cuanto hombre? La filosofía del hombre estudia al hombre como sujeto personal y en su globalidad. Busca una respuesta total, última, una respuesta en grado de esclarecer plenamente quién es el hombre. Al decir “estudio global” se entiende que el hombre se presenta como unidad originaria y problemática: ¿quién es el hombre? ¿Quién soy yo?

Dirá Abraham Heschel en su libro “*Who is man*”:

“El hombre nos interesa en su totalidad, no por este o aquel aspecto. Las ciencias particulares especializadas (antropología, lingüística, fisiología, medicina, psicología, economía, ciencias políticas) a pesar de sus esfuerzos, tienden a limitar la totalidad del individuo, considerándolo desde el punto de vista de una función o de un impulso particular. Nuestro conocimiento del hombre se hace añicos: a menudo cambiamos una parte por el todo. Este es el error que nos proponemos evitar” (Heschel, 1963, pág. 78).

Si la filosofía del hombre considera al hombre en cuanto ser y pretende comprender su naturaleza y sus principios constitutivos, en el doble sentido que tiene el verbo comprender, es necesario determinar su esencia y entenderlo por el análisis de sus causas últimas (Lucas, 2013, pág. 20). De esta manera, la filosofía del hombre mantiene relaciones estrechas con otras ciencias humanas, especialmente con la psicología experimental y la pedagogía.

Desde antiguo se comenzó a utilizar el vocablo griego πρόσωπον, que equivale al vocablo latino persona. (Lucas, 2013, pág. 264). Πρόσωπον era la máscara que utilizaban los actores antiguos en las representaciones teatrales. La máscara escondía el rostro del actor y hacía resonar la voz fuertemente; por eso significaba también personaje, el que es representado a través de la máscara del actor. Enseguida perdió el significado de máscara y rápidamente se identificó con el término griego ὑπόστασις, que se traduce directamente en latín como substantia, suppositum, substrato, fundamento, eso que está realmente en oposición a sus apariencias. Los desarrollos posteriores, en la patrística y en la escolástica, dieron origen a la definición de Boecio y Tomás de Aquino.

Se pueden ofrecer diversas definiciones de la persona según el aspecto formal desde la cual se estudia: ontológica, psicológica, ético-axiológica, relacional; pero solamente la definición ontológica alcanza el fondo último de la persona; las otras definiciones son válidas en la medida en que se fundan en ella y hacen explícito alguno de sus aspectos.

La definición psicológica quiere decir, simplemente, que la persona es un ser capaz de autopercepción, y lo que hace no es otra cosa que desarrollar el elemento de naturaleza racional contenido en la definición ontológica. Las definiciones ética, axiológica, relacional enuncian importantes verdades en el orden de la fenomenología y de la moral, pero no caracterizan, inmediatamente, lo que distingue a la persona de la cosa, esto es, su apertura.

La definición metafísica es, fundamentalmente, la formulada por Boecio: “*naturae rationalis individua substantia*, sustancia individual de naturaleza racional” (Alain Galonnier,

2013). Y es recogida por santo Tomás: “subsistens in rationale natura, subsistente individual de naturaleza racional” (S. Th., I, q.29, a. 3.).

1.1 Como cuerpo material.

Experimentamos a otros hombres de manera distinta que a nosotros mismos. Y en el encuentro con otros en circunstancias diferentes, ya que cada uno lo experimenta de una manera distinta a los demás, de las personas que no conocemos lo externo es lo primero que nos llama la atención: si son altas o bajas, de tez clara u oscura, etc. La forma, la altura, el color: todas estas son características que posee cualquier cosa material (Stein, 2003, pág. 592). Se sabe que por su constitución corporal el hombre es una cosa material como cualquier otra, está sometido a las mismas leyes y está inscrito en el marco de la naturaleza material.

En la experiencia natural nunca vemos al hombre solamente como un cuerpo material. Cuando un hombre se mueve, ese movimiento corresponde, sin duda, a la imagen que tenemos de él. Pero si una piedra o una figura de cera empezasen a moverse sin un impulso exterior, nos horrorizaríamos. En el primer caso habíamos captado algo vivo, en el segundo “muerto”, y es propio de lo vivo poder moverse por sí mismo. El hombre es por lo tanto un cuerpo material, y es algo vivo.

Lucas Lucas afirma:

“El cuerpo no es solo algo que poseo; el cuerpo que vivo en primera persona soy yo mismo. Mi cuerpo no es solamente un modo de relacionarme con el mundo, sino la condición indispensable para poder habitar y vivir mi propia vida en el mundo. No tengo otro modo de conocer mi cuerpo que vivirlo. Tanto que el cuerpo humano participa plenamente en la realización del yo espiritual y consciente” (Lucas, Explícame la persona, 2016, pág. 176).

1.1.1 Como cosa material

Se considera al hombre desde su corporalidad. Esta es una consideración abstracta, en la que prescindimos artificialmente de muchas cosas que pertenecen innegablemente al fenómeno completo del hombre: de la vida, del alma y del espíritu nos hablan a través de su exterior. Pero esta consideración nos ayudará a comprender al hombre en su peculiaridad corporal. Pues su cuerpo es, ya como cuerpo, específicamente distinto de otros.

a) La figura: Si se compara el cuerpo del hombre con los materiales que constituyen el grado más bajo de materia con forma que conocemos, vemos pedazos de una masa, para los que no es en modo alguno esencial tener precisamente este tamaño y esta forma, y que permiten tanto la unión con otros trozos del mismo material con ulteriores particiones. Por otro lado, estructuras a las que corresponde una figura determinada y cerrada en sí misma, que no son pedazos, sino ejemplares de la especie hombre, y no permiten su partición ni su unión con otros para formar una masa homogénea (Stein, 2007, pág. 39).

A esta peculiaridad del cuerpo humano, por la que constituye una figura determinada, cerrada en sí misma, indivisible y no unificable con otras, podemos denominarla individualidad. El cuerpo humano comparte esta peculiaridad con todos los organismos. Ya en el ámbito de lo meramente material se da algo análogo: los cristales son estructuras de figura determinada y cerrada en sí misma. No se pueden romper sin que pierdan su naturaleza propia; en cambio, se pueden unir con otros para formar trozos más grandes (Stein, 2003, pág. 596).

Esta legalidad de la figura, tanto en el hombre como en todos los organismos, no es la de ejemplares totalmente iguales de una especie, sino que guarda una mayor o menor cercanía a una figura normal. Y esta figura normal no es la misma para toda la especie hombre. Por un lado, se tiene la doble forma de lo masculino y lo femenino. Por otro, el cambio de figura conforme a leyes: a lo largo de su desarrollo el individuo va atravesando una serie de figuras normales.

b) Constitución material: en los cuerpos materiales, la figura superficial guarda relación con la constitución material. El cuerpo humano se caracteriza por la multiplicidad de diferentes partes materiales. Estas desempeñan cometidos diferentes en la estructura de la figura y se hacen visibles en la figura superficial y a través de ella. La anatomía, que investiga sistemáticamente la estructura material del cuerpo humano, considera estas partes materiales y estudia su composición química.

Por otra parte, siempre tiene presente la estructura del cuerpo humano, formado por miembros y órganos, lo cual no es lo mismo que estar formado por diferentes partes materiales: estas últimas se hallan estructuradas en miembros, mientras que los miembros y órganos constan a su vez de distintas partes materiales. Los miembros son unidades morfológicas relativamente cerradas, y como tales proporcionan un hilo conductor a la investigación ulterior.

El concepto de órgano supera tanto a la consideración meramente morfológica como la abstracción que sólo presta atención a lo material. Se orienta al funcionamiento de las partes del cuerpo, que ya no es asunto de la anatomía, sino de la fisiología. También existe para ello una base morfológica en el movimiento y en las transformaciones del cuerpo y de sus partes (Stein, 2007, pág. 41).

c) Movimiento: la abstracción que se limita a lo meramente corporal no es quizá más difícil de practicar ante el cuerpo en movimiento que ante el cuerpo en reposo, ya que el movimiento y en la transformación nos hablan incesantemente la vida, el alma, el espíritu. Pero también aquí es posible abstraer, prestando atención solamente a la configuración externa de los movimientos del hombre.

Consideremos primero el movimiento del cuerpo entero: una peculiar contraposición se ofrece a nuestra vista. Encontramos movimientos con los que, según parece, el cuerpo sigue sus propias leyes y otros en los que está sometido a una legalidad externa. La diferencia se hace patente cuando la marcha normal de una persona se ve interrumpida por un tropezón.

El caminar normal es un movimiento que sigue una legalidad propia y procede de un centro. Quien tropieza está sometido a un movimiento, o a un obstáculo al movimiento, que se le impone (fenoménicamente) desde fuera, pero intenta mantener su propio movimiento: estamos aquí ante una pasajera oposición recíproca de dos movimientos distintos, que se distingue fenomenicamente del choque de dos movimientos de cuerpos meramente materiales.

d) Manifestaciones acústicas: hemos tratado de subrayar algunos de los rasgos más característicos del modo visible de manifestarse el cuerpo humano. Pero también podemos acceder al mundo del cuerpo a través de los demás sentidos. Como base para la penetración espiritual en las cosas, después de lo visible es lo audible lo que mayor relevancia posee. Los sonidos y los ruidos no están vinculados a las cosas en la misma medida que el color y la forma. Es más fácil separarlos y contemplarlos en su propia estructura que buscar lo que nos dicen de las cosas que lo emiten (Stein, 2003, pág. 599). De todas maneras, junto con el sonido o el ruido siempre se da alguna relación a la cosa: el coche que traquetea, la campana que retiñe, etc. Y los sonidos y ruidos no son característicos de la cosa solamente como tales, sino que al mismo tiempo nos dicen al igual que sus cualidades visibles algo de su naturaleza material.

2. Como ser vivo

Percibimos al cuerpo, como su forma determinada, cerrada en sí misma y estructurada conforme a reglas, como algo interiormente concatenado. Su figura externa está configurada desde dentro (Stein, 2007, pág. 44). Lleva en sí algo que hace de él lo que es en cada caso, y esto sucede en un proceso de configuración progresivo: ya vimos que el cuerpo atraviesa cambios en su configuración. Este configurarse desde dentro es un peculiar modo de ser, el modo de ser de los seres vivos. Lo que configura desde dentro es caracterizado por Tomás de Aquino como forma interna. Con Aristóteles, le da el nombre de alma, aquí concretamente el

de alma vital (“ánima vegetativa”), ya que se trata del principio de vida. Aristóteles la denomina también entelequia (Giovanni Reale, 2016, pág. 180).

Este fin es la estructura plenamente configurada y con todos sus miembros, que actúa desde dentro para conservarse en esa plenitud de forma. Actúa concretamente de manera que cada miembro cumple una misión específica en el contexto del todo, es decir, es un órgano, y por ello el todo es un organismo, pero además apunta más allá de sí mismo y produce otras estructuras de la misma especie.

La forma interna es algo cualitativamente determinado que cualifica al todo: es una especie. Pero a la vez es una fuerza viva, ya que es lo que realiza la configuración. Cuanto percibimos en el mundo es materia formalizada. Lo que distingue a los organismos de las demás cosas materiales (cosas muertas) es que esta formalización es un proceso vital. La materia sin la forma es imposible relativamente, la forma es lo que le comunica existencia. Pero la forma viva comienza a actuar sobre una materia ya formalizada, que cobra vida gracias a ella, y no puede sino ir dando forma orgánica a nuevos materiales para ir construyendo y formalizando al organismo progresivamente. (Stein, 2003, pág. 601)

Depende también de las condiciones materiales que la forma pueda sufrir sus efectos de modo puro y sin obstáculos, que logre llevar al organismo a su plena configuración como un perfecto ejemplar de la especie. Además, la fuerza vital, que en sí misma es finita, se consume en su trabajo formalizador. Por ello, el organismo llega al cenit de su desarrollo, a partir del cual ya no puede seguir realizando la plena formalización. Se inicia en ese momento la decadencia, esto es, la paulatina disminución de la fuerza formalizadora, con el correspondiente paso a primer plano de la materia ya no formalizada vitalmente, hasta la completa cesación de la vida. La forma vital, el alma, hace del cuerpo humano un organismo. Cuando en él ya no hay vida, sólo es una cosa material como otras muchas.

Todo este proceso, al que denominamos vida, es actividad, y la actividad es movimiento, tanto hacia dentro como hacia afuera. Así es como entendemos el tipo de movimiento que le caracteriza fenoménicamente, al que hemos denominado movimiento según las leyes propias (Stein, 2007, pág. 46). En su movimiento, el organismo sigue la ley de su forma interna. La formalización del cuerpo implica que en él se crean centros desde los que sale al encuentro de todo lo que le sucede desde fuera. En la medida en que la formalización se ha llevado a cabo, el cuerpo posee dominio sobre sí mismo. Pero nunca cesa de ser un cuerpo material y de estar sometido a las condiciones del acontecer material.

3. Como ser animado

La línea de separación entre lo orgánico y lo animal: en nuestra caracterización del movimiento vital hemos llegado a la frontera de lo propio del hombre meramente como organismo. En general, se suele decir que lo que distingue al animal de la planta es la capacidad de sentir y de moverse libremente en el espacio. Sin embargo, para poder atenernos a esta definición, ciertamente respetable, hemos de examinar si recoge la naturaleza esencial de un objeto. Pero antes será preciso responder a la pregunta, aún más básica, de si está acaso justificado objetivamente trazar una clara línea de separación entre la planta y el animal. Esta cuestión es de gran relevancia para la comprensión de la estructura del hombre.

En la cosmología que Tomás de Aquino construyó siguiendo a Aristóteles, el mundo creado se nos presenta como una serie jerarquizada de diferentes seres: cosas materiales, plantas, animales, hombres, espíritus puros. Estos niveles son por principio netamente distintos unos de otros, de manera que con cada uno de ellos comparece algo nuevo. Pero no se hallan simplemente unos junto a otros sin ninguna relación entre sí. Por un lado, en cada nivel se conserva lo propio del que le es inmediatamente inferior (Stein, 2003, pág. 603).

La única excepción son los espíritus puros, que a causa de su libertad respecto de la materia no contienen la materialidad propia de las criaturas terrenas. Por otro lado, todos los niveles están recorridos por la ley de la continuidad. Cada campo encierra en sí mismo una serie gradual de formas más o menos altas, y dentro de cada ser ahí a su vez niveles más altos y bajos. Además, cada ser y cada campo alcanzan con lo más alto que hay en ellos la frontera del nivel inmediatamente superior.

La problemática del hombre guarda una estrecha relación con la que concierne al mundo real en conjunto y a la diferencia entre las diferentes esferas de la realidad. Por lo tanto, ser hombre quiere decir ser simultáneamente cosa, planta, animal y espíritu, pero todo ello de forma unitaria. Santo Tomás defendió con la mayor energía la unidad de la forma sustancial. En su opinión, el hombre es todo lo que es en virtud de una sola forma interna, en virtud de su alma humana, que es un alma racional. Por ser racional, es distinta del alma de las plantas y de los animales, pero contiene lo propio de estas últimas.

Todo ente actúa según su propia naturaleza y según las capacidades que este posee. El actuar accidental se distingue realmente, sea el acto de ser, sea de la esencia, pero está relacionado y proporcionado con ambos. En todo ser finito se da una diferencia entre ser, esencia y actuar (Lucas, 2016, pág. 23).

El actuar pertenece al mundo de los accidentes y presupone el ser; es acto segundo respecto a la forma sustancial que es acto primero. Pero ser accidente y acto segundo no significa carecer de importancia y, mucho menos, ser superfluo. El accidente, de hecho, manifiesta la perfección y fecundidad del ser. No existe actuar sin ser; pero también es verdad lo contrario: no existe ser sin actuar; el ser es “diffusivum sui” (difuso) y el actuar no es más que el manifestarse del ser. De ahí que no se dé contraste alguno entre ser y actuar. (Lucas, 2016, pág. 24).

En base a estas consideraciones, la esencia se actualiza de tres maneras en el acto de ser, es decir, hay tres modos de existir de la esencia. En primer lugar, en Dios, se da identidad entre

ser-esencia-actuar. La esencia es igual al ser y éste al actuar. En otras palabras, la esencia de Dios es su ser, como lo es también el actuar. En Dios no existe composición, es eterno, es el único necesario; es el “Ipsum Esse Subsistens” (el que subsiste por sí mismo).

En segundo lugar, en los ángeles, que son espíritus puros, la esencia no tiene materia y es forma substancial pura que agota toda la perfección de la esencia. Cada ángel es una esencia y no se dan dos ángeles con la misma esencia. Sin embargo, la esencia es diferente del ser en cuanto lo limita a un grado concreto de perfección. En tercer lugar, en los hombres, animales, vegetales, minerales, es decir en los entes cuya esencia está compuesta de materia y forma, la esencia se distingue del ser; la relación entre materia y forma dentro de la esencia, permite la multiplicación que está en muchos individuos de la misma esencia.

Resumiendo, Dios es el Ser, mientras los entes tienen el ser. El Ser no es lo mismo cuando se refiere a Dios o cuando se refiere a los entes finitos. Entre el ser divino y el ser de los entes, no se da identidad, pero tampoco oposición, sino analogía.

Los entes en cuanto existen, se asemejan a Dios, pero Dios no es imagen de ellos: aquí está el principio de la analogía del ser. Análogo quiere decir en parte igual y en parte diferente. Los entes finitos tienen el ser en cuanto lo reciben de Dios, que se lo participa dándoles la existencia. De este modo los entes finitos tienen el ser por participación, mientras que Dios es el Ser.

3.1 Lo vegetal del hombre

Se ha logrado mostrar lo peculiar del ser de las plantas, pero es necesario descubrir este nivel en el hombre. El cuerpo humano es distinto tanto del vegetal como del animal, no obstante, su común carácter orgánico. Esta comunidad reside, al igual que en la autorrevelación, en la configuración, en el despliegue según una ley interna de formación. El desarrollo del cuerpo del hombre, desde la sencilla célula al complicado organismo, es

probablemente el ejemplo más maravilloso que podemos señalar de proceso orgánico. A lo largo de este proceso, mediante el crecimiento y la progresiva diferenciación se va configurando el todo, ordenado teleológicamente y con una perfecta concatenación entre sus partes.

Este proceso en el que el cuerpo se va configurando tiene su paralelo en el ámbito anímico-espiritual: el hombre está inscrito en su integridad en un proceso de desarrollo. No se agota en ser un puro organismo. Y el proceso de desarrollo tampoco es puramente orgánico, ni siquiera el del cuerpo. El despliegue desde dentro no está cerrado en sí mismo, no sólo porque depende de condiciones materiales, sino porque tiene lugar en continua relación con lo que sale al encuentro del organismo desde fuera de él. El hombre y el animal están abiertos hacia adentro y hacia afuera. En la medida en que los dos tienen esta similitud, el estudio de la naturaleza humana puede verse iluminado por el análisis de la naturaleza del animal (Stein, 2007, pág. 50).

Debemos comprender que la índole de organismo, esto es, lo vegetal del hombre, no siempre se da con la misma intensidad. Comparece con más pureza en el niño que en el adulto y en el joven. No hacemos una mera imagen poética cuando comparamos a los niños con las flores: esta comparación tiene un fundamento objetivo. En los niños encontramos un desplegarse y revelarse todavía relativamente simples e ingenuos, un cierto descansar en sí mismos.

Es por eso por lo que de ellos tenemos la impresión de lo inocente, pacífico y desprendido de sí mismo, aunque por otro lado el carácter orgánico se nos da relativamente con más claridad en la mujer que en el varón, y en el hombre primitivo más que en el civilizado. Y, finalmente, a este respecto hay fuertes diferencias individuales. Pero todas estas diferencias las notaremos más cuando hayamos alcanzado cierta claridad acerca de lo específicamente animal y lo específicamente humano.

3.2 Como animal y lo animal

En el intento de comprender y delimitar lo específicamente vegetal ya nos hemos topado con lo específicamente animal. Lo que se entiende por animal se entiende como el ser dotado de la posibilidad de moverse libremente en el espacio y de la capacidad de sentir está corroborada fenoménicamente. De otra manera más exacta lo comprobamos cuando la imagen externa del animal nos muestra que nota lo que le sucede y que posee un centro interno de movimiento. Pero esto no se nos hace igualmente patente en todos los animales, sino que a este respecto se dan diferencias muy características.

Si se prescinde de casos límite, en los que si se atiende meramente a los fenómenos se puede dudar de si estamos todavía ante plantas o animales. El libre movimiento es lo característico de todo lo animal. “Libre” significa, por un lado, la diferencia con las plantas, los animales no están atados a un lugar determinado. Por otro, que a diferencia de lo que sucede en las cosas materiales, el movimiento no viene impuesto desde fuera de manera meramente mecánica, sino que parte de dentro. Libertad no implica un libre albedrío o voluntariedad. Precisamente aquí reside la diferencia entre el movimiento animal y el humano. El movimiento animal se nos muestra como sujeto a férreas leyes, aunque no sometido a una legalidad puramente mecánica.

Hemos mencionado anteriormente de un movimiento que sigue leyes propias y nos mantenemos en este convencimiento. Dice Edith:

En la danza del mosquito están presentes unas leyes distintas que, en el vuelo del pájaro, las del vertiginoso picado de la gaviota son diferentes de las que sigue la golondrina, y las que rigen el pesado andar del oso son otras que las del sigiloso acercarse de la hiena. En los diversos tipos humanos e, incluso, encontramos leyes propias análogas. (Stein, 2003, pág. 609).

Sabemos que el movimiento no está condicionado desde dentro, sino que implica un continuo enfrentamiento con influencias externas. No pensamos ahora en impulsos mecánicos,

ni tampoco en la combinación de movimiento mecánico y movimiento vivo a que nos referimos más arriba. En los cambios que experimenta su movimiento, que pese a toda su legalidad parece no atenerse a regla alguna, el animal se ofrece a nuestra vista como arrastrado y empujado mecánicamente, como cualquier cuerpo, sino afectado interiormente de una manera invisible y reaccionando desde dentro a esa excitación.

Observado desde un plano fenoménico estamos aquí ante la relación entre estímulo y respuesta. En ocasiones se percibe el estímulo, pero otras veces solamente se da la respuesta en su carácter de tal. En todos sus movimientos, el animal parece ser impulsado desde dentro, a la par que atraído o rechazado desde fuera: los movimientos surgen del encuentro entre ambas instancias. Y al igual que la planta se caracteriza por el reposo por estar cerrada en sí misma, y el enraizamiento en el suelo es un símbolo de su modo de ser, la intranquilidad y la falta de fijeza, con las que la ausencia de ataduras espaciales guarda una relación necesaria, pertenece a la esencia del animal.

3.3 Especie e individualidad en el hombre y en el animal

El modo de ser propio que se expresa en la estructura corporal del animal y en su “carácter” anímico, y muy probablemente se percibe interiormente en la forma de un peculiar estado de ánimo básico, es lo que se considera el modo de ser propio de la especie y no algo individual. No parece que haya una individualidad relevante como tal. Ciertamente, los individuos son ejemplares de la especie imperfectos y que se distinguen unos de otros. Pero estas diferencias parecen ser algo “casual”, carente de un fundamento permanente en la naturaleza del animal.

Como relación práctica no podemos considerar aquí, si queremos captar los aspectos más decisivos de la cuestión, a una conducta hacia los animales que se limita a utilizarlos para los fines del hombre: el ganadero que alimenta a los cerdos y bueyes para después venderlos no está interesado ni en cada animal concreto ni en la especie como tal, sino sólo en las

características de las que depende el valor comercial. Aquí pudiéramos hablar de un cierto utilitarismo con respecto a los animales.

Debemos tomar como caso paradigmático una forma de relación “personal” con los animales, que se parezca cuanto sea posible al trato con los hombres: el pastor sabe distinguir a unas de sus ovejas de otras, conoce a cada una con sus peculiaridades y cada una de ellas le es querida, o quizá a veces molesta, debido a esas mismas peculiaridades. Al perro se le trata en la casa como a un miembro de la familia, y se desarrolla una relación de dependencia afectiva con este animal determinado. Pero cuando esta actitud llega tan lejos que se considera y trata seriamente al animal como una persona, cuando se llora su pérdida como “irreparable”, nos parece estar ante algo irracional, es decir ante algo poco acorde con la naturaleza objetiva de las cosas. En cierta parte no se debe exaltar a un animal ya que como en el ejemplo se puede llegar a una confusión en cuanto a su naturaleza.

Si lo vemos de otra perspectiva, en las relaciones entre personas no nos parece pertinente sustituir a una persona por otra. Esta sustitución es posible en un puesto o en un cargo, en la posición social que sea, pues en esos casos sí que una persona puede relevar a otra y ocupar su lugar, ya sea debido a que tenga más capacidades o se desenvuelva mejor. Pero esta persona en lo que ella significa humanamente para mí no se puede cambiar por ninguna otra, por mucho que una nueva relación humana pueda consolarme de la pérdida de la primera, mostrando de esta manera la gran diferencia que existe entre un animal y una persona humana. Estos ejemplos nos posicionan en una frontera entre lo animal y lo humano: en el hombre la individualidad adquiere un nuevo sentido que no posee ninguna criatura inferior a él.

Desde este punto de vista se puede comprender la diferencia que existe entre el tratamiento teórico de los hombres y de los animales. La zoología y la antropología parecieran disciplinas paralelas, que investigan en general la naturaleza humana y el animal, las razas humanas y las

especies animales. Escribe la autora: En cambio no existe ciencia alguna del animal que sea paralela a las ciencias humanísticas individualizadoras (Stein, 2003, pág. 613).

La caracterología de los animales, que con una forma poética se contiene desde los tiempos más remotos en las fábulas, no pasa de dibujar los caracteres de la especie. Y la mayor parte de las veces lo hace para representar mediante ellos determinados tipos humanos. Y de hecho suele exponer esos caracteres mismos en forma humanizada. La base tanto del paralelismo como de la personificación es la captación de ciertos tipos de carácter en las especies animales y su parecido con tipos caracterológicos humanos.

¿Hasta dónde se pueden llevar esos paralelismos? Naturalmente, esta es una pregunta que sólo se podría responder una vez se hubiese comprendido con claridad la estructura óptica de unos y otros seres. Es un problema, pues, al saber que si hay especies animales, deban existir también especies humanas, o, en el caso de que el hombre se pudiese considerar como una especie animal, si existen variedades de la especie hombre, de la misma manera que suele haber variedades de una misma especie animal.

Edith observaba este problema y mencionaba en su obra:

Todas estas nociones “especie”, “tipo”, “variedad de una especie”, “individualidad”, distan de ser claras, al menos por ahora. Su aclaración y el descubrimiento de las relaciones que guardan entre sí es de urgente necesidad. Y ello no solo a fin de poder distinguir del hombre, sino para comprender todos los ámbitos del mundo real, esto es, la estructura de cada ser y sus relaciones con los restantes (Stein, La estructura de la persona humana, 2007, pág. 58).

3.4 La estructura del alma

Se busca esbozar la estructura fundamental del alma animal. Lo más externo son las cambiantes impresiones sensibles que los animales reciben desde fuera. No podemos pensarlas

por analogía con nuestras percepciones, en las que captamos las cosas como claramente distintas de nosotros mismos, esto es, como objetos en sí, y que por tanto pueden ser la base del conocimiento racional.

Se carece también de la posibilidad de comprobar por medio del lenguaje hasta qué punto son semejantes o distintos el mundo perceptivo humano y el de los animales. Menciona Edith: No tenemos derecho ni siquiera a suponer que ellos se dan, al menos tan claramente delimitados como lo están en nosotros, los mismos tipos de impresiones sensoriales (los cinco sentidos) (Stein, 2007, pág. 67).

A los diversos tipos de datos sensibles externos se añaden las sensaciones por las que experimentamos nuestro propio cuerpo. Se suele denominar al conjunto de las mismas sensibilidades interna. Esta interioridad no es la única a la que podemos acceder. Los estados internos debidos a impresiones externas integrados por sensaciones a las que cabe designar como sentimientos, los cuales a su vez se suelen clasificar bajo las categorías polares del placer y el displacer guardan estrecha relación con ella. Este es el punto en el que los estímulos se convierten en reacciones, esto es, en un cierto ser impulsado, atraído o repelido.

Para Tomás Aquino los sentidos internos tienen otro significado: designan las potencias sensibles que permiten la conservación de las impresiones. Son cuatro: el *sensus communis*, que da acogida en el interior a las especies sensibles; la *imaginatio* que las conserva; la *vis aestimativa*, que distingue lo útil de lo perjudicial, la *vis memorativa*, que conserva estas intenciones.

Santo Tomás señala aún otras modalidades de ser interno. Se refiere por un lado a una cierta permanencia de las impresiones recibidas, manifestada en la búsqueda de algo ausente, y por otro a una estimación instintiva, por la que consideramos a lo que sale a nuestro encuentro desde fuera como útil o perjudicial.

Finalmente, en los animales se detecta algo análogo a las actitudes humanas: un posicionamiento duradero del ánimo, especialmente frente a otros animales y frente a los hombres. Se dispone así de una serie de categorías con las que podemos clasificar la multiplicidad anímica de cada momento, si bien a este respecto no albergamos pretensión alguna de exhaustividad (Stein, 2003, pág. 618).

Esta vida anímica actual está caracterizada por un continuo ir y venir de estímulos externos, estados interiores, impulsos instintivos, etc. Pero detrás de este ir y venir se halla algo permanente, que hace posible esa vida anímica de cada momento y que esta sea precisamente como es. Los distintos actos son manifestaciones de potencias (facultades o fuerzas) tienen su raíz en el alma, que es el principio de todas las manifestaciones y actividades vitales del ser vivo. El alma animal tiene ciertas potencias en común con el alma vegetativa. Como potencias de esta última, santo Tomás menciona las facultades relativas a la alimentación, el crecimiento y la reproducción. En el animal se añaden las potencias sensitivas (cinco externas y cuatro internas).

3.5 Alma animal y cuerpo

La psicología del siglo XIX, que en su calidad de ciencia natural se estableció imitando de la manera más fiel posible el método de las ciencias de la naturaleza, no quería tener nada que ver con el alma y con las facultades anímicas, con las que todavía operaba la psicología racional del siglo XVIII, en continuidad con la tradición escolástica. Aspiraba a estudiar únicamente los fenómenos psíquicos y entendía por tales los diversos hechos de la conciencia.

La crítica del concepto de fenómeno psíquico llevaría demasiado lejos de nuestro camino. Observaremos que con este aislamiento de ciertos hechos nos apartamos precisamente del terreno empírico, pues la experiencia no nos presenta hechos psíquicos aislados, sino que siempre nos muestra lo anímico en el contexto vital de un animal. Y si intentásemos obviar esa

dificultad otorgando validez solamente a los fenómenos de conciencia puntuales, pero declarando al cuerpo como sustrato permanente de esos fenómenos, los análisis que ya hemos efectuado harían insostenible esta interpretación.

Lo que hemos encontrado no es un cuerpo igual que los demás cuerpos y materiales y unos hechos de conciencia unidos a él, sino algo por entero distinto de los cuerpos materiales. Lo que denominamos cuerpo vivo no es un cuerpo material cualquiera, sino un cuerpo animado. La pregunta que tenemos que formularnos es si en él hay algo que sea meramente corpóreo, y cómo se interpenetran en el cuerpo vivo las leyes de la naturaleza material, de lo orgánico y de lo animal.

Para el tomismo, ese elemento unificador que reúne al todo, y que a la vez lo estructura en una multiplicidad de miembros, es el alma. No se puede explicar la diferenciación de los sentidos diciendo, por ejemplo, con santo Tomás, que tiene diferentes órganos sensoriales porque hay diferentes sentidos. Esto mismo se puede aplicar a todas las potencias, y es lo que explica la peculiar forma del cuerpo vivo, estructurado en miembros. Este modo de ver las cosas es el único posible si, con santo Tomás, se parte de la unidad de la forma sustancial. Con todo, el propio Aquinate reconoce que la relación entre el cuerpo y el alma no deja de plantear ciertos problemas.

También como caracteriza la peculiaridad específica de alma animal distinguiéndola de las otras dos, el alma vegetativa y el alma racional, en atención a su diferente relación con el cuerpo. El alma vegetativa está limitada por entero al organismo por ella formalizado. Tan solo va más allá de sí misma, formando un nuevo organismo, en virtud de la capacidad de reproducirse.

El alma animal está vinculada por completo al cuerpo, pues todas sus funciones se realizan a través de órganos corporales. Su existencia separada del cuerpo vivo es impensable. Pero con

los sentidos va más allá de sí misma, pues estos le permiten entrar en relación con todos los cuerpos materiales.

Menciona Edith Stein en su obra respecto al alma animal: El alma humana está vinculada al cuerpo con sus partes inferiores, la vegetativa y la sensitiva, pero sus capacidades espirituales no están atadas al cuerpo inmediata e indisolublemente. Estas capacidades hacen que, de suyo, el alma humana pueda acceder a todo ser (Stein, 2007, pág. 65).

3.6 Lo animal del hombre y lo específicamente humano

La reflexión sobre el lugar que ocupa lo animal en la estructura del hombre no dejará de ser provisional, ya que se debe tener presente que todos los niveles inferiores experimentan cambios específicos cuando pasan a formar parte de los superiores. Este apartado presenta las diferencias esenciales entre lo que permite ubicar al hombre como un ser animado y aquello que lo distingue de otros seres animados y que lo hacen específicamente humano.

3.6.1 El sustrato animal de la vida anímica puntual

En el hombre constatamos una apertura sensitiva para impresiones externas e internas, así como la capacidad de reaccionar a las impresiones externas con movimientos y acciones de tipo instintivo. Y somos precisamente nosotros quienes podemos experimentar interiormente, en nosotros mismos, qué quiere decir ese percibir sensitivo y ese actuar reactivo. Disfrutamos de esta posibilidad porque no somos seres meramente sensitivos, sino que también estamos dotados de conocimiento espiritual. Aunque no se aborda lo que es el hombre como ser espiritual, sino solo lo que la espiritualidad permite captar de animal en el mismo hombre.

Por regla general, no experimentamos las impresiones sensibles como puros estímulos sensoriales, sino revestidas de una configuración objetiva e inscritas en la estructura de un mundo sensorialmente perceptible compuesto de cosas. Vemos los colores como colores de

cosas, oímos los sonidos que se producen en un determinado lugar del espacio como procedentes de cosas capaces de emitirlos, experimentamos las cualidades táctiles como siendo la dureza, la lisura, etcétera, de cuerpos concretos. En muchos casos, tenemos que abstraer de este significado objetivo y de esta estructuración de las cualidades sensibles para poder captar lo propiamente sensorial de las mismas. En algunos casos no lo logramos:

En otros, es nuestra propia afección sensible lo que se nos impone directamente: cuando noto la dureza de una cosa, siento una presión en el dedo. Parecidamente, a veces siento la claridad como un estímulo lumínico molesto, ante el que cierro los ojos, y un ruido estridente me lastima los oídos, de modo que me los tapo (Stein, 2003, pág. 644).

En todos estos casos, se nota que somos afectados sensiblemente: lo notamos en nuestro cuerpo, o en relación con ciertos órganos del cuerpo. Y es precisamente de esta manera como notamos sensorialmente nuestro cuerpo y reaccionamos ante esas sensaciones con movimientos instintivos, podemos mencionar un ejemplo y decir que es posible que en lugar del movimiento instintivo se produzca una acción voluntaria, al taparnos los oídos consciente o intencionalmente, y también es posible reprimir voluntariamente un movimiento instintivo.

Con las sensaciones van unidos desde el principio sentimientos sensibles: sentimos las impresiones como agradables o desagradables, placenteras o dolorosas. Tenemos además ciertos estados de sentimiento universales que no están ligados a determinadas impresiones concretas, sino que se experimentan como estados globales simultáneamente anímicos y corporales: vivacidad y apagamiento, bienestar y malestar (Stein, 2003, pág. 644). También experimentamos en nuestro interior una cierta estimación instintiva de la relevancia para nosotros de cuanto nos sale al paso. Ciertos platos nos repelen, y ello de un modo que implica mucho más que el mero hecho de que no nos gustan. Otros los apetecemos, no como algo que nos depararía placer, sino como algo que nos hace falta. La experiencia nos muestra,

ciertamente, que los instintos del hombre no son tan finos y seguros como los de los animales. Pero su existencia no se puede negar.

Vivimos también en nosotros mismos las emociones que percibimos en el mundo externo en los fenómenos expresivos de los hombres y los animales: dolor y alegría, miedo y cólera.

Menciona Edith al respecto:

Experimentamos así toda una serie de movimientos anímicos que todavía no son lo que más adelante se denominarán como actos espirituales: un grueso sustrato al que si le añadimos lo que percibimos en el mundo externo en los hombres y en los animales hemos de concebir como común a animales y hombres (Stein, 2007, pág. 90).

3.6.2 Estructura personal

Cuando vemos una planta o un animal que están atrofiados, es decir, en los que no se han desarrollado sus capacidades específicas, hacemos responsables de ello a las condiciones vitales desfavorables, o quizá a las personas que los ha puesto en esas condiciones inadecuadas. En el caso de un hombre también tenemos en cuenta factores del tipo mencionado, pero además hacemos responsables al hombre mismo de lo que él ha llegado a ser, o de lo que no ha llegado a ser.

¿Qué quiere decir que el hombre es responsable de sí mismo? Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: puede y debe formarse para sí mismo. ¿Qué quieren decir ese “él” y ese “sí mismo”, ese “puede” y ese “debe”, y ese “formarse”?

Él es alguien que dice de sí mismo yo. Eso no puede hacerlo un animal. Cuando se observa un animal a los ojos, hay en ellos algo que me mira a mí. Miro dentro de un interior, dentro de un alma que nota mi mirada mi presencia. Pero se trata de un alma muda y prisionera: prisionera

en sí misma, incapaz de ir detrás de sí y de captarse a sí misma, incapaz de salir de sí y acercarse a mí.

En cambio, cuando miro a un hombre a los ojos, su mirada me responde. Me deja penetrar en su interior, o bien me rechaza. Es señor de su alma y puede cerrar y abrir sus puertas (Stein, 2003, pág. 648). Puede salir de sí mismo y entrar en las cosas. Cuando dos hombres se miran, están frente a un yo y otro yo. Puede tratarse de un encuentro a la puerta o de un encuentro en el interior. Si se trata de un encuentro en el interior, el otro yo es un tú. La mirada del hombre habla. Un yo dueño de sí mismo y despierto me mira desde esos ojos. Podemos decir también: una persona libre y espiritual. Ser persona quiere decir ser libre espiritual. Que el hombre es persona: esto es lo que distingue de todos los seres de la naturaleza.

La espiritualidad personal quiere decir despertar y apertura. No solo soy y no solo vivo, sino que sé de mi ser y de mi vida. Y todo esto es una y la misma cosa. La forma originaria del saber que pertenece al ser y a la vida espiritual no es un saber a posteriori, reflexivo, en el que la vida se convierte en objeto del saber, sino que es como una luz por la que está atravesada la vida espiritual como tal. La vida espiritual es igualmente saber originario acerca de cosas distintas de sí misma. Quiere decir estar cabe otras cosas, mirar en el mundo situado frente a la persona. El saber de sí mismo es apertura hacia adentro, el saber de otras cosas es apertura hacia afuera.

¿Qué quiere decir libertad? Quiere decir: yo puedo. En mi calidad de yo despierto y espiritual, mi mirada se adentra en un mundo de cosas, pero este mundo no se impone: las cosas me invitan a ir en pos de ellas, a contemplarlas desde diversos puntos de vista, a penetrar en ellas. Cuando sigo esa invitación, se me van abriendo más y más. Si no la sigo y puedo efectivamente negarme a hacerlo, mi imagen del mundo permanece pobre y fragmentaria. Hay algo en las cosas que me atrae e incita, que despierta en mí el deseo de apoderarme de ellas. El animal da seguimiento a esas atracciones siempre que no le retenga un instinto más fuerte. Pero

el hombre no está entregado inerme al juego de los estímulos y las respuestas, sino que puede hacerles frente, puede poner un veto a lo que sube dentro de él.

Mencionábamos anteriormente que en el alma del animal reside el centro de todo ser vivo. En ella impacta cuanto le llega de fuera, y de ella parten todas las reacciones instintivas del animal. En el caso del hombre esto mismo no es un mero suceso. En el hombre no sólo tiene lugar una transformación de la impresión en expresión o en acción, sino que el mismo está como persona libre en el centro y tiene en sus manos los mecanismos del cambio, o, más exactamente, puede tenerlos en sus manos. En efecto, depende de su libertad incluso que quiera o no hacer uso de ella.

4. Como ser histórico

La vestimenta del hombre, su manera de hablar y de moverse, etc., nos dejan ver, con frecuencia, en la primera mirada, a qué estamento social pertenece, cuál es su profesión o, dicho brevemente, su posición social. En muchos casos percibimos todo esto con claridad sin necesidad de reflexión alguna y regimos nuestra conducta en atención a ello involuntariamente. El mundo del hombre es un mundo social en el que cada uno desempeña su papel determinado, y frecuentemente incluso más de un papel.

Vemos no solo al hombre como hombre o lo que tiene en común con otros hombres, ni tampoco el lugar que ocupa en el orden social: con más o menos fuerza, ya en el primer encuentro nos sale al paso frecuentemente lo que él mismo es como persona individual, cómo es él, cuál es su naturaleza y su carácter. Nos sale al paso en los rasgos de su rostro, en su mirada y en sus gestos, en el timbre de su voz, en muchas cosas de las que no somos en absoluto conscientes. Y salirnos al paso nos afecta interiormente, nos repele o nos atrae.

Los hombres son personas con un modo de ser propio e individual, la concepción que tienen unos de otros no es meramente intelectual, sino que en la mayor parte de los casos se da una relación interna más o menos profunda, o al menos hay algo de ello en todo encuentro vivo.

El hombre experimenta la existencia del hombre y la condición humana en otros, pero también en sí mismo. La experiencia que tiene de sí mismo es por completo distinta de la que tiene de todo lo demás. La percepción externa del propio cuerpo no es el puente hacia la experiencia del propio yo, el cuerpo también se percibe por fuera, pero esta no es la experiencia fundamental y se funde con la percepción desde dentro, con la que noto la corporalidad y a mí en ella. Mediante esa percepción soy consciente de mí mismo, no meramente de la corporalidad, sino de todo el yo corporal anímico espiritual. La existencia del hombre está abierta hacia adentro, es una existencia abierta para sí misma, pero precisamente por eso está abierta hacia afuera y es una existencia abierta que puede contener en sí un mundo. Menciona Edith respecto a la apertura del hombre:

Que quiera decir todo esto ser en sí mismo, estar abierto para sí mismo y para lo distinto de sí, cómo se imbrican la experiencia de sí mismo y la experiencia del ser externo, sobre todo la de otro ser humano son otros tantos temas para investigaciones de primera magnitud (Stein, 2003, pág. 594).

El término historicidad indica generalmente el carácter histórico de la existencia humana. Pareciera que no es posible definir la historicidad sin una historia y sin referirse a la existencia histórica del hombre. Martin Heidegger en *Ser y tiempo* menciona que: (Heidegger, 2018, pág. 45), en lugar de fundamentar la historicidad a partir de la historia, es necesario proceder de diverso modo, esto es, la concepción según la cual el hombre está en la historia se deduce de la historicidad en cuanto derivado suyo. Ramón Lucas define la historicidad como:

El modo específico de existir del hombre. Indica que cada ser humano realiza su propia existencia a partir de un nivel cultural alcanzado ya por otras

generaciones, en tensión esencial hacia un futuro que está lleno de nuevas posibilidades; dichas posibilidades se le presentan al hombre porque es inteligente y libre. La historicidad es, por tanto, una característica que solo se encuentra en el hombre. El problema filosófico de la historicidad concierne a este significado y a él nos referimos. Sin embargo, no todos los autores concuerdan en la explicación de la historicidad del hombre (Lucas, 2013, pág. 229).

4.1 Como ser comunitario

Si pasamos del encuentro aislado a la convivencia duradera, lo externo y lo universal, casi siempre retroceden más y más tras lo interno y personal. La relación se hace más expresa. Se va convirtiendo paulatinamente en un estar uno con otro duradero y que se da por supuesto, quizá también en un estar junto al otro o contra el otro en diferentes formas de comunidad. En la idea que nos formamos de él va entrando cada vez más algo de la historia del hombre, de su destino, y en relación con ello una conciencia de la recíproca responsabilidad. La vida del hombre es una vida en comunidad y un proceso recíprocamente condicionado.

Vivir en comunidad con hombres quiere decir, en buena medida, verlos actuar y actuar con ellos. Vivir entre otras obras del hombre quiere decir verlas aparecer y desaparecer, ser formado por ellas y ayudar a que otros se formen por ellas: la vida del hombre es vida cultural. El mundo del hombre es un punto espiritual pluriforme, constituido por personas individuales y por comunidades, por formas sociales y por obras del espíritu. En él está el hombre, en él vive, en él le salen al encuentro la existencia y la condición humanas (Stein, 2007, pág. 36).

CAPÍTULO 4. LA UNIDAD INDIVIDUAL Y SOCIAL EN EL HOMBRE

En este capítulo se analiza al hombre desde su individualidad, tomando como referencia su género en cuanto a la especie, se trata al hombre como individuo, así como la diferencia entre la individualidad y el individualismo. Después, se aborda al hombre como ser social y se le analiza visto desde la sociedad. Se toma como referencia la obra *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*.

1. El hombre es un ser individual

Lo interpersonal es el conjunto de las relaciones sociales que el yo personal establece, libre y responsablemente, con los otros hombres. Este conjunto de relaciones interpersonales forma la convivencia humana, que es una actividad interindividual y pertenece a la vida personal. Por convivencia se entiende la relación entre dos vidas personales; en ella hay siempre una persona que obra sobre otra persona; por ejemplo, el padre como individuo concreto, se dirige hacia el hijo, que es otro individuo determinado.

Para que se dé la convivencia es necesario ir más allá del altruismo básico y obrar hacia otro y recibir su respuesta, dando así origen a una nueva realidad que es el nosotros, yo y él juntos formamos una nueva realidad. El nosotros es la primera forma de relaciones concretas con el otro, y, por lo tanto, la primera relación interpersonal.

Al formar esta nueva realidad del nosotros, nos conocemos. Esto significa que el otro, hasta ahora un hombre indeterminado, comienza a destacarse de los otros. Cuando la relación con el otro alcanza un alto nivel de comprensión, se le llama “intimidad”. El otro llega a ser para mí prójimo, inconfundible; no es otro cualquiera. Entonces el otro es para mí un tú. El tú es un hombre único, inconfundible. En el ámbito de la convivencia que constituye la relación nosotros, es donde aparece el tú.

1.1 El género y la especie

Consideraremos lo que hace algunos decenios conmovió a los espíritus, lo que es la cuestión del origen de las especies. Se habla en un comienzo de las especies animales, dejando fuera provisionalmente la pregunta acerca del origen del hombre. El estudio del que parten tanto en el estudio filosófico como el empírico- biológico es la multiplicidad de las especies en las que se concreta la idea común del animal.

La biología comienza recolectando datos y describiéndolos. Trata de establecer exhaustivamente qué especies animales existen sobre la tierra y de describir con la mayor actitud cada una de ellas. La comparación entre las distintas formas permite ordenarlas en una serie según su sencillez o complejidad. Los parecidos entre las formas que ocupan lugares cercanos en esa serie, la reproducción dentro de una especie, la conservación de la especie mediante la generación, junto con el hecho de que a lo largo de las generaciones el carácter específico sufre ciertas modificaciones y se va reflejando en diversas variedades dentro de una misma especie: todos estos fenómenos nos llevan a preguntarnos si la serie de las especies se puede concebir como descendente, esto es, si cabe pensar que las especies se han originado unas de otras y al cabo todas proceden de una forma primigenia.

El problema del origen de la vida es difícil dirá Ramón Lucas citando a (Crick, 1979, pág. 34). Quien menciona que la evidencia empírica de lo que sucedió, hace mucho tiempo ha desaparecido. Podemos encontrar una profundización en el libro de Vittorio Marcozzi en su obra de *la vida y el hombre* en su capítulo sexto del origen de la vida (Marcozzi). Sabemos que los geólogos, al reconstruir a grandes rasgos la historia de la tierra, han demostrado que en la era Azoica no se encontraba ningún rastro de vida. En el período inmediatamente sucesivo aparecen los seres vivos más antiguos como las bacterias unicelulares, y después, de modo imprevisto casi todos los tipos de organismos inferiores. Menciona Ramón Lucas en su libro:

la ausencia de vida en la era Azoica se prueba por la constatación de que en aquellos períodos lejanos la vida sobre la tierra era imposible (Lucas, 2013, pág. 44).

Al saber esto dejaremos de lado la explicación de los hechos y nos enfocamos en las hipótesis que dan explicación a esto, además que deben ser bien demostradas derivándola de una ley universal, o bien corroborada con experimentos y observaciones. Lo primero nos llevaría más allá de los límites de la ciencia empírica, o, mejor dicho, nos remitiría a sus condiciones de posibilidad. Por lo que hace a lo segundo, las tentativas de dar apoyo experimental a esa hipótesis mediante ensayos de selección artificial han mostrado que es posible obtener nuevas variedades de una especie dada, pero no han logrado pasar de una especie a otra. La hipótesis de que ese paso se produjo alguna vez, pero que la evolución se ha detenido, exige a su vez para su explicación el establecimiento de otras hipótesis: la lucha por la vida y la selección natural. Pero estas últimas no responden a la pregunta de por qué las especies han sobrevivido a la lucha por la vida se han convertido en especies fijas. Y la aparición de mutaciones es enteramente incomprensible desde el punto de vista de la teoría de la descendencia. Menciona Edith en su quinto apartado de su libro que: No se puede decir, por tanto, que los hechos hayan aportado una demostración irrefutable de la teoría de la descendencia (Stein, 2007, pág. 72).

El filósofo no está circunscrito a los límites de los hechos empíricos. La filosofía busca necesidades y posibilidades. Que no haya hechos que la demuestren, no quiere decir que estemos obligados a rechazar la posibilidad de la descendencia. Y aunque los hubiese, no por ello quedaría establecida su necesidad.

Sea como fuere el filósofo ha de empezar intentando comprender el sentido de las preguntas que se plantean y percibir el alcance de las posibles soluciones. Pues bien, el planteamiento mismo de la pregunta que nos ocupa da por sentado que existen especies, es decir, series de formas relativamente fijas que en la actualidad no se convierten de hecho unas en otras. El

filósofo trata de averiguar qué hay que entender en realidad por especie. Ya hemos podido establecer un sentido de ese término, un sentido doble, pero cuyos dos aspectos se hallan en estrecha conexión mutua: por un lado, con el nombre de especie designábamos una forma interna a la que el ser vivo debe su configuración propia; por otro, aludíamos al conjunto de todos los individuos que son ejemplares de esa forma. Menciona la autora que: Parece claro que la biología da a nuestro término un tercer sentido: el tipo que se hace patente a nuestros sentidos y al que ella se refiere con sus descripciones (Stein, 2003, pág. 628).

La relación de la forma general con el principio formal interno de cada individuo concreto era un problema que quedaba abierto. Todo individuo no sólo todo ser vivo, sino todas las cosas de que tenemos experiencia es materia formalizada. La materia no puede existir sin forma: recibe su ser de está. Pero, a su vez, las formas siempre se nos dan formalizando a la materia. Ninguna de las dos es derivable de la otra. Los individuos surgen y desaparecen. Desde el primer momento de la existencia de cada uno de ellos, la forma actúa en la materia. Pero que lo haga no es comprensible desde la materia sola ni desde la forma sola, al igual que tampoco es pensable que el individuo exista por sí mismo. Todo lo finito y condicionado remite a algo absoluto como a su origen, y por tanto también a una primigenia formalización de la materia.

Que las cosas son y que hay una pluralidad cualitativa de cosas, es el primer hecho de experiencia, del que parte todo conocimiento. Llegar desde él hasta las últimas estructuras fundamentales todavía accesibles a la razón: tal es el camino que sigue el análisis filosófico radical. Este análisis se topará en todas partes con la contraposición de forma y materia y con la necesidad de una formalización primigenia, sea cual sea el punto del mundo real en que la situé. La materia sin forma, carente de toda cualidad, no exhibe diferencia alguna: toda pluralidad tiene que deberse a una pluralidad de las formas.

1.1.1 Las diferentes posibilidades de entender las relaciones entre la especie y el individuo

Existen diversas posibilidades de entender esa pluralidad. Menciona Edith: Podríamos pensar que cada individuo es cualitativamente único de modo que los diferentes individuos sólo tendrían en común la forma vacía del individuo como tal (Stein, 2007, pág. 74). En este caso, no existiría gradación alguna de las cosas creadas. El extremo opuesto sería una pluralidad de cosas completamente iguales, que solamente se distinguirían por el lugar que ocupasen en un sistema ordenado.

La multiplicidad que encontramos en la experiencia no concuerda con ninguno de los dos extremos. Lo que observamos en ella es una gradación de formas de mayor o menor universalidad. La forma vacía del ser creado como tal está llena de una serie de formas universales cualitativamente diferentes, a las que podemos designar como géneros del ser. Se trata de las formas que están en la base de la estructuración del mundo real en ámbitos separados del ser: cosa material, seres vivos, etc. Husserl las ha denominado categorías regionales. El individuo no es directamente un ejemplar del género, sino sólo a través de una gradación de formas de mayor o menor universalidad a las que denominamos especies, como ejemplo podemos mencionar las diferentes especies vegetales, animales y las variedades de cada una de ellas. Menciona la autora que: Para la relación de las especies más bajas con el individuo existe a su vez la doble posibilidad de que una serie de individuos sean ejemplares iguales de la especie, o bien que cada individuo sea cualitativamente único a la vez que representa él mismo la especie ínfima (Stein, 2003, pág. 629). Esto lo podemos ver en lo que santo Tomás mencionaba de los ángeles.

1.1.2 Las diferentes posibilidades de formalización de la materia

También cabe considerar diversas posibilidades de formalización, esto es, de inherencia de la forma en la materia. Por un lado, sería posible que la cosa llegue a la existencia ya terminada

y que su modo de ser consiste en permanecer sin modificación alguna, o bien que toda modificación precisase de la intervención de circunstancias externas. Tal parece ser la ley de la naturaleza material, pero también aquí surgen graves problemas: Goethe piensa que incluso el mundo material se halla sometido a un continuo proceso de formalización y re-formalización, y también la física moderna traza una cosmogonía que reconoce incesantes cambios de forma. Otra posibilidad es, por tanto, que la existencia de la cosa estribe en un proceso de formalización vital, de modo que sea únicamente en el curso de su vida donde la cosa se convierta en aquello a lo que su forma la determina.

También sería pensable que cada individuo de una especie llegase al ser independientemente de los restantes. La otra posibilidad es la de la generación, esto es, que proceda de otros individuos de la especie.

Otra pregunta que se plantea es que la que versa sobre la posibilidad de que unas especies procedan de otras. Esta posibilidad es de la modificación de las formas, que a su vez equivale a la del surgimiento de formas. La forma nos ha salido al paso en el individuo como lo que configura desde dentro y le hace ser lo que es. La forma misma parece ser lo in-modificado, lo que mientras se modifica el individuo mismo, como es el caso en el proceso de configuración vital de los organismos determina el desarrollo de esas modificaciones. La especie de la planta o del animal nos pareció ser una forma universal, el mismo principio configurador en una serie de individuos. ¿Cómo debemos entender esas universalidades y mismidad de la especie? parece evidente que todo individuo real concreto tiene además su propia forma, su entelequia que actúa en él. si se pudiese pensar que cada individuo surge con independencia de los otros, se trataría de una primera creación, de un proceder directamente de la mano del creador. La especie universal se debería pensar entonces como el prototipo que está en el espíritu divino, y las formas de las cosas particulares como imágenes de la primera cuyo número podría ser indefinido, al igual que lo es el de las reproducciones de una misma obra de arte.

Recordando a Porfirio quien fue un gran filósofo, podemos tomar una de sus propuestas en la cual representa las relaciones de género, especie e individuo que existen de acuerdo con las categorías de sus substancias. En el cual muestra y se identifica a cada especie tomando en cuenta su género y sus diferencias específicas, sabemos que la categorización de este método va desde los organismos más complejos hasta los más simples, sabemos que el no creo el diagrama o lo que conocemos como el árbol de Porfirio, pero se le atribuye este título de acuerdo con el trabajo que realiza con los estudios de Aristóteles.

En el último gen o división se encuentra la persona en específico y no una especie, y más allá del humano no se toma en cuenta ningún especie, sino que simplemente se toma un tipo de humano, aunque se presentan dos subdivisiones “esto” y “aquello” son las diferencias de los humanos que sirven para identificar a cada miembro de la especie en particular (Yarza de la Zierra, 2011).

Al observar estas distinciones que se nos presenta en el árbol de Porfirio se comprende que el ser humano está sobre todas las especies según lo que él propone y como se muestra existen las distinciones de acuerdo con la substancia, al cuerpo, si tiene vida, si es animal o si razona. Por lo cual cada especie está definida según sus características y no pueden cambiar, es por eso por lo que no puede ser considerado como persona un animal, ya que es una de las cuestiones que más se observan en la actualidad. De acuerdo con lo que nos propone Porfirio se debe tener en cuenta todo esto para identificar lo que es un ser humano y poder hacer una distinción correcta. Por lo que la especie humana se encuentra en el nivel más alto y complejo se debe considerar de acuerdo con sus características. E incluso se puede recurrir a los grados de la vida que son la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectual como nos lo presenta Ramón Lucas en su libro (Lucas, 2016, pág. 12).

1.2 La individualidad

El camino más sencillo para estudiar la posibilidad de la generación creatural, esto es, de la procedencia de un individuo a partir de otros individuos de la misma especie, sería centrar nuestra atención en su procedencia de un individuo y en la aparición de un nuevo individuo que fuese idéntico al que lo engendra. El individuo que surge se debe contemplar en un primer momento como una parte del que lo engendra, pero en seguida comienza a desarrollar su propia existencia, separado de este último.

Menciona Edith: Tan pronto se hable de un nuevo individuo, tan pronto comience su propia existencia, parece que se le debe asignar una forma propia. Parece, por tanto, que se ha originado una nueva forma individual, por mucho que ello no implique que estemos ante una nueva especie (Stein, 2003, pág. 631).

¿Se puede decir que el individuo engendrante ha dado origen a la nueva forma? Hay muchos argumentos en contra. El comienzo de la vida en el ser material que recibe su configuración de la forma del individuo engendrante parece ser, si lo comparamos con la formalización de la materia que le precede, algo completamente nuevo y que no cabe comprender desde esa formalización previa. Pone de ejemplo Edith: Cuando el grano de trigo vertido en el barril junto con otros innumerables granos semejantes, y que parecía estar muerto, empieza a germinar, nos parece estar asintiendo a un milagro, a la acción de un hálito divino vivificante (Stein, 2007, pág. 76).

No por esto debemos suponer que hay una efectiva intervención especial de Dios en cada momento en el que empieza una nueva vida. Pero si cabe concluir que el origen de un nuevo ser vivo exige un especial principio creador, y que la existencia de un ser vivo, por mucho que pueda configurarse a sí mismo en virtud de su propia forma interna, no permite comprender sin más el origen de otros ejemplares de su especie a partir de él.

Pero el hálito divino vivificador no es la única posibilidad de interpretar el origen de nueva vida. Quizá es ya equivocado contemplar a un ser orgánico aisladamente, separado del proceso de generación en el que se halla inscrito. Es posible que no debamos comenzar considerando a la forma viva que actúa en el primer organismo de una especie determinada como la forma de ese organismo concreto, sino como la forma de toda la especie. Y es así mismo posible que debamos considerar el proceso vital en el que consiste la existencia de ese primer organismo como un proceso que, ya desde el principio, apunta a más allá del individuo y actúa, por encima de él, hasta el último de todos ellos, con el que quizá la especie se extingue.

Al igual que la célula germinal se va configurando y haciéndose cada vez más grande y compleja, al igual que dentro de un ser cerrado de ese tipo la misma figura vuelve a manifestarse de múltiples maneras, por decir un ejemplo podemos decir en la profusión de hojas y flores de un árbol, que en opinión de Goethe no son sino la forma primigenia de la hoja que se manifiesta de diversas maneras en todas las partes de la planta. Así también el origen de nuevos individuos se podría considerar como la separación de partes independientes de un todo.

Sin embargo, debemos seguir considerando a la independencia de las partes, a la clausura del contexto vital de los distintos organismos, como el fenómeno fundamental. Tampoco debemos prescindir de la convicción de que, en un ser que ya no es una parte del organismo viejo, pero que aún no es más que una fase preliminar del nuevo, asistimos al despertar de una nueva vida; un despertar, con todo, que está condicionado por ciertos procesos externos. De la misma manera que el proceso de configuración del organismo concreto y su culminación en la plenitud de la figura no dependen solamente de la forma interna, sino también de condiciones materiales, así también en cada nueva célula germinal su capacidad vital y el comienzo efectivo de su vida están vinculados a condiciones materiales, por mucho que, ciertamente, no sea posible derivarlos exclusivamente de esas condiciones.

Es uno de los aspectos que constantemente observamos en los escritos steinianos, aunque no tiene un apartado específico sobre el tema lo va desarrollando en los mismos. La individualidad en Edith Stein intenta recuperar para toda persona su capacidad de ser, su “personalidad” o su irrepetibilidad. Así de esta manera nos muestra la dignidad y la vocación del ser humano. El hecho de ser confiere la dignidad. El hombre no es un ser vacío. Es un ser que, a pesar de las limitaciones y los diversos condicionantes, lleva consigo un yo propio que debe conocer para poder realizar. Ahí radica una de las principales claves de la realización y de la plenitud de todo ser humano: ser sí mismo.

Para Edith Stein la individualidad no es solamente una nota esencial del hombre, sino que prescindir de ella supondría la incompreensión del hombre: lo que él es, su puesto en la creación, su relación con Dios.

El “ser individual humano” se nos presenta como un todo lleno de sentido que, sin embargo, alcanza su verdadera plenitud en su relación con el ser divino, en el que descubre su ser originario y vocación, su ser individual pero abierto y formando parte de un grupo en el que debe encajar y desarrollar su individualidad. La individualidad es el mayor tesoro que el hombre posee. No es algo accidental, ni siquiera en la vocación a la unión con Dios, sino algo esencial a la misma (Stein, pág. 42)

Pasando por la cuestión del origen de las especies, hemos llegado a comprender la relación que vincula entre sí a los distintos géneros del ser. Goethe presume que todo lo orgánico forma una cierta unidad, y habla de seres en los que está dada la posibilidad de convertirse tanto en plantas como en animales. Por otra parte, ve en el hombre la forma más alta del reino animal.

Por lo que hace a lo primero, su conjetura está movida probablemente por esos seres límite a los que ya nos hemos referido varias veces. Si se ve en determinados seres materiales la base para la vida orgánica, existe la posibilidad de que ciertos seres puedan adquirir esta o aquella forma viva. El comienzo de la vida en una naturaleza previamente carente de ella no puede

pensar, de ninguna manera, sin la intervención de un nuevo principio formal. Y cuando haya varios principios de este tipo, no se podrá remitir uno al otro. El nivel orgánico podría ser el sustrato del animal de manera análoga a como el nivel material lo es de lo orgánico; tal es la tesis de la cosmología tomista. Goethe parece inclinarse más bien a la aceptación de dos géneros independientes. Pero, tanto en una como en otra interpretación, queda excluido que los individuos pertenecientes a un género puedan transformarse en individuos del otro, o puedan darles origen, siguiendo las leyes de su propio ámbito del ser.

Menciona Edith en su libro citando a Goethe que: Interpreta la relación entre el hombre y el animal de distinto modo que la existente entre el animal y la planta. Al igual que Darwin, sitúa al hombre como miembro de la serie evolutiva animal. No podemos tomar posición al respecto en tanto no logremos responder a la pregunta de si en el hombre estamos ante un principio formal nuevo e inderivable (Stein, 2003, pág. 639).

1.3 Individualidad e individualismo

El hombre es un ser- en el mundo, que se relaciona con los demás hombres y se siente interpelado por el absoluto. Menciona Ramón Lucas que: Ya la filosofía del siglo XX ha acentuado la dimensión intersubjetiva del hombre. Es necesario hacer referencia al existencialismo (Lucas, 2013, pág. 241).

Ya mencionaba tanto Ortega y Gasset, el hombre es un ser-en-el-mundo, (*In-der-Welt-Sein*) (Heidegger, 2018, págs. 71-80), "yo soy mi circunstancia" (Gasset, pág. 322), y el mundo es su horizonte. La relación con el mundo es constitutiva y fundamental para todo hombre, porque de ella brotan todas las relaciones del hombre con los demás; no es cierto que el hombre está solo; se encuentra siempre y en situación con el otro.

Todo hombre es uno, individual, intransferible; sin embargo, hay en el hombre un profundo afán de convivencia con los demás. De lo hondo de nosotros mismos emerge un ansia radical

de compañía. Esta ansia de sociedad surge cuando de lo que Ortega y Gasset ha llamado “la textura social” del hombre. En todo hombre hay un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás que no sentimos hacia el animal, la planta o la piedra.

El fundamento de toda relación social se encuentra en la apertura al otro. Menciona textualmente Ortega y Gasset:

“El hombre está a nativitate abierto al otro, al ser extraño; o, con otras palabras, antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había ya experimentado la presencia de otros “yo”: los otros. El hombre es altruista” (Gasset, En torno a galileo, en obras completas, pág. 61) (Gasset, El hombre y la gente, pág. 150).

Estar abierto hacia el otro es un estado permanente y constitutivo del hombre, previo a cualquier acción o relación social. Es una apertura constitutiva y, como tal, neutra. No se determina si está abierto hacia el bien o hacia el mal. El robar a otro o el sonreírle implica, con anterioridad al hecho, una apertura hacia él. En la base de ambas acciones sociales o antisociales se encuentra la apertura como raíz común.

En la apertura hacia el otro se ve la aplicación de la fórmula orteguiana “yo y mi circunstancia” (Gasset). Sin esta apertura a la vida social con el otro, el yo permanece aislado; el hombre se manifiesta como hombre solamente en la socialidad, siendo altruista. El significado del término hombre implica una existencia recíproca de un hombre hacia otro; por lo tanto, una comunidad de hombres, una sociedad. En esta apertura se encuentra el fundamento más profundo de la dimensión social del hombre

Es necesario rescatar lo que nos hace ser a nosotros, aquellas actitudes que nos identifican como personas humanas como lo es la manera de comportarnos, nuestra personalidad, aquellas cuestiones que nos identifican como individuos, observar y comprender todas las

características que nos permiten ser un individuo entre más individuos, como son las maneras de convivir con los demás, el trato, respeto y todo lo que implica ser un ser social.

Por otro lado existe todo lo contrario a lo que se le conoce como individualismo, el cual es un extremo de lo que mencionábamos anteriormente, el cual se identifica y caracteriza por tener como principal ideal el “solo soy yo y soy superior de los demás” características que se van observando cada día más en las sociedades, estas personas se caracterizan por luchar ellos mismos, por sus méritos para conseguir todo la misma persona, sin importarle a quien tenga que dejar o llevarse entre los pies. Es necesario reconocer que somos un individuo que necesita vivir con los demás, un ser social, al cual le es imposible vivir sin los demás.

2. El hombre es un ser social

La vida impersonal se forma por los actos que cada uno de nosotros realiza libre y voluntariamente, sabiendo por qué los realiza y qué sentido les da. Lo social anónimo, en cambio, es un tejido de actividades que realizamos como autónomas, no libremente, sino porque la gente lo hace. ¿Quién es la gente? Todos y nadie en concreto (Gasset, El hombre y la gente, pág. 198).

Lo social anónimo consiste en acciones y comportamientos humanos, pero no es un comportamiento personalizado, sino que aparece en tanto cuanto estamos en relación con otros hombres anónimamente. Acciones como el saludo, la lengua, el vigilante que nos impide en cierto momento atravesar la calle son, por un lado, humanas pues consisten en comportamientos intelectuales, y, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo, ni éste los quiere, ni los hace libremente, y muchas veces ni siquiera los entiende. Aquellas acciones nuestras que hacemos por cuenta de un sujeto impersonal, que es todos y nadie, y que llamamos la gente, la sociedad, son los fenómenos propiamente sociales. Fenómenos que

aparecen en nuestra vida personal, pero que no nacen del amor. Su fuerza unitiva es más bien la utilidad, el interés.

Entre los fenómenos sociales, los más típicos son: el saludo, la lengua, las opiniones, las formas de educación. Lo que decimos porque se dice y lo que hacemos porque así se hace, se llama hábito, costumbre, y los fenómenos sociales son costumbres. Por eso, con relación a sus características, nos encontramos frente a acciones: que ejecutamos en virtud de una presión social; cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible; y que son realidades impersonales.

El carácter fundamental es el segundo. Al seguir las costumbres nos comportamos como autómatas, nadie es sujeto creador, responsable y consiente de esos actos. El comportamiento social puede llegar a ser alienación y despersonalización del hombre. Es hacerse a sí mismo un “se”, haciendo lo que la gente hace, pensando como la sociedad, diciendo lo que se dice. Salvar al hombre de ciertas servidumbres sin salvarle, al mismo tiempo, de esta despersonalización, de esta pérdida de sí mismo que representa el espíritu de más, sin enseñarle a ser él mismo, atreverse a serlo, a poder serlo, es un trabajo inútil. Mencionará Ramón Lucas que: Cada cual siente, más o menos violentamente y de modo más o menos duradero, el deseo de evadirse de la sociedad, no tanto yendo a vivir a otro lado, sino viviendo de modo más personal (Lucas, *El hombre, espíritu encarnado*, 2013, pág. 248).

De igual manera mencionará Edith: el individuo aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común. Y éstas no son relaciones externas, que se añadan a un ser que ya existe en sí mismo y por sí mismo, sino que su inclusión en un todo mayor pertenece a la estructura misma del hombre (Stein, *La estructura de la persona humana*, 2007, pág. 163).

2.1 El individuo solo se entiende en la sociedad

El individuo tiene dos posibilidades para salvarse: modificar la sociedad en la cual vive para que su vida resulte posible en ella, o averiguar cuáles son las formas que la sociedad le propone y que él puede hacer propias; qué palabras puede decir como propias, qué posturas, qué actividades, etc., responden a su personalidad. Todo lo que hacemos a título anónimo como miembros de la sociedad, lo hacemos más o mecánicamente. Para transformar tales acciones en actos libres y auténticos, tenemos que someterlos al control de nuestra vida personal, íntima. Sólo de este modo la acción será mía, es decir, de un sujeto individual, consiente y libre.

Es bajo esta perspectiva como se encuentran en la sociedad los caracteres positivos que redimen su inautenticidad. Lo social anónimo produce en el individuo algunos efectos positivos: Hace posible la cuasi-convivencia con el otro, porque las costumbres nos permiten prever la conducta de los otros individuos que no conocemos. Obliga al individuo a progresar haciendo tesoro del pasado. La sociedad almacena el pasado y se sirve de él. Al automatizar gran parte de la conducta de la persona en el campo utilitario, le permite concentrar su vida personal y creadora en otras direcciones, favoreciendo así el progreso y la creatividad. Al automatizar gran parte de la conducta de la persona en el campo utilitario, le permite concentrar su vida personal y creadora en otras direcciones, favoreciendo así el progreso y la creatividad.

Ferdinand Tönnies distingue “comunidad” y “sociedad” (Tönnies, 1887). Ortega por otro lado como “relaciones interpersonales” y “relaciones sociales” (Gasset, El hombre y la gente). Hemos hablado de “interpersonal” y de social anónimo. El principio de fondo es el mismo: en la comunicación con el otro puedo crear una relación social íntima que no me despersonaliza o una relación social anónima que me despersonaliza (Lucas, El hombre, espíritu encarnado, 2013).

Por otro lado, Heidegger menciona que el *Dasein* se da cuenta que es un ser con otros que son como él. Menciona que en virtud de este estar-en-el-mundo determinado por él “con”, el

mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común. El estar-en es un coestar con los otros (Heidegger, 2018, pág. 139). Estamos llamados a ser con otros que son como yo, y se debe buscar la manera de estar bien con los demás ya que esto es parte de una buena sociedad.

2.2 El individuo no se diluye en la sociedad

Hemos de analizar si el individuo nace ya como miembro de la comunidad popular, si pertenece necesariamente a ella y ha de encarnar ineludiblemente su tipo, finalmente si la pertenencia a la comunidad popular debe determinar todo su ser personal, o por el contrario existen ámbitos que pueden o incluso deben quedar al margen de esa pertenencia.

Que el individuo nace como miembro de un pueblo quiere decir que, allí donde existe un pueblo, nace en él, que desde el momento de su nacimiento está rodeado por las características propias de la comunidad popular que constituye su entorno y que, al ir asumiéndole espiritualmente al carácter de ese pueblo y le va formando para que encarne el tipo de este. Esto también se cumple en el individuo que nace en un pueblo, pero no de ese pueblo. Sin embargo, el hecho de nacer de un pueblo significa todavía más: quiere decir ser engendrado por miembros de un pueblo, y por lo tanto ya traer consigo al mundo, como disposición heredada, el modo de ser propio del pueblo.

Puede resultar un tanto complicado el responder la cuestión de si todo hombre está llamado a ser miembro de un pueblo en el sentido de intervenir en su desarrollo. Si tomamos a un pueblo como un todo, no sólo abarca a quienes viven en él en ese momento, sino que se trata de una estructura para quien tiene una historia. Una historia que remite a estadios iniciales en los que todavía no era un pueblo en sentido pleno, y a estadios finales en los que ya no será un pueblo en sentido pleno. Y sus ascendientes más antiguos pertenecen a él en la misma medida que los últimos descendientes de los primeros, con lo que algún día el pueblo dejará de existir.

Menciona Edith que: De esta manera, es pensable que también un hombre que no nace ni en una comunidad ya existente, y con todo permanezca ya a una comunidad que está haciendo y desempeñe él mismo un cometido en ese proceso (Stein, La estructura de la persona humana, 2007, pág. 184).

Se puede hablar de aspectos muy distintos en la sociedad en la que se entra a un extremo de lo que no es la sociedad. El comunismo en donde el individuo por sí mismo no vale, sino que solamente vale en un grupo de personas, lo hemos visto a lo largo de la historia y se seguirá observando. Por otro lado, el comunismo sostiene una idea en donde los ideales de la persona no tienen sentido, ya que no tiene mucho voto sobre los demás, sino que se considera el ideal que tienen los que mandan o los que gobiernan al individuo. Se debe rescatar la unidad que debe de existir entre la persona humana, no solo decir que existe la unidad en él, sino que en realidad se demuestre en el área sociológica, que se reconozca que cada persona es uno en sí mismo y es uno con los demás.

CONCLUSIÓN

El principal objetivo de esta tesis fue el demostrar la existencia de la unidad sustancial que existe en el cuerpo humano, mostrando que la unión del alma con el cuerpo es esencial para considerar al hombre como tal, aunque el alma es el centro del ser, es el núcleo personal de una naturaleza espiritual-corporal, de una unidad corporal-anímica. Y se sabe que solamente en el momento de la muerte es en el cual se da la separación del cuerpo y del alma. El cuerpo está completamente penetrado por el alma, de manera que no solo la materia organizada se convierte en el cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado.

Los objetivos principales se lograron ya que, al comprender y conocer los aspectos fundamentales de la autora y su pensamiento, se observó la capacidad de la autora para poder sobrellevar el tema planteado, desde sus conocimientos antropológicos y filosóficos que favorecieron a la comprensión y elaboración del capítulo logrando tener una concepción muy amplia de su perspectiva del conocimiento de la persona humana, además que se lograron comprender las posturas de los pensadores anteriores a ella y su opinión respecto a la unidad sustancial. Ya en su apartado de la estructura de la persona humana se comprendía que se sabe que no es posible considerar al cuerpo humano sin el alma como una sustancia material independiente. No cabe pensar, por tanto, en un suceso material producido dentro del cuerpo humano que no esté en alguna relación con el alma. Tampoco es que un proceso puramente espiritual produzca un proceso corporal a causa de un impacto externo, sino que el proceso espiritual, cuando es un proceso anímico (es decir, cuando tiene lugar en un hombre, no en un espíritu sin cuerpo), es un proceso corporal-anímico, que en calidad de corporal no puede dejar producir consecuencias materiales.

Por otra parte, los procesos que se despliegan en el hombre de diversas formas pueden llegar a él procedentes tanto del mundo espiritual como del mundo material. Por lo tanto se

comprendió que algunos de los errores básicos de las teorías metafísicas son probablemente el que consideran a la materia y al espíritu como realidades independientes y unitarias, mientras que nosotros vemos a los individuos como lo real y a todo lo creado como materia formalizada, y en consecuencia a la realidad o a la naturaleza como una serie de estructuras materiales de los más diversos tipos, por otro lado que sólo reconocen el dualismo de materia (o cuerpo) y espíritu, sin tener en cuenta los grados intermedios de lo orgánico y lo animal.

El alma no habita en el cuerpo como en una casa, no se le pone y se le quita como un vestido, y si los filósofos griegos lo denominaban “cárcel” y “tumba” del alma, con ello se referían a una vinculación estrecha, pero en cualquier caso a una vinculación, y con esta noción no se hace justicia a la unidad de la naturaleza.

Sin duda que Edith Stein ha sido de mucha influencia las diferentes corrientes de pensamiento, no solamente en Alemania y Europa, sino en el mundo entero, aunque de una manera un tanto indirecta. Su filosofía y pensamiento al ser de carácter antropológico y filosófico siempre deja cuestiones de enseñanza, no solamente el tratado en esta tesis sino en muchos otros ámbitos que la autora abordó a lo largo de su vida. Demostrando de esta manera que es de gran necesidad para él ser humano el comprender los diversos problemas que surgen del ser humano y al abordar el tema de la unidad sustancial deja en claro la manera en la que se comprendió, por lo que es necesario tener claros los problemas que surgen de la persona humana, aunque no solo debemos comprenderlos sino en verdad hacerlos parte de nuestra vida, buscar llevarlos a la práctica.

Haciendo un comentario personal del problema de la unidad sustancial en la sociedad actual, se considera que la sociedad actual necesita urgentemente el poder comprender esta unidad, ya que el hombre de hoy se ha olvidado de sí mismo llevando su existencia a una vivencia simplemente empírica, dejando de lado el área espiritual, o lo suprasensible, cada vez se preocupa más por el exterior y deja de lado los aspectos que lo constituyen y los que lo hacen

ser lo que es. Existe una decadencia de lo que es la persona en su interior, se ha olvidado de las cuestiones principales de su ser.

Por otro lado, se pueden desarrollar aún algunas cuestiones al respecto como lo son: desde la perspectiva de Nietzsche ¿De qué manera influye el nihilismo en la persona humana? ¿Cómo hacer que la sociedad actual crea en la unidad sustancial y en verdad se preocupe por la unidad del alma, y los efectos que pueden causar sus acciones?

Así de esta manera, el estudio de la unidad sustancial del alma y el cuerpo desde el análisis de Edith Stein nos permite reconocer que existe esta unidad, el respeto que se le debe brindar respecto a los demás individuos, así como la manera en la cual el hombre depende del alma y de esta unidad, ya que al existir esta separación se lleva al hombre a la muerte. Por lo tanto, tomar conciencia de la importancia que tiene esta unidad en cada individuo.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

Primarias

- STEIN, Edith, *Obras completas, IV Escritos antropológicos y pedagógicos*, EL CARMEN, ESPIRITUALIDAD, MONTE CARMELO, Madrid 2003.
- STEIN, Edith, *La estructura de la persona humana*, trad. José Mardomingo, BAC, Madrid 2007.
- STEIN, Edith, *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, EL CARMEN, ESPIRITUALIDAD, MONTE CARMELO, Madrid 1932.

Secundarias

- BEJAS, Andrés, Dr., *Edith Stein, La pasión por la verdad*, BONUM, Buenos Aires 2003.
- CABALLERO, José Luis, *Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein*, Instituto de filosofía Edith Stein, Teología y vida, 2010.
- CHILE, Pontificia universidad de, *Obras principales Edith Stein*, Revista de Estudios interdisciplinarios en Edith Stein 2017.
- DARWIN, Charles, *El origen de las especies*, 1859.
- FERRER, Santos, Urbano, Edith Stein, en Fernández Labastida, Francisco Mercado, Juan Andrés (editores), *philosophica: enciclopedia filosófica on line*, 2011.
- STEIN, Edith, *Ser finito y ser eterno*, Herder, Friburgo, 2006.
- GASSET, Ortega y, *El hombre y la gente*, EpubYou1935.
- GASSET, Ortega y, *En torno a galileo, en obras completas*, Colección Austral 1933.
- GASSET, Ortega y, *Gasset, Meditaciones del quijote, en obras completas*, Cátedra 1914.
- GALONNIER, Alain, *Boecio, Opuscula Sacra sustancia de naturaleza racional*, PEETERS, Paris 2013.

- HEIDEGGER, Martín, *Ser y tiempo*, Trotta, Barcelona 2018.
- HESCHEL, Abraham, *¿Who is man?* Polonia 1963.
- HOPKINS, Taylor, *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid 1977
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Alianza Editorial, Alemania 1900.
- LUCAS, Ramón Lucas, *El hombre, espíritu encarnado*, Sígueme, Barcelona 2013.
- LUCAS, Ramón Lucas, *Explícame la persona*, Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre Matrimonio y Familia, México 2016.
- MARCOZZI, Vittorio, *La vida y el hombre*, CREDSA, Barcelona 1967.
- PORFIRIO, *Vida de Plotino*, en Plotino, *Enneadas*, Nueva Biblioteca Filosófica, Madrid, 1930, vol. I.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, (I, Antigüedad y Edad Media), HERDER, Barcelona 2016.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, (II, Del Humanismo a Kant), HERDER, Barcelona 2016.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, (III, Del Romanticismo hasta hoy), HERDER, Barcelona 2016.
- SAFRANSKI, RÜDIGER, *Un maestro de Alemania Martin Heidegger y su tiempo*, Fábula en Tusquets, México 2010.
- SANCHO, Francisco, Javier, Fermín, *Obras selectas*, MONTE CARMELO, Burgos 1997.
- SADA, Ricardo, *Curso de ética general y aplicada*, Minos, 1997.
- WATTSON, PETER, IDEAS, historia intelectual de la humanidad, CRÍTICA, Barcelona 2019.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, Textos universitarios, Ciudad de México, 2017.

- YARZA DE LA SIERRA, *Ignacio, Porfirio*, en Fernández Labastida, Francisco-Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*.