

VNIVERSITAT Æ VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
*Sección de Filosofía Moral y Política*



Programa de Doctorado  
ÉTICA Y DEMOCRACIA

TESIS DOCTORAL

**Interioridad y Alteridad**

*El diálogo con Oriente desde Edith Stein y la Fenomenología  
de la Religión*

*Autora:*

**M<sup>a</sup> Carmen CUESTA PÉREZ**

*Director:*

**Dr. D. Agustín DOMINGO MORATALLA**

Valencia, 2017



*Dedicada a mi marido*



## Indice

Prólogo .....	10
Introducción .....	14
I PARTE: EDITH STEIN Y LA FENOMENOLOGÍA .....	24
CAPÍTULO 1: COORDENADAS NECESARIAS .....	25
1.1 Fenomenología de la religión .....	25
1.2 Vocabulario básico .....	29
1.3 Para Practicar fenomenología.....	30
1.4 “El diálogo” en la fenomenología .....	32
CAPÍTULO 2: VIDA Y PENSAMIENTO ABIERTOS A LA ALTERIDAD .....	35
2.1 Una espiritualidad para todos .....	35
2.2 Una personalidad impactante .....	37
2.3 Qué es la empatía y vías del conocimiento personal .....	40
2.4 Engaños de la empatía .....	44

2.5 Confrontación con Lipps .....	47
2.5.1 Confrontación con las teorías genéticas.....	50
2.5.2 Confrontación con Dilthey.....	51
2.5.3 Maestro de Stein: Max Scheler vs Kant.....	52
II PARTE: LA MIRADA STEINIANA: COMUNIDAD POLÍTICA y FEMINIDAD CREADORA.....	59
CAPÍTULO 3: FENOMENOLOGÍA EN LA RELACIÓN ENTRE LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO.....	60
3.1 Conocimiento del otro .....	60
3.2 Naturaleza y carácter de la comunidad.....	61
3.3 La dimensión social del ser humano .....	64
3.3.1 Relación entre individuo y comunidad .....	67
3.3.2 La masa .....	75
3.3.3 La sociedad .....	76
3.4 Una investigación sobre el Estado.....	79

3.5 La soberanía como autarquía.....	82
3.5.1 La soberanía como libertad.....	85
3.5.2 Límites a la soberanía.....	86
3.5.3 Estado, Poder y Derecho.....	90
3.6 La filosofía política y jurídica steiniana: la comunidad estatal, lugar de la fenomenología social y política.....	93
3.6.1 Naturaleza del Estado como forma de vida comunitaria.....	96
3.6.2 Estado e individuo. Individuo y pueblo.....	101
3.6.3 Estado, Pueblo y Nación.....	105
3.7 La comunidad estatal.....	116
3.7.1 El “Brexit” de UK vs la co-patrona de Europa.....	122
3.7.2 Estabilidad, moneda única, movilidad y crecimiento.....	123
3.7.3 Derechos humanos e igualdad.....	124
3.7.4 Instituciones democráticas.....	125

III PARTE: NUEVAS APORTACIONES FRUTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA .....	137
CAPÍTULO 4: CRISTIANISMO, FEMINIDAD Y ARTE EN ASIA .....	138
4.1 Cristianismo en China .....	138
4.2 Contexto histórico del Catolicismo en China .....	144
4.2.1 Cronología Católica en Asia .....	145
4.3 La mujer: su ser, vocación y misión .....	157
4.4 Lu, I-Ying: contexto histórico del arte femenino .....	161
4.4.1 Características del arte femenino oriental contemporáneo .....	183
4.4.2 Mujer y arte. Estética de la feminidad oriental .....	183
4.4.3 Espacio y signo femenino .....	186
4.4.4 Sujeto, deseo y autorepresentación .....	191
4.4.5 Letra y concepto .....	200
4.5 Shūzō Kuki pionero de la fenomenología en Japón .....	207



4.6 Roman Ingarden .....	212
<b>CAPÍTULO 5: LA ECUMENÉTICA</b> .....	<b>219</b>
5.1 Definición .....	219
5.1.1 Características .....	221
5.1.2 Metodología .....	229
5.1.3 Aplicaciones .....	231
5.1.4 Vocabulario para la Ecumenética .....	237
5.1.5 Recursos procedimentales .....	240
5.1.6 Objetivo de la ecumenética .....	242
5.2 El método filosófico y teológico: el encuentro con Santo Tomás .....	245
5.3 Antropología cristiana .....	254
5.4 La individualidad del hombre .....	256
5.5 Ser racional .....	259
5.6 ¿Qué entiende Stein por “Mística”? .....	261

5.6.1 Intellectus agens y possibilis.....	262
5.6.2 La Gracia: vida espiritual como vida intelectual .....	264
5.6.3 Filosofía cristiana.....	271
5.6.4 El desarrollo del capital espiritual.....	279
5.6.5 La imagen del Castillo .....	282
CAPITULO 6: RAZÓN PRÁCTICA, REDES SOCIALES y CINE .....	287
6.1 Concepto de Privacidad. Dualidad mundo virtual vs mundo real.....	287
6.2 Edith Stein con las nuevas tecnologías: mensajería, on cloud, Software de seguridad y Apps anti-robo .....	289
6.3 Tipos de redes sociales y el “Ciudadano en la Red” .....	294
6.4 Abusos: grooming, cyberbullying, sexting y riesgos de las redes sociales frecuentes ante los que Edith Stein da una respuesta .....	299
6.5 Edith Stein, testimonio de esperanza en el cine de la SHOAH. ....	307
6.6 Otras películas sobre la Shoah.....	310
6.7 La Sinfonía de los Inocentes en Auschwitz y Shemá Israel.....	314

CONCLUSIONES .....	317
BIBLIOGRAFÍA.....	337
I- FUENTES.....	337
1. OBRAS DE EDITH STEIN EN ALEMÁN .....	338
2 OBRAS DE EDITH EN ESPAÑOL.....	341
3- ESCRITOS RECIENTES SOBRE EDITH STEIN EN ITALIANO .....	355
4- OTRA BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA.....	355
II- BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA.....	363
ARTICULOS .....	363
CATÁLOGOS .....	365
REVISTAS .....	366
OBRAS SOBRE CATÓLICOS PERSEGUIDOS EN LA REPÚBLICA POPULAR CHINA.....	371
III-PÁGINAS WEB.....	380

IV- ABREVIATURAS.....	381
Siglas de archivos y bibliotecas en orden alfabético .....	381
Siglas de Órdenes religiosas empleadas en fuentes utilizadas .....	385
OTROS LINKS: .....	386

## Prólogo

Expresar mi mayor y profundo agradecimiento al Dr. Jesús Conill por haber sido mi tutor en el trabajo final de máster en el año 2009-2010; por su disponibilidad generosa y desprendida. Gracias a Adela Cortina como profesora y directora del máster en Ética y Democracia esperando que el presente trabajo pueda servir de ayuda a numerosas personas occidentales y asiáticas para *despertar* de un letargo espiritual. Gracias a la profesora I-Ying, Lu, puesto que nos hemos ayudado mutuamente en correcciones y contenidos de nuestras respectivas tesis doctorales. También gracias a Fen Hua Jin; Tan-Yen Lin, Hui-Chiao Chen; Shi-Fen Liu; Mai-Li Wu. Un especial recuerdo a la reciente fallecida y amiga personal Paloma Gómez Borrero. A Juan Martín Velasco por su tiempo. A Chou-Seng Tou, embajador de Taiwán ante la Santa Sede. Gracias a D. Paco C. J. Huang, segundo secretario y diplomático de la Embajada de la República de China en la Città del Vaticano. Gracias por las revisiones de Vicente Muñoz (scj) y José Luis García, profesor de filosofía; a Carmelo de las Heras (scj), Simón S.Y. KO actual Embajador de Taiwán en Madrid, Florencio Alejandro Ortega, “Alex” (scj del Camino Neocatecumenal), Fernando Chen y Fernando K. J. Su, director de División Cultural de la Oficina Económica y Cultural de Taipei en España. A los habitantes de los pueblos de la Manchuela conquense: Villalpardo y Minglanilla. A la parroquia S. Francisco Javier de Valencia, España. De modo entrañable quiero agradecer en especial, a cada miembro de la

Comunidad Católica China<sup>1</sup> de Valencia que con su presencia, me ayudan a investigar, y son para mí testigos místicos actuales de la fe. Que no desesperen porque pronto se publicará un libro que intente dar apoyo espiritual y didáctico dirigido a jóvenes, adolescentes y familias chinas que viven en España.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Yan qian de zhe ben xiao ce zi shi zhen dui sheng huo zai xi ban ya de hua ren jiao you, qing nian. 眼前的这本小册子是针对生活在西班牙的华人教友, 青年, hai zi he jia ting de yi ben jiao xue fu zhu gong ju 孩子和家庭的一本教学辅助工具。zai ce zi zhong ni hui zhao dao ye su sheng huo de gai shu, ji yu chuan tong de, quan shi wo men 在册子中你会找到耶稣生活的概述, 基于传统的, 诠释我们 xin yang de ji ben qi dao jing wen : xin jing, sheng shi he yi xie qin zhu gan en ji de ge qu 。Ci 信仰的基本祈祷经文: 信经, 圣事和一些庆祝感恩祭的歌曲。此 zhong,yi xi yu he zhong wen shuang yu de jie gou yi neng suo jian liang zhong yu yan de cha ju 中, 以西语和中文双语的结构以能缩减两种语言的差距 bing neng yi jian lian you xiao de fang shi lai qin zhu, bi mian hua ren jiao you yin yu yan de zhang 并能以简练有效的方式来庆祝,避免华人教友因语言的障 ai er dai lai de ju sang, yi ji yin wei bu dong er bi xu xue xi zhong wen huo zhe xi yu de ma fan。Ci 碍而带来的沮丧, 以及因为不懂而必须学习中文或者西语的麻烦。此 ce de qi yuan lai zi yu yi xie yuan yi bang zhu zai xi ban ya sheng huo de hua ren jiao you zai xin 册的起源来自于一些愿意帮助在西班牙生活的华人教友在信 yang shang cheng zhang de you ren zhi ling gan 仰上成长的友人之灵感。

<sup>2</sup> En sus páginas se podrá encontrar una síntesis sobre la vida de Jesús histórico, oraciones fundamentales heredadas de nuestra tradición, explicación de nuestra Fe: el Credo y nuestros sacramentos junto a una guía de canciones litúrgicas para la celebración eucarística. Todo ello, con una estructura bilingüe español-chino para disminuir el abismo que hay entre las dos lenguas y poder vivir las celebraciones litúrgicas sin entrar en el desánimo del creyente chino que se ve impotente con la barrera del idioma.

Todos estos grupos me permiten convertirlos en fuente de estudio para mis siguientes y futuras investigaciones, siempre “en comunidad”. Agradecer a Feliciano Merino sus orientaciones telefónicas y por correo electrónico, apoyo imprescindible para la realización del presente trabajo. Gracias a José Luis Caballero Bono por compartir folios en blanco y a Francesco Alfieri por sus detalles metodológicos.

Finalmente, muchas gracias a Agustín Domingo Moratalla por no hacer de “*Ἰδιώτης*” desde el significado profundo del griego clásico, y sin cuyo apoyo y continuas orientaciones no se habría realizado este trabajo. Por último, gracias a mi marido, Giovanni Buzzatti por su ayuda incondicional, a nuestro hijo Mario y a nuestra hija Carmen-Giovanna por la paciencia sin límites que han tenido conmigo. A mis padres, Paco y Puri y a mi abuela Pura, heraldos del amor, de la fe y de la cruz. Gracias también a: Tete, el políglota. Gracias a Maru, siempre dispuesta a ayudar. Gracias a Vania, Roberto, y a todos los habitantes de los pueblos: Sedico y Bribano. En general, gracias a la ciudad de Belluno, Italia. Recordamos a: Francisco, María, Venancio, Giovanni, María, Guido y Maria Luisa. De modo particular gracias a: Albino Luciani, Karol Wojtyła, Joseph Aloisius Ratzinger y Mario Bergoglio.

Gracias a todas aquellas personas que me encontré, me encuentro y encontraré por el camino de la vida.

La fenomenología es vida, pero vida contemplativa. Y ésta, no es a la vida activa lo que la teoría es a la práctica. Hay teoría y práctica en ambos lados. “No se puede ser místico limitándose a leer sólo libros sobre la mística”. Hay que practicar.

La fenomenología sugiere una interpretación de esta diferencia entre vida activa y contemplativa, que es también una interpretación de lo que el pensamiento filosófico como tal tiene de específico.



## Introducción

El presente trabajo de investigación tiene por objeto el estudio del pensamiento de Edith Stein acerca de una constante que aparece a lo largo de toda su obra: la relación entre la dimensión antropológica y la dimensión socio-política del ser humano. Este tema comenzó a tratarlo en sus primeros estudios, con ocasión de un problema central en la filosofía: el del sujeto como sujeto de la relación intersubjetiva, la experiencia del otro, la relacionalidad a través de la relación comunitaria, cultural y política. El problema con que Stein inicia el curso de su camino intelectual constituye toda una búsqueda de los fundamentos de la persona como ser relacional en todas sus dimensiones, lo cual representa, a la vez que un camino intelectual, el signo más evidente de un recorrido vital que conforma la propia evolución de su pensamiento. Desde los 15 años, edad en que descubrí a Edith Stein al igual que a los 12 años, cuando leí, el libro de las *Confesiones* de San Agustín, mi vida existencial y de pensamiento fue haciendo progresivamente cambios profundos. Recuerdo que en edad adolescente encontraba algo especial en esta “Santa”. Hoy, me pregunto ¿qué opinión tendría respecto a la relación Estado- Iglesia? ¿Qué papel podría ejercer la mujer dentro de la Iglesia; qué futuro podría tener dentro de ella? A nivel de relacionarse con otras religiones, ¿cuál sería la actitud de Stein frente al otro que es diferente a mí? ¿Qué visión antropológica tendría al respecto? Ella, había sido judía de nacimiento y cultura; monja carmelita, tras una fuerte conversión, ¿qué podríamos aprender de estas dos características? ¿Tal vez, semejanzas con la mística oriental y la católica? En su

libro, *Ciencia de la Cruz*, habla del Reino del espíritu pero relacionándolo con el Estado; el Reino del espíritu, ¿tendría cabida en el ámbito del Estado?; ¿sería posible - no sustituir el ente Estado- pero sí un requisito necesario, el del espíritu dentro del Estado? Con la empatía, ¿se podría llegar a lo que llamo una *ecumenética*? Es decir, ¿cabría la posibilidad, de crear como necesidad de la sociedad organismos o entes sociales que eduquen incluso re-eduquen en espiritualidad ante un relativismo, materialismo e indiferencia por los asuntos religiosos, por los asuntos ético-cívicos? En caso afirmativo, ¿sería de legitimidad estatal?; ¿cómo se realizaría una educación en espiritualidad ante la diversidad cultural y religiosa que nos ofrece este planeta? Si el Estado, como siempre hemos estudiado, se compone de tres elementos: un territorio, un gobierno, un pueblo añadiremos: ¿y por qué no sumar a todo ello con su justa importancia: una espiritualidad como elemento identificador de un pueblo, de una comunidad? Pensamos que Edith Stein puede sugerir respuestas a estas y otras cuestiones a lo largo de esta investigación. Estudiar a Stein supone abrir grandes posibilidades al campo de la investigación. Consideramos que una entre infinidad de tesis que están por descubrir en Edith Stein sería la relación entre individuo y pueblo, entendiendo pueblo como comunidad radical, que ella entiende desde su tradición judía, y cómo lo relaciona con el Estado desde un punto de vista más político. Sin embargo, en este trabajo consideraremos que la empatía es un desafío y un reto para el Estado, y que la oración contemplativa es un hacerse y fundirse con el otro en medio del anonimato y la soledad física de una celda, que desafía al Estado actual en cuanto al modo de ver del Estado: estructuras y administraciones que controlan, supervisan y organizan nuestra vida económica y social, pero sin poder ver quien nos hace la renta

cada año y sin poder darle las gracias aunque quisieras. Esto es, un Estado de “bienestar” sin *humanidad espiritual*.

En este trabajo no hemos pretendido realizar un análisis exhaustivo del pensamiento de Stein, enmarcado en dos tradiciones filosóficas que constituyen todo un referente clásico, a saber: el tomismo y la fenomenología. Hay que contar con ello a la hora de justificar la metodología utilizada, así como las fuentes, pues no es inusual encontrar en los estudios sobre la obra steiniana análisis más o menos sistemáticos que diferencian tajantemente su pensamiento inicial dentro de la fenomenología y su pensamiento tomista posterior. Si bien la referencia y el examen de sus obras hace conveniente diferenciar estas etapas, ello no indica, sin embargo, una discontinuidad, ni siquiera un cambio sustancial en los principios, sino únicamente un camino de búsqueda y de confluencia de intereses que, antes que dispersarse, provocan en ella la necesidad de un diálogo abierto y sin prejuicios-. Esto sería lo propio del método fenomenológico- que muestre, en la discontinuidad temporal de ambas tradiciones filosóficas, las profundas bases comunes que descubre cualquiera que mantenga una mirada atenta a lo real, en la totalidad de sus factores.

Esta continuidad de pensamiento me ha llevado, en numerosas ocasiones, a tener que volver atrás, una y otra vez, para rescatar determinadas coincidencias entre etapas a primera vista bien diferenciadas, no sin percibir la madurez y la finura de una misma certeza redescubierta de nuevo. Es por lo que, tras discusiones entre fenomenólogos, tomistas y steinianos directos, he elegido el método cronológico

como el mejor criterio para seguir la evolución de un pensamiento complejo, y la distinción de etapas como una forma de poner al descubierto claramente la continuidad de pensamiento entre la fenomenología y el tomismo, que no aparecen en este trabajo como posiciones filosóficas independientes, sino que tan sólo están vistas como independientes a efectos expositivos.

Haremos un recorrido por la biografía de Edith Stein porque constituye un criterio hermenéutico indispensable en la comprensión de su doctrina antropológica, política y espiritual. Las obras que he utilizado al respecto son su propia autobiografía y otros libros que aparecen en el apartado de bibliografía; así como la correspondencia, elementos indispensables para comprender su trayectoria vital como compromiso en la investigación filosófica.

A continuación, examinaremos las confrontaciones con grandes filósofos y maestros con mayor y menor influencia desde la pura mirada fenomenológica steiniana, pasando por un tema central como es el contenido que recoge esta palabra: *Einführung*; hasta llegar a los desarrollos posteriores acerca de la relación entre el individuo y la comunidad, con la intención de recoger la continuidad de las aportaciones steinianas a la antropología y filosofía política. La hipótesis de que la enseñanza de Husserl ha dejado en la autora huellas imborrables me ha llevado a analizar aquellos temas que vuelven a aparecer en otras obras y que, a mi parecer, sin agotarlos, muestran claramente un hilo conductor que se perfila como el eje central de

su obra: el interés por la persona en todas sus dimensiones, incluyendo la Persona divina y la fe; esto a su vez lo relacionaremos con el Estado.

Esta hipótesis de trabajo se perfila a través del método filosófico-teológico, que es necesario para la comprensión y madurez del mismo a la luz de su conversión. Se ha de destacar las bases antropológicas de la experiencia del otro, a través de tres temas fundamentales: la estructura de la persona humana (compatible con la estructura del individuo psicofísico y espiritual en sus obras fenomenológicas), el conocimiento del otro (compatible con la experiencia del otro a través de los actos de empatía en sus obras fenomenológicas) y la dimensión social del ser humano (compatible con la visión mantenida en sus obras fenomenológicas sobre el individuo y la comunidad y sobre la naturaleza del Estado). Las fuentes primarias utilizadas son: *Investigación sobre el Estado*, fundamentalmente *Individuo y comunidad* que está estrechamente ligada a la anterior, y *Causalidad Psíquica* dado que aparecieron publicadas bajo un mismo epígrafe. En este escrito afronta directamente el tema de la comunidad social y de las relaciones del individuo con la misma. Su preocupación es salvaguardar el valor y la distinción del individuo y de la comunidad en su sentido político y social.

Para dar una mirada amplia a un ámbito que no todo el mundo conoce dentro de la filosofía moral y política la clasificación que Roberta de Monticelli distingue varios tipos de fenomenología que se dan actualmente:

-Husserl.

-Los fenomenólogos de Munich y de Gotinga y su herencia (Conrad, Fischer, Hildebrand, Scheler, Ingarden, Edith Stein).

-Fenomenologías especiales (Ecológicas)

-Fenomenología y psicopatologías (Binswanger, L).

-Psicología fenomenológica. (P. Ricoeur, Sartre).

-Estética fenomenológica (Tymieniecka, A.T, Formaggio, D, Dufrenne, M).

-Fenomenología de la religión (Otto, R, Van der Leeuw, G, Courtine, J.F; Walther, G).

Respecto a ésta última, *La fenomenología de la religión*,<sup>3</sup> es una forma de estudio del fenómeno religioso que se inscribe en el campo más amplio de saberes denominado “ciencias de la religión”, que surgió en el siglo XIX y que tiene su primera manifestación en la mitología comparada de Max Müller. El nuevo objeto formal del estudio del hecho religioso exigió un método nuevo. Han existido dos tradiciones filosóficas diferentes en el origen del término “fenomenología” que confieren dos significados diferentes del mismo. La primera, preferentemente germánica, tiene sus orígenes en J.H. Lambert (1728-1777), contemporáneo de Kant,

---

<sup>3</sup> *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Ed. Trotta. Manuel Fraijó. *Fenomenología de la religión*, de Juan Martín Velasco. Madrid, 1994. Pp 67-87

con quien mantiene correspondencia, y pasando por éste y por Hegel desemboca en la fenomenología de Husserl como método propio de una filosofía rigurosa.

De Husserl, recibieron algunos de los cultivadores de la fenomenología de la religión no pocos estímulos que se tradujeron en la aplicación a su estudio de la religión de algunos momentos del método fenomenológico, tales como la idea de la intencionalidad de la conciencia, las de reducción eidética y epoché o reducción fenomenológica, entendida como puesta entre paréntesis de la cuestión de la verdad de lo descrito, y la descripción de lo sagrado como un ámbito de realidad o un mundo vital (*Lebenswelt*) peculiar. Con todo, parece seguro que a pesar de las referencias explícitas a estos términos, los fenomenólogos de la religión hacen de ellos un uso casi figurado, sin preocuparse por el sentido estricto que Husserl les atribuye.

La segunda tradición anglosajona entiende la palabra “fenomenología” en el sentido de descripción detallada de los hechos, como paso previo de su explicación científica, sobre todo en el caso de las ciencias naturales. Reducen la pretensión de la fenomenología a ofrecer una descripción sistemática de los hechos e insisten en la necesidad de proceder a la comparación de los datos que ofrecen.

Esta investigación se inscribe como una más en el intento de dar a luz nuevos horizontes desde la interioridad del “yo” steiniano al “Nosotros” fenomenológicamente caracterizados hasta llegar a Oriente, a través de la “alteridad” al “yo” con la fenomenología de la religión.

Desgraciadamente, la dimensión espiritual del sujeto en Asia se ha ignorado, negado o diluido y nunca se le ha dado protagonismo ni importancia académica. Sólo Confucio<sup>4</sup> es respetado por cualquier asiático. Aún así, no pretendo hacer un estudio entre filosofía oriental y occidental.

La estructura del presente trabajo está dividida en tres partes bien diferenciadas. La primera parte consiste en la relación que tiene Edith Stein con la fenomenología y las diferencias con grandes filósofos en su búsqueda de un fundamento antropológico. Intentaremos reconocer que su vida y pensamiento están abiertos a la alteridad.

En la segunda parte de la investigación nos gustaría analizar la filosofía política steiniana sobre la comunidad estatal que es lugar de la fenomenología social y política esperando aportaciones que podamos mostrar sobre la situación de Reino Unido como nota discordante ante la naturaleza de la Unión Europea como forma de vida comunitaria actual.

La tercera parte culmina con la introducción del cristianismo y de la feminidad en Oriente a través de la reflexión estética en el arte taiwanés. Mediante un

---

<sup>4</sup> La esencia de sus enseñanzas se condensan en la buena conducta en la vida, el buen gobierno del Estado (caridad, justicia, y respeto a la jerarquía), el cuidado de la tradición, el estudio y la meditación. Las máximas virtudes son: la tolerancia, la bondad, la benevolencia, el amor al prójimo y el respeto a los mayores y antepasados. Si el príncipe es virtuoso, los súbditos imitarán su ejemplo: gobernante/súbdito, marido/mujer y padre/hijo. Una sociedad próspera sólo se conseguirá si se mantienen estas relaciones en plena armonía. La base de la doctrina confuciana es recuperar a los antiguos sabios de la cultura china e influir en las costumbres del pueblo. Yo pretendo recuperar a Edith Stein y que influya en *el espíritu* de toda persona.



descentramiento del “yo” al “Nosotros” como doble vía se puede ofrecer por la experiencia mística resultados posibles como son la ecumenética y las redes sociales desde la razón práctica de Edith Stein. Este apartado tiene como objetivo fundamental realizar una revisión histórica, desde los ejes de la crítica y de la historia artística, para examinar y explorar el desarrollo del arte femenino taiwanés conectado a la fenomenología filosófica. El tema de la mujer es un tema de numerosas conferencias de Edith Stein. El feminismo steiniano se caracteriza porque ahonda sus raíces en la Revelación. La reflexión teológico-antropológica que hace Edith Stein viene motivada, en gran parte, por la urgencia que ella siente de recuperar la "individualidad genérica femenina" por la que tanto se empeñó en su vida. Ella siente la necesidad y la exigencia vital de establecer los principios característicos de la feminidad para que, a partir de los mismos, la mujer tome conciencia de su ser "diverso" y pueda desarrollar en sí esos valores que no sólo la distinguen sino que, además, son el camino auténtico para una comprensión de sí y un desarrollo pleno de su vida en totalidad.

No hay que olvidar que la pretensión de este apartado no se basa en una confrontación contra lo masculino, sino de tratar lo femenino en una investigación orientada al reconocimiento de la mujer *per se*. Una persona que desea ser y expresarse como lo que es, mujer. Además, se intenta buscar un nuevo pensamiento en el arte femenino taiwanés, que trascienda la barrera del género, a través de las perspectivas femeninas llegando a una espiritualidad común universalita.

Otro de los intentos del presente trabajo será mostrar que en los años veinte Asia inauguraba el nacimiento de una tradición filosófico-teológica traída de Europa a través de filósofos orientales contemporáneos a Edith Stein. Este hecho nos podría llevar a considerar futuros intercambios y colaboraciones con universidades asiáticas empezando por Japón, China y Taiwán. Sería un alegre resultado comprobar que compartimos un lenguaje moral común desde el que podemos ir construyendo juntos una ética universal.

También pretendemos considerar el buen uso de las redes sociales que ayuden a generar una vida, plena de sentido y valor, de personas y comunidades. Los avances tecnológicos son exponencialmente numerosos cada día y van a gran velocidad de uso y de aplicación. Posibilitan que las distancias físicas se acorten a la hora de intercambiar información como medio para la formación de la propia persona en todas sus dimensiones como tanto insiste Edith Stein en sus obras.

Para finalizar esta introducción, decir que he utilizado las fuentes bibliográficas anteriores y posteriores a la conversión de Edith Stein, centrándome primordialmente en aquellas en que es prioritaria la relación entre individuo y comunidad. No he dejado de lado la atención a la metafísica y a la mística que hace patente la madurez existencial de Stein, que sin abandonar la exégesis realista de la fenomenología, la lleva a su plenitud de sentido.

## **I PARTE: EDITH STEIN Y LA FENOMENOLOGÍA**

## CAPÍTULO 1: COORDENADAS NECESARIAS

### *1.1 Fenomenología de la religión*

Hay tres formas de entender la fenomenología de la religión:

La primera, en sentido preciso y riguroso de Husserl. Tiene sus principales representantes en discípulos de éste, como Max Scheler y Edith Stein, y en realidad constituye una forma precisa de filosofía de la religión, es decir, de aplicación al campo de la religión de los presupuestos y el método de la fenomenología husserliana. La obra más característica de esta forma podría ser *De lo eterno en el hombre*, de Max Scheler. La segunda corriente, surge de la aplicación a los datos acumulados por la historia de las religiones de algunos aspectos del método fenomenológico, sobre todo en lo que se refiere a la pretensión de captar la intención presente en los datos históricos inscritos en lo que se denomina “fenómeno religioso”, y en el recurso a la comprensión como forma peculiar de captación de determinados hechos en lo que tienen de peculiares. Esta corriente tiene sus antecedentes en algunos teólogos, como W. Dilthey, y en historiadores de las religiones como N. Söderblom. El representante más característico fue el holandés G. van der Leeuw, cuya fenomenología de la religión (1933), ha sido obra de referencia de la nueva disciplina. En esta corriente están M. Eliade, C. J. Bleeker, J. M. Kitagawa, G. Lanczkowski, J. Waardenburg, G. Mensching, J. Wach, Fr. Heiler.

La tercera corriente está constituida, especialmente desde el ámbito anglosajón, que estudian la historia de las religiones destacando los rasgos comunes de las diferentes religiones, rasgos que les procura la comparación de todas ellas. Se trata, en realidad, de historias comparadas de las religiones. En ellas, se presta mayor atención a los datos históricos, a las circunstancias culturales que distinguen los diferentes hechos. Como ejemplos de autores de esta corriente se puede nombrar E. O. James, G. Widengren, R. Pettazzoni, N. Smatrt, A. Hultkranz, K. Rudolf, etc. Las diferencias entre las dos últimas corrientes no son decisivas. No pocos autores podrían situarse entre las dos.

El objeto de estudio es el hecho religioso en su totalidad, tanto intensiva como extensivamente. Con palabras de Juan Martín Velasco, es esa porción del fenómeno humano atestiguado en la historia religiosa de la humanidad. La fenomenología de la religión no convierte en centro de su atención el “objeto” de la religión, la realidad a la que se refieren sus símbolos o con la que entran en comunicación los sujetos religiosos, es decir, Dios, lo divino o dioses, como han hecho durante siglos las diferentes teologías y teodiceas. Ahí radica la diferencia con otras ciencias como la historia de las religiones, la sociología, la psicología, ecología y/o la geografía de la religión, cada una de las cuales comienza por abstraer un aspecto del fenómeno religioso para convertirlos en objeto de su estudio aplicándole el método propio de cada una de esas disciplinas.

Además la fenomenología estudia el fenómeno religioso *qua talis*, es decir, en lo que tienen de específicamente religioso. Con otras palabras, a la fenomenología no le interesa tan sólo la materialidad de los elementos: cultos, objetos, creencias, personas, que intervienen en cada una de las religiones, sino que intenta captar la intención que los anima y que les confiere un significado precioso, convirtiendo a todos esos hechos en manifestaciones de un ámbito peculiar de realidad, de un mundo humano específico e irreductible a otros mundos humanos posibles como el ético, el estético, el de la vida ordinaria, etc.

Esta atención a la intención presente en los hechos exige, según muchos autores, el paso de la explicación (*Erklären*), método propio de conocimiento científico sobre todo cuando se aplica a las realidades naturales, a la comprensión (*Verstehen*) como forma de interpretación de los hechos humanos, es decir, aquellos en los que se hace presente una intención. Este rasgo del método fenomenológico, aplicado a la religión, ha sido y es objeto de discusión. En ocasiones se le ha entendido como una especie de participación psicológica o de empatía en la vivencia (*Nacherlebnis*) del sujeto religioso, que exigiría en el intérprete una especie de *sensorium* especial para la captación de esos significados.

Esto ha llevado a algunos autores a proponer la necesidad de participar de las religiones que se estudian para poder conocerlas desde su interior y así comprenderlas. No faltan quienes ven el recurso a la comprensión para evitar el reduccionismo en la interpretación del fenómeno religioso en la exigencia de la

aceptación previa de la validez de ese fenómeno. La necesidad de la comprensión se convertiría en una “estrategia de inmunización” a las críticas que privaría a la fenomenología de la objetividad a la que aspiran las consideraciones científicas. Si se evitan estas formas deficientes de entender la comprensión, parece evidente que el intento por captar el fenómeno religioso, en cuanto tal, exige la referencia a la intención del sujeto; esto implica una forma de conocimiento diferente de la mera explicación científica. Una sinfonía puede ser estudiada de forma exhaustiva por la acústica sin rozar siquiera su significado de obra estética. El significado, como cristalización de una interioridad, de una conciencia, en una realidad objetiva, exige la referencia a la intencionalidad de esa conciencia para ser captado, y esta referencia nos traslada del orden de la explicación de los hechos objetivos al de la comprensión como método de interpretación de los hechos humanos, si se los quiere estudiar en cuanto tales. Con todo, el recurso a la comprensión no evita los muchos pasos de la descripción de los datos y sus contextos, para lo que resultan indispensables los resultados de las distintas ciencias.

El tercer rasgo del método es su neutralidad en relación con la “posición” de existencia del “objeto” al que remiten los distintos elementos del fenómeno religioso. La fenomenología de la religión es un saber puramente descriptivo y no normativo. Trata de establecer qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no decide si esos hechos religiosos son verdaderos. Esta puesta entre paréntesis del acto de posición del objeto distingue al fenomenólogo del hombre religioso y de aquellas otras consideraciones del fenómeno religioso que, sin operar tal posición de existencia, se

preguntan por la razón y la legitimidad de la misma como hacen la filosofía de la religión y las diferentes teologías.

## ***1.2 Vocabulario básico***

Para practicar la Fenomenología, hay un principio de fidelidad que hay que respetar. Husserl lo llama “*epojé*” fenomenológica. Para comprender mejor a Edith Stein en su versión más pura como fenomenóloga hemos de acostumbrarnos a un determinado listado de palabras clave para adentrarnos en el mundo de la fenomenología, términos tan esenciales como *fenómeno*, la forma de aparecer, de manifestarse y que invita a profundizar. Proviene del griego, “lo que se muestra, lo que aparece”. También conviene distinguir que *Conciencia* no es igual a *Reflexión filosófica*, que ésta significa realizar una modalidad de conciencia explícita o temática pero que no necesariamente autocognoscente.

Otro término es *Erleben*, para expresar el aspecto del vivir que supone que experimentamos algo (a diferencia de la digestión aunque también es un aspecto del vivir), que es en principio susceptible de reflexión (a diferencia del soñar). También términos importantes son *sachen*, cosas, y *eigenart*, para designar una individualidad pura y única.



### ***1.3 Para Practicar fenomenología***

Para *practicar fenomenología* ha de existir el principio de fidelidad a los fenómenos. Este aspecto es la continuidad que existe entre vivir y practicar la filosofía según el método fenomenológico. Pongamos un ejemplo a nivel lingüístico:

Ejemplo:

La nariz → “Sirve para sujetar gafas“ (*Mala fenomenología*)

→ “Parte de un todo, forma parte del cuerpo humano, funcional, estético, expresivo” (*Buena fenomenología*)

Lo primero que hay que hacer para practicar es “detenerse”, “reposo en vigilia”, desconectarse pero no “apagarse” y nos sumergimos en la *traducción de vivencias de realidad en visiones de ideas*.

Segundo, esa traducción es la modificación de la actitud natural. Un ejercicio espiritual lleva, de todas formas, frutos en sí mismo, y por decirlo a la manera griega, la contemplación posee en sí misma su propio fin.

Tercero, el método en fenomenología es demasiado importante para convertirlo en una metodología... *La reducción fenomenológica* es la práctica autoreflexiva del método fenomenológico. Mediante una modificación del

comportamiento del sujeto induce una modificación en la experiencia de las cosas, y esto es la reducción fenomenológica.

Cuarto, la fenomenología es aplicada o no es. Es decir, que la fenomenología “pura” tiene que tener algo ante los ojos. Para practicar fenomenología es necesario no presuponer conocimientos (quinto y sexto); y no caer en narcisismos o complejos de Edipo; todas estas nociones se bloquean gracias a la reducción fenomenológica. Séptimo, lo que se da es la cosa, la cosa misma se manifiesta como lo que es, se ofrece a nuestra intuición o a nuestra experiencia directa.

Octavo, la filosofía fenomenológica, reivindica su propia independencia respecto a toda teoría empírica. Esta tesis corresponde a una delimitación del concepto de *experiencia (o visión, intuición) donante originaria*, es decir, del *concepto metodológico* central de la fenomenología.

Noveno: La fenomenología, difiere de la epistemología. Es como preguntarse: ¿qué quiere decir conocer a una persona? (pregunta ontológica) y ¿qué es una persona? (pregunta epistemológica).

Décimo: Términos que hay que aprender como *Sensedata*, que son sensaciones, o *Qualia*, sabor, dolor. Ejemplo: pañuelo rojo = lo visible es un *fenómeno*; las vibraciones del pañuelo que produce es una *realidad*.

Undécimo: Se necesita una experiencia donante original. Se debe diferenciar del concepto empirista de la “experiencia” que la terminología hereda de sus clásicos; teniendo en cuenta que un dato, es algo dado, siempre un dato sensorial. Ejemplo: el rojo, o el sonido; pero yo no veo el “rojo” sino el rojo de una cortina, de un pañuelo etc. El color que estoy viendo no es todo lo dado, sino un aspecto de lo dado, es decir, de la cosa visible que se me brinda.

#### **1.4 “El diálogo” en la fenomenología**

Agustín Domingo Moratalla, en su libro *El arte de cuidar*, hace una buena génesis que creo que he de destacar ahora con sus propias palabras:

*“En la tradición fenomenológica accedemos al diálogo desde la estructura intención de la conciencia que realiza Husserl. El yo está vuelto hacia afuera, su ser es relacional. Pero ¿cómo pasar del yo pienso de la «egología» o razón monológica al nosotros argumentamos de una razón dialógica? Esta tradición ha tenido que salvar un escollo importante para pensar el tema de la relación con los otros, el tema (o problema para ciertas fenomenologías, las fenomenologías egológicas) de la intersubjetividad. La intencionalidad de la conciencia es descubierta y descrita en su apertura a las cosas, a la naturaleza, y por eso, hay en ella una invitación sutil de hacer de la relación yo-mundo el modelo de toda la relación, también la mantenida con otra conciencia. Una vez rechazada esta «sutil invitación» o, con otros términos, la tiranía de la representación, es posible abrir el camino de la «fenomenología*

*dialogica». El camino de la intencionalidad a la intersubjetividad no fue fácil para Husserl y solo es comprensible desde sus últimos escritos y la puesta a prueba de sus planteamientos cuando han sido radicalizados por la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, la filosofía relacional de Sartre o la fenomenología ética de Lévinas. (...) La cuestión fundamental que se plantea la fenomenología que toma como centro de reflexión el diálogo y la intersubjetividad, es cómo dar cuenta, teórica y prácticamente, del otro como mi semejante, es decir, de una subjetividad extraña-otra y, a la vez, semejante-próxima. El diálogo vivo es el que nos permite aproximarnos y acercarnos a «tocar» este enigma de identidad y diferencia propio de la comunicación humana. En cualquier caso, la evolución histórica de la propia fenomenología muestra que el paso del yo al nosotros no se realiza mediante una simple ampliación del territorio ya ocupado y conocido del yo, no basta una simple actitud de apertura a los nuevos datos. El paso tiene algo de traumático porque supone un cambio existencial del sujeto, una relativización de su yo como fundamento al yo como fundado, del yo trascendental posibilitado por el yo empírico y viceversa. Como ya advirtió Maurice Merleau-Ponty, la mayor enseñanza de la reducción fenomenológica es la imposibilidad de que pueda ser completa y total. Por eso no cabe describir la fenomenología solo como reducción del yo al nosotros sino como una donación por la que el yo no solo es constituyente del nosotros sino constituido por la pluralidad e intersubjetividad del nosotros”.*<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> DOMINGO MORATALLA, A., *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*. Ed Rialp,

Cabe mencionar a César Moreno, que plantea los problemas del diálogo en esta tradición: «Ni el sujeto-yo es independiente (ni trascendental ni psicológico-mundano) de la comunidad en la que se encuentra existiendo, ni esa comunidad (lo que antes denominamos el Nosotros) es abstracta frente a las donaciones de sentido protagonizadas subjetivamente. La apertura al Nosotros se da incluso en el sujeto en soledad, encerrado en sí mismo y volcado en la satisfacción psicologista de su experiencia del mundo, y por ello en una oculta dimensión de su subjetividad (la trascendental) el mundo no puede librarse de ser proyectado anticipadamente de modo intersubjetivo; según el esclarecimiento de la trascendentalidad de la intención comunicativa, la racionalidad es un acontecimiento de la civilidad humana, de su existir públicamente; por otra parte, la comunidad social (o incluso «sistema social») no podría librarse, y ello quizá contra las apariencias en las que confía cierta Sociología, del sujeto que constituye y dona sentido a su propia socialidad y que, por otra parte, puede sobrepasar su inclusión en ella y controlarla/criticarla racionalmente.<sup>6</sup>»

No cabe duda de que ambas citas de estos dos autores nos han ayudado a asentar bases y a clarificar la complejidad del diálogo. También nos anticipan el desarrollo del presente trabajo.

---

Madrid, 2013 pp. 193-196.

<sup>6</sup> C. MORENO MARQUEZ, *La intención comunicativa*. Themata, Sevilla, 1989, p. 345.

## **CAPÍTULO 2: VIDA Y PENSAMIENTO ABIERTOS A LA ALTERIDAD**

### ***2.1 Una espiritualidad para todos***

Quizás aquí nos encontramos frente a una de las grandes intuiciones de Edith Stein. Ella, que vivió en una época social y políticamente ajetreada, caracterizada por un profundo renacimiento del catolicismo en Alemania, percibe, desde su propia experiencia, la importancia de conducir el cristianismo por la senda de lo experiencial. Su propósito inmediato no es el de superar formalismos, sino el de llevar hacia una vivencia adecuada los valores cristianos. Centra su atención en dos elementos que forman parte de la vida misma de la Iglesia: la liturgia y la eucaristía.

Stein parece percibir claramente el carácter mistagógico que en los primeros siglos del cristianismo se vivía y observaba en relación con toda la liturgia de la Iglesia. Es impresionante con qué fuerza insiste, a tiempo y a destiempo, en los valores presentes en la celebración litúrgica y sacramental de la Iglesia. Ciertamente no se le escapan las funciones pedagógicas, culturales y celebrativas pero su atención recalca en el misterio que allí se celebra. Nuestra autora está convencida de que una vida cristiana que se deja configurar por los valores inherentes a la celebración eucarística, principalmente como encuentro con Cristo y su misterio, terminará siendo una vida *crístiforme*. Para ella no hay distinción entre la oración litúrgica y la contemplativa. Ambas, si son auténticas, son fruto del Espíritu que ora; por

consiguiente es oración de la Iglesia. Y su objetivo es el de llegar a la unión con el Dios trinitario, al cual se rinde culto desde una vida hecha liturgia, y desde una liturgia que se hace vida.

La liturgia de la Iglesia es el gran medio “catequético” de la Iglesia porque ahí se vive la vida de Cristo, se adentra en la historia de la salvación y se vive en comunión con toda la Iglesia. Su fuerza formadora radica en que la liturgia es encuentro con Cristo, y al mismo tiempo es camino de cristificación, de entrega y de oblación. Toda celebración litúrgica auténtica no acaba, según Stein, en el momento celebrativo, sino que se prolonga a la vida como envío apostólico. Respecto a la eucaristía, dice que tomar conciencia del contenido que encierra y vivirlo (o celebrarlo) de un modo consciente y empático, lleva a una transformación de la persona. Coloca el vivir eucarístico como la clave de una auténtica vida cristiana. Quien participa empáticamente y se co-sacrifica con Cristo, necesariamente deja que se haga efectiva en él la salvación, y que busque llevarla a los otros. Vivir eucarísticamente significa para Stein la decidida voluntad de salir de sí mismo, crecer en el amor, empeño en el seguimiento de Cristo y caminar hacia la filiación divina derrochando el amor en los demás, en los otros.

## 2.2 *Una personalidad impactante*

La necesidad de recurrir a la biografía de Edith Stein viene justificada en parte por el deseo de confirmar la relación existente entre su biografía y su filosofía<sup>7</sup>. A

---

<sup>7</sup> De alguna manera, el creciente interés que suscita la vida y obra de Edith Stein viene a confirmarse por la numerosa producción de bibliografía secundaria, especialmente a raíz de su canonización en 1998, estudios -la mayoría- que presentan la vida de Stein como un recorrido vital e intelectual, es decir, un recorrido unitario en la búsqueda de la verdad en el que la vida está necesariamente implicada. En estos momentos la producción biográfica sobre Edith Stein es muy extensa, sin embargo podemos destacar algunos títulos: BEJAS, A., Edith Stein -Von der Phänomenologie zur Mystik: eine Biographie der Gnade, Peter Lang, Frankfurt 1987; BOUFLET, J., Edith Stein, philosophe crucifiée, Presses de la Renaissance, Paris 1998; CONRAD-MARTIUS, H., «Edith Stein-Märtyrin», en Festschrift zur Namengebung der Edith-Stein-Schule, Darmstadt, 8. september 1961, pp. 49-53; ENDRES, E., Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin, Piper, München 1987; FABREGUES, J., La Conversion d'Edith Stein patronne de l'existentialisme, Wesmael-Charlier, Paris 1963; FELDMANN, C., Edith Stein. Jüdin-Atheistin-Ordensfrau, Herder, Freiburg 1998. Traducción española: Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita, Herder, Barcelona 1999; GRAEF, H., Leben unter dem Kreuz. Eine Studie über Edith Stein. Josef Knecht, Frankfurt am Main 1954; HAARLAMMERT, K., (hrsg), Edith Stein -Leben im zeichen des Kreuzes, Pilger-Verlag, Speyer 1987; HERBSTTRITH, W., Edith Stein – eine grosse Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie, Plöger Verlag, Annweiler 1986; Das wahre Gesicht Edith Steins, Kafke, Aschaffenburg 1987. Traducción española: El verdadero rostro de Edith Stein, Encuentro, Madrid 1990 (en adelante, seguimos la traducción); IMHOF, B. W., Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk, I, Birkhäuser Verlag, Basel 1987; LÓPEZ QUINTÁS, A., “Edith Stein y su ascenso a la plenitud de lo real”, en Cuatro filósofos en busca de Dios, Rialp, Madrid 1989; MANSHAUSEN, U. T., Die Biographie der Edith Stein. Beispiel einer Mystagogie, Peter Lang, Frankfurt am Main 1985; MÜLLER, A. U./ NEYER, M. A., Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie, Benziger Verlag, Zürich-Düsseldorf 1998. Traducción española: Edith Stein. Vida de una mujer extraordinaria, Monte Carmelo, Burgos 2001; POSSELT, T. R., Edith Stein. Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin. (Schwester Terl Teresia Benedicta a Cruce. Philosophin und Karmelitin. Ein lebensbild, gewonnen aus Erinnerungen und Briefen durch Schwester Teresia Renata de Spiritu Sancto), Glock



pesar de que no podemos hacer un estudio exhaustivo acerca de esta relación, lo cierto es que se hace necesaria la referencia, siquiera breve, a la vida de Stein como criterio hermenéutico para comprender mejor su doctrina<sup>8</sup>. El objetivo del presente apartado no es, pues, concentrar los esfuerzos en un intenso estudio biográfico, sino realizar una aproximación lo suficientemente consistente para que, en el avance y explicitación de su filosofía, pueda tenerse presente la experiencia vital que estaba desarrollándose en la autora y que es necesario tener en cuenta como un criterio interpretativo fundamental de su pensamiento. Para ello nos basamos, fundamentalmente, en su propia *Autobiografía*<sup>9</sup>, otros escritos autobiográficos y en su correspondencia.<sup>10</sup>

---

und Lutz, Nürnberg 1952; WUST, P., Van Husserl zuro Karmel, en HERBSTRITH, W. (ed.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbsteugnissen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, pp. 83-86.

<sup>8</sup> Sobre ello ha insistido Stubbemann, quien considera «la vivencia personal steiniana criterio hermenéutico indispensable de su doctrina antropológico-espiritual», STUBBEMANN, C. M., *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*, Burgos, 2003, p. 17. Considera necesaria una relectura de la vida de Stein como lugar teológico en el que se hace presente su doctrina. Su magnífico estudio sobre la espiritualidad femenina en Edith Stein presenta como hilo conductor interpretativo la propia biografía de la santa. Sobre ello, véase la parte III: «La vida de Edith Stein: una relectura teológica», pp.367-440.

<sup>9</sup> *Aus dem Leben einer jüdische Familie und weitere autobiographische Beiträge*, en ESGA, 1, Herder, Freiburg 2002, pp. 2-343 (citamos como *Leben*). Edith Stein comienza a escribir su autobiografía, en septiembre de 1933, después de la subida al poder del nacionalsocialismo y de la destitución de su cargo de profesora en Münster. Tras varias interrupciones, la redacción finaliza en 1939, con motivo del primer aniversario de la muerte de su maestro, Edmund Husserl. En principio no se saben con seguridad las causas que le llevaron a terminar la que era su autobiografía. El traductor de

---

la misma al español, por ejemplo, alude a las circunstancias desfavorables en que se encontraba para terminar esta obra, por una parte, y al encargo de realizar un estudio sobre San Juan de la Cruz para el cuarto centenario de su nacimiento, por otra. Vid. *Estrellas amarillas. Autobiografía. Infancia y juventud*, Espiritualidad, Madrid, 1973, p. 7.

Según María Amata Neyer, la redacción de la obra se realizó en tres etapas distintas: 1) en Breslau (1933), durante su estancia justo antes de ingresar en el Carmelo de Colonia; 2) en Colonia, hasta 1935 y 3) en Echt, durante la primavera de 1939. Cf. NEYER, M.A., *Einführung*, en ESGA 1, pp. IX-X. En cualquier caso, se puede decir que el relato steiniano de su propia vida es una pequeña parte de la totalidad de su vida, y que ciertamente se puede considerar como una autobiografía espiritual, aunque incompleta. Algunas de sus palabras muestran esta segunda intención de la autora en mostrar su propio itinerario espiritual: «Lo que no estaba en mi plan, estaba en el plan de Dios. Y cuanto más veces me ocurre algo así, más viva se vuelve mi convicción de fe de que -visto desde Dios- no existe el azar, que toda mi vida, hasta en todos los detalles, está predeterminada en la Providencia divina y constituye ante los ojos de Dios que todo lo ven una unión perfecta de sentido.», *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, en ESW, II, De Maas & WalerfHerder, Drueten-Freiburg 1986, pp. 109-110 (en adelante, citamos como *Sein*).

La autobiografía debe considerarse incompleta, no sólo por el período que abarca -su infancia, juventud y estudios universitarios hasta la presentación de su tesis doctoral, sino porque en el capítulo tercero faltan aproximadamente 30 páginas sin que se sepa «cuándo y de qué manera se extraviaron las hojas en los primeros años de posguerra ya no fueron encontradas.» (nota de los editores), *Leben*, p. 52.

<sup>10</sup> *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, bajo la dirección de URKIZA JULEN y SANCHO JAVIER F., los cinco volúmenes: *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005. *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano (1921-1936)*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2007. *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógico. Magisterio de vida cristiana, 1926-1933*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2003. *Obras Completas, V. Escritos espirituales. En el Carmelo Teresiano: 1933-1942*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004.

A la autobiografía debemos añadir el retrato que obtenemos de Edith Stein a partir de sus cartas, recogidas en dos volúmenes de sus obras completas: *Selbstbildnis in Briefen I (1916- 1933)*, en ESGA, 2, Herder, Freiburg 2000; *Selbstbildnis in Briefen, II (1933-1942)*, en ESGA, 3, Herder, Freiburg 2001

### ***2.3 Qué es la empatía y vías del conocimiento personal***

Estas panorámicas nos dejan adivinar que el terreno de los actos de empatía es tan amplio como el de la expresión y la comunicación. Y aquí hay una gran amplitud de investigaciones fenomenológicas pendientes sobre los actos de empatía, o sobre alguna subespecie de estos actos.

Intentamos comprender una personalidad que ha vivido en otros tiempos por las huellas que ha dejado, por ejemplo. Lo que está en juego en este caso no es únicamente la empatía; también hay un gran trabajo de hipótesis y de inducción. Sin embargo, si no existe una intuición empática de base quizá falte lo esencial para la reconstrucción de una vida y de su "espíritu". Es la lección que nos dan algunos grandes historiadores y todos los grandes biógrafos. La percepción psicológica de las personalidades lejanas en el espacio y en el tiempo a partir de sus huellas es uno de los "umbrales" posibles de una "trayectoria" de conocimiento personal: el conocimiento personal conjetural, biográfico e histórico.

Sin embargo, la perspectiva de Edith Stein es más amplia todavía. Su definición engloba toda la esfera de la experiencia religiosa, la experiencia que el creyente, o al menos un tipo determinado de creyente, tiene de su Dios: cuando reza, cuando participa en la liturgia, cuando "recibe" el amor de su Dios o padece su ira, cuando sufre su ausencia, cuando siente su llamada.

Finalmente, existe otra forma de empatía que es la apertura a un tipo diferente de búsqueda, el "umbral" de otra trayectoria de conocimiento personal. Se trata de la trayectoria mística en el sentido propio. El conocimiento personal que se persigue, que sin duda supone un encuentro, lo reitera y profundiza en él, es el conocimiento de lo divino, que describen los místicos de todas las épocas como una profundización progresiva en el conocimiento de sí.

De hecho, precisamente en la filosofía de la mística se despliega ante todo el lenguaje de la "profundidad" o de la amplitud del "espacio" interior. No pensamos tanto en la literatura mística en general, como en la reflexión sobre la vía mística de conocimiento personal, a partir de algunas páginas de Agustín que son fundamentales para nuestra tradición. En ellas se expresa, quizá por primera vez, la intuición de este modo de trascendencia específico de la persona que hemos llamado su individualidad esencial. La trayectoria cognitiva del místico se describe siempre como "un itinerario del espíritu hacia Dios", en el que "las moradas" y los "grados" por los que pasa el punto de vista del yo se asemejan a los estratos de la afectividad personal de los que nos hablan los fenomenólogos desde Scheler. Es decir, estas "capas" de profundidad o de interioridad de nuestro ser que aprendemos todos a conocer cuando sentimos, por ejemplo, que la pérdida de una persona amada nos ha afectado "más profundamente" que la pérdida de una joya, o que el amor por nuestro hijo es más profundo que el amor a nuestro gato o perro.

La fenomenología de la vía mística del conocimiento personal requeriría un estudio específico. Es en este terreno donde se lleva más lejos la idea que encontramos allí donde se trate de conocimiento personal: conocerse es conocer lo que tenemos más cerca del corazón, y sólo acogiendo a este "otro" tan importante para nuestro corazón le es dado vivir a este mismo corazón. Es la extraña verdad según la cual sólo nos conocemos más profundamente viviendo más profundamente, pero sólo vivimos más profundamente "recibiéndonos" de manos del otro, por así decirlo, de otra individualidad esencial y, para el creyente, de su Dios. Quien quiera salvar su alma la perderá...

No podemos entretenernos en este camino posible del conocimiento personal. Simplemente observaremos que el trabajo estrictamente fenomenológico de descripción de esta vía, a pesar de la abundante literatura que existe sobre el tema, está en gran medida pendiente de desarrollo. No se debe a una piadosa contingencia que Edith Stein se ocupara tanto de la vida de los místicos, y en particular de la de algunos reformadores de su orden: Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz. Stein se interesó no sólo como carmelita, sino también como pensadora, por el núcleo teórico, filosófico, del camino místico que lleva al conocimiento de Dios. Así lo prueba su ensayo sobre el Pseudo Dionisio. Nos arriesgaremos incluso a decir que Edith Stein es una gran fenomenóloga de la espiritualidad mística, más que una gran mística.

La empatía puede ser la fuente de diferentes caminos de conocimiento personal. En nuestra opinión, en el último caso que hemos visto, el encuentro del

creyente con su Dios, la fenomenología de la empatía en el sentido propio de la palabra supera los límites de la empatía en sentido amplio, o de la experiencia de la vida; podríamos definirlo así, de un "cuasisujeto". Esta noción puede aplicarse por una parte a un modo de ser de una persona que no es el de la persona finita. *Ser finito y Ser eterno* es precisamente el título de la gran obra ontológica de Stein, que voluntariamente va más allá de los límites de toda fenomenología pura, en la medida en que presupone en casi todas sus páginas el encuentro de la Persona infinita, que no es dada a la voluntad y con seguridad tampoco a todo el mundo.

Por otra parte, y quizá con más razón, se aplica a la experiencia de las cosas que dependen ontológicamente de forma estricta de la existencia de los sujetos personales. Por ejemplo, las obras, y en particular las obras de arte y los objetos estéticos. Este sentido más amplio del término puede derivarse del sentido más estricto. Los fenomenólogos lo han heredado de la tradición de estudios psicológicos que se remonta a Theodor Lipps, maestro de varios de ellos.

De forma más general no es casual que la estética sea uno de los terrenos más fécondos de la teoría fenomenológica, ni que el conocimiento crítico y estético, el encuentro y la trayectoria a través de la profundidad de una obra, sea uno de los ejercicios que han practicado con mayor frecuencia los fenomenólogos.

Es curioso, cómo al final de su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, formula una serie de preguntas que dan la posibilidad de futuras investigaciones:

“1. - ¿Habría de ser una necesidad esencial que el espíritu sólo pueda entrar en mutua relación con el medio de la corporalidad?

2. - ¿Mas no me une acaso una comunidad viva con los espíritus del presente, la tradición inmediatamente con los del pasado, sin mediación corporal?

3. - ¿Pero cómo están entonces las cosas respecto a las personas espirituales puras cuya representación no encierra contradicción alguna? ¿No es pensable ninguna relación entre ellas?

4- ¿Quién va a decidir si aquí hay experiencia auténtica o aquella falta de claridad sobre los motivos propios que encontrábamos en la consideración de los ídolos del autoconocimiento? ¿Mas no está también dada ya con las imágenes ilusorias de tal experiencia la posibilidad esencial de experiencia auténtica en este terreno?”

#### ***2.4 Engaños de la empatía***

Stein dirá en su tesis doctoral, en la parte correspondiente a la Constitución del Individuo psicofísico, que como en cualquier experiencia, hay posibles engaños y que sólo se pueden desenmascarar por medio de actos experienciales del mismo tipo, o por medio de inferencias que, en último término, se reducen a tales actos como a sus fundamentos. Vemos que, al empatizar, ponemos como base nuestra condición

individual en vez de nuestro *typus*, entonces llegamos a falsos resultados.<sup>11</sup> Ocurre así, cuando atribuimos al daltónico nuestras impresiones del color, al niño nuestra capacidad de juicio, al salvaje nuestra sensibilidad estética. Si con la empatía sólo se aludiese a esta clase de comprensión de la vida anímica ajena, se la debería rechazar con razón como hace Scheler. Pero aquí se le detecta lo que él ha reprochado a otras teorías: que tomó el caso del engaño por caso normal.

Stein dice que el engaño sólo es eliminable de nuevo a través de la empatía. Si empatizando asigno mi intuición de una sinfonía beethoveniana al que carece de gusto musical, este engaño desaparecerá tan pronto como le mire a la cara y encuentre allí la expresión del más mortal aburrimiento. En principio, en la inferencia por analogía reside la misma fuente de error: también aquí la propia condición fáctica (no típica) constituye el punto de partida; puesto que en lo demás yo procedo lógicamente, no llego a un engaño, sino a una conclusión incorrecta sobre la base de la premisa falsa; el resultado es en ambos casos el mismo: un no encontrar lo realmente existente. Ya el “sano entendimiento humano” considera el “sacar conclusiones sobre los demás a partir de uno mismo” como un medio no utilizable para alcanzar el conocimiento de la vida anímica ajena.

Para prevenir tales errores y engaños se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa, la constitución del individuo ajeno está

---

<sup>11</sup> Sobre esta clase de engaño de empatía también llama la atención Roettecken en *Poetik*, p. 22.



enteramente fundada en la constitución del cuerpo físico. El darse de un cuerpo físico de determinada condición en la percepción externa es, por tanto, requisito para el darse de un individuo psicofísico; por otra parte no damos siquiera un paso más allá del cuerpo físico mediante la sola percepción externa, sino que el individuo como tal se constituye en su totalidad en actos de empatía. Stein dirá “que gracias a esta fundamentación del alma en el cuerpo vivo, la empatía en los individuos psicofísicos es posible sólo para un sujeto del mismo tipo. Un yo puro, por ejemplo, para el que no se constituye originariamente un cuerpo vivo propio y una relación psicofísica, quizá podría tener dados objetos varios, pero no podría percibir cuerpos vivos, individuos vivientes. Lo que aquí sea facticidad y lo que sea necesidad esencial resulta muy difícil de decidir y requeriría una investigación propia”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> URKIZA, J; SANCHO F. J en *Obras Copmpletas, vol II.* ed. Monte Carmelo, Burgos, 2005. *Sobre el problema de la empatía*, pp. 170 ss.

## ***2.5 Confrontación con Lipps***

Según Edith Stein, Lipps habla de que cada vivencia de la que tengo conocimiento - tanto la recordada y la esperada como la empatizada - «tiende» a llegar a ser completamente vivenciada. Y llega a ser tal si nada se opone a ella en mí, con lo que también el yo que hasta ahora era objeto, sea el yo pasado o futuro, propio o ajeno, llega a ser vivenciado así. Y a este completo vivenciar de la vivencia ajena lo denomina igualmente empatía, más aún, sólo en eso ve la empatía completa respecto de la cual aquella otra es el grado preliminar imperfecto.

Esta concepción concuerda con la de Stein, en la que aquella segunda forma del recuerdo, de la espera, de la empatía, el sujeto de la vivencia recordada, esperada, empatizada, no es objeto en sentido propio; pero negamos que haya una completa coincidencia con el yo que recuerda, que espera o que empatiza, que ambos lleguen a ser uno.

Según la mirada steiniana, Lipps confunde el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el paso del vivenciar no originario al originario. Un recuerdo está completamente realizado y acreditado cuando se han seguido todas las tendencias de explicitación y se ha establecido la continuidad de vivencias hasta el presente. Pero con ello no se ha convertido la vivencia recordada en una originaria. La toma de posición presente hacia los hechos recordados es completamente independiente de la toma de posición recordada. Yo me puedo acordar de una percepción y estar ahora convencida de que

entonces estuve sometida a un engaño. Me puedo acordar de mi malestar en una situación embarazosa y divertirme ahora deliciosamente sobre esa situación. El recuerdo no es en este caso más imperfecto que cuando adopto otra vez la misma toma de posición de entonces. Admitimos que es posible un salto de lo recordado, de lo esperado, de lo empatizado, a la vivencia originaria propia, pero negamos que todavía haya recuerdo, espera, empatía, tras el cumplimiento de aquella tendencia. Consideremos el caso más de cerca. Yo me represento vivamente una alegría pasada, sobre un examen aprobado. Me transfiero dentro de ella, es decir, en ella me dirijo al feliz acontecimiento, me lo imagino en toda su satisfacción y de repente me doy cuenta de que yo, el yo originario que recuerda, estoy lleno de alegría; yo me acuerdo del acontecimiento feliz y tengo alegría originaria por el acontecimiento recordado. Pero la alegría recordada y el yo recordado han desaparecido o, como mucho, persisten junto a la alegría originaria y al yo originario. Esta alegría originaria de acontecimientos pasados es también posible directamente, a través de la mera presentificación del acontecimiento, sin que me acuerde de la alegría de entonces y sin que primero tenga lugar el paso del vivenciar recordado al originario. Finalmente existe la posibilidad de que yo tenga alegría originaria por la alegría pasada, con lo cual se destaca de manera especialmente nítida la diferencia entre ambas. Stein, trata ahora de la vivencia empática paralela y pone un ejemplo: mi amigo viene hacia mí radiante de alegría y me cuenta que ha aprobado su examen. Aprehendo empáticamente su alegría y en tanto que me transfiero dentro de ella comprendo la satisfacción del acontecimiento, y por ello tengo ahora alegría originaria propia. También es posible esta alegría sin que primero aprehe la alegría del otro: apenas

entra el candidato a examen en el expectante círculo familiar que aguarda y comunica el resultado satisfactorio, se alegrarán originariamente desde el principio por este resultado. Y sólo cuando se han «alegrado bastante» ellos mismos, se alegrarán de su alegría y, tal vez ésta es la tercera posibilidad, se deleitarán por su alegría. Pero aquello por lo que su alegría nos está dada no es ni la alegría originaria por el resultado ni la alegría originaria por su alegría, sino aquel acto no originario que antes designábamos como empatía y hemos descrito más de cerca. En cambio, si nos ponemos en lugar del yo ajeno según el modo de Lipps, en tanto que lo suplantamos y nos circundamos de su situación, llegamos a una vivencia “correspondiente” a esa situación, y en tanto que emplazamos de nuevo al yo ajeno en su lugar y le adscribimos aquella vivencia llegamos a un saber sobre su vivenciar (según Adam Smith<sup>13</sup>, éste es el modo de darse el vivenciar ajeno). Este procedimiento puede aparecer como complementario cuando la empatía falla, pero no es propiamente experiencia. Este sucedáneo de la empatía bien se podría imputar a las «suposiciones», pero no a la empatía misma. Y si la empatía ha de tener el sentido definido rigurosamente por nosotros, a saber, experiencia de la conciencia ajena, entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria, pero no la originaria ni la «supuesta»”.

---

<sup>13</sup> Adam Smith (Kirkcaldy 1723 – 1790 Edimburgo); filósofo y economista, fundador de la moderna economía política; entre sus obras mencionaremos: *Theory of Moral Sentiments* [Teoría de los sentimientos morales), (Londres, 1759); *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones), 2 vol, Londres, 1776; *Essays on Philosophical Subjects* -Ensayo sobre temas filosóficos-, Londres, 1795.

### *Empatía negativa*

Lipps ha denominado empatía completamente positiva a la vivencia originaria descrita que se puede anudar a la empatizada, y a ella ha contrapuesto una empatía negativa: el caso en el que aquella tendencia de la vivencia de empatía a convertirse en vivencia originaria propio no puede realizarse porque «algo en mí» se opone a ella, una vivencia propia momentánea o la constitución de mi personalidad.

### *Empatizar y sentir a una*

En tanto que la empatía es empatía completa, dice Lipps, no hay ninguna distinción entre el yo propio y el ajeno (“*y esto es lo que precisamente ya no podemos admitir como empatía*”, dirá Stein), sino que ambos son uno. Y según Stein, lo que desvió a Lipps en su descripción fue la confusión entre el auto olvido con el que me puedo entregar a cada objeto y un deshacerse del yo en el objeto. Por tanto, empatía no es sentir a una, si esto se toma en sentido estricto. Pero con ello no está dicho que no haya algo así como un sentir a una en general.

#### **2.5.1 Confrontación con las teorías genéticas**

Del problema de la conciencia ajena ya se ha ocupado la investigación filosófica. Pero la pregunta de cómo experimentamos conciencia ajena ha tomado siempre esta orientación: ¿cómo se realiza en un individuo psicofísico la experiencia

de otros individuos semejantes? Y es así como surgen las teorías de la imitación<sup>14</sup>, de la inferencia por analogía, de la empatía asociativa en las cuales ahora no vamos a entrar. Lo que Stein llama psicología genética es para nosotros idéntica a la psicología explicativa causal, donde se ponen de relieve dos preguntas: ¿cuál es el mecanismo psicológico que entra en funcionamiento en la vivencia de la empatía? y ¿cómo ha adquirido el individuo este mecanismo en el curso de su desarrollo?

### 2.5.2 Confrontación con Dilthey

Edith Stein, cuando habla en su tesis *Sobre el problema de la empatía* sobre ser y valor de la persona, comenta que si bien su concepción está próxima a la de Dilthey, también es cierto que él no distingue el principio entre naturaleza y espíritu. Para él todo individuo es una realización empírica de una “idea individual” pero sí reconoce la legalidad racional de la vida espiritual.

En otro apartado, respecto a los tipos personales y las condiciones de la empatía con personas, en Dilthey hallamos la concepción de que la comprensión de la

---

<sup>14</sup> Max Scheler se ocupa de la crítica a la teoría de la imitación en *Sympathiegefühle* (Sentimientos de simpatía), pp. 6 ss; objetando contra ella: 1.º la imitación supone un aprehender la experiencia como expresión, por tanto lo que precisamente quiere ella explicar; 2.º también entendemos fenómenos de expresión que no podemos imitar, vg., movimientos de expresión animal; 3.º aprehendemos la inadecuación de una expresión, lo que sería imposible si el aprehender sólo se realizara mediante imitación de la expresión; 4.º también entendemos vivencias que no conocemos por propia experiencia anterior (vg., miedo mortal), lo que sería imposible si la comprensión consistiese en una reproducción de las vivencias anteriores propias despertada por la imitación.

individualidad ajena está ligada a la propia, que la estructura de nuestra vivencia delimita el dominio de lo inteligible para nosotros. Edith Stein, muestra en su tesis esto como posible engaño de empatía y no perteneciente a la esencia de empatía, es decir, que la condición personal sea puesta como base de la experiencia de otros individuos.

### 2.5.3 Maestro de Stein: Max Scheler vs Kant

Stein nos cuenta en su biografía cómo la “Sociedad filosófica” invitaba a Scheler<sup>15</sup> para dar conferencias durante unas dos semanas<sup>16</sup>. Así pues, el curso que

---

<sup>15</sup> (Munich 1874 – 1928 Frankfurt), filósofo y sociólogo. Durante la primera guerra mundial Scheler sirvió en labores diplomáticas tanto en Suiza como en Holanda. Después de la guerra, volvió a la vida académica; recibió una cátedra especial de filosofía y sociología en la universidad de Colonia, donde enseñó desde 1919 hasta su muerte en 1928. Stein le conoció personalmente y le menciona en su autobiografía y cartas; mencionemos algunas obras de Scheler: *Die transzendente und psychologische Methode* (El método trascendental y el método psicológico), Leipzig, 1900; *Vom Umsturz der Werte* (De la inversión de los valores), Leipzig, 1919; *Vom Ewigen im Menschen* (De lo eterno en el hombre), Leipzig, 1921; *Wesen und Formen der Sympathie* (Esencia y formas de la simpatía), Bonn, 1923; *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Las formas del saber y la sociedad), Leipzig, 1926; *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos), Darmstadt, 1928; etc. En su tesis de la Empatía Stein cita las siguientes obras de Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (El formalismo en la ética y la ética material de los valores), Halle, (1913-)1916; *Zur Phenomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* (Sobre la fenomenología y la teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio), Halle, 1913, este texto quedó refundido en la edición de 1923, en Bonn; *Idole der Selbsterkenntnis* (Ídolos del propio conocimiento), 1912; se halla dentro de *Vom Umsturz der Werte; Über Ressentiment und moralische Werturteil* (Resentimiento en la moral), Leipzig, 1912.

impartió Scheler sobre la filosofía de la historia, del que Stein sacó apuntes, comenzó el 9 de febrero y terminó el 1 de marzo de 1914. El texto autógrafo de Stein se halla en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Colonia (P/E-I-6), en el que puso el siguiente título al manuscrito que tiene 54 hojas (190 x 160 mm), escritas por ambas caras: “Scheler: Filosofía de la historia (curso)”. Si nos adentramos exclusivamente en Max Scheler como referencia de nuestra autora, vemos en la obra de Scheler *Amor y Conocimiento* su polémica contra Kant.<sup>17</sup> Scheler señala: «La traición a la alegría comienza con Kant quien, como dicen los manuales de filosofía más usados, opuso al chato eudemonismo de la época de la Ilustración, su severo y augusto ideal del deber del imperativo categórico”. Este juicio encierra, tal vez, algo verdadero en lo que atañe a la reacción contra la filosofía de la Ilustración para la cual, con Leibniz, todo hacer era un “signo en el progreso hacia la perfección”, ¡Si únicamente Kant no hubiera ido tan lejos! Si sólo Kant no hubiera “traicionado” al mismo tiempo las alegrías más profundas, espontáneas, aquellas que podemos llamar “brotantes”, o sea, si no hubiera errado tanto en la apreciación de su significado para el proceso de la vida moral del hombre, al destruir, con razón, el ideal insípido, demasiado burgués, de la comodidad y complacencia, que era propio de la época en que él había llegado a la

---

<sup>16</sup> Cf. *Autobiografía* II, 6.1, OC 1, p. 364.

<sup>17</sup> SCHELER, M. *Amor y Conocimiento*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, hay unos apartados muy interesantes de los cuales, el punto tercero es el que nos interesa: 1° *Amor y conocimiento*; 2° *el sentido del sufrimiento*; 3° *la traición a la alegría*; 4° *Cristianismo oriental y occidental*, 5° *trabajo y ética*. Atención a la página 101.



madurez. Si Kant sólo hubiera sido capaz de pensar, al hablar de “alegría”, en el profundo gozo de la actividad espiritual que incluye Aristóteles en su concepto de la eudemonía (la recta y hermosa configuración del alma), o en la “hilaritas et serenitas animi” de los romanos, o en la “bienaventuranza” cristiana, amparada en Dios e indestructible por un “destino” exterior, que podía colmar aún el alma del mártir abrasado por las llamas. ¡Si Kant sólo hubiera podido entender en la palabra “dicha” algo más que, precisamente, la problemática “dicha” del alma de su tiempo, que el placer momentáneo de los sentidos, y si no hubiera hecho suya la teoría sensualista, absolutamente equivocada, de algunos franceses e ingleses, según la cual todo tipo de sentimiento de gozo o de dolor (con la excepción del “respeto ante la ley moral”) se deja reducir genéticamente a sentimientos sensibles! Y si sólo no hubiera considerado terminado el vastísimo y polifacético problema del “eudemonismo”, una vez refutada la doctrina de que la dicha no debe ser el fin inmediatamente querido de nuestros actos. Ahora bien, la autoridad de Kant ha sido de incalculable importancia para la formación de nuestro “ethos” alemán moderno. Al transponer su doctrina anti-eudemonista también a la historia, enseña con Rousseau que la civilización no ha hecho más feliz, sino, más bien, más infeliz a la humanidad; pero contra la conclusión a que llega Rousseau, su bucólico “¡Volvamos a la naturaleza!”, rechaza este criterio normativo de la evolución histórica y exige “ir adelante a pesar de todo” hacia el “más elevado bien terrenal, el estado racional”. Esta consigna de Kant fue decisiva para Fichte; igualmente, para Hegel, quien firma que “la historia universal no es el terreno de la felicidad” y, en un otro sentido, también para nuestros grandes pesimistas, para Schopenhauer y E. Hartmann, que adoptaron la concepción negativa de la felicidad de

Kant y el acentuado pesimismo de su filosofía de la historia. Y hasta Nietzsche, el gran revolucionario de los valores, declara enfáticamente: “¿Persigo acaso la felicidad? A mi obra persigo”. Un movimiento ético-filosófico tan vigoroso como este anti-eudemonismo heroicista, inaugurado por Kant, no debe evaluarse sólo por su contenido racional y puramente desde el punto de vista de la historia del espíritu, máxime cuando, lejos de ser únicamente una hermosa teoría en el tratado de filosofía, ha llegado a constituir la forma viviente de la valoración de la vida por parte de, precisamente, los mejores hombres de todo un pueblo. Entonces es siempre también la expresión psíquico-espiritual de una tradición regional, del espíritu de un estado y de un paisaje -de su alma y sus costumbres, de su suelo y su clima- en resumen, la expresión racional de un tipo humano acuñado histórica y étnicamente. Lo que me he permitido denominar “la traición a la alegría” cobra de inmediato, visto en esta perspectiva, su claro y plástico relieve. Si la consideramos, en primer término, en término, en tanto tradición regional, ¿no veis asomar, tras estas ideas sobre la vida, las comarcas orientales de Alemania, colonizadas por la adusta y ascética orden de los caballeros teutones que les impusieron su impronta, toda hecha de acción, de orden, de ejecutividad, de dominio absoluto de la voluntad? ¿Hubieran podido germinar acaso estas ideas en el seno de una vieja cultura, tal como la que maduró en tierra renana, o en la región central o meridional de Alemania, en que el hombre no tiene que arrancar laboriosamente los medios para su sustento a una naturaleza árida y rebelde ni la casta dominante tiene que imponer artificiosamente orden y forma a una población autóctona eslava, caótica y poco grata? ¿Hubieran prosperado allí donde cultura, la civilización y el cristianismo son mucho más antiguos; donde el alma

puede abrazar más tierna intirriamente el hombre y el paisaje, y donde el hombre sin menoscabo de la eficiencia en el trabajo, puede dar pábulo a los sentimientos de ligereza, de la dichosa entrega a la cultura ya hecha y, relajando su voluntad, abrirse serenamente a la plenitud de la vida? ¡Con seguridad que no! ¡El espíritu del estado! El origen de la “traición a la alegría” no está sólo en la colonización oriental, sino particularmente en la antigua Prusia. Hay una mentalidad específica que se impone en ella: el espíritu de Federico el Grande, cuyo “ethos” y forma de vida, y tal vez sin que Kant mismo se diera plenamente cuenta de ello, fueron el secreto modelo para el ideal ético del “imperativo categórico”. La vida heroica de Federico transcurrió, aunque no sin goce, extrañamente privada de alegría. Aun la idea de gloria que nutrida con los ejemplos de la antigüedad, llena, al juzgar por sus cartas, los primeros años de su gobierno, se le aja pronto. El cumplimiento sin par de su deber de rey flota, en el interior de Federico, también tan curiosamente “en el aire”, como, en el plano racional, el “imperativo categórico” en el universo de Kant. No tiene su fundamento en una religiosidad más profunda que promete la bienaventuranza al moralmente fiel, pero tampoco en la idea, tan cara a su época, de hacer feliz a los hombres y al pueblo. A esto último ya se oponía su implacable desprecio de los hombres y el hondo pesimismo de su apreciación de la naturaleza humana. Él fue e hizo lo máximo, mas no sabía por qué y para qué. El desprecio de la felicidad: esto es lo que también enseña su vida heroica que sufrió en lo humano tan hondos y frecuentes desengaños. Y, finalmente, el paisaje, el clima, la gente. No es un medio naturalmente rico que dona y se da al hombre, ni en un mundo humano ricamente dotado, bien conformado política y moralmente, donde ha nacido “la traición a la alegría”. Después de haber

descripto el país y la gente de la primitiva Prusia, Werner Sombart dijo una vez graciosa certeramente: ¿Qué le queda finalmente por hacer a uno en un medio ambiente tan parco, tan mísero, en que nada invita al amor y a la alegría, sino 'su deber'?. Y Oscar Wilde no estuvo completamente errado cuando observó una vez: “El deber es la conducta que hay que adoptar frente a personas desagradables”. El desprecio heroico de la dicha, casi sediento de dolor, de este “ethos” -por formidables que sean sus realizaciones dentro de estrechos límites- no tiene sólo, por consiguiente, raíces históricamente bien delimitadas, sino también fuentes que residen en deficiencias humanas y naturales; y a menudo me recuerda la zorra a quien las uvas le parecían verdes, porque no las podía alcanzar. No puedo entrar aquí en un examen puramente objetivo que incluyera todo lo que podrían enseñarnos las hoy muy avanzadas, psicología y axiología de los sentimientos humanos (también de los patológicos fenómenos deficitarios). Me remito al tratamiento que ha recibido en mi Ética el problema del eudemonismo. También la concepción sustentada aquí rechaza el eudemonismo de fines o de metas. *La alegría es fuente y necesario fenómeno concomitante, no fin y meta de toda vida y todo ser buenos y nobles. Ella es tanto más “profunda” y tanto más indestructible por el destino exterior, cuanto mayor sea el carácter de gracia con que brota de nuestro yo-mismo más central o íntimo.* El goce “querido” de los sentidos es siempre ya el signo y la consecuencia de la desventura de los centros más profundos de nuestra alma. Pero la alegría es y seguirá siendo un momento esencial de toda vida y todo ser buenos. “Sólo los hombres felices son buenos” ha dicho acertadamente en una oportunidad María Ebner-Eschenbach. La más honda convicción de Lutero era, que únicamente un hombre bueno hace buenas

obras, y que las buenas obras no pueden hacer bueno a ningún hombre; y que sólo un hombre bienaventurado en Dios puede ser también un hombre bueno”. Retengamos este pensamiento contra toda falsa “traición a la alegría” -y escuchemos siempre de nuevo el Himno a la Alegría de Schiller en la sinfonía de Beethoven como un antídoto contra esta tendencia unilateral del espíritu alemán.»

**II PARTE: LA MIRADA STEINIANA: COMUNIDAD POLÍTICA y  
FEMINIDAD CREADORA**

## CAPÍTULO 3: FENOMENOLOGÍA EN LA RELACIÓN ENTRE LA COMUNIDAD Y EL INDIVIDUO

### *3.1 Conocimiento del otro*

Se puede comprobar cómo se constituye el otro dentro del pensamiento de Edith Stein a través de su propia tesis doctoral. Las relaciones entre individuo y las formas de asociación en sus trabajos fenomenológicos, son evidentes. Es importante recordar que consideramos la antropología steiniana el aspecto central de su pensamiento, núcleo a partir del cual se abordan otras cuestiones. Esta opinión es compartida por muchos autores:

*«la doctrina de la persona es en todo caso el centro de la filosofía en Edith Stein, es el núcleo de sus investigaciones. Incluso cuando se detiene en análisis de ontología general, la reflexión está mantenida por la comprensión del ser humano; quiere desvelar el secreto del hombre.»<sup>18</sup>*

La noción de persona representa el núcleo conceptual capaz de conjugar fenomenología y tomismo:

---

<sup>18</sup> GARCIA ROJO, E.: *«Presupuestos para una filosofía de la persona en Edith Stein»*. Teresianum XXXV (1984), p. 362. En esa dirección INGARDEN, «Über den Philosophischen Forschungen Edith Steins» en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1976), pp. 456-480.

«aquella noción en la que la síntesis entre el punto de partida fenomenológico y la armazón conceptual realista se le revela especialmente fructífera es la de persona, que está en el centro de toda su obra. Accede a ella no desde la analogía del ser, sino desde el yo como foco de irradiación de las vivencias, en la medida en que ha de ser sobrepasado tan pronto como topa en su interior con unas opacidades que “ remiten a su ser previvencial, anterior a toda constitución por los actos de conciencia y a la posterior sedimentación de sus habitualidades.»<sup>19</sup>

### **3.2 Naturaleza y carácter de la comunidad**

Edith Stein considera la comunidad, a la que da un tratamiento mucho más extenso, a pesar de haber establecido muchas ideas con anterioridad. Al contrario de la sociedad, la comunidad no es el fruto de una decisión arbitraria y no nace de un golpe exterior a ella misma. En su base se encuentra una vida común natural -no establecida artificialmente por los individuos- y la comunidad, como toda realidad orgánica, no sirve más que al propio desarrollo de sus miembros. En la comunidad encontramos una interdependencia (*Abhängigkeit*) entre las personas individuales que son miembros de ella y la propia comunidad. El ideal de la comunidad, según Stein, consistiría no sólo en que cada uno de los individuos se respete mutuamente a través de un trato común como sujetos, sino también en que todos desearán constituir una

---

<sup>19</sup> FERRER, U. *Desarrollos de Ética fenomenológica*, Moralea, Albacete 2003, p. 151. Ésta es también la tesis defendida por Peter Schulz, para quien la antropología steiniana constituye un camino de continuidad y vínculos constantes desde la filosofía de la conciencia a la metafísica clásica. Vid. SCHULZ, P., *Edith Stein Theorie der Person*, pp. 11-15. También en “Persona y génesis”, p. 786.



única alma. Ese tipo ideal se asemeja en gran medida a lo que Scheler denominaba “persona común” (*Gesamtperson*), pero en ningún caso, repetimos, Edith Stein afirma que se pueda considerar una persona más allá de lo que es una analogía con el individuo compuesto de cuerpo, alma y espíritu.

La realización perfecta del ideal expresado por Tönnies como comunidad es, según Stein, imposible de realizar en el mundo terrenal. Sin embargo, ese ideal debe establecerse como principio motor del desarrollo de toda comunidad. Como Scheler, Stein piensa que la imagen de una sociedad perfecta no puede ser realizada por ninguna comunidad terrestre, en principio, pero que su «posibilidad es concebible con el fundamento de que puede darse en el interior de las comunidades terrestres una superación de la soledad”.

Comunidad y sociedad son las formas básicas del ser comunitario. Sin embargo, de esta descripción se deja traslucir la primacía de la comunidad respecto de la sociedad, en cuanto que la comunidad se presenta como analogía de la personalidad individual. La comunidad representa una dimensión ontológica del ser humano, la de “ser-con”, lo que denota la relevancia de las comunidades primarias -familia, pueblo, comunidades religiosas- como fundantes de la sociedad. La comunidad representa la cercanía, la proximidad de las relaciones que hace posible la solidaridad universal entre los seres humanos. Se puede afirmar que, si bien es posible una comunidad sin sociedad, no es posible una sociedad sin comunidad. El auténtico ser de la comunidad tiene su fundamento en la peculiaridad personal de los individuos. Lo dicho hasta ahora permite comprender el análisis que realiza Edith Stein sobre el Estado. La

comunidad prima y precede al Estado, sobre el que tiene una preferencia derivada de la condición esencial del hombre como ser social. El Estado puede prohibir a las personas que le están subordinadas unirse visiblemente unas con otras en formas libremente elegidas. Pero que se sientan atraídas y que nazca una comunidad entre ellas, esto no lo puede impedir ninguna prohibición. Lo fundamental para Edith Stein es que el Estado no convierta a sus ciudadanos en esclavos suyos o que no genere tipos humanos completamente artificiales, alienados. El Estado ha de estar al servicio de la persona, y no la persona al servicio de los intereses particulares del Estado<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta postura se acerca mucho a la mantenida por algunos representantes del personalismo, como Emmanuel Mounier, para quien el Estado está al servicio de la persona concreta y de la justicia de la persona concreta. He aquí algunos fragmentos significativos: «Fórmula absoluta: el Estado, la sociedad económica no son otra cosa que servidores de las personas singulares o colectivas que se desarrollan espontáneamente sobre su territorio. No hay razón de Estado legítima contra la justicia, aunque ésta se refiriese a uno solo», en *Obras completas*, I, Sígueme, Salamanca 1992, p. 241; «los poderes autorizados (...) están al servicio de la libertad ontológica de las personas. Muy al contrario de constituirse sobre los despojos de la humanidad, no tienen otro fin que aumentar la humanidad entre aquellos sobre los que manda», en *Obras completas*, I, Sígueme, Salamanca 1992, p. 788; «el derecho es el garante institucional de la persona. El Estado es para el hombre, no el hombre para el Estado», en *Obras completas*, III, Sígueme, Salamanca 1990, p. 541. En esta dirección también Nikolai Berdiáev, para quien «El Estado no es una persona, ni un ser, ni un organismo, ni una *essentia*; no tiene existencia propia, pues sólo existe en y por los hombres de que se compone, y éstos representan centros existenciales (...) El Estado desempeña un papel funcional en la vida social de los hombres y ese papel no ha sido el mismo en todas las épocas. El Estado se desdobra, reviste un doble aspecto. Tanto puede liberar al hombre como esclavizarlo», en *Libertad y esclavitud del hombre*, Emecé, Buenos Aires 1955, p. 181. Muy similar es la visión desde el personalismo tomista de Jacques Maritain que en su obra *El hombre Y el Estado* distingue entre “comunidad”, “sociedad” y “Estado”. Acerca del Estado en cuestión afirma: «El Estado no es la suprema encarnación de la Idea, como creía Hegel. No es una especie de superhombre colectivo. El Estado no es más que un órgano habilitado para hacer uso del

### 3.3 La dimensión social del ser humano

Hay dos tipos de socialización: sociedad, comunidad y Stein añade: “formas mixtas de sociedad y comunidad al mismo tiempo”. Quien comienza con una verdadera distinción es F. Tönnies; luego seguirá con más ímpetu M. Scheler. Ella no va a tratar en este estudio de *Individuo y Comunidad* sobre el origen histórico y tampoco al deslinde de ambos conceptos porque lo quiere explicar de otra manera:

A) Persona ----- Persona  
/  
Sujeto + Objeto = Sociedad

B) Persona ----- Persona  
/  
Sujeto + Sujeto = Comunidad

Si nos adentramos en su obra de *Individuo y comunidad* vemos que está dividida en dos grandes partes:

---

poder y la coerción y compuesto de expertos o especialistas en el orden y el bienestar públicos; es un instrumento al servicio del hombre. Poner al hombre al servicio de este instrumento es una perversión política. La persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre», en *El hombre y el Estado*, Encuentro Madrid 1983, p. 27.

1.- La corriente de la vivencia de la comunidad.

2.- La comunidad como realidad, su estructura óptica.

El tema que se propone Stein estudiar es el de la comunidad social, tema de candente actualidad en el momento en el que escribe. Como punto de partida hace suya la distinción del sociólogo Ferdinand Tönnies entre “comunidad” y “sociedad”, analizando en qué sentido los individuos se relacionan o participan en estas formas sociales. La sociedad se comprende como una forma asociativa mecánica y racional, un conjunto de individuos, donde cada uno se opone como sujeto a los otros, entendidos como objetos. La comunidad, es por el contrario, una forma orgánica natural y viva en la que todos se reconocen como sujetos, y donde la relación se fundamenta en la solidaridad.

En el transcurso de su estudio, va más allá y constata que existen otra serie de grupos humanos que no pueden ser encasillados unilateralmente ni en la una ni en la otra categoría.

Hay asociaciones en las que se da una forma mixta de encuentro. En la comunidad se puede hacer uso de “sociedades” para llevar a cabo un fin, porque de hecho es posible la comunidad sin la sociedad. El contrario, una sociedad sin comunidad, no podría ni funcionar ni subsistir.

La actitud del individuo también va a depender de cómo se sitúa frente a los otros. Si asume el carácter comunitario, su actuar será en vistas al bien común. Si, por

el contrario, asume el carácter de sociedad, para él los demás, el grupo, es un simple medio o instrumento para llevar a cabo sus propios intereses.

En la comunidad encontramos tres factores que son fundamentales en su funcionamiento intrínseco: el individuo con su propia experiencia, la experiencia común y la energía vital que unifica estas experiencias. Una comunidad ya no es un objeto, sino un sujeto social, un nosotros que engloba a muchos individuos, donde cada uno es reconocido y aceptado como sujeto, es decir, como persona con experiencias propias, con vivencias. Por eso, se puede hablar de una experiencia común de la comunidad, aún cuando el origen son muchos individuos que la forman. El individuo, sin embargo, no se agota en su ser social. En su interior lleva siempre una reserva única de energía vital o espiritual. Comunidad e individualidad se necesitan mutuamente para poder existir.

En la unidad del ser personal hay que distinguir el alma, entendida aquí como el yo individual, del espíritu o tendencia espiritual, que es lo que lleva a la persona hacia el mundo objetivo, hacia lo que está más allá de sí misma, y hacia la vida de los otros sujetos. De la comunidad, en su raíz más profunda, surge algo de la realización del individuo, que necesariamente tiene que salir de sí. El ámbito más auténtico de esta realización es la comunidad. Sólo aquí, en la medida en que se trata de una comunidad auténtica, su libertad y su individualidad no se destruyen sino que se realizan. En esta obra, asienta algunas de las bases que fundamentarán su antropología y comprensión de la persona humana.

### 3.3.1 Relación entre individuo y comunidad

Max Scheler es una de las principales fuentes de nuestra autora, y si su influencia se puede apreciar de forma explícita en *El problema de la empatía*, no es menos evidente en *Individuum und Gemeinschaft*, tanto en el análisis del sujeto psicofísico como en el estudio de las formas comunitarias, que ahora iniciamos. El propio Scheler consideraba que la vida psíquica de una persona se encontraba sobre el fondo de una corriente de vivencias, y cada objeto de la percepción externa aparecía como “parte” de una naturaleza espacio-temporal. Del mismo modo existe una vivencia de la necesaria pertenencia a un grupo social en general, y también la capacidad de reproducir las vivencias del otro y experimentarlas junto a él, con lo que, como sucede en Edith Stein, una comunidad tiene como miembros a personas singulares, y la comunidad es para Scheler, y en esto se separan ambos autores, una “persona común”.

Scheler distinguía los siguientes niveles de sociabilidad humana:

a) la masa: se trata de aquella unidad social que se constituye por medio del llamado contagio, carente de comprensión, y de la imitación involuntaria. Entre los animales se llama “rebaño” y entre los seres humanos se verifica en la “masa”. También la masa tiene respecto de sus miembros una realidad propia y una legalidad propia del actuar. En este caso Scheler se refiere al caso de un mero contagio afectivo. Así vemos como el ambiente jocoso de un cabaret o de una fiesta produce una especie de “contagio” a las personas que llegan y que acaso todavía están tristes, pero que son

“arrastradas” prácticamente de forma involuntaria por la jocosidad de un ambiente que se llega a imponer. El mismo caso se da cuando una serie de gentes se contagia por el tono de lamentación de algunos de los presentes, produciéndose una especie de entristecimiento general. En este último ejemplo el fenómeno que se produce no tiene nada que ver con la compasión, ni existe una intención afectiva dirigida a la alegría o al dolor del otro, ni participación alguna en sus vivencias. Lo característico del contagio, para Scheler, es que tiene lugar pura y simplemente entre estados afectivos, y no presupone en general ningún saber de la alegría ajena. Así, por ejemplo, se puede vivir la alegría o tristeza de un grupo por puro contagio y sólo después advertir que en realidad desconocemos el origen de esa tristeza o alegría o que, simplemente, no nos interesa y, sin contagio, nunca nos habría afectado.

El proceso del contagio tiene lugar “involuntariamente”. Según la teoría de Scheler sobre la transmisión de los sentimientos entre personas, que difiere sustancialmente de la comprensión de la empatía por parte de Edith Stein, el sentimiento surgido por contagio contagia a su vez por medio de la expresión y de la imitación, de suerte que el mismo sentimiento contagioso crece a medida que se distribuye entre la masa y así posee un mayor poder de contagio, por lo que se extiende rápidamente y hace aumentar el número de miembros de la masa. En todos los casos de excitación de masas, incluso en la “opinión pública”, es esta reciprocidad del contagio que va acumulándose lo que conduce al desbordamiento del movimiento emocional colectivo y al hecho peculiar de que la “masa” en acción sea arrastrada tan fácilmente más allá de las intenciones de todos los individuos y haga cosas que en realidad nadie “quiere” y de las que nadie se hace responsable.

Un caso más intenso -un caso límite del contagio- es la unión afectiva, la identificación del yo propio con el yo individual ajeno. Se trata de un caso límite porque no sólo se tiene un determinado proceso afectivo ajeno inconscientemente por un proceso propio, sino que se identifica literalmente el yo ajeno (en todas sus actitudes fundamentales) con el yo propio, y de una forma tan involuntaria como inconsciente.

b) La comunidad vital: Es aquella unidad social que se constituye en un co-experimentar y reproducir las vivencias del otro (sentir-con, tender-con, pensar-con, etc.) de tal índole que tiene lugar un “comprender a los miembros de la unidad en general” (límite frente a las masas), pero no un comprender que preceda como acto separado al co-experimentar, sino sólo uno que se ejecuta en él mismo; especialmente no es un “comprender” en cuya realización el yo individual de cada uno se viva como punto de partida de esos actos ni mucho menos que fuera objetivado por el ser ajeno (límite frente a la sociedad). En ese inmediato experimentar y comprender, en el que falta particularmente toda separación entre “mi” y “tu” experimentar, y también toda separación de gesto expresivo corporal y vivencia en la aprehensión de A y B, se constituye una unidad básica de unidad social, que Scheler denomina "comunidad vital". En esta comunidad el contenido del co-experimentar es un contenido verdaderamente idéntico, y sería una construcción totalmente falsa querer “explicar” de algún modo el fenómeno singular del “experimentar junto a otro” de A y B a partir del hecho de que A experimenta ese algo, de que B también lo experimenta, y de que además los dos saben de ese su experimentar, o participan en la forma del mero “simpatizar con” en sus vivencias. Antes bien, si desde el acto único del experimentar



junto con otro se vuelve la mirada hacia los individuos (objetivos) y a su vivencia, este acto del experimentar junto con otro circula entre los individuos como una corriente vivencial con leyes propias cuyo sujeto, en realidad, es la comunidad misma. Por consiguiente, sobre este suelo de la comunidad no se necesita para la mutua comprensión entre sus miembros un razonamiento que vaya de la expresión a la vivencia; y para su mutuo conocimiento de la verdad no se precisa tampoco ningún criterio de verdad, al igual que para la formación de la voluntad común tampoco se precisa de promesa ni de contrato alguno.

Mientras que en el nivel social esencial de la masa no existe ningún tipo de solidaridad, pues las vivencias del individuo singular no existen aquí en absoluto y, por lo tanto, el individuo no puede ser solidario con ningún otro, en la comunidad vital existe una determinada forma de solidaridad que Scheler denomina «solidaridad sustituible». Esta nace sobre la base del hecho de que las vivencias del individuo están realmente dadas como tales, pero varían en su transcurrir y contenido de forma dependiente respecto a las variaciones de la vivencia común. Ciertamente aquí al individuo le son dadas sus vivencias como individuales, pero sólo sobre la base de un acto especial de singularización, que en cierto modo le pone fuera del todo de la comunidad. Esta “solidaridad” significa que toda responsabilidad se constituye sólo sobre la vivencia de la corresponsabilidad respecto del querer y actuar del todo de la comunidad. Por esto justamente el individuo es aquí por principio “sustituible” por otro individuo, según leyes de acuerdo con una estructura de formas que corresponden a los diversos ámbitos del quehacer vital de la comunidad y que, según los casos, se llaman casta, clase, profesión, etc. La comunidad vital representa una unidad

supraindividual vital y orgánica que posee, como toda unidad de esta esencia, unidad y legalidad. No obstante, la comunidad vital está lejos de ser una unidad personal, es decir, una persona común. En ella vive el individuo, pero no existe una voluntad unitaria y moralmente dotada de plena responsabilidad para proponerse fines y capaz de elección, como es propio en todo caso de la persona. Según esta idea de Scheler, los valores que rigen esa comunidad vital pertenecen todavía a la clase de “valores de cosa y no a los “valores de persona”.

c) La sociedad: Frente a lo que Scheler denomina «unidad natural de la comunidad», la sociedad es una unidad artificial de individuos en la que no tiene lugar un experimentar-con, sino que toda vinculación entre individuos se produce tan sólo mediante especiales actos conscientes que se vivencian por cada uno como provenientes de su yo y dirigidos al otro como un objeto, como un otro.

Por lo que respecta a la simple experiencia de lo que acontece en el “otro”, Scheler afirma que existe una rigurosa separación entre “vivencia de sí mismo” y “comprensión” y, por lo tanto, también entre lo vivido por uno mismo y lo comprendido y, por otra parte, la adjudicación de los contenidos diferentes de dos vivencias a dos individuos distintos. En otras palabras, para Scheler, se evalúan las vivencias del otro desde la “teoría de la analogía”: a través del signo externo que observo en el “otro” como objeto frente a mí puedo utilizar la analogía de lo que yo siento cuando hago ese mismo gesto y, de esa forma, creer que puedo saber el sentimiento del otro. Aquí no hay ni ética ni jurídicamente ninguna clase de corresponsabilidad originaria, puesto que toda responsabilidad hacia otro se funda en

la responsabilidad unilateral del yo, por lo que toda responsabilidad hacia el otro sólo puede ser considerada como surgiendo de un acto libre individual que asume sin obligación una responsabilidad. En consecuencia, tampoco encontraremos en esta forma de agrupamiento una solidaridad verdadera, sino sólo una igualdad o desigualdad de los intereses de los individuos y sus clases, formadas a partir de esos intereses. La unidad esencial de la sociedad, tomada como un todo, no es ninguna realidad especial fuera o sobre los individuos, sino sólo un entramado invisible de relaciones vigentes, que según sean más o menos explícitas pueden ser denominadas, según Scheler, «convenciones, usos y contratos». Según esto, aquí no hay nada en lo que los individuos puedan saberse solidarios, y así como la confianza gratuita es la actitud básica de la comunidad, en la sociedad la actitud básica es la desconfianza gratuita y primaria. Si una sociedad en general ha de querer algo que sea común a sus elementos sólo puede lograrlo a través de la ficción, la coerción y la violencia. Se produce la ficción -de la que hablará Edith Stein en su *Investigación sobre el Estado*- de la existencia de una “voluntad común” a través del principio de la mayoría y se ejerce la coerción y, si es necesario, la violencia, contra los miembros que no acatan esta actitud social.

Por otra parte, la sociedad es una unidad de personas singulares, mayores de edad y autoconscientes, a diferencia de la comunidad vital, que comprende también a los menores de edad e incluso a los animales dependientes del hombre. Por lo tanto, mientras que la forma de unidad personal no aparece en absoluto en la masa ni en la comunidad vital, aparece ya del todo en la sociedad; pero aparece exclusivamente como persona singular, de forma que en la sociedad toda persona vale lo mismo. Los

“elementos” de la sociedad no son para Scheler, a pesar de todo, individuos en el sentido de la persona individual espiritual, sino sólo por su carácter-podríamos decir “formal”- de personas singulares en general.

d) La persona común: de las clases esenciales de unidad social mencionadas hasta ahora masa, comunidad vital y sociedad, hay que distinguir ahora una cuarta y suprema clase cuya característica fundamental es ser «la unidad de las personas singulares, independientes, espirituales individuales “en” una persona común, independiente, espiritual, individual.» Esta unidad es la que constituye, para Scheler, la principal novedad del auténtico pensamiento del cristiano primitivo sobre la comunidad.

Si se considera la relación de esta idea de la forma suprema de unidad social - como la idea de un reino de amor solidario de personas singulares, independientes y espirituales en una pluralidad de personas comunes del mismo tipo (de las personas comunes entre sí, como también de la persona singular y la persona común en general pero sólo en Dios)- con las ideas de “comunidad vital y sociedad, resulta que tanto la comunidad vital como la sociedad están subordinadas y al servicio de la persona común y de su aparición. Aunque en Scheler la idea de una suprema forma de unidad social no representa una mera síntesis de comunidad vital y sociedad, los rasgos fundamentales de ambas están dados, sin embargo, en tal idea: persona independiente e individual, como en la sociedad; solidaridad y real unidad común, como en la comunidad vital.

Los rasgos fundamentales de la persona común o comunidad de personas que destaca Scheler son, en primer lugar, tratarse de un centro de actos espirituales y, en segundo lugar, para ser persona común, la unidad social ha de estar dirigida a bienes de naturaleza de todas las clases de valores y, por lo tanto, no sólo a un tipo entre los diversos valores, sino al desarrollo pleno de los valores para los miembros de la comunidad. Por lo tanto, es propio de la persona común poseer aquella independencia en el ser y aquella superioridad del querer denominada soberanía, frente a todas las unidades sociales particulares dirigidas sólo a una especie de valor. En este caso Scheler considera soberanía la existencia para la persona común de un mundo de valores propio y una jerarquía también propia lo que requiere un centro de actos espirituales.

De que una persona común sea un centro de actos espirituales que tenga que abarcar los bienes de todas las clases de valores no se sigue, según Scheler, que sólo pueda haber una clase de persona común. Lo único que desea afirmar con ello es que los valores comunes supravitales, según su rango, están ordenados tan sólo a la persona común y no, por tanto, a la sociedad o a la comunidad vital; y que la persona común se dirige de alguna forma a todas las clases de valores y ha de poseer una conciencia propia de ellos y una consideración personal sobre los mismos. Como vemos, Scheler dista mucho de afirmar qué clase de valores ha de realizar de forma preferente un determinado tipo de persona común, pero de las diferentes tomas de posición de las comunidades de personas se puede extraer una distinción entre las mismas. Finalmente Scheler afirma que «a los valores espirituales de la cultura (...) y al valor de lo santo como salvación común, en cuanto valores básicos por realizar, les

corresponden en primer lugar dos clases distintas de personas comunes: a los primeros la persona común de la cultura, que de facto puede ser la nación y el círculo cultural; al último la persona común de la iglesia. Sólo estas dos clases de personas comunes pueden denominarse legítimamente como *puras* personas comunes espirituales.»

### 3.3.2 La masa

Es una unidad social particular porque en ella las relaciones entre los individuos se encuentran en un plano puramente “psíquico”. Los individuos que se incardinan en la masa no viven allí como sujetos ni existe entre ellos una unidad de comprensión (*Verstandniseinheit*), porque no están orientados los unos hacia los otros. Se trata sólo de una objetividad colectiva fundada sobre la excitabilidad (*Reizbarkeit*) de la psique individual por la que los individuos viven en la masa sujetos al influjo que mutuamente se producen a través del contagio. Cuando una emoción se hace presente en uno o varios miembros de la masa, la emoción se extiende rápidamente a los otros como si de una especie de virus se tratara, de forma inconsciente e involuntaria, produciendo una “especie de impulso hacia la actividad. La sugestión en la que vive el individuo como miembro de la masa supone que él adopta la imagen colectiva como si fuera para él independiente de los demás pero afianzando su sentimiento de unión casual (por compartir dicha emoción) con el grupo. Bajo esta emoción de la masa no existe ninguna motivación lógica que arrastre al individuo, ni ninguna convicción auténtica que funde la enorme capacidad de acción que muestran los integrantes de la masa. Esta sugestión es una imagen infundada que crea una convicción no basada en una observación personal ni en

ninguna intuición propia, sino en el mero influjo emocional del ambiente colectivo de carácter involuntario e irracional y que, por lo tanto, no puede dirigirse de forma auténtica hacia el mundo de los valores. La masa «lleva a una pluralidad de individuos a defender una idea, sin estar auténticamente convencidos de ella o sin haberlo premeditado».<sup>21</sup>

### 3.3.3 La sociedad

-Es la vinculación racional y mecánica.

-El individuo aquí se halla solitario, es “una mónada sin ventana”.

-Según Scheler acentúa que la sociedad se funda en la comunidad.

A diferencia de la comunidad, que es una unidad orgánica que se forma, se desarrolla y se constituye como ser viviente (es decir, como sujeto de un flujo de vivencias), la sociedad comienza a existir cuando es fundada por la voluntad de las personas singulares, «su existencia se inicia en el momento de la fundación»<sup>22</sup>. Los miembros de la sociedad no se sienten ligados por una solidaridad común, sino únicamente por el fin que les ha llevado a crear la sociedad, fin que no es interno a ellos sino externo. Los individuos descubren que uno de los fines que desean realizar es común a varios de ellos y que la unión les puede ayudar a llevarlo a cabo, por lo

---

<sup>21</sup> ESPARZA, M., *El pensamiento de Edith Stein*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 80.

<sup>22</sup> *Individuum*, p. 270.

que reúnen sus fuerzas por el interés individual que comparten o, mejor, que poseen cada uno y es coincidente con el de los demás. Por ese motivo es una unidad abierta a otros miembros que puedan formar parte de ella posteriormente por otra de su propia voluntad, porque el interés que cada uno tiene como coincidente con el del resto es más factible si el número de quienes ingresan en la sociedad se incrementa. Sin embargo, la Gesellschaft no crece como un organismo, sino como una máquina que, ideada y construida con arreglo a un fin, se adapta a los modos de lograr ese fin a través de las modificaciones internas y el incremento de sus miembros. La sociedad posee, por lo tanto, un carácter mecánico en lugar de un carácter orgánico, lo que se debe a que cada sujeto se sitúa frente al otro como si se tratara de un objeto, ya que no existen lazos espirituales sino únicamente la unión exterior inherente al fin que se persigue. Sin embargo, ya hemos observado anteriormente que para Edith Stein una sociedad que permaneciera hasta tal punto fría, que se ajustara plenamente al modelo ideal de Gesellschaft planteado por Tönnies, no podría subsistir por la apatía y la desmembración de los individuos que la integran. Sin la comunidad, en un ámbito de relaciones meramente sujeto-objeto, donde cada uno sólo considera al otro en la medida en que es un medio para un fin que, casualmente, coincide con el de otro, la sociedad se extingue. Si permanece en el tiempo se debe a que en su interior existen lazos comunitarios, aunque sólo sea entre partes diferentes de grupos formados por algunos de sus miembros. Stein, como vemos, se decanta totalmente por la necesidad de impulsar los lazos comunitarios, incluso en el ámbito de las relaciones surgidas dentro de una sociedad: *«Stein no puede dejar de simpatizar con la comunidad, porque sólo en ella el individuo, por el cual nuestra autora siente un gran respeto, es*



*un valor inestimable, realiza sus propias capacidades ya sean individuales-empatizando con los otros individuos-, o sociales.»*<sup>23</sup> La comunidad permite, pues, el desarrollo auténtico de los individuos en su seno:

*«una comunidad se desarrolla a través de un cambio activo de sus miembros en todos los niveles. Una sociedad está formalmente estructurada por una red formal de leyes e instituciones que ponen en contacto a sus miembros. Una sociedad no es necesariamente personal, pero una comunidad sí.»*<sup>24</sup>

También la justicia procedimental se convierte en justicia social, y también las responsabilidades ciudadanas se transforman en responsabilidades solidarias. Una participación y organización social con la que se desarrolla el capital social.

El capital social puede definirse como un conjunto de normas o valores informales que comparten los miembros de un grupo y que permiten su cooperación. Cuando los miembros de un grupo tienen el convencimiento de que los demás se van a comportar con formalidad y honestidad, nace la confianza entre ellos. La confianza es como el lubricante que hace que cualquier grupo u organización funcione con mayor eficiencia. Las normas que producen capital social incluyen de modo considerable virtudes como la verdad, el cumplimiento de las obligaciones y la

---

<sup>23</sup> BETTINELLI, C., p. 61.

<sup>24</sup> CALGANO, A., “*Persona política: Unity and Difference in Edith Stein's Political Philosophy*”, *International Philosophical Quarterly*, 146 (1997). p. 206.

reciprocidad.<sup>25</sup> R. D. Putnam, trata el capital social destacando su asociacionismo horizontal. J. Coleman añade también el asociacionismo vertical; F. Fukuyama, hace hincapié en las virtudes sociales y, finalmente, North y Olson con su enfoque neoinstitucional.

### ***3.4 Una investigación sobre el Estado***

Posiblemente lo redactó entre 1920 y 1921, aunque su publicación es más tardía, en 1925. Apareció publicado con el título *Eine Untersuchung über den Staat*, (Una investigación sobre el Estado) en el volumen VIIº del Anuario de Husserl: *Husserls Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. VII*.

La preocupación de Edith Stein por la persona humana y por la realidad que la envuelve la llevan a afrontar directamente el tema del estado, fruto también de su preocupación política y antropológica. Las primeras noticias de que está realizando un trabajo sobre el estado aparecen en sus cartas. Concretamente ya se lo anuncia a Ingarden en una carta del 9 de octubre de 1920. Un mes después, el 6 de diciembre, ya le escribe al mismo Ingarden que “*reservé suficiente tiempo para el trabajo sobre el Estado y lo tengo bastante adelantado*”.

---

<sup>25</sup> F. FUKUYAMA. *La gran ruptura. Naturaleza humana y reconstrucción del orden social*. Barcelona, Ediciones B, 2000, pp. 28-29.

Resulta casi increíble la gran actividad intelectual que desarrolla Stein en apenas tres años. A pesar de estar ocupada con clases en su “academia de filosofía” en Breslau, corrigiendo las pruebas de imprenta de las obras de Reinach, ayudando a otros en la corrección de sus estudios, no deja de tener el tiempo para estudios de gran profundidad.

Parece ser que esta obra sobre el Estado la concluyó en los primeros meses de 1921. No volvemos a tener noticia de ello hasta el 30 de agosto de 1921, dos meses después de su decisión de entrar en la Iglesia Católica. También en este caso se lo comunica a Ingarden en una carta: *“Mi trabajo sobre el Estado se ha quedado en Bergzabern: la señora Conrad quería leerlo una vez hecha la recolección y copiarlo”*

Si resulta admirable la rapidez con que surgen de la pluma de Stein estos estudios, más sorprendente resulta su valoración al respecto de los mismos. En otra carta a Ingarden fechada el 15 de octubre de 1921 le dice: *“En todo caso, en los últimos años he vivido mucho más que he filosofado. Mis trabajos son sólo posos de aquello que me ha ocupado en la vida, pues ahora estoy construida de tal modo, que debo reflexionar”*. Parece ser que Stein se da un respiro para reflexionar después de su entrada en la Iglesia Católica. Desde su encuentro con Teresa de Jesús en junio de 1921, sus intereses son los de trabajar en el futuro sólo en el área de la filosofía de la religión.

Este estudio o acercamiento fenomenológico a la cuestión del estado, lo va a estructurar Stein en dos partes bien diferenciadas:

1. La estructura óptica del Estado

2. El Estado desde el punto de vista de los valores.

La primera parte, haciendo uso de las conclusiones a las que había llegado en su precedente estudio, *Individuo y Comunidad*, comienza considerando al Estado como comunidad. Es decir, estructura social que hace referencia básica a la sociedad y a la comunidad. El tema de la soberanía del Estado también preocupa a Stein.

El Estado para entenderse ha de mirar, tanto al pueblo como a los individuos que lo configuran, no como un número, sino como personas. Otra cuestión importante en el análisis del Estado es su relación con el derecho. El Estado tiene su razón de ser exclusivamente en su soberanía, que radica en el pueblo, en los individuos. De ahí, su poder de legislar y de proteger, legislando, tanto a los ciudadanos como el derecho mismo.

Entre otros muchos elementos que va analizando Stein, cobran especial interés las cuestiones dedicadas a la génesis y al fundamento del Estado, así como los límites del poder estatal. Stein rechaza la concepción de que sea el Estado el que cree la libertad de la persona. La segunda parte del estudio se centra más en cuestiones existenciales. Para ella la función del Estado es la de proteger y favorecer la libertad de los individuos, facilitando las relaciones sociales.

También en las personas reside la moralidad de un estado, que nunca puede constituirse en la fuente de la misma. Por eso, la fortaleza y el valor ético de una

sociedad dependerá del actuar de los individuos. Está en las manos de las personas la existencia del Estado, y no al revés. Se entiende que se habla de un Estado libre y democrático. El último apartado lo dedica a la relación del Estado con la religión. Stein no parece ser de la opinión de que el Estado tiene que ser totalmente laical.

El Estado no tiene ni alma, ni es un ente con una entidad propia capaz de amar o de vivir cualquier otro sentimiento o valor. Pero en cuanto Estado tiene la capacidad de servir de motor de todo lo que atañe y es fundamental para las personas: la promoción de la cultura, de la educación, de la ética y por supuesto, de la religión o religiones.

### ***3.5 La soberanía como autarquía***

El Estado, es una comunidad con características especiales. Las comunidades inferiores, como la familia o grupo de amigos, no dependen de otras ni comprenden a otras comunidades en su interior. La familia es la comunidad básica por excelencia<sup>26</sup>. Existen otras comunidades más amplias en las que se insertan las inferiores, pero cuya influencia no modifica en nada el carácter propio de estas comunidades básicas. Así, la familia pertenece, a su vez, a la comunidad popular, religiosa, etc. Todas ellas, se

---

<sup>26</sup> TABERNERO CAPELLA, SEBASTIÁN Tesis doctoral: *Ética profesional y Logoeducación. El abogado de familia desde la filosofía de Viktor E. Frankl*. Universidad de Valencia, 2015.

encuentran comprendidas en la comunidad superior espiritual que las engloba a todas sin subordinarse ella a ninguna, es el fundamento de las comunidades incluso más restringidas.

El Estado, en este contexto, es una comunidad especial, que se encuentra entre los polos de las comunidades más básicas y la comunidad espiritual superior. Su especificidad radica en que, siendo una comunidad que comprende a las demás, al mismo tiempo es comprendido también por ellas. De hecho, así como hemos dicho que las comunidades básicas no pierden su carácter constitutivo a pesar de la influencia que sobre ellas recaiga, no es así en el caso del Estado, cuyo condicionamiento por parte de otras comunidades encuentra un límite para que podamos seguir manteniendo el carácter propio del Estado.

El carácter propio del Estado está determinado, según Stein por la autosuficiencia:

«"Autosuficiencia" significa la independencia fáctica de todo poder externo, necesaria para evitar cualquier respuesta a la propia autoridad.»<sup>27</sup>. Parece seguir en este punto el pensamiento político de Aristóteles, que concibe a la polis como "... conjunto de personas unidas en una comunidad de vida, para formar un todo

---

<sup>27</sup> *Staat*, p. 376.

autosuficiente<sup>28</sup>. Se trata de la noción aristotélica de autarquía a la que hace referencia en su *Política*:

*“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor”<sup>29</sup>.*

Para Edith Stein este concepto de autosuficiencia puede compararse con el concepto moderno de soberanía, y aunque no identifica ambos conceptos, considera que la autarquía es el fundamento que la hace posible fácticamente, al poderse garantizar las condiciones materiales que permiten al Estado mantener la independencia con respecto a otros estados externos.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1134a.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES, *Política*, 1252b 27-1253a 1.

<sup>30</sup> *Staat*, 375. La idea aristotélica de autarquía tiene una relación directa con la metafísica aristotélica. La comunidad tiene una naturaleza, luego es algo determinado y capaz de *existencia separada* (Metafísica 1017b 25). Esto supone no sólo la existencia de un poder administrativo, judicial y, sobre todo, político, independiente, sino además, la capacidad para ser independiente económicamente, etc.

### 3.5.1 La soberanía como libertad

Frente a este sentido de soberanía basado en la autarquía aristotélica, también encontramos un segundo sentido de soberanía como dominio de sí mismo, análogo a la libertad individual<sup>31</sup>. En la constitución del Estado la soberanía viene a jugar un papel muy semejante al que jugaría la libertad en la estructura de la persona individual. La libertad personal supone la realización de actos no forzados que revierten en la constitución o construcción de sí misma. Esa libertad no puede ir separada de la personalidad. De la misma manera la soberanía permite al Estado gobernarse a sí mismo a través de actos no derivados de una dependencia o coacción para elegir y decidir su destino. A través de esos actos el Estado se constituye a sí mismo en el sentido de decidir cuál va a ser su personalidad histórica como un todo social autogobernado. Atendiendo a este punto de vista aquel Estado, cuya soberanía

---

Ello no significa, la imposibilidad para el comercio con otras ciudades (las ciudades griegas tenían bastante comercio), sino que pudieran, en caso necesario, subsistir sin depender *en nada* de otras ciudades. La autarquía supone, pues, bastante más que la soberanía.

La autosuficiencia, sin embargo, desde este punto de vista, comienza a ser un concepto superado por la necesidad de defensa planetaria, dada la escasez de recursos. Sobre ello, vid. BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, Tecnos, Madrid 1995.

<sup>31</sup> Esta es la tesis mantenida por el profesor Philibert Secretan, que encuentra como segunda fuente del concepto de soberanía, junto a la aristotélica, la fichteana, como «yo capaz de poseerse a sí mismo y de bastarse a sí mismo. Autoposición y autosuficiencia caracterizan al Estado en tanto que la estructura óptica de la comunidad estatal coincide con su soberanía; ellas introducen una analogía con la persona en tanto que ésta, como sujeto libre, presenta una estructura esencial», en su “Introduction” a *De L'État*, Les Éditions du Cerf, Paris 1989, p. 12.



está limitada o subyugada por otro Estado, carece de esa libertad de actuación que es propia de sí y sin la cual pone su misma existencia en peligro.<sup>32</sup>

### 3.5.2 Límites a la soberanía

La Soberanía, sin embargo, no puede considerarse un carácter del Estado si no respeta la libertad de los individuos: “La soberanía como auto constitución de una entidad comunitaria y la libertad de las personas particulares se encuentran inseparablemente unidas”<sup>33</sup>. El Estado no depende de ninguna otra instancia para realizar su misión, que el poder para imponer sus decisiones y la capacidad para obligar a su reconocimiento. Éste es el sentido fáctico de la soberanía estatal. La esencia del Estado es el poder, si se entiende por *Poder* la capacidad de mantener la autonomía del Estado. Si atendemos a la comparación realizada anteriormente entre la libertad individual y la soberanía estatal, y observamos los aspectos a los que Stein presta atención, comprenderemos que nuestra filósofa no puede estar de acuerdo con las posiciones de la filosofía política que defienden que la soberanía es un atributo del Estado que puede ser o no utilizado en según qué situación histórica. Una persona

---

<sup>32</sup> Heinrich Rommen, en su monumental obra *El Estado en el pensamiento católico*, dirige sus reflexiones en la misma dirección: «Soberanía, por tanto, significa independencia de un Estado soberano para con otro igual (...). Libertad no significa arbitrariedad o licencia. (...) El Estado depende de valores supranacionales, y hay reglas morales y legales que son trascendentes con relación a su independencia. (...) El Estado tiene el carácter servicial respecto al mundo moral.» Biblioteca de cuestiones actuales, Madrid 1956, pp. 463-464. Debemos señalar que ese “carácter servicial” del Estado con respecto al mundo moral será muy matizado, por Stein.

<sup>33</sup> *Staat*, p. 10.

individual es libre en determinado grado aunque esté esclavizada exteriormente, la ausencia absoluta de libertad supone la ausencia de personalidad (de modulación del propio carácter personal) y pone en peligro la identidad personal. De la misma manera, carecerá de sentido hablar de Estados no-soberanos, ya que la soberanía es, desde este punto de vista, un atributo esencial del Estado y sin el que no hay Estado<sup>34</sup>.

La existencia del Estado tiene por condición un poder estatal auto- originario y reconocido, es decir, con capacidad de imponer este reconocimiento. Stein no admite la tesis contractualista, según la cual el Estado es una creación arbitraria que tiene por fundamento un contrato entre individuos. ¿Cómo logra el Estado manifestar su voluntad y obligar a los ciudadanos a obedecerla?<sup>35</sup> Para Edith Stein el mecanismo de que dispone la institución estatal para estos fines es el derecho, y en legislar se encuentra la misión propia del Estado. El derecho necesita un sujeto legislador para entrar en vigor como derecho; la tarea específica del estado es la de legislar; su misión propia es la realización del derecho. Cuando Edith Stein habla aquí del derecho no se

---

<sup>34</sup> De hecho, en otro lugar, refiriéndose a la soberanía, explica: «Por soberanía entendemos la peculiaridad del poder del Estado consistente en la posesión del derecho exclusivo de disponer en su esfera de autoridad y en el poder autolimitar tal derecho en poder de otros», *Staat*, 10.

<sup>35</sup> Stein estará a favor de la desobediencia civil postura a la que no están acostumbrados en Asia, como claramente refleja esta cita:

"Y cuando alguien, por el poder de coacción estatal, se ve inducido a tal decisión en favor de un valor negativo, entonces la aplicación del poder de coacción estatal debe considerarse también como de valor negativo (...) Permite prevenir una vulneración de la soberanía mediante la desobediencia de los ciudadanos."

está refiriendo al derecho positivo sino a lo que es justo en sí, o derecho natural: del Estado depende que lo en sí justo sea reconocido como derecho en vigor.

De hecho, Edith Stein contempla la posibilidad de que el Estado, renunciando a su misión propia, instaure un derecho injusto, y en este caso, y siguiendo a santo Tomás, acepta la posibilidad de la desobediencia. Esta rebeldía respecto al poder estatal es admitida si las leyes contrarían el bien humano, tanto por realizar una distribución de las cargas injusta como por atentar contra los valores morales de la persona humana<sup>36</sup>.

El Estado y su labor legislativa son necesarios para el desarrollo de la persona, y en ningún caso supone un atentado contra la libertad de los individuos. La labor estatal, dirigida hacia la consecución de la justicia y el desarrollo de los valores personales es imprescindible para que el hombre se desarrolle en libertad. La libertad de los individuos no es suprimida por la voluntad del cuerpo estatal o del grupo de sus representantes sino que, de hecho, se constituye como condición de la realización de dicho cuerpo, sin que ello se entienda como una limitación de la soberanía en cuanto tal.

---

<sup>36</sup> Obsérvese la cercanía de estas reflexiones a la filosofía del Aquinate: «Las leyes, empero, son injustas por dos conceptos: 1º Por ser contrarias al bien humano (...) ya por su fin, como cuando un jefe impone leyes onerosas a sus súbditos y que no tienen por objeto la utilidad común, sino más bien su propio capricho o su gloria; ya por su autor, como si uno dicta ley extralimitándose de la potestad a él cometida; ya por su forma, como distribuyéndose extralimitándose de la potestad a él cometida; ya por su forma, como distribuyéndose desigualmente las cargas entre la multitud, aun cuando se ordenen al bien común», Summa Theologica, II, q. 96, aA, op. cit.

Otro límite del concepto de soberanía lo confirma la posibilidad de un Estado superior que englobe a todos a través de un Derecho que vincule a todos los estados que formen parte de él. De la misma manera el derecho internacional es una forma de autolimitación de la soberanía derivada de las propias relaciones internacionales entre Estados soberanos capaces de adquirir obligaciones en relación a otros Estados o a la comunidad de Estados. El supuesto de un Estado constituido a través de la absorción de Estados existentes de forma previa es un caso de limitación mucho más evidente ya que, en ese caso, el Estado renuncia a la soberanía no en un aspecto concreto regulado a través de un convenio concreto, sino de forma abierta, es decir, comprometiendo su futuro: su destino queda en manos de otro Estado en el que se integra. Si esa renuncia se extiende a un gran grupo de temas podemos ir hablando de una absorción de un Estado por otro ya que el más pequeño podría llegar a desaparecer<sup>37</sup>. Por otra parte, Stein parece admitir la posibilidad de un derecho internacional que, por encima de los estados miembros, salvaguarde el respeto de los derechos humanos<sup>38</sup>. Este argumento mitigaría las posibles críticas al concepto de soberanía analizado por Stein, que no es

---

<sup>37</sup> «Del mismo modo se configura como una autolimitación el hecho de que se reconozca el así llamado *derecho internacional*, esto es el caso en que se compromete en determinadas formas en sus relaciones con otros estados. Se da una renuncia de la soberanía solo cuando el poder del Estado, el órgano de autoformación, es limitado por una voluntad diversa de la del Estado mismo. En el momento en que por encima de todos los estados actualmente existentes se establece un poder limitador de la autodeterminación serán despojados de su soberanía; por ello serán al mismo tiempo eliminados como estados singulares y englobados en un Estado universal extensivo sobre todos» *Staat*, pp. 291-292.

<sup>38</sup> “El poder del Estado no le ha sido dado para destruir al hombre. Al contrario. La existencia del Estado es puesta entre las manos del hombre y depende, en el fondo, mucho más de su fuerza que el hombre depende del Estado.” LENZ-MEDOC, P., «*L'idée de l'État chez Édith Stein*», *Les Études philosophiques*, 3 (1956), p. 457.

por ello inviolable ni debe ser arbitrario respecto a los derechos fundamentales de los individuos que a él pertenecen.

### 3.5.3 Estado, Poder y Derecho

Esta correspondencia entre libertad y soberanía coloca al Estado en una difícil situación. Si bien el Estado goza de soberanía para la imposición de sus normas legales, sin embargo, si el derecho positivo que emite contraría al derecho natural sobre el que se fundamentan los valores de la persona, la desobediencia está permitida. De esta manera, la supervivencia del Estado gira sobre dos goznes: por un lado, su poder para hacer efectivas las normas y, por otro, la responsabilidad de sus dirigentes en aras a realizar la justicia.

*«Edith Stein profundiza esta fragilidad, esta mortalidad del Estado soberano: las personas que desobedecen el mando del Estado hacen vacilar su existencia, que depende de la obediencia, es decir, podríamos así explicar el pensamiento de nuestra autora, de la libertad de los ciudadanos; pero, por otra parte, los jefes del Estado adoptan un comportamiento perjudicial al mismo si se alienan las fuerzas espirituales y, si la exigencia del Estado es incompatible con la conciencia, el Estado ahoga las bases de su existencia».*<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> DE MARGERIE, B., S. J., «El pensamiento de la bienaventurada Edith Stein sobre el Estado: su naturaleza, su misión, su génesis, sus valores y su muerte», *Cuadernos de Espiritu. Actas de las*

El Estado para Edith Stein depende de la libertad personal y de la justicia. Las personas que dirigen los mecanismos estatales son también personas libres que se colocan a la cabeza de su comunidad en un acto de servicio: de servicio a la libertad de cada uno de sus conciudadanos y de servicio a la justicia. Los ciudadanos responsables de la administración del Estado pueden destruirlo si renuncian ponerse al servicio de la justicia y de la promulgación de leyes justas. Curiosamente, estas reflexiones de Edith Stein anunciaban la disolución del estado nacional-socialista, que moriría «víctima de su odio antisemita y anticristiano»<sup>40</sup>.

Sin embargo, también el Derecho a realizar por el Estado constituye un límite para los miembros del cuerpo estatal ya que, si la desobediencia al Derecho fuese permitida de cualquier manera sin, al menos, cauces para su expresión o limitaciones concretas, se caería en una completa inseguridad jurídica o anarquía que haría imposible el sostenimiento del Estado como tal. El Derecho, por lo tanto, debe ser muy tenido en cuenta en tanto que límite para los propios individuos<sup>41</sup>.

Para Edith Stein el Estado no es un poder meramente abstracto. ¿En qué sentido, pues, se establece que el Estado tiene un poder propio y un Derecho cuyo

---

*Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA)*, vol. II: “*Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*”. Balmes, Barcelona 1994, p. 586.

<sup>40</sup> DE MARGERIE, B., “El pensamiento...”, p. 588.

<sup>41</sup> «Si pensásemos, por fin, que las comunidades insertas en el Estado -los grupos familiares, los partidos, las asociaciones profesionales y así sucesivamente- tuviesen la posibilidad de violar a su gusto el ordenamiento estatal y de modelarlo según una legalidad propia, entonces el Estado se disolvería desde el interior, y sería sustituido por la *anarquía*» *Staat*, p. 290.

punto de partida está en él mismo<sup>42</sup>? “Existe una diferencia sustancial para Edith Stein entre lo que se concibe como “poder” estatal por la doctrina y lo que ella entiende por poder. Para nuestra autora existe un sentido positivo en el que se puede decir que un atributo esencial del Estado es el poder. Esa afirmación, que causa cierto pavor a la luz de la experiencia histórica, es justa, afirma Stein, si hablamos de “poder” para proteger la capacidad y autonomía legisladora del Estado<sup>43</sup>. La existencia de un Estado está unida al hecho de que el poder se constituya de forma autónoma y que sea reconocido o posea los instrumentos para alcanzar su reconocimiento y limitar así las transgresiones al derecho instaurado por él. No podemos obviar, sin embargo, que la realización del Derecho, competencia directa del Estado, encuentra su fundamento en las relaciones comunitarias, que sólo son sancionadas o ratificadas por el Derecho positivo, como forma de reconocimiento de un estado de cosas preexistente; que no

---

<sup>42</sup> «Pertenece ineliminablemente al Estado que sus acciones y sus leyes procedan sólo de él mismo y no de una comunidad a él subordinada, coordinada o de orden superior; que, en línea de principio, todo el derecho vigente en su ámbito tenga que referirse a él (en qué sentido valga esto, deberá ser indagado de modo más preciso junto a las demás cuestiones indicadas) y que todos los actos en relación a la totalidad deban tener su punto de partida en el Estado», *Ibid.*

<sup>43</sup> Hemos visto ya el sentido positivo que puede ser atribuido a la afirmación tan abusada según la cual la esencia del Estado es *el poder*. La afirmación es justa si con el término poder se entiende la capacidad de salvaguardar la autonomía legislativa del Estado. Qué forma asuma, el poder así postulado, que debe representar a la totalidad del Estado -sea el detentador del mismo una sola persona, el pueblo entero o bien una representación popular y ya estén unidas en una sola mano o separadas las diversas funciones que le pertenecen (“legislativa”, “ejecutiva”)- todo esto es indiferente para la integridad del Estado mismo) *Ibid.*

son por él constituidas, pues no en vano «la legalidad, allá donde existe, debe su origen a la comunidad, cuya vida regula»<sup>44</sup>.

### ***3.6 La filosofía política y jurídica steiniana: la comunidad estatal, lugar de la fenomenología social y política***

El tema del Estado dentro de la fenomenología política y jurídica no ha sido explícitamente uno de los más prolíferos entre sus discípulos. Sin embargo, de ello no cabe deducir que Husserl o sus discípulos no se preocuparan de la problemática del Estado, ni que en sus estudios sobre la intersubjetividad no quede implícitamente reflejada la pregunta por esta comunidad de características especiales. El hecho de que Husserl no hiciera referencia expresa a este tema, no debe inducir a pensar que su fenomenología no contenga, desde los presupuestos que la sustentan, su cuestionabilidad y preocupación<sup>45</sup>. De hecho, el interés por abordar cuestiones de

---

<sup>44</sup> «Die Gesezlichkeit, wo sie vorhanden ist, ihren Ursprung dem Gemeinwesen selbst verdankt, dessen Leben sie regelt.» *Staat*, 295. Un poco más adelante volverá a insistir en la idea de que la existencia del Estado queda garantizada «si la asociación de personas, comprometidas con el Estado, ya se han constituido previamente como comunidad; en otros términos si el derecho (...), es únicamente una sanción de las relaciones comunitarias existentes originariamente o bien se encuentra en la dirección de las tendencias de la vida comunitaria.), *Staat*, 326.

<sup>45</sup> Esta es la tesis mantenida por Karl Schuhmann, para quien la «idea husserliana del Estado se relaciona en gran medida con muchas tesis centrales de su pensamiento». Husserl llega incluso a calificar el conjunto de su obra como “en sí completamente no- Política”, y que ello se debe, en buena medida, al hecho de que se afirmara como filósofo científico frente a cuestiones que en tiempos de guerra hubieran podido considerarse como opiniones ideológicas, es decir, al hecho de que la fenomenología, concebida desde el principio como fenomenología pura, se pusiera al margen de la influencia social, renunciando al discurso en el que median los intereses políticos. Sin embargo, al



filosofía política y jurídica queda puesto de manifiesto en la comunidad fenomenológica de Gottingen, tanto a través de obras científicas como a través de la correspondencia que varios de ellos mantuvieron, entre ellos la propia Stein. Husserl planteó muy escuetamente el problema en una publicación en Japón, en 1923, en la que señalaba que Estado y política eran problemas que debían ordenarse en el conjunto de la fenomenología, por ser problemas cuya investigación remite a la comunidad humana en general. La intuición de Husserl de que la filosofía del Estado debía incluirse en el conjunto de la fenomenología, como teoría general de la intersubjetividad, es recogida por Edith Stein, que la va a plasmar a través de un itinerario que recorre desde el origen de la intersubjetividad hacia las formas más concretas de comunidad humana.

El estudio de Edith Stein sobre el Estado, *Eine Untersuchung über den Staat*, escrito en torno a 1920 y publicado por primera vez en 1925, puede considerarse

---

«manifiesto déficit en cuestiones de una filosofía del Estado o del Derecho en Husserl se opone su convicción principal, “no hay ningún problema pensable con sentido de la filosofía [producida] hasta el día de hoy, y en general ningún problema pensable del ser, al que no deba llegar alguna vez en su marcha la fenomenología trascendental” (Hua VI, 192). Él menciona expresamente en este contexto los problemas “de la pregunta retrospectiva trascendental por las formas esenciales de la existencia humana en sociedad, por personalidades de orden superior, por su significado trascendental y, por consiguiente, absoluto”. ¿Se debiera desprender eventualmente de esto, que aquel grupo de problemas que tuvo en suspenso a los filósofos por lo menos desde los *nómoi* de Platón, en el fondo no habrían suscitado ninguna pregunta con sentido, que por lo tanto Estado y Derecho no serían títulos para auténticos problemas fácticos? El recurso a semejante tesis se prohíbe por sí mismo, es tan poco compatible con la historia de la filosofía occidental, de la cual Husserl se reconoce, como es sabido, heredero universal, como es poco loatible con el hacer y padecer de la vida en el mundo.»  
SCHUHMANN, K., p. 25.

como una valiosa aportación al ámbito de la filosofía moral, política y del Derecho. Sin embargo, algunos autores no han tenido en cuenta este estudio para incluir a su autora dentro de los miembros de la fenomenología jurídica alemana<sup>46</sup>, como sí lo hacen con Adolf Reinach, cuya influencia en la obra steiniana, no hay que olvidarlo, es decisiva<sup>47</sup>. Esto puede ser debido, entre otras razones, a que esta investigación sobre el Estado se haya visto como perteneciente a la filosofía política y no se haya considerado como una contribución a la filosofía moral, política y del derecho. Sin embargo, ello supone obviar directamente la atención que en uno de sus capítulos dirige a la relación entre Derecho y Estado, así como a la relación entre Estado, valores y derecho, aspectos ambos fundamentales para situarse en el ámbito de la filosofía moral, política y del Derecho.

Edith Stein comienza su disertación sobre el Estado advirtiéndole que las teorías más diversas acerca del Estado parten todas de la constatación según la cual el Estado es una forma de asociación:

---

<sup>46</sup> GIULIANA STELLA, por ejemplo, no parece conocer el estudio steiniano cuando se refiere a «algunos de los escritos más significativos de la filosofía del derecho fenomenológica», que ya se habían escrito en Alemania en 1925, en *I giuristi di Husserl. L'interpretazione fenomenologica del Diritto*, Giuffrè editore, Milano, p. 1.

<sup>47</sup> Según MULLIGAN, K., «las conclusiones de Stein respecto al Estado y al Derecho son en su mayoría “sólo consecuencias” de la filosofía legal de Reinach. Ella se refiere en particular a la distinción entre órdenes y determinaciones (*Bestimmungen*) en relación a las acciones del Estado.», en MULLIGAN, K., (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the foundations e Phenomenology*, Martines Nijhoff, Dordrecht 1987, p.330.

*«En efecto, se reconoce como un momento ineliminable de su estructura el hecho de que los sujetos viven en él y desarrollan determinadas funciones en su interior. Por ello una vía practicable para examinar dicha estructura consiste en examinar en primer lugar las formas más importantes, delineables teóricamente, en las que los sujetos se asocian (viven comunitariamente) en el interior del Estado».*

Edith Stein destaca que el Estado es una de las posibles formas de vida o de asociación comunitaria, fundamental, por tanto, en la constitución de la persona. Además, la persona debe mantener en la comunidad estatal una posición central. Partiendo de este dato experimentable en la realidad, se trata de dilucidar si de dicho análisis puede deducirse una característica propia del Estado en cuanto tal, cosa que no puede darse por supuesta.

### **3.6.1 Naturaleza del Estado como forma de vida comunitaria**

Stein analiza el Estado para ver, en primer lugar, a cuál de las formas de asociación debe adscribirse. Sin perjuicio de la caracterización de las mismas a la que se ha hecho referencia en el capítulo anterior de este trabajo podemos ver ahora cuál es la relación del Estado con la masa, la comunidad y la sociedad. En relación a la masa, el Estado no puede fundarse en ella como forma típica de convivencia. La masa tiene un límite temporal claro que se produce cuando el contacto entre los individuos, puramente basado en un contagio anónimo, desaparece. Cuando ello se produce, no existe ninguna organización, tampoco estatal, que pueda erigirse sobre una unión temporal de hecho entre los individuos y que sobreviva de forma separada a

los individuos. La masa es informe, la organización es contraria a la noción misma de masa. No obstante, sí que es posible que los individuos vivan su relación con el Estado como masa, lo cual puede tener un significado decisivo para la formación misma del Estado, que se nutre de la vivencia comunitaria y del sentido que los individuos atribuyen. En la masa, los individuos viven conjuntamente pero sin tener conciencia de la significación de dicha coexistencia recíproca, por lo que la masa no nos sirve para aproximarnos a la estructura del Estado como tal.

En cuanto a la sociedad, parece que el Estado, en principio, tiende a consolidar un tipo de organización que es societaria. Sin embargo, y aquí parece separarse de Tönnies, si es propio de la sociedad el que los individuos sean objetos y no sujetos que viven comunitariamente, esto debe entenderse de forma relativa, ya que en el Estado «no se trata simplemente de objetos, sino de sujetos objetivados y esta objetivación presupone el considerarlos mínimamente como sujetos, igual que ocurre en el modo de proceder de la comunidad». La sociedad se puede entender, entonces, como una variante racional de la comunidad, pero los Estados se construyen sobre la base de la vida de la comunidad.

En la comunidad nos encontramos en presencia de un ser específicamente fundado en el espíritu y caracterizado por una vida en común sin que ningún individuo coincida totalmente (como es el caso de los individuos viviendo en masa) con la vivencia colectiva: cada uno siente pertenecer a una comunidad que, por su parte, es sujeto de una vida propia. Por lo que respecta a la comunidad, parece una forma de asociación más próxima al Estado, ya que existe en la comunidad una forma

de “organización” distinta de los individuos que forman parte de ella. La comunidad, en cuanto caracterizada por la conciencia de la vida en común, no subsume las vivencias individuales en el todo colectivo, aunque se nutre de ellas. Por el contrario, el sujeto coparticipa con su vida individual en la vida comunitaria al sentir que pertenece a una comunidad que, por su parte, es sujeto de una vida propia distinta de la vida de los sujetos que pertenecen a ella. La vida comunitaria está a la base de cualquier toma de posición o condicionamiento por parte de los individuos.

La toma de conciencia es el rasgo que dota a la vida comunitaria de sentido personal, de ahí que las distinciones entre masa, comunidad y sociedad nos resulten del todo pertinentes por cuanto reflejan dos efectos importantes: 1º) El proceso de toma de conciencia de los propios individuos configura la vida comunitaria como un elemento intrínseco al propio desarrollo personal, lo que permite distinguir a la masa de la comunidad. No porque la segunda sea más real que la primera -ya que real es el vivir-con, vivir-junto a, realidad que está presente en cualesquiera formas asociativas-, sino porque la segunda evidencia un segundo momento en desarrollo de la persona: su toma de conciencia<sup>48</sup> de que se encuentra en un mundo de relaciones interpersonales no sólo como sujeto pasivo (lo que ocurriría en la masa), sino como sujeto activo y, en consecuencia, creativo. 2º) Pone de manifiesto una evolución, si bien no tan lógica, en

---

<sup>48</sup> Es clara la influencia de Schleiermacher en los pensamientos steinianos que veíamos acerca de la “toma de conciencia”, ya que para el autor de las *Staatslehre*, aquello que indica el cambio de una situación preestatal a una propiamente estatal, a través del paso de la costumbre a la ley, constituye el paso de la falta de conciencia a la conciencia de la comunidad, indicando este elemento una clave esencial en cuanto al origen del Estado-que no en cuanto a su estructura óptica-

sentido inverso: la toma de conciencia se produce en la comunidad, pero el paso de ésta a la sociedad y de la sociedad al Estado predisponen a una mayor objetivación, que, no obstante, precisa de sujetos para poderse realizar.

Éste es, en el fondo, el esfuerzo steiniano por tratar de que el Estado conserve el sentido personal de la vida comunitaria, a pesar de la inevitable y necesaria objetivación que en él se produce, lo cual queda reflejado en sus continuas alusiones a la necesidad de que el Estado tenga como fundamento una comunidad de pueblos, donde los ligámenes entre los miembros no se reduzcan a la pura “lealtad” a la que apunta Kjellén, es decir, apelando únicamente a la comunidad de derechos y deberes frente a la totalidad del Estado, pues «tal estructura no tendría, por así decir, ninguna justificación interna para su existencia; sería caracterizada por la vacuidad y la temporalidad, y podría mantenerse también un período de tiempo sobre la base de una voluntad imperiosa, pero no sobre una fuerza de gravedad interna que recuerda a la *Lebenskraft* comunitaria<sup>49</sup>.

En el fondo de esta pretensión comunitaria, late una crítica a las teorías contractualistas por las que el origen del Estado y del orden político debe fundarse en un contrato libre entre los hombres. Quien considera al Estado como basado en un contrato estipulado entre los individuos ya ha tomado partido por la sociedad. El problema es que esta teoría ignora una serie de cuestiones relativas a la formación y a

---

<sup>49</sup> Nos remitimos, en este asunto, a lo dicho en el apartado sobre la fuerza vital.

la vida del Estado que no caben en un esquema contractualista<sup>50</sup>. Entre otras cosas, porque Edith Stein constata que los actos arbitrarios sólo tienen sentido cuando reconocen una realidad existente y se limitan a sancionarla, por lo que el acto arbitrario en realidad no es tal, sino que viene a constituir la formalización de aquello que es de suyo preexistente.

Este es el punto fundamental relativo a la génesis del Estado planteado como hipótesis de comunitarismo, de primacía de lo comunitario -preexistente- frente a las objetivaciones societarias -aquí en sentido racionalista propiamente-, y de un factor mucho más importante y más novedoso: el Estado no va a constituir un paso más en la objetivación, en la racionalización de lo comunitario, sino que su constitución

---

<sup>50</sup> Vid., *Staat*, p. 287. Stein, entre estos fenómenos que no pueden englobarse en las teorías contractualistas, relata por ejemplo, que si un pueblo conquistador se une al conquistado en una formación de tipo estatal (como ha ocurrido en todos los estados romano-germánicos), entonces no se puede y no hace falta verdaderamente hablar de un contrato entre elementos heterogéneos que se encuadran en la nueva estructura estatal: “ Los vencedores, gracias a su superioridad, que puede ser considerada como una simple relación de comunidad, sin ningún acto formal de sumisión por parte de los conquistados y sin una formal toma de poder, como sería necesario para la fundación de una sociedad, asumen un rol de comando y se arrogan todos aquellos derechos y aquellas funciones que les placen, dejando las otras al pueblo sometido, también en este caso de un modo del todo espontáneo, sin llevar a claridad racional los límites entre los dos tipos de ordenamiento y sin hacer legítimos sus actos arbitrarios. Del mismo modo “espontáneo” pueden mantenerse formas de derecho e instituciones estatales existentes y convertirse en parte constitutiva de la naciente organización estatal.», Ibid. ¿No se esconde bajo estas palabras un cierto tono irónico y crítico hacia la explicación contractualista del origen del Estado? ¿Explica la teoría del contrato la existencia de regímenes totalitarios que sin legitimación de su poder y sin acuerdo entre las partes, de un modo espontáneo y a través de actos arbitrarios, crean un Estado que se fosiliza a través de instituciones y de formas jurídicas con tan sospechoso origen?

depende de la base societaria o comunitaria de la que procede. La posibilidad de un Estado cuyos miembros no mantengan lazos comunitarios revierte negativamente en la existencia de la vida del Estado. ¿Es posible que los individuos puedan vivir en el Estado sin entrar en relación recíproca propia de una visión objetivizada del Estado?

### **3.6.2 Estado e individuo. Individuo y pueblo**

Para perfilar las características de la comunidad estatal, es necesario establecer, si bien ya hemos realizado alguna alusión, cuál es la relación entre el Estado y el individuo. Dijimos que el Estado soberano tenía su análogo en el yo libre. Es, por tanto, una estructura de libertad, en la medida en que es informado por las personas miembros de las que recibe la orientación de su actividad. Este elemento es particularmente importante, ya que, frente a la visión maritainiana de que el Estado está al servicio del bien común, para Stein nada prescribe al Estado, según su propio sentido, a llegar a ponerse al servicio de la ley moral, de llegar a un reino de la moralidad, lo único es saber cómo tal o cual espíritu informa los contenidos de las decisiones estatales. Un Estado sólo podría ponerse al servicio del bien común si fuere una superestructura personal que decidiera por todos los que forman parte de él. Lo que pone de manifiesto Stein es que el Estado procede de la comunidad y ésta de sus miembros, que son personas libres que dan al Estado el sentido en que su propia vida personal y comunitaria se inscribe. Son, por así decirlo, las personas en su vida personal comunitaria, las que informan al Estado de los valores que debe asumir para la defensa, protección y respeto de todos sus miembros. El Estado no es un monstruo, ni una estructura fría, sino una forma comunitaria de organización que, en cuanto se



inscribe en la esfera de la libertad, está en sí inacabado y debe recibir de fuera las orientaciones de su actividad. Sus motivaciones son fundadas por las personas que representan al Estado.

La moralidad, por tanto, es previa y necesaria a la constitución del Derecho, de hecho los valores son los que dan sentido a las disposiciones positivas que ratifican dichos valores. Sin embargo, es necesario contar con individuos investidos de este sentido de responsabilidad por el todo, que sean “sostenedores” de la vida del Estado; pues en ellos está viva la consciencia de pertenencia, la dedicación a la totalidad del Estado y la responsabilidad, cosas que no son conocidas por la gran masa de ciudadanos, y sin las cuales la existencia misma del Estado está amenazada.

Para la existencia de la comunidad ésta debe ser sentida por sus miembros como algo cercano, y no como una estructura ajena y extraña que nos abarca en un momento concreto. Si esto es así, si la comunidad no es tal sino que es una forma de vida que se me impone temporalmente, nos encontrarnos ante la figura de un inmigrante no asimilado por la cultura que lo recibe, y que vive en ella separado de ella, utilizándola como instrumento o siendo arrastrado y obligado a seguirla. El pueblo sólo es tal si los miembros se sienten parte de él, si sienten de alguna manera que su vida se desarrolla en su seno, y que ese desarrollo es el que les corresponde según su modo de vivir, sin por ello quedar absorbido, disuelto en la comunidad (que dejaría de ser tal). El Estado, a su vez, puede dejar que el desarrollo comunitario e individual se produzca con un margen de libertad suficiente, sin considerarse a sí mismo como el bien más alto al que debe subordinarse toda la vida social y personal.

De la relación entre la vivencia comunitaria del Estado y, por otro lado, la concepción que tienen los detentadores del poder público de las relaciones entre el Estado y la sociedad, depende directamente la supervivencia del Estado.<sup>51</sup>

La referencia a los detentadores del poder público en el estado indica claramente las formas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia, y sus degeneraciones: despotismo, oligarquía y demagogia. Las degeneraciones muestran, quiere recalcarlo Stein, la ruptura de ligámenes comunitarios: en el despotismo, entre soberano y súbditos; en la oligarquía, entre dos grupos de intereses que se obtienen cada uno de su contraposición al otro; en la demagogia entre todos los ciudadanos,

---

<sup>51</sup> Vid., *Staat*, p. 305. Aquí Edith Stein sigue la clasificación platónico-aristotélica entre las formas de gobierno y sus posibles degeneraciones: monarquía-despotismo, aristocracia- oligarquía, democracia-demagogia. En relación a la monarquía, Edith Stein afirma: «En la monarquía absoluta el soberano es el sostenedor de la vida del Estado y por ello es necesariamente “su primer servidor”. El tiene la plena responsabilidad de la vida del Estado y no es necesario que convida tal responsabilidad con algún otro. El puede empeñar a todos los demás a servir al Estado, sin que sean sostenedores suyos de manera específica. El contrario del monarca es el déspota, el cual se comporta respecto al Estado – o mejor aquello que deja sobrevivir de él- como si se tratase de una presa, utilizándolo para sus intereses personales. Mientras la conciencia de la comunidad se concentra en el monarca, que tiene unido al Estado, en el caso del despotismo se rompen los vínculos comunitarios entre soberano y súbditos, el uno considera a los otros como objetos; se trata, esto es, de la situación de mayor proximidad que se pueda imaginar a una simple relación entre miembros de una sociedad y por lo tanto está siempre presente la posibilidad de una anulación voluntaria de la totalidad del Estado. La solidaridad en lo que respecta al soberano puede unir a los súbditos en una comunidad, pero en el despotismo no existe una comunidad estatal, porque no se logra la forma del Estado,» *Staat*, p. 45. Fundamental es en este texto sobre las formas de gobierno lo que Edith Stein deja traslucir acerca de la esencia del Estado, que debe ser una comunidad de solidaridad, donde el soberano no trate a los súbditos como objetos -como ocurre en el despotismo-, sino como personas, y cuyo fin es estar al servicio del bien común y no de intereses particulares -que es lo que sucede en el despotismo-.

que muestran cada uno su propio ámbito de intereses privados que refleja la atomización de la comunidad. Sin embargo, ninguna de las formas de gobierno es considerada como la mejor, pues las tareas crecen como para que el Estado se encuentre con un solo sostenedor que concentre todo el poder en sus manos, así como también el hecho de que todos se conviertan en sostenedores del Estado lleva implícitas tantas exigencias que el nivel medio de los ciudadanos no está dispuesto a soportarlas, dejando los asuntos del bien común en manos de sus representantes. Por ello, para la consistencia del Estado no es necesario que sus sostenedores tengan consciencia del papel que juegan, ni tampoco la vivencia de ese papel como una realidad propia que determine su relación con todo lo demás de forma positiva. Lo único necesario es que cuando revistan sus funciones éstas sean relativas al organismo estatal.

Más importante que la relación entre el sostenedor o sostenedores del Estado y el propio Estado es la relación entre el Estado y el pueblo, en tanto que la relación entre el Estado y el individuo se funda, según Stein, en la relación entre Estado y pueblo entendido éste como comunidad. Efectivamente, no siempre el Estado se funda sobre una comunidad popular ni sobre el sentimiento nacional, como es el caso del Estado prusiano. Sin embargo, es normal y mucho más sano que la relación exista. Un estado, que comprende a los individuos sin la existencia del ligamen comunitario, se parece a una máquina que exige vida humana para ser puesta en marcha y poder mantenerse en sus funciones, pero que no está viva y permanece indiferente a la vida sobre la que se adjudica el derecho. El Estado no tiene psique ni por tanto producción vital en ese sentido, mientras que el pueblo es entendido como una fuerza psíquica

productiva, que fermenta en las obras de la cultura. Los individuos no solo son sostenedores del pueblo, sino que se nutren psíquicamente, vitalmente de él, mientras que del Estado solo reciben cosas exteriores. La conclusión a la que llega Stein es que es normal que uno ame a su pueblo en primer lugar y al Estado de forma secundaria y no al revés.

Sin embargo, no sería justo decir que aquellos Estados que no tienen a un pueblo como su fundamento no tengan un gran valor desde el punto de vista de la comunidad, en cuanto sirven de promoción y desarrollo libre de las personas y comunidades que se encuentran bajo su protección, o lo que es decir más todavía, en sentido vitalista el estado permite a los individuos pertenecientes a él convertirse progresivamente en un pueblo. Lo realmente importante no es, pues, la preexistencia o no del pueblo o comunidad popular al Estado, sino que el vínculo o ligamen sea un ligamen vital, real, vivido como tal, ya sea como fundamento o como fin al que tiende el propio sentido de la comunidad estatal.

### **3.6.3 Estado, Pueblo y Nación**

La relación entre Estado y pueblo resulta fundamental en la investigación steiniana sobre el Estado. Quizás encuentre un motivo personal en esta exaltación del pueblo como conjunto de características propias de la idiosincrasia de un conjunto de personas que viven su relación personal y comunitaria en él. Lo cierto es que, como quedó de manifiesto en su biografía, el significado que atribuye a su pueblo, a su comunidad judía, se va a establecer en un baluarte fundamental en su vida y obra. De

la equivalencia entre Estado y soberanía deriva, por otra parte, la *diferenciación entre comunidad estatal y comunidad del pueblo*, que a menudo se consideran necesariamente unidas la una a la otra, si bien no idénticas<sup>52</sup>.

Edith Stein va a realizar una sutil diferenciación entre el Estado y el pueblo, de manera que podemos ver que a la base de su teoría del Estado se encuentra un origen comunitarista argumentado desde el método fenomenológico. Las diferencias entre Estado y pueblo son señaladas en dos aspectos: 1º) La comunidad popular no es completamente dependiente de la soberanía estatal, de tal forma que el pueblo puede subsistir aunque desaparezca la soberanía estatal o, dicho de otra manera, el mismo Estado. 2º) El pueblo puede poseer unos vínculos comunitarios tan poderosos que la ocupación de una potencia extranjera, por dura que sea, incluso si impide a la comunidad regirse por leyes propias, no conlleva de forma inexorable la destrucción del mismo. Es más, cabe la posibilidad, y Stein apela a ejemplos históricos para demostrarlo, que en tan dura prueba la estructura comunitaria se vea reforzada por un sentimiento de defensa común de los propios lazos frente a la amenaza extrema<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Vid. *Staat*, 295.

<sup>53</sup> Pueblo y Estado “Son diferenciables en primer lugar en el sentido de que la comunidad del pueblo puede continuar subsistiendo, incluso cuando se desvanece la soberanía y por tanto el Estado. El pueblo puede no ser afectado en la particularidad de su vida comunitaria, si se le quita por obra de una potencia externa la posibilidad de vivir según leyes propias (por ejemplo la destrucción del Estado polaco no ha eliminado la supervivencia del pueblo polaco; al contrario a causa de este acontecimiento se ha convertido en nación en un grado más alto de cuanto lo fue precedentemente”. *Staat*, p. 295. El ejemplo de Polonia es fundamental, por cuanto pone de relieve la subsistencia del pueblo, como base

La cuestión que nos interesa abordar, en la relación entre pueblo y Estado, es si una comunidad estatal puede subsistir por la eliminación de la comunidad del pueblo. Dicha cuestión puede tener un doble sentido:

¿Debe el Estado constituirse sobre una comunidad de pueblo unitaria o sobre una pluralidad de pueblos cerrados en sí mismos y separados los unos de los otros?  
¿Es posible un Estado que no esté fundado sobre una comunidad de pueblos?

Edith Stein responde a ambas preguntas: en primer lugar, la existencia del Estado no precisa que el pueblo sea único. Puede ser que una agrupación de comunidades de pueblos se reúnan en un Estado unitario que las englobe a todas, regulando del mismo modo o de formas diversas la vida de los pueblos en cuanto comunidades, según algunas directrices, sin violar su carácter nacional. Es fundamental respetar la cultura y carácter propio del pueblo que se erige en fundamento de la existencia del Estado en cuanto que la relación recíproca constituye la manera en que los pueblos configuran el modo de ser de los estados, esto es, son informados por ellos, así como los pueblos son configurados y vinculados a su vez por las directrices estatales que modifican y enriquecen su carácter propio.

Respecto a la segunda cuestión, Stein vuelve a hacer uso de las fuentes aristotélicas. Aristóteles señala, indica nuestra autora, que la *filia* mantiene unida la *polis* más que la justicia y que la sola existencia de justicia sin lazos comunitarios, sin

---

primera de toda forma social, base primera en cuanto origen de un desarrollo de la socialidad, y como substrato de la misma.

sentimiento de pertenencia, sin una vinculación entre los miembros, no logra constituir una *polis*. La referencia a Aristóteles nos hace comprender cómo Stein piensa los lazos comunitarios: no es fácil concretar en qué consiste el sentimiento de pertenencia de una comunidad, y todavía es más difícil analizarlo en cada persona concreta, pero lo cierto es que para comprender la unidad existente en un pueblo lo determinante no es referirse al Estado, sino al modo, indeterminado, en que las personas se sienten en relación unas con otras. Sólo así podrá comprenderse cómo un Estado se constituye sobre la base de una comunidad preexistente y cómo las relaciones entre los miembros son decisivas para que el Estado persista en el tiempo.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Aristóteles dice que la *filia* más que la justicia tiene unidos los Estados y que la sola justicia - sin la *filia*- no tendría éxito en aquel fin. El significado de *filia* en el contexto, del cual se ha sacado este fragmento, es ciertamente muy fluctuante. Pero un significado fundamental, que en todo caso se quiere expresar, es el de la conciencia de la comunidad. Cualquier tipo de comunidad comprenderá, también en el interior de un Estado que no es unitario desde el punto de vista de la población, a todos los individuos que pertenecen a ella. Esta situación en todo caso no ha de considerarse como elemento determinante para la constitución del Estado en cuanto tal, esto es, no se requiere necesariamente de su estructura óptica. Tal estructura exige sólo un ámbito de personas pertenecientes a la entidad estatal y una relación bien determinada de estas personas con la totalidad del estado (cosa que debe ser ulteriormente profundizada), dejando indeterminado el modo en que las personas se pongan las unas en relación con las otras. No es partiendo de la estructura del Estado, sino de la estructura de las personas, entendidas espiritualmente, como se comprende -según cuanto se ha dicho ya- como una entidad estatal concreta se constituye sobre la base de una comunidad preexistente y como, por otra parte, se incluyen en una comunidad las personas reunidas en su interior; y además, cómo estas relaciones comunitarias son necesarias para garantizar la existencia de un Estado» *Staat*, p. 296. Importantísimo en su visión del Estado es cómo parte de la visión orgánico-aristotélica de las comunidades, pues solo así se justifica que el Estado pueda ser necesario en la socialización, pero partiendo de las comunidades primeras y menores (familias, tribus, pueblos...) para fundamentar espiritualmente, desde la "conciencia comunitaria" la pertenencia al Estado, que siempre habrá de estar al servicio de los

a) *El Pueblo*

El pueblo es una comunidad superior a las comunidades básicas o primarias como la familia o un círculo de amistades. Es superior no por la forma de trato, que es en las comunidades pequeñas, como las señaladas, donde el trato es más directo e incluye un mayor desarrollo de la personalidad. La realidad “pueblo” no apela a una cantidad tan pequeña, ni tan concreta, de individuos, sino que comprende a una comunidad de individuos más abierta, y en la que la pertenencia no depende de un trato constante y cercano entre todos los miembros. Además, una comunidad así, abierta, no pretende acoger la vida entera, la plenitud de la personalidad de los individuos que forman parte de ella.<sup>55</sup>

---

individuos. Edith Stein se hace eco de la visión de Franz von Baader, que en su obra *Grundzüge der Sozietätsphilosophie* (Hellerau, 1917) manifiesta que «en los casos en que... el amor, esto es, el verdadero espíritu comunitario entre las distintas partes de un Estado, desaparece... este Estado se aproxima a la decadencia. Entonces es indiferente si el orgullo se apodera primero de las clases más altas y solamente más tarde de aquellas más bajas o si la vida de las clases superiores reclama el orgullo de las inferiores, esto es, si el despotismo asume la forma monárquica, aristocrática o democrática», op. cit., p. 7.

<sup>55</sup> El pueblo se distingue de las comunidades más restringidas, a las cuales hemos aludido anteriormente -familia y círculo de amistad- por el hecho de que en aquellas los individuos bien determinados constituyen el fundamento de la comunidad, que participan en la vida comunitaria con la plenitud de su personalidad y están en contacto personal los unos con los otros. Estas determinaciones valen ciertamente solo cuando familia y círculo de amigos son considerados en el sentido más restringido del término, en cuanto no todos los individuos que son consanguíneos son una familia, ni todos los individuos que mantienen estrechos vínculos de amistad con una persona forman un círculo de amigos. Con el término familia se entiende aquí solamente aquella comunidad de vida actualmente existente fundada sobre el matrimonio o sobre la consanguineidad; con el término círculo de amigos la



Del carácter abierto de la comunidad popular se deriva otra característica muy importante. Un pueblo, por su carácter abierto, por no depender la pertenencia de los individuos al mismo de características genealógicas o de trato humano directo, requiere de un elemento decisivo para poder ser considerado como tal: la cultura. Para la existencia de un pueblo es imprescindible una cultura propia de ese pueblo, con caracteres lo suficientemente específicos como para que puedan ser reflejados, en mayor o menor grado, por sus miembros. Al mismo tiempo, la cultura de un pueblo, en tanto que específica, es delimitable de otras culturas y, de esta manera, hace también distinguibles a un pueblo de otro. Los miembros de una comunidad, popular poseen características psíquicas específicas y activas, que comparecen en las

---

comunidad de vida concretamente realizada entre dos o más personas que están unidas solo por una atracción recíproca fundada sobre las cualidades personales. Si la comunidad familiar y la de amistad se entienden de este modo, entonces no constituye una objeción contra las características indicadas, si se fija la atención sobre el hecho innegable de que ni los pertenecientes a una familia, ni los amigos “se comprenden” siempre completamente. Tal extrañidad, o bien tal distancia, más o menos marcada, es ciertamente observable en general, aunque representa siempre una ruptura de la comunidad en cuestión, y no importa que, según la intención del grupo, la persona en su pleno valor deba incluirse en el interior del mismo. Respecto a todas estas especificaciones la comunidad en cuanto pueblo se configura de forma diversa. Ella comprende una multiplicidad abierta de individuos, de modo tal que es prácticamente imposible un contacto personal de todos aquellos que forman parte de él. Es posible la aceptación de nuevos individuos, sin tener en cuenta sus cualidades personales (por lo menos en medida muy amplia; por otra parte existen determinados límites en cuanto que no toda personalidad se deja asimilar a cualquier comunidad de pueblo). Además tal comunidad no presenta nunca la pretensión de querer acoger en sí misma la entera vida personal de los individuos. Pero si a ésta se le deja el más amplio espacio, entonces sus vínculos con el pueblo son apenas menos fuertes que aquellos rígidamente estrechos que se encuentran en el interior de las comunidades más limitadas» *Staat*, pp. 297-298.

producciones que realizan en tanto que miembros de su cultura<sup>56</sup>. Debemos tener en cuenta que un ámbito cultural concreto, en un momento concreto o a través de la histórica (sincrónica o diacrónicamente), puede extenderse a través de varios pueblos. De la misma manera una comunidad más pequeña puede llegar a formar un ámbito con características lo suficientemente específicas como para que apreciemos dentro del mismo pueblo ciertas diferencias culturales (aunque es al pueblo al que corresponde el ser creador de cultura). La prueba de esto es que si la fuerza espiritual creadora de una cultura decae esto no tiene por qué afectar a los lazos de los grupos inferiores (familia, amigos) ya que sus lazos de unión no son la cultura, sino otros. Por el contrario un pueblo corre el peligro de disolverse si esa fuerza espiritual creativa decae a ciertos niveles.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Edith Stein define la cultura de una forma que recuerda a la definición dada por Jacques Maritain en *La persona y el bien común*.

<sup>57</sup> “De ello se deriva otra característica positiva esencial que diferencia al pueblo de las otras comunidades: una comunidad de la amplitud y de la ductilidad de un pueblo se debe considerar tal solo cuando de su espíritu procede una *cultura* propia, determinada por sus caracteres específicos. Toda cultura, esto es, todo cosmos, en sí unitario y distinto de todo aquello que se encuentra fuera de él, de bienes espirituales (sean objetos autónomos como obras de arte o científicas, sean estilos de comportamiento introducidos por las personas en la vida concreta) remite a un centro espiritual que representa el origen; y este centro es una comunidad creativa, cuya característica psíquica específica es activa y se refleja en todas sus producciones. La comunidad, que está detrás de un cosmos cultural, puede por principio ser más englobante que un pueblo; un “ámbito cultural” puede extenderse a varios pueblos, sincrónicamente y diacrónicamente. Del mismo modo pequeñas comunidades -como una clase social o un grupo de familias- pueden construir un “microcosmos” cultural propio. Pero solo a la comunidad en cuanto pueblo le corresponde por esencia, ser creadora de cultura. La comunidad, que constituye un ámbito cultural, puede agotar su misión en el hecho de que los pueblos que pertenecen a ella se intercambien sus bienes culturales (o bien los transmiten en el curso del tiempo) y los usan y

Encontramos en esta “autonomía cultural”, característica peculiar de la comunidad de pueblos, un reflejo extraordinario de la soberanía como elemento específico del estado y al mismo tiempo el fundamento material de esta autonomía formal. Podemos ver cómo la cultura es la base, fundamento material, de la soberanía, entendida como “autonomía formal”, de modo que Edith Stein, considerando que toda cultura remite a un centro espiritual, a una comunidad creadora, existen elementos fundados para ver en su teoría del Estado una profunda visión antropológica, una propuesta de construcción de lo social desde una visión de la persona como centro espiritual y, en consecuencia, de libertad, en un sentido no de libertad abstracta, sino de libertad concreta desde el centro de donde emanan todas las decisiones interiores, desde la propia dignidad humana de la persona concreta que se hace “otro” desde sí mismo (porque sin libertad interior no hay empatía, lo que significa que sin dignidad y conciencia de la dignidad humana no hay alteridad), como ser que es individual y relacional al mismo tiempo.

Es importante destacar el carácter meramente formal y organizativo de la comunidad estatal, de manera que la comunidad o comunidades de pueblos que se

---

disfrutan conjuntamente sin ser unidades productivas autónomas. Del mismo modo la comunidad más restringida no es nunca tocada en su sustancia si ella solo condivide los bienes culturales de la comunidad más amplia en la que se inserta, sin enriquecerla, o bien si colabora solo como unidad autónoma. Solo la nación se disuelve si decae su fuerza creadora espiritual.” *Staat*, pp. 35-36. Es notable la semejanza entre este planteamiento sobre las relaciones entre pueblo, Estado y comunidades inferiores y el que realiza VON HILDEBRAND, D., *Metaphysik der Gemeinschaft*, J. Habbel, Regensburg 1955. Al respecto vid. FERRER, U., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Hildebrand*. Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 2.000.

unan en una comunidad estatal no requieren ninguna forma estatal adecuada para cada una de ellas, sino solo una organización estatal que tenga en cuenta su legalidad interna. Solo donde se encuentran en oposición la legalidad del Estado y la personalidad del pueblo se corre el peligro de que una de los dos o ambos vayan a la ruina. Esto es posible tanto en el caso de naciones singulares como en el de más pueblos, de los que uno es favorecido a expensas de otro.

*b) Relación entre Pueblo y Nación*

Según Kjellén<sup>58</sup>, la nación en realidad es un “individuo” grande con características peculiares que se descubren en la tipología de las personas instruidas que se encuentran entre sus miembros, en la lengua nacional, en el colorido específico de la “opinión pública” y así sucesivamente. El pueblo, para él, es reservado junto a los vínculos de lealtad. Sin embargo, Edith Stein considera que esta distinción es difícilmente sostenible, ya que si se redujese la comunidad del pueblo a la solidaridad de derechos y deberes, entonces ella sería el producto del Estado y lo presupondría, llegando la reflexión más allá de donde el propio Kjellén quiere llegar.

Según Stein, pueblo y nación sólo pueden ser comprendidas si se consideran análogas a la persona individual. La nación, como ente en el que la conciencia cultural del pueblo adquiere mayor claridad y consistencia, eleva la sensación de pertenencia al pueblo en cada sujeto por cultivar los aspectos específicos de su cultura que le

---

<sup>58</sup> En *Der Staats als Lebensform*, Leipzig 1917, cap. III. A este texto se refiere Stein en numerosas ocasiones a lo largo de su trabajo.

hacen sentirse cercanos a los demás miembros y, al mismo tiempo y de alguna manera, lejano o extraño a los miembros de otros pueblos, de los que sabe diferenciarse con relativa facilidad. El pueblo, por el contrario, posee la cultura pero no es consciente de ello de una manera tan aguda como la nación. Sí es cierto que el pueblo, a veces de forma distinta a la nación, hace valer sus especificidades en la vida práctica, pero carece de una conciencia explícita de ellas. Por ese motivo podemos decir que la nación, el carácter nacional, requieren una cierta madurez del pueblo, requieren un mayor conocimiento de sí en la medida en que se alcanza una conciencia de la pertenencia y de la especificidad que le es propia<sup>59</sup>.

Siguiendo esta argumentación parece que podríamos establecer una línea continua de progreso en la autoconciencia de un pueblo, en la que de unas especificidades culturales pasásemos a la nación (consciencia patente de esas especificidades y de las diferencias con otras naciones) y de allí al Estado, de tal forma que el fundamento del Estado fuera, en realidad, la nación. Sin embargo, no es esta la posición de Stein sino que, voluntariamente, va a dirigir su argumentación por

---

<sup>59</sup> «tanto los pueblos como las naciones se deben considerar como “grandes potencias”, análogas a la personalidad individual. La diferencia consiste, a mi parecer, en el hecho de que conciencia de la comunidad, la cual es ya característica del pueblo, es llevada a claridad refleja en la nación y que paralelamente en esta última está presente una unagen de su peculiar especificidad y tal peculiaridad es “cultivada”, mientras que el pueblo la posee simplemente y la hace valer en su vida y en su obra sin conciencia y además sin subrayarla ni ponerla en evidencia de modo particular. Una verdadera nacionalidad es posible, por ello, solo sobre el fundamento de un carácter nacional, en el interior del cual se despliega por costumbre, se ha alcanzado una cierta maduración, como sucede en las personas singulares que aprende a conocerse solo en el curso de su vida, no pudiéndose sostener que antes de este “conocimiento de sí” no poseyese todavía una identidad personal” *Staat*, pp. 31-38.

otros derroteros. Lo que el Estado necesita no es la consciencia (a veces hiperbólica) de la nación, sino la comunidad estatal. Sólo es necesario el desarrollo hacia la nacionalidad (Stein denomina así a la conciencia de nación) si ciertas circunstancias dificultan el desarrollo del sentimiento de unión de la comunidad popular. En dichas circunstancias la conciencia de pertenencia de los miembros del pueblo ayuda a la supervivencia del mismo, mientras que la comunidad activa pero no consciente puede dificultarla.<sup>60</sup>

También en otra dirección es necesario establecer algunas objeciones contra el modo en que Kjellén trata la relación entre Estado y nación. La nación -como él retiene- adquiere un contenido vital espiritual solamente por medio de la asociación estatal, mientras que el Estado, por su parte, requiere para su cumplimiento la “esencia natural de la nación”. No se pueden aquí lanzar sobre la balanza palabras como “naturaleza” y “espíritu”, porque Kjellén no dice de qué modo deben ser entendidas. Pero si se considera la cosa seriamente y aquellos términos vienen usados en sentido estricto, es imposible contraponer Estado y nación como espíritu (o “razón”) y naturaleza. Toda comunidad -tanto el pueblo como la nación- es de tipo espiritual. El pueblo tiene ciertamente su fundamento natural y del mismo modo

---

<sup>60</sup> «Aquello que el estado exige como fundamento es la comunidad del pueblo, no la nacionalidad. El desarrollo hacia la nacionalidad es importante para el Estado si la falta del peligro que el carácter nacional pueda ser frenado en su libre desarrollo- constituyen un signo negativo para la solidez del carácter nacional y por ello para el fundamento sobre el cual debe apoyarse el Estado” *Staat*, p. 38.

también el Estado, pero entendido como comunidad, no es “naturaleza” y no requiere ser rellenado con un contenido vital espiritual por medio del Estado.

Lo que Edith Stein está queriendo decir precisamente la acercaría a una crítica del Espíritu Absoluto de Hegel, de modo que no es el Estado el que dota de contenido espiritual la corriente comunitaria que es, por sí misma, espiritual, no por cesión del Estado, ni por desarrollo histórico (lo que evolucionaría en Hegel hacia el Espíritu Absoluto, que da a la inmanencia propiedades y derechos de la trascendencia, aunque solo sea como desarrollo de la razón<sup>61</sup> kantiana). De hecho, Edith Stein piensa que debemos todavía discutir como en el interior del pueblo y del Estado han de ponerse límites entre naturaleza y espíritu y si se puede atribuir al Estado, en un cierto sentido, una particular “racionalidad”.

### ***3.7 La comunidad estatal***

Edith Stein se refiere a este tema desde tres ámbitos diferentes:

1) El ámbito del Estado: no se puede caracterizar un Estado por referencia a una extensión, es decir, no podemos considerar que es característica de un Estado situarse entre unos límites de extensión o de número de ciudadanos. Ciertamente los

---

<sup>61</sup> En ese sentido, en la tesis de Felician Merino muestra lo que su Prof. Jesús Ballesteros dice acerca de la razón en Hegel, que «a pesar de moverse tendencialmente en el plano de la *Vernunft* se llega a efectos análogos debido al no reconocimiento de límites, lo que le convierte automáticamente (a la *Vernunft*) en simple técnica universal, ya que la esencia de la verdadera *Vernunft* radica en el reconocimiento de sus límites»; *Sobre el sentido del Derecho*, Tecnos, Madrid 1984.

cambios cualitativos suponen necesariamente la transformación de los instrumentos técnicos y de gestión del Estado, pero eso, que puede suponer en algún caso un obstáculo, no es una barrera infranqueable para la permanencia del Estado. Sí es cierto que para la existencia de un Estado debemos pensar en un número mínimo, aunque indeterminado, de ciudadanos al menos, señala Stein, suficiente para garantizar la permanencia de la soberanía<sup>62</sup>. El problema de la extensión cuantitativa en Edith Stein apela, por tanto, a un principio básico en el momento de creación o surgimiento del Estado: la necesidad de la soberanía entendida como independencia y autosuficiencia respecto a las formaciones estatales vecinas. El sentido, desde el análisis fenomenológico que realiza la filósofa Edith Stein tiene el tono de una visión naciente del Estado como formación paulatina desde las formaciones sociales más cercanas, con lo que se mantiene su sentido de organización de los pueblos, al servicio por tanto de la persona. Desde la consideración de las pequeñas formaciones estatales, Edith

---

<sup>62</sup> «La característica del pueblo y del Estado es que comprende una multiplicidad abierta de individuos que no se reconocen de modo detallado. La grandeza máxima a la cual puede llegar un Estado en cuanto tal no puede limitarse en línea teórica, como demuestra la idea de un Estado universal y la realización histórica del imperio romano. El crecimiento progresivo requiere solamente algunos cambios en la forma de la organización estatal. También por lo que respecta a la extensión mínima los límites no son fijables de modo rígido, se puede pensar en la ciudad-Estado antigua o en la italiana. El número de los ciudadanos debe ser suficientemente amplio para hacer posible una autonomía y una independencia respecto a los otros Estados, cosa que garantice la soberanía. Este mínimo no se deja reconducir -ni siquiera de modo aproximativo- a un número absoluto, porque depende, para toda formación estatal particular, de la grandeza de los estados vecinos, sea relativamente a su seguridad militar sea a su independencia económica. Si un Estado queda notablemente atrasado respecto a los otros en lo que se refiere a la grandeza numérica de su pueblo, pierde la posibilidad de asegurarse la soberanía y su existencia depende de la voluntad de los otros.» *Staat*, pp. 39-40.



Stein advierte de que el crecimiento de una “gran potencia” sofoca a aquellas, que hasta el momento eran estables y capaces de tener vida propia, de modo que la mínima cantidad de población que es necesaria en un Estado depende, además, de la naturaleza del país, de los recursos del territorio, de las condiciones climáticas y así sucesivamente; de hecho, en relación a estas circunstancias naturales cambia la cantidad de la fuerza-trabajo necesaria para satisfacer las necesidades económicas del Estado y hacerlo independiente.

2) *Ámbito del pueblo o del “Estado nacional”* (fundado sobre la unidad de pueblos): respecto al pueblo, es necesario advertir que la configuración de una base cultural supone un ámbito físico extenso, pero si es demasiado amplio acaba fragmentándose en relación con la separación entre núcleos de población y dificultad de comunicación de la evolución cultural entre sus partes. De la misma manera, el imperialismo del Estado puede ponerlo en peligro, bien por la dificultad de asimilar a las nuevas culturas, bien por la posibilidad de que la propia cultura quede asimilada por ellas. Por este motivo la cultura es activa, está en constante formación y recibe influencias permanentes que le producen una determinada evolución histórica<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> «Su capacidad de oscilación es notablemente más limitada. Por una parte la construcción de un cosmos cultural requiere una base más amplia de aquella ofrecida por la población de una ciudad-Estado: no obstante las considerables diferencias culturales y espirituales entre Esparta y Atenas tuvimos un panhelenismo y una cultura helénica. Por otra parte, un fuerte aumento de la población conduce a la ruptura de la unidad del pueblo. Este segundo caso es fácilmente explicable y puede suceder de diversas formas. Si el pueblo aumenta cuantitativamente por un incremento natural sin ampliación del territorio, entonces las condiciones económicas obligan a gran parte de la población a la

3) El ámbito de la cultura: Stein considera que un aspecto mucho más difícil de investigar es la necesidad de una base relativamente amplia para la formación de una cultura, que demuestre la unidad del pueblo. Si hablamos de un cosmos espiritual, asociamos a él el pensamiento de una totalidad que se funda en sí misma por medio de la idea de un mundo de valores autónomo. Tanto el cumplimiento de la personalidad (ya sea la individual ya la supraindividual) como la realización de las formaciones culturales, que constituyen el precipitado de la primera, son valoradas en relación al mundo de los valores. A los diversos niveles de valores les corresponde la diversa receptividad y capacidad específica de la persona y a esta capacidad los singulares ámbitos culturales. La unidad de la persona es testimoniada por el carácter general de su toma de posición respecto a la totalidad del mundo de los valores y se manifiesta en toda su acción. La totalidad de la que hablamos consiste respecto a la persona concreta en una sensibilidad por la jerarquía de valores; no es necesario que ella cultive todas las disposiciones correspondientes y con mayor razón que sea creativa

---

emigración a otros Estados o a la colonización; aquello conduce a la consecuencia de la eliminación inevitable o también de la disminución de los vínculos comunitarios con el núcleo del pueblo que permanece como patria y el cambio de las condiciones de vida conducirán a la modificación del tipo originario y finalmente a la formación de un nuevo tipo. Si el Estado nacional aumenta a causa de la conquista o de la inserción de un nuevo pueblo, entonces pierde el carácter de Estado nacional o bien, en el caso de que nuevos elementos se asimilen, esta asimilación puede producir así un fuerte cambio en el carácter originario del pueblo que no permite hablar de una transformación sino de una nueva formación. Finalmente un desparramarse muy marcado de los diversos grupos de un pueblo puede producir condiciones de vida tan articuladas e imponerles finalidades tan irreales que determinan en último término una diferenciación que rompe la unidad. Todo esto no se configura como una necesidad a priori, sino como una posibilidad, que tiene el valor de regla; probable en relación a los acontecimientos histórico-fácticos.» *Staat*, pp. 40-41.

en todos los ámbitos culturales. Son características de su personalidad la dirección hacia la cual se dirige su creatividad y además la elección de los valores sobre la base de los cuales actúa. En el caso en que falte el acceso a uno cualquiera de dichos ámbitos -y no solo que la disposición necesaria no sea desarrollada o sea puramente receptiva, no productiva a causa de la limitación de las fuerzas o de las circunstancias particulares de la vida- allí se encuentra un carácter incompleto que supera todas las limitaciones propias de los individuos empíricos, una laguna en su conjunto. El ámbito de la cultura muestra, por lo tanto, una clara conexión con la personalidad creativa que se encuentra a la base de aquella. La reflexión alude a cómo la persona hace suyos el conjunto de valores culturales en su vida. La manera en que la cultura entra en conexión directa con la personalidad y creatividad individual tiene en cuenta necesariamente dos elementos de la propia persona que dan la unidad de sentido tanto a la cultura como una totalidad como a la persona: la dirección hacia la cual uno dirige su propia vida creativa que, sin obviar su carácter receptivo de la cultura, no se reduce a simple mimesis, y la elección de los valores que son la base de su actuación, es decir, la libertad por la que uno convierte la cultura mimética en cultura creativa.

Desde esta conexión entre cultura y libertad pueden comprenderse las obras de la cultura como un valor objetivo compartido por sus miembros. En un cosmos cultural se puede hablar, entonces, de totalidad si todos los sectores culturales son representados por alguna obra o por algún “precipitado” espiritual que tenga valor objetivo. Por ello los sectores particulares en el interior de una cultura pueden diferenciarse y se diferencian en razón del significado y de la originalidad, mayor o menor, de las obras que los representan. En esta diferenciación se manifiesta la

característica particular de las culturas y de la “personalidad” que está a la base de las mismas.

Pero, ¿qué se debe entender por personalidad? Un sujeto es por sí solo incapaz de generar una cultura, ya que tanto sus fuerzas espirituales como su vocación le dirigen, incluso si hablamos de un genio, a determinados aspectos de la cultura en los que, además, tendrá un éxito limitado y que no constituiría “cultura” si no influyera de forma decisiva en la configuración de la personalidad de otros individuos. Una asociación o una familia también son capaces de incidir en aspectos concretos de la vida de la comunidad, pero no de desarrollar plenamente toda la personalidad de un pueblo. La comunidad, por lo tanto, requiere de las aportaciones de todos, y debe hacerlas compatibles y comprensibles en el seno de un todo<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> «La limitación de la persona individual, que no le permite ser activa en todas las direcciones, la hace incapaz de producir una cultura total. Del mismo modo existen asociaciones de personas que, trabajando al unísono con dedicación en un determinado ámbito de valores (como una comunidad religiosa o una comunidad de trabajo), no lo hacen para producir una cultura; de este modo serán solo activas colaboradoras. Falta, finalmente, la plenitud espiritual requerida por una producción cultural también en aquellas asociaciones como la familia o los grupos de amigos que eligen a sus miembros por afinidad. La comunidad, que está a la base de una cultura como personalidad productiva en todo campo, debe ser así comprensiva de que todos los aspectos particulares, confluyendo en ella, encuentran hasta un cierto nivel un acuerdo y pueden cooperar juntas. Conectada al desarrollo de todas las capacidades requeridas existe una cierta diferenciación de las condiciones de vida de los individuos o de los grupos de individuos, que deben actuar como fuerzas parciales en la unidad de la personalidad creadora de cultura; parece que esta necesaria diferenciación sea obstaculizada por la excesiva uniformidad de las condiciones naturales, como sucede en el caso en que una ciudad-Estado se limite a un estrecho territorio.» *Staat*, pp. 42-43.

### **3.7.1 El “Brexit” de UK vs la co-patrona de Europa**

El día 25 de marzo de 2017, en Londres hubo una manifestación de todos aquellos que creen a fuego en la Unión Europea. Un divorcio casi a estas alturas sentenciado por parte de Reino Unido, que es el país que quiere dejar de pertenecer al resto de miembros de la Unión. Si vamos al sitio web de UE vemos que hay una definición clara: “es una asociación económica y política única en su género y compuesta por 28 países europeos que abarcan juntos gran parte del continente.”

El origen de la UE se encuentra en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sus primeros pasos consistieron en impulsar la cooperación económica con la idea de que, a medida que aumentara la interdependencia económica entre los países, disminuirían las posibilidades de conflicto. En 1958 se creó, pues, la Comunidad Económica Europea (CEE), que en un principio establecía una cooperación económica cada vez más estrecha entre seis países: Alemania, Bélgica, Francia, Italia, Luxemburgo y los Países Bajos. Posteriormente, se creó un gran mercado único que sigue avanzando hacia el logro de todo su potencial.

Y lo que comenzó como una unión meramente económica ha evolucionado hasta convertirse en una organización activa en todos los frentes políticos, desde el clima hasta el medio ambiente y desde la salud hasta las relaciones exteriores y la seguridad, pasando por la justicia y la migración. El cambio de nombre de Comunidad Económica Europea (CEE) a Unión Europea (UE), en 1993, no hizo sino reflejar esta transformación.

La UE se basa en el Estado de Derecho: todas sus actividades se basan en los tratados, acordados voluntaria y democráticamente por los países miembros.<sup>65</sup> Además, la UE se rige por el principio de democracia representativa: los ciudadanos están directamente representados en el Parlamento Europeo, mientras que los Estados miembros tienen su representación en el Consejo Europeo y el Consejo de la UE

### **3.7.2 Estabilidad, moneda única, movilidad y crecimiento**

La UE ha hecho posible más de medio siglo de paz, estabilidad y prosperidad, ha contribuido a elevar el nivel de vida y ha creado una moneda única europea: el euro. En 2012 la UE recibió el premio Nobel de la Paz, por su contribución al avance de la paz, la reconciliación, la democracia y los derechos humanos en Europa.

Gracias a la supresión de los controles fronterizos entre los países de la UE, ahora se puede viajar libremente por la mayor parte del continente. Y también es mucho más fácil vivir, trabajar y viajar en otro país de Europa.

El mercado único o "interior", que permite que puedan circular libremente la mayoría de las mercancías, servicios, personas y capitales, es el principal motor económico de la UE. Otro de sus objetivos esenciales es desarrollar este enorme

---

<sup>65</sup>Un Estado en el que exista tal abismo entre los gobernantes y los gobernados, que estos últimos consideren como excesivo para el dictado de su conciencia moral todo lo que se les exija en interés del Estado, sería un Estado que habría perdido ya el fundamento de su existencia, siendo imposible restaurar tal fundamento mediante la aplicación de medidas de coacción"

recurso en otros campos, como la energía, los conocimientos y los mercados de capitales, para que los europeos puedan aprovechar al máximo todas sus ventajas.

### **3.7.3 Derechos humanos e igualdad**

Uno de los principales objetivos de la UE es promover los derechos humanos tanto dentro de nuestras fronteras como en el resto del mundo. La dignidad humana, la libertad, la democracia, la igualdad<sup>66</sup>, el Estado de Derecho y el respeto de los derechos humanos son sus valores fundamentales. Desde la entrada en vigor del

---

<sup>66</sup>*Estado vs Nacionalismo darwinista*: "Este amor por la historia no era en mí un simple sumergirme romántico en el pasado; iba unido estrechamente a una participación apasionada en los sucesos políticos del presente, como historia que se está haciendo. Ambas cosas produjeron una extraordinaria y fuerte conciencia de responsabilidad social, un sentimiento en favor de la solidaridad de todos los hombres, pero también de las comunidades pequeñas. Con la misma fuerza rechazaba un nacionalismo darwinista, me adhería al sentido y necesidad, tanto natural como histórica, de Estados independientes y de pueblos y naciones diferentes. Por ello las concepciones socialistas y otras aspiraciones internacionalistas no ejercieron nunca influencia sobre mí. También cada vez me liberaba más de las ideas liberales en las que había crecido, y llegué a una concepción del Estado positiva, cercana a la conservadora, aunque estuve siempre lejos de la nota característica del conservadurismo prusiano. Nació como personal motivo, un profundo agradecimiento para con el estado que me había dado el derecho de ciudadanía académica, y con ello la libre entrada a las riquezas del espíritu de la humanidad. Las pequeñas bonificaciones como descuentos para el teatro, conciertos y cosas semejantes las veía yo como un cuidado amoroso del Estado para con sus hijos predilectos, y despertaban en mí el deseo de corresponder más tarde agradecidamente al pueblo y al estado mediante el ejercicio de mi profesión. Desde este sentimiento de responsabilidad social me puse decididamente en favor del derecho del voto femenino. Esto era entonces, incluso dentro del movimiento ciudadano femenino burgués, no del todo evidente. La asociación prusiana en favor del voto de la mujer, en la que ingresé con mis amigas, estaba integrada en su mayoría por socialistas, debido a que postulaba la total igualdad política de derechos para la mujer".

Tratado de Lisboa en 2009, la Carta de los Derechos Fundamentales de la UE reúne todos estos derechos en un único documento. Las instituciones de la UE están jurídicamente obligadas a defenderlos, al igual que los gobiernos nacionales cuando aplican la legislación de la UE.

### 3.7.4 Instituciones democráticas

La UE ampliada sigue esforzándose por aumentar la transparencia de las instituciones que la gobiernan y hacerlas más democráticas. Así, el Parlamento Europeo, elegido directamente por los ciudadanos, ha aumentado sus competencias, y los parlamentos nacionales tienen mayor protagonismo, pues trabajan mano a mano con las instituciones europeas. A su vez, los ciudadanos europeos cada vez cuentan con más canales para participar en el proceso político. Y si hablamos de UE, cabe mencionar a Edith Stein, a la que la Iglesia Católica la hizo Co-Patrona de Europa.<sup>67</sup>

No todas las culturas tienen igual valor. Esto no significa que la ética intercultural tenga que ser etnocéntrica, ni mucho menos. Una ética intercultural puede apoyarse en la propuesta que Adela Cortina describe como *universalismo dialógico*. Añade: *“No toda originalidad o expresión cultural es, por sí misma, una fuente de riqueza cultural, como si mi vocación por la pintura o la escritura pudiera compararse con los cuadros de Velázquez o los textos de Cervantes. Cuando una*

---

<sup>67</sup> Canonización de la beata Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) monja profesa carmelita descalza, mártir, en *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, n° 41 – 9 de octubre de 1998, pp. 1. 12.



*ética intercultural se apoya en el diálogo, no busca un consenso fácil: busca más «voluntad de acertar» que «voluntad de consensuar».*<sup>68</sup>



Y ahora, ¿esto?:

---

<sup>68</sup> A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 1997.

MY GRANDPARENTS  
ARE



MY PARENTS ARE



I WAS BORN IN  
MILAN, I LIVE IN  
LONDON. WHO AM I?

I  
AM



EURO  
PEAN





“Las vivencias de la comunidad, como las individuales, tienen en último término su origen en los yos individuales que pertenecen a la comunidad.”<sup>69</sup>

“Pues bien, ¿qué pasa con la conciencia de la comunidad? ¿Podrá afirmarse que una comunidad es consciente de su vivenciar, mientras éste se realiza? ¿Que la comunidad puede reflexionar eventualmente sobre su vivenciar? ¿La conciencia y la reflexión de la comunidad habrá que distinguirlas de las de sus diversos miembros, de la misma manera que el vivenciar y el contenido de la vivencia de la comunidad tuvimos que diferenciarlos del de sus elementos? Evidentemente no procede formular tales afirmaciones. La comunidad llega a ser consciente de sí misma únicamente en nosotros, y esta conciencia común constituye un vivenciar supraindividual y un contenido supraindividual. El individuo vive, siente, actúa como miembro de la comunidad y, en la medida en que hace eso, la comunidad vive, siente y actúa en él y por medio de él. Pero cuando él llega a ser consciente de su vivenciar o reflexiona

---

<sup>69</sup> *Individuo y Comunidad*. Vol II. Escritos filosóficos. Ed Monte Carmelo, Burgos 2004 p. 348.

sobre él, entonces no es la comunidad la que es consciente de lo que ella vivencia, sino que el individuo llega a ser consciente de lo que la comunidad vivencia en él<sup>70</sup>



Cuando aplicamos estas reflexiones a sociedades donde la inmigración forma parte de nuestra vida cotidiana, descubrimos que la ética intercultural no es una opción académica o intelectual, sino una necesidad vital. Mientras que el multiculturalismo responde a esta necesidad, en clave de cultura nacional, el

---

<sup>70</sup> Esto no queda modificado en modo alguno por el hecho de que eventualmente atribuyamos a una comunidad (por ejemplo, a un pueblo en una época avanzada de su desarrollo) un grado especialmente más alto de "conciencia". Esta conciencia significa entonces una peculiaridad típica de los miembros de la comunidad (o de su vivenciar), pero no de la comunidad misma.

interculturalismo responde en clave de pluralismo. En este sentido, no puede haber ciudadanía democrática ni consolidación de capital social en sociedades pluriculturales si no son, también, sociedades pluralistas. A diferencia de la tolerancia, que consiste en respetar los valores ajenos, el pluralismo afirma un valor propio. Afirma que la diversidad y el disenso son valores que pueden enriquecer al individuo y su comunidad política. La salud de nuestras comunidades políticas no depende de la unanimidad, sino de la articulación de las discrepancias, de cierta concordia discordante, de cierto consenso básico alimentado por el disenso y la discrepancia. De la misma manera que una orquesta no es mejor cuando todos los instrumentos son de cuerda, viento o percusión, una sociedad no es más democrática cuando hay mayor unanimidad. El elemento central del pluralismo no es ni el consenso ni el conflicto. Sino la dialéctica del disentir y, a través de ella, un debatir que en parte presupone consenso y en parte adquiere identidad en el conflicto:

*“El consenso más importante de todos es el consenso acerca de las reglas de resolución de conflictos... El consenso pluralista se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes [...], es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes”.*<sup>71</sup>

Ciertamente, estas reflexiones no cierran la discusión sobre la importancia del consenso en sociedades pluralistas. Se trata de un debate abierto en la ética contemporánea que no ha hecho más que empezar.

---

<sup>71</sup> G. SARTORI, *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001, p. 37.

La introducción del pluralismo en el debate sobre el multiculturalismo no solo enriquece las opciones teóricas para pensar la ciudadanía democrática, sino que abre nuevas cuestiones sobre el capital social y la verdadera riqueza de las naciones. Giovanni Sartori, recientemente fallecido, frente al multiculturalismo defendiendo a ultranza el pluralismo:



*“El que la diversidad cada vez mayor y, por tanto, radical y radicalizante, sea por definición un «enriquecimiento» es una fórmula de perturbadora superficialidad. Porque existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá; y mantengo que el criterio que gobierna la difícil navegación que estoy narrando es esencialmente el de la reciprocidad, y una reciprocidad en la que el beneficiado (el que entra) corresponde al benefactor (el que acoge) reconociéndose como*

*beneficiado, reconociéndose en deuda. Pluralismo es, sí, un vivir juntos en la diferencia y con diferencias; pero lo es -insisto- si hay contrapartida. Entrar en una comunidad pluralista es, a la vez, un adquirir y un conceder [ ... ], el pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas”.*<sup>72</sup>

Moratalla a su juicio<sup>73</sup>:

*“Con el protagonismo de este nuevo ámbito desembocamos, de nuevo, ante el problema de la «razonabilidad de los argumentos» y, lo que es más importante, ante el problema de la participación argumentativa como una participación significativa en la vida pública. Esta primacía que cobra la vida cotidiana en la teoría de la democracia coincide con lo que algunos investigadores de la teoría de la democracia, como Robert Dahl, han llamado «la tercera transformación de la democracia».*

Si la primera giró en torno a la ciudad-estado y la segunda en torno a la idea de estado-nación, la tercera apunta a un nuevo modelo en el que desempeñará un papel importante la disminución de la brecha que separa el pueblo de las élites. Podríamos interpretarla como una transformación que ha venido forzada por la sociedad de la información, y cuyo problema principal se encuentra en la distribución del

---

<sup>72</sup> G. SARTORI, *La sociedad multiétnica*. Madrid, Taurus, 2001, p. 54.

<sup>73</sup> A. D. MORATALLA, *Ética para educadores*, PPC Madrid, 2008, pp. 229-230.



conocimiento. Este puede ser el punto de partida para desarrollar un modelo de democracia que, por contraposición a las democracias liberales y representativas, se ha llamado participacionista. Nos encontraríamos ante una democracia fuerte (strong democracy) o democracia radical. Ciertamente, las innovaciones técnicas que se han producido en la sociedad de la información facilitan la participación (opinión electrónica, acceso desde Internet a los servicios públicos, etc.), pero no se trata únicamente de facilitar la participación, sino de hacerla significativa, comprensible, atractiva y valiosa. Para conseguirlo, algunos teóricos del participacionismo y la democracia radical han propuesto dedicar las energías a reconstruir la sociedad civil sobre un modelo fuertemente democrático. Entre ellos, Benjamin Barber, quien plantea así su propuesta:

*“Reconstruir la sociedad civil sobre el modelo fuertemente democrático no supone la creación de una nueva arquitectura cívica, al menos en muchas naciones occidentales, sino que la sociedad civil necesita que volvamos a forjar un concepto y que volvamos a colocar las instituciones en el lugar que les corresponde. Donde ya exista un sector cívico, debemos desplegar una serie de estrategias cívicas y de leyes para asignarle un lugar donde crecer y florecer. Donde solo exista como un concepto ideal, debemos sugerir la puesta en marcha de una serie de métodos que ayuden a sembrar las instituciones cívicas y, de este modo, ayudarlas a crecer. Y donde el*

*sector cívico no exista en absoluto (en el sector internacional), debe inventarse de nuevo*"<sup>74</sup>

Leyendo a Patrizia Manganaro y pensando en el estudio que hace Norman Davies (docente de la Universidad de Oxford y desde el 1985 al 1996 profesor en *School of Slavonic and East European Studies* de la Universidad de Londres) sobre la historia del *microcosmos* de Breslavia, la ciudad donde nació Edith Stein, podemos darnos cuenta que es el ejemplo perfecto de la idea de "Europa central". ¿Por qué? Porque la ciudad natal de Stein ha cambiado numerosas veces de nombre. Es la ciudad que ahora llamamos Wroclaw. Hay documentadas más de 50 variantes. Es punto de encuentro entre culturas, pueblos, lenguas y tradiciones. Davies dice que la idea de Europa central no se sabe cuándo nace. Sólo tenemos las primeras referencias en documentos "*dell' Ottocento*" que contienen voces sobre América central, África central pero no sobre Europa central. Con la entrada a escena del Imperio Germánico unitario y dinámico se abre un "volver a pensar". Y es curioso pero Alemania no pertenecía ni a Occidente, que había sido dominado por Francia, ni a Oriente, convertido en chivo expiatorio del apetito insaciable de Rusia. Alemania tampoco pertenecía a Escandinavia más de cuanto fuese parte de Italia o de los Balcanes. Alemania era, en tiempos de Edith Stein, el elemento clave de una región central distinta a todas las otras. En pocos decenios la historia registra la marcha de Alemania hacia el desastre que, según palabras de Manganaro: "*ha incendiato l'Europa e il*

---

<sup>74</sup> B. BARBER, *Un lugar para todos*. Barcelona, Paidós, 2000. P. 74. (Cita recogida por A. D. Moratalla en su libro *Ética para educadores* PPC, 2008, Madrid. p. 231)

*mondo*". Edith Stein muere en 1942 en Auschwitz como tantos otros, muere sin nombre, sin tumba pero no sin identidad. No sin memoria. No sin historia. Cada vez son más numerosos los estudios sobre su figura de mujer y filósofa europea. Observo la posibilidad de que exista un florecimiento de abiertos horizontes de investigación para futuras generaciones alrededor de estas ideas: ***Bildung, Geist, Seele, Einfühlung y Gemeinschaft.***

Interioridad y trascendencia constituyen un nexo formidable que compromete a Stein a escavar de nuevo sobre la idea de alteridad y la *hipertrofia del ego*. El *personalismo fenomenológico* de Stein abre con la mística que es universal vía *ad intus* la posibilidad de *sentir dentro del otro* a través de una trascendencia interior.

**III PARTE: NUEVAS APORTACIONES FRUTO DE LA EXPERIENCIA  
MÍSTICA**

## CAPÍTULO 4: CRISTIANISMO, FEMINIDAD Y ARTE EN ASIA

### *4.1 Cristianismo en China*

Es curioso cómo se entrelaza la vida de Edith Stein con el mundo asiático. Periodos extraños de guerras y entre guerras se unen en este trabajo de investigación. Cuando escribe la carta al Santo Padre Pío XI hay un cierto tono preocupante en la descripción de sus palabras. En 1918 el gobierno chino expresó el deseo de tener un representante del Papa en Pekín. En 1922 el Papa Benedicto XV nombró por fin como Delegado Apostólico a Mons. Celso Costantini, que se convirtió también en Secretario general de Propaganda Fide. Gracias a su trabajo, los primeros 6 Obispos de origen chino (Ordinarios de cuatro Vicariatos<sup>75</sup> y dos Prefecturas) fueron consagrados por el Papa Pío XI el 28 de octubre de 1926 en la Basílica de San Pedro en el Vaticano, cumpliendo así un paso esencial hacia el coronamiento de la obra misionera en China.

---

<sup>75</sup> Vicariato es un territorio que está bajo jurisdicción territorial del vicario u obispo titular, en tierras de misión que todavía no se han convertido en Prelatura. Tiene naturaleza provisional. Puede durar hasta más de un siglo, pero el objetivo último es que la región genere el suficiente número de católicos y la suficiente estabilidad para que la Iglesia se convierta en prelatura. Ver Canon 371-1 del *Código de Derecho Canónico* latino. “El territorio está directamente bajo el Papa como obispo universal y éste ejerce su autoridad bajo un vicario”. Un vicariato puede ser administrado por el obispo de una diócesis vecina o incluso por un sacerdote nombrado temporalmente “administrador apostólico”.

Tengamos presente que el papel de Pío XI no fue fácil y aquí exponemos ahora el nexo de unión entre Edith Stein con Asia con el presente documento<sup>76</sup>:

*"Venerabili Fratelli.*

*È finito il rito solenne con il quale qui, presso la tomba degli Apostoli, vi abbiamo conferito la pienezza del sacerdozio; e perché questo avvenimento fosse per Noi e per voi più lieto e memorabile, Noi abbiamo scelto che si compiesse in questo stesso giorno nel quale sette anni or sono, Noi ricevemmo la consacrazione episcopale. Per tale preziosissimo favore Noi, Venerabili Fratelli, siamo e saremo per sempre grati a Dio, datore di ogni bene. Ma ora non possiamo trattenere l'interna gioia della quale siamo totalmente pervasi nel vedere consacrati per la prima volta, qui a Roma, dal Romano Pontefice, Vescovi del Clero indigeno cinese, proposti a reggere diversi Vicariati Apostolici e destinati a portare fra i loro connazionali la fede cattolica e a dilatare fra essi il regno di Cristo. È questo un proposito veramente salutare, che Noi oggi possiamo felicemente portare a termine, e che ardentemente desideriamo e con l'aiuto di Dio confidiamo di potere, a poco a poco, attuare anche in altre regioni.*

*Vi chiamammo infatti in questa Città, centro della Religione cristiana, per consacrare nell'augusta santità e maestà di questo tempio dedicato a Pietro, voi, che come primizie e germogli novelli dell'Episcopato Cinese, insigniti della dignità*

---

<sup>76</sup> *Celebrazione eucaristica per la CONSACRAZIONE dei PRIMI SEI VESCOVI CINESI. IAM FINIS.* Omelia di sua santità PIO XI. Festa dei Santi Apostoli Simone e Giuda Giovedì, 28 ottobre 1926.

*episcopale e onorati dalle sacre infule, da qui dovrete tornare alle vostre regioni; da qui, diciamo, donde scaturisce la fonte di ogni apostolato. Siete venuti, Venerabili Fratelli, per vedere Pietro, anzi riceveste da lui il bacolo pastorale, del quale dovrete servirvi nelle vostre peregrinazioni apostoliche e per adunare il gregge. E Pietro con tanto affetto ha accolto voi, che offrite non lieve speranza di diffondere presso i vostri concittadini la verità evangelica.*

*Tali concittadini, che hanno comune con voi la patria ed abitano nelle sconfinare regioni presso le quali fiorirono fin dalla più remota antichità le lettere e le arti, tali concittadini — specialmente coloro che non hanno l'animo alieno dalla religione — come lodarono unanimi la decisione della Sede Apostolica, così, Venerabili Fratelli, in modo speciale i cattolici vi hanno colmato di testimonianze di letizia e di affetto, e mentre partivate per Roma vi salutarono plaudenti.*

*Sostenete dunque la dignità episcopale e le fatiche ad essa congiunte, in modo da corrispondere all'aspettativa Nostra e dei vostri connazionali e da generare nuova e generosa prole alla Chiesa. La parola di Cristo Signore può essere ripetuta a buon diritto anche a voi, in quest'ora solenne, da parte del Vicario di Cristo: «Alzate la vostra fronte ed osservate le regioni — quelle vostre immense regioni — che già biancheggiano per le messi »; e ancora: « Andate anche voi nella mia vigna »; e inoltre: « Andate, predicate, insegnate, battezzate, benedite. Io infatti vi ho eletti perché andiate e procuriate frutto, e sia il vostro frutto duraturo ».*

*Fiat, fiat!”*

Efectivamente, es el primer Papa de la historia que lleva a cabo la consagración de 6 obispos chinos en Roma. Y dijo: “sin ellos no existiría hoy la Iglesia en China”. Después de hacer una gran búsqueda, estos son los nombres de los obispos:

**Mons. Filippo Zhao Huai Yi**, Vicario Apostólico de Xuan Hua, de la provincia de He Bei, se convierte en diócesis en el 1946, con la institución de la Jerarquía china.

**Mons. Melchior Sun De Zhen, CM**, Prefecto Apostólico de An Guo, de la provincia de He Bei (se convierte en diócesis en 1951).

**Mons. Aloysius Chen Guo Di**, Vicario Apostólico de Fen Yang, de la provincia de Shan Xi (se convierte en diócesis en 1946, con la institución de la jerarquía china).

**Mons. Joseph Hu Ruo Shan, CM**, Vicario Apostólico de Tai Zhou, de la provincia de Zhe Jiang (se convierte en diócesis en 1946, con la institución de la jerarquía china).

**Mons. Simón Zhu KaiMin**, Vicario Apostólico de Hai Men (hoy Nan Tong) de la provincia de Jiang Su (se convierte en diócesis en 1946, con la institución de la jerarquía china).



**Mons. Odoric Simon Cheng He De** Prefecto Apostólico de Pu Qi, de la provincia de Hu Bei (se convierte en diócesis en 1951).<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Con ocasión del 70° aniversario de la ordenación del primer grupo de Obispos chinos y el 50° aniversario de la institución de la Jerarquía eclesiástica en China, el Santo Padre Juan Pablo II envió un Mensaje a la Iglesia que está en China, que lleva la fecha del 3 de diciembre de 1996, Fiesta de San Francisco Javier, Evangelizador de Asia y Patrono de las Misiones.



Uno de estos obispos fue un conocido de Edith Stein, pero lo dejaremos para futuras publicaciones inéditas... En 1926 Stein se dedicaba a dar conferencias por Alemania y uno de estos obispos (antes del 28/10/1926 cuando tendría lugar su consagración por el Santo Padre en Roma), la conoció.

Mientras, con la expansión del Imperio Japonés desde 1941 las atrocidades hacia la Iglesia Católica fueron innumerables contra misioneros, clérigos, monjas y laicos. El Imperio japonés había desarrollado el “Imperio Shinto” como religión oficial y promovió la noción de la divinidad del Emperador. La propaganda japonesa

identificaba a los católicos como “dominancia europea”. En 1943 la pequeña tolerancia japonesa al catolicismo se convirtió en confrontación. Destacó el catequista Peter To Rot, quien fue arrestado y asesinado en 1945. Fue el primer melanesio en ser beatificado en 1995.

#### ***4.2 Contexto histórico del Catolicismo en China.***

Después de la Revolución Comunista la Iglesia Católica en China pudo sobrevivir en una situación fuertemente compleja. Simplificando, se podría distinguir entre una China reconocida por el gobierno (legal, abierta...) organizada en torno a la Asociación Católica Patriótica China (sostenida pero no ausente de persecuciones apenas se aleja de los límites tolerados por las autoridades civiles) que formalmente no es una Iglesia, sino una sección de la Oficina para Asuntos Religiosos de Pekín y, por otro lado, una Iglesia fiel a la Santa Sede destinada a la clandestinidad. La realidad (más en los últimos años) es más compleja y fluida y entre estos dos extremos oficiales, por así decirlo, se encuentra un número relevante de fieles y clero que, aunque pertenezcan a la Asociación, se dicen que son fieles al Santo Padre y a menudo están en comunión.

Después de la Revolución, la jerarquía católica sobrevivió gracias a las ordenaciones episcopales efectuadas por la Asociación sin aprobación del Santo Padre (Desde 1958 hasta hoy de tales ordenaciones fueron más de 140), que constituyen casi un "*scisma di fatto*" (es decir, una ruptura no declarada de la unidad de la Iglesia). El Vaticano ha evitado de considerar cismática la "Iglesia patriótica" china. La

Asociación nació antes (y por lo tanto, no reconoce) de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción y del Concilio Vaticano II. Sin embargo, en los años 70 dio lugar una liturgia en línea con el Concilio.

La Santa Sede ha seguido ordenando y, al reconocer obispos en China, y éstos han sido muy a menudo arrestados de por vida; a trabajos forzosos y de cualquier otro modo para que estos obispos no puedan realizar sus funciones. Hoy, en el 2017 sigue habiendo ordenaciones sacerdotales en medio de los campos, por ejemplo.

La Asociación Patriótica ha reorganizado muchas jurisdicciones suprimiendo unas y creando nuevas (pero no oficialmente). Según esta reestructuración habría 97 diócesis de las cuales, actualmente 40 están sin obispo. Según *Holy Spirit study Center* habría actualmente 12 millones de católicos chinos y parece que cerca de dos tercios de católicos chinos están obligados a profesar su fe clandestinamente. Según *Asia News* en 2016 solo 8 de los 60 obispos en China todavía no están en comunión con la Santa Sede.

#### **4.2.1 Cronología Católica en Asia**

Mapa de las diócesis en China:



635 Alopen, un monje Nestoriano Siro, llega a Chan-gan, capital de China durante la dinastía T'ang.

845 Persecuciones por parte del Emperador Wuzhong y desaparición del Cristianismo.

1294 El franciscano Giovanni de Montecorvino llega a Pei-ching (Bei-jing).  
La dinastía Mongola (Yüan) muestra favor hacia misioneros cristianos .

1307 Se crea la Archidiócesis de Cambaluc (Pekín), Giovanni de Montecorvino se convierte en Arzobispo y ayudado por 7 obispos.

1328 Muere Giovanni de Montecorvino. No hay sucesor.

1368 Dinastía Ming. Persecución y nueva desaparición del Cristianismo.

1555 Misiones de los Jesuitas en Macao.

1576 De la diócesis de Malaca se desprende la de Macao, primera diócesis católica en China.

1583 El jesuita Matteo Ricci llega a China.

1627 Conferencia de Janding: se discute sobre términos chinos para traducir la palabra de Dios (Shangdi, Tianzhu).

1645 Primeras interferencias romanas sobre los métodos misioneros de los Jesuitas. Se prohíbe a los católicos misioneros de participar en ceremonias en honor a Confucio.

1654 Primer sacerdote católico chino, Lo Wen-tsao (Luo Wen-zao), que coge el nombre de Gregorio.

1659 De la diócesis de Macao se desprende el Vicariato Apostólico del Tonkino. Al año siguiente nace el Vicariato Apostólico de Nanchino.

1680 Nace el Vicariato Apostólico de Szechwan.

1685 Luo Wen-zao (después conocido como Gregorio López) se convierte en el primer obispo chino al mando del nuevo y constituido Vicariato Apostólico de Nanching [Nan-jing] en Kiang-su [Jiang-su]. A su muerte viene elegido como sucesor un italiano, Fr. Giovanni Francisco Leonissa. Los tres siglos siguientes, la jerarquía católica Romana en China consistirá de misioneros extranjeros.

1690 Nace el Vicariato Apostólico de Pekín<sup>78</sup>

1696 Reestructuración de las jurisdicciones católicas.

1707 El representante del Papa en China, Maillard de Tournon, prohíbe a los católicos aquello que podría llamarse “rito chino”. El emperador responde alejándolo del país. La actividad misionera irá reduciéndose y no faltarán momentos de persecución anticatólica como respuesta a la falta de respeto romano de las tradiciones chinas.

1720 Charles Ambrose Mezzabarba es el nuevo legado pontificio en China.

---

<sup>78</sup> Pekín o Pequín, capital de la República Popular China, es una de las ciudades más pobladas de mundo con 22, 5 millones de habitantes

1773 El Papa Clemente suprime la Compañía de Jesús.

1807 Robert Morrison: este escocés fue el primer misionero protestante en China.

1814 Restauración de la Compañía de Jesús.

1820 Se crea el Vicariato Apostólico del Tíbet.

1838 Nueva reestructuración de las jurisdicciones católicas que se multiplicaron en los años sucesivos.

1842 La Guerra del opio y los sucesivos tratados que los europeos imponen a China alinean las simpatías respecto a los cristianos.

1900 Revuelta antioccidental de los Boxers: cerca de 30.000 católicos son asesinados.

1911 Va a menos el celeste Imperio y se instaura la República.

1922 Nueva reestructuración de las jurisdicciones católicas. Celso Costantini primer delegado apostólico en China.

1923 Viene constituida la Prefectura Apostólica de P'u-ch'i (Pu-qi) al mando de Cheng Lui-de (Ch'eng Ho-te) que coge el nombre de Odorico.

1924 Viene creada otra Prefectura Apostólica al mando de un chino Un-kuo.



1926 Las dos prefecturas apostólicas se proponen a vicariatos. Y así se crean los siguientes Vicariatos de Hsüan-hua (Xuan-hua) en Ho-pei (He-bei), de Fen-yang en Shan-si (Shan-xi), de Hai-men en Kiang-si (Jiang-xi) y de T'ai-chou (Tai-zhou) en Che-chiang (Zhe-jiang). Pío XI consagra personalmente a los primeros (después de Luo Wen-zao) 6 obispos chinos. En los próximos 15 años el número de obispos chinos aumentarán a 23.

1939 Después de un siglo de abolición, la Propaganda Fide reconoce digno de estima el "rito chino".

1946 Hay en China 99 vicariatos y 40 prefecturas apostólicas. Pío XII cambia todos los vicariatos apostólicos en diócesis. China queda organizada en 20 provincias (con 117 diócesis). Tres de los veinte arzobispos son chinos. Tian Gengxin es el primer Cardenal chino. Antonio Riberi primer Nuncio Apostólico en China.

1949 Los comunistas vencieron la guerra civil. En China están 139 arzobispos y obispos, 26 chinos y 113 extranjeros. El nuevo gobierno expulsa a muchos misioneros europeos y americanos.

1951 Padre Li Wei-kuang (Li Wei-guang), Vicario General de la Archidiócesis de Nan-ching [Nan-jing] comienza a hablar de una Iglesia Católica China autogobernada y sostiene la expulsión bajo la actuación del Gobierno en 1951 del Nuncio Apostólico en China, Antonio Riberi.

1952 El número de diócesis pasa de 139 a 144.

1955 Li Wei-kuang es excomulgado por el Papa Pío XII. Él es el único hombre de iglesia china que ha sido excomulgado a día de hoy. Un gran número de sacerdotes y obispos chinos fueron arrestados y, entre estos, el obispo de Shanghai Kung. El clero de la Diócesis de Shang-hai y los fieles eligieron como su líder a Padre Shih-lang. Con un telegrama a Roma piden el Mandato Papal para su consagración. La respuesta es negativa. Cuatro obispos chinos todavía en libertad se encuentran con Chou En-lai (Zhou En-lai) pero esto no aporta ninguna mejora a la situación de la Iglesia.

1957 Primera Conferencia y creación de la Asociación Católica Patriótica China, que promueve las primeras ordenaciones episcopales (15 en 1958, otras 36 en 1962). EL Arzobispo de Shenyang Pi Shushi se convierte en el primer Secretario. A finales de 1958 Giovanni XXIII habla de "cisma". Pero increíblemente, por la intercesión de los obispos exiliados en China, desde entonces los Papas han evitado tal término.

1962 Segunda Conferencia Nacional de la Asociación Católica Patriótica en China. Hay un total de 62 obispos católicos, 20 de estos consagrados antes de 1953, con la aprobación de Roma, pero los otros 42 consagrados después de 1957 sin la aprobación de Roma. Inicio de la Revolución Cultural: todas las religiones en China quedan bajo la represión, incluida la Asociación Patriótica.

1971 China es admitida en las Naciones Unidas en el puesto de Taiwán. Rápidamente los diferentes países del mundo adecúan sus relaciones diplomáticas a la

nueva situación pero queda invariada por cuanto concierne a las relaciones China-Città del Vaticano.

1976 Muerte de Mao. Le sucede, Hua Guofeng.

1978 Moderada reapertura a las religiones por parte del Gobierno. Algunos obispos inscritos en la Asociación Patriótica pueden regresar a sus diócesis.

1979 Ignatius Kung Pinmei, obispo de Shanghai, se convierte en Cardenal ("*in pectore*" hasta 1991). Al obispo Fan Xueyan lo excarcelan y se inicia un movimiento de católicos fieles a la Santa Sede y no dispuesto a la cooperación con la Asociación Patriótica; obispos que serán reconocidos por la Santa Sede vendrán consagrados secretamente en el tiempo (en una decena de años puede que se hayan consagrado unos 50 obispos).

1980 El Vaticano comienza a hablar de dos Chinas. Para una eventual solución diplomática viene aceptada desde Pekín por primera vez un importante exponente del Vaticano (el Cardenal Etchegaray)<sup>79</sup> visitando China. Es excarcelado después de 22 años Mons. Dominic Deng Yiming. Tercera Conferencia Nacional de la Asociación Patriótica que crea el Colegio Chino de los Obispos.

---

<sup>79</sup> *Encuentro de las Familias* con Benedicto XVI, 2006, Valencia. Mari Carmen Cuesta Pérez y Mons. Etchegaray pudieron hablar extendidamente. Dicho cardenal es miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Francia y de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Es también doctor Honoris Causa por la Universidad de Navarra

1981 El Papa Juan Pablo II en visita a Manila hace una alusión a los católicos chinos. El Cardenal Casaroli visita Hong Kong.

1982 Se abre (es el primer caso) un seminario en China (en Shanghai).

1985 Es excarcelado, después de 30 años, el obispo Kung Pinmei.

1989 Revuelta de los estudiantes en la plaza Tien An Men sofocada en sangre. Algunos obispos y sacerdotes, rápidamente perseguidos, crean la Conferencia Nacional China de los Obispos Romanos cuyo primer presidente es Fan Xueyan.

1992 Quinta Conferencia Nacional de la Asociación Patriótica e introducción de la lengua local en la liturgia.

1996 Desaparece el obispo de Baoding, Zhimin Su, habiendo estado 30 años de cárcel. El Cardenal Claudio Celli encuentra algunos representantes del Gobierno Chino, primer paso en el intento de desbloquear la situación de la Iglesia en China y de volver a las relaciones diplomáticas.

1998 El Vaticano invita al obispo de Wanxian Duan Yinming (único obispo todavía en vida convertido patriótico en 1957 a quien se debe la consagración de 3 obispos patrióticos) y a su auxiliar a participar en el Sínodo de Obispos de Asia pero Pekín no lo permite.

1999 De hecho, el Vaticano reconoce una sola China pero la sede de la Nunciatura está en Taipéi. Las relaciones diplomáticas son todavía lejanas de la

normalización, entre otras cosas, Pekín considera una interferencia en sus negocios internos la nómina de los obispos por parte del Papa mientras la S. Sede no puede renunciar a tal prerrogativa.

2000 Nuevas ordenaciones episcopales de Pekín. En el mismo año el card. Etchegaray irá a Pekín para participar en un Simposio y tiene contactos con personajes de la Iglesia Patriótica. Beatificación de 120 mártires chinos y Pekín reacciona duramente. Muerte del Cardenal Kung.

2002 Arrestan al obispo Wei Jingyi.

2003 Creación de 31 nuevos Cardenales entre los cuales uno “in pectore” que muchos sospechan sea un obispo chino. El Gobierno publica un documento que sanciona la función de la Asociación Patriótica.

2004 Otros obispos, entre los cuales está el octogenario obispo de Xuanhua, son arrestados. El Vaticano protesta. Viene públicamente consagrado Obispo Coadjutor de Hengsui Peter Feng Xinmao: hubiera sido elegido por la comunidad católica local y aceptado tanto por la S. Sede como por las autoridades políticas. *L'Osservatore Romano* publica la noticia de la muerte de dos obispos chinos (patrióticos pero después reconocidos por la S. Sede): Huang Woze, obispo de Nanchong, y Francis Xavier Guo Zhengji.

2005 Otros tres obispos elegidos bajo el proceder legal chino que serían aprobados también por la S. Sede. El Papa Benedetto XVI invita al Sínodo de los

Obispos algunos obispos chinos pero el gobierno chino impide la participación. En prisión muere Mons. Gao Kexian.

2006 Según la FCK habrían en China 7 obispos en comunión con Roma en la cárcel y otros 10 estarían bajo arresto domiciliario. Giuseppe Zen, obispo emérito de Hong Kong, nombrado cardenal: su nómina no parece haber agradado a Pekín. Tres obispos (de los cuales, dos son de nueva consagración) son insidiados por la iglesia patriótica. Otros 2 obispos son consagrados con la aprobación también de la S. Sede. Muere Liu Yuanren, obispo de Nanjing y Presidente de la Conferencia episcopal nacional.

2007 Carta del Santo Padre al clero y al pueblo chino con la esperanza de encontrar una solución a la división en la Iglesia. Consagración de 7 obispos entre los cuales, 5 (está el nuevo obispo de Pekín) con la aprobación de la S. Sede. Visita a China del Cardenal vietnamita Pham Minh Man y del escocés Cardenal Keith M. P. O' Brien. Celebración de los 50 años de la creación de la Asociación Patriótica Católica China. Muere Michele Fu Tieshan, obispo de Pekín, secretario de la Asociación, Vice Presidente de la Conferencia episcopal nacional.

2010 Il *Vatican Information Service* informa: (y me parece que sea la primera vez que esto ocurre) sobre la consagración a obispo de Taizhou de Antonio Xu Jiwei, aprobado por la Santa Sede y por las Autoridades del gobierno. Después de 5 años que esto no sucedía es consagrado un obispo (Guo Jincai) sin la aprobación de Roma. Octava Asamblea de los Representantes católicos chinos y elección de nuevos cargos;

la S. Sede deplora este evento y que un obispo no legítimo haya sido designado a presidir la Conferencia Episcopal y uno legítimo a la Asociación Patriótica Católica China.

2011 Dos obispos son consagrados sin la aprobación ni el consenso del Vaticano.

2012 Es consagrado sin el consenso de la S. Sede el obispo de Harbin. En Shanghai es consagrado con consenso de la S. Sede un obispo auxiliar que para el gobierno chino es obispo coadjutor.

2013 Muere el obispo de Hong Kong John Tong Hon, el único cardenal chino que había participado en un cónclave.

2015 Viene consagrado, con el consenso del Vaticano, el obispo y coadjutor de Jixian Joseph Zhang Yin Ling.

2016 En una Asamblea de representantes católicos participan casi todos los obispos de China y viene exaltada la autonomía de la Iglesia Católica en China. Vienen consagrados 4 nuevos obispos, uno de los cuales (Peter Ding Lingbin, obispo de Lu'an) sin el consentimiento del Vaticano.

Actualmente hasta el 2017, existen en Asia 21 Vicariatos apostólicos de los cuales se encuentran en Filipinas la tercera parte.

### **4.3 La mujer: su ser, vocación y misión**

Para Stein la vocación original u originaria de la mujer, la recibe junto con el hombre. Y se encuentra expresada en estas palabras que parafrasean cuando leemos en el libro del Génesis: *"en el origen les fue encomendado a los dos la función de conservar la semejanza con Dios, de dominar sobre la tierra y de propagar el género humano"*. Son tres los elementos "vocacionales" que de aquí se derivan inmediatamente: vitalizar la imagen de Dios, explotación racional de la naturaleza y la procreación. La vocación de "ser imagen" es la fundamental para toda la humanidad, si bien el modo de actuación va a ser diverso en virtud del género y de la individualidad personal.

Pero donde se descubre más concretamente el carácter específico de la mujer, será en el modo en que debe llevar a cabo los otros dos aspectos de la vocación originaria. Su misión de "dominar la tierra" no será para ella la vocación primaria, sino que ella está puesta como "compañera", como "esposa" que ayuda al hombre en esta tarea.

El otro elemento característico de la vocación originaria femenina es el de la "maternidad" (*Gn 1, 28*)<sup>80</sup>, elemento que Stein desarrolla repetidamente a lo largo de

---

<sup>80</sup> *Biblia de Jerusalén*, nueva edición; ed Desclée De Brouwer, S., 2009, Bilbao. Esta última edición es la cuarta en continuidad con las ediciones anteriores de 1967, 1975 y 1998. Se ha mantenido la tradicional fidelidad a los textos originales hebreo, arameo y griego, y la transmisión de las introducciones y notas de la versión francesa, publicada por *les Éditions du Cerf*, Paris, bajo la Dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén.



sus escritos. Este modo de ser caracteriza, incluso, el modo de pensar de la mujer, más orientado a lo vivo, y su modo de conocer que es más contemplativo. Llama especialmente la atención el valor que concede a la virginidad consagrada. Vocación sobrenatural que se inscribe perfectamente dentro de las características originarias de la feminidad. Vocación sublime que para ser auténtica debe fundamentarse en la llamada de la gracia divina.

En base a estos elementos edifica Stein una espiritualidad característica para la mujer. Elementos que van unidos y son comunes a toda mujer por vocación natural y sobrenatural. El modo de "realización" será diverso según el estado vocacional individual, pero los contenidos, incluso el de la "consagración", afectan al ser de la mujer aún cuando ella viva el estado matrimonial.

En primer lugar se pregunta la autora cuál es el fin último al que la mujer está llamada pues sólo teniendo presente la meta se puede delinear el camino. Como toda la humanidad, la mujer está llamada a ser imagen de Dios, es decir, debe realizar en su vida la misión recibida por Dios. Y esa misión la realiza en la medida en que cumple con los valores que la definen.

Otro de los aspectos que caracteriza a la mujer es el de "compañera", colaboradora con el hombre. Ello implica que la presencia de la mujer no sólo es necesaria al hombre, sino que, además, enriquece con su presencia y acción los diversos sectores de la actividad humana, sea profesional, social, política, económica y, por supuesto, en el interior de la Iglesia. Como modelos de actuación y de vivencia

cristiana, Stein<sup>81</sup> presenta unas imágenes que resumen el ser de la mujer: *madre de los vivientes, mujer fuerte, esposa de Cristo y símbolo de la Iglesia*. Ésta última es la imagen que con mayor fuerza y originalidad expresa los contenidos de la espiritualidad femenina. Para nuestra autora y para mí la encarnación perfecta de esta realidad es María, la Madre de Dios. Ciertamente María es modelo único de feminidad. En María se recupera la dignidad de la mujer y se contempla el arquetipo original de la mujer antes de la caída.

Uno de los desafíos más importantes que están poniendo en cuestión los niveles de confianza social y, por consiguiente, las formas de plantear el capital social es el fenómeno de la inmigración. No se trata de un fenómeno nuevo, pero sí con dimensiones globales, porque la desaparición de las fronteras también cuestiona el

---

<sup>81</sup> -*Su madre*: "Como auténtica madre judía nada deseaba tanto para su hija como verla casada" "Por aquella época mi salud no iba muy bien a causa del combate espiritual que sufría en total secreto y sin ninguna ayuda humana (...)"

-*Descripción de una boda judía*: "La celebración religiosa del matrimonio tuvo lugar en casa. La preparación de la sala corrió a cargo de mi hermano Arno y mía. En las bodas judías la novia se sienta primero en un lugar separado, mientras el novio, con el rabino y algunos hombres- por lo menos han de ser diez- reza en otra habitación. Luego el rabino pronuncia una bendición sobre ella, antes de que el novio la recoja en solemne procesión, bajo el palio, para el acto estricto de la boda. Colocamos el sillón para Erna en una jamba entre dos ventanas, donde normalmente estaba mi escritorio. Encima estaba colgado un cuadro de San Francisco de Cimabue. "Esto lo debemos quitar", dijo Arno, pensando que el santo no era un testigo muy adecuado para una boda judía. "Déjalo estar -respondí yo- nadie se va a fijar". Y se quedó en su lugar. Erna de novia estaba extraordinariamente guapa. El sillón litúrgicamente adornado. Vi a san Francisco sobre su cabeza, y fue para mí un gran consuelo el que estuviese allí."

modelo de ciudadanía. Hasta ahora, cuando hablábamos de ciudadanía política nos referíamos a una ciudadanía nacional o estatal, delimitada institucionalmente por las fronteras que establece un régimen político en un territorio, con unas lenguas determinadas o culturas comunes. Aunque la sociedad del conocimiento y la economía globalizada sean transfronterizas, las fronteras siguen existiendo. No son únicamente fronteras físicas, hay también fronteras de muchos tipos: económicas, sociales, políticas y culturales. Ante esta situación, ¿cómo entender la integración?, ¿qué modelo de ciudadanía necesitamos: son compatibles la igualdad política y la diferencia cultural?, ¿son compatibles el cosmopolitismo liberal y el nacionalismo, cultural? La ética política contemporánea nos ofrece dos respuestas: el multiculturalismo y ciudadanía diferenciada y el pluralismo y ciudadanía intercultural. Vamos a estudiar ahora un ejemplo a través del arte taiwanés teniendo en cuenta que la diversidad cultural no puede ser tratada como la diversidad biológica, como si el problema de la ciudadanía democrática fuera un problema de «biodiversidad cultural», como afirma Adela Cortina, más que una ciudadanía multicultural deberíamos hablar de una ética intercultural:

*“se trata de tomar conciencia de que ninguna cultura tiene soluciones para todos los problemas vitales y de que puede aprender de otras, tanto soluciones de las que carece como a comprenderse a sí misma. En este sentido, una ética intercultural no se contenta con asimilar las culturas relegadas a la triunfante, ni siquiera con la mera coexistencia de las culturas, sino que invita a un diálogo entre las culturas, de forma que respeten sus diferencias y vayan dilucidando conjuntamente qué consideran irrenunciable para construir una convivencia justa [ ... ]. El sueño de los*

*universalistas homogeneizadores -la eliminación de toda diferencia- representa un supremo empobrecimiento para la sociedad que lo practica; pero también el entusiasmo ante lo diferente, por el mero hecho de serlo, raya en el papanatismo. Ya que no toda diferencia eleva el nivel de humanidad”.*<sup>82</sup>

Esta ética intercultural exige pensar en serio lo que significa la convivencia en sociedades complejas y multiétnicas. Convivir no es simplemente sobrevivir unos a costa de otros. Convivir no es coexistir mediante apañíos y negociaciones ocasionales que resuelven problemas puntuales; convivir es participar en un horizonte compartido que se produce cuando hay voluntad de diálogo. Ahora bien, entablar un diálogo significa estar dispuesto a aceptar las condiciones que le dan sentido y, entre ellas, no solo la voluntariedad en la adscripción a grupos de pertenencia, sino la afirmación de que no todas las culturas u horizontes tienen igual valor. No toda originalidad o expresión cultural es, por sí misma, una fuente de riqueza cultural.<sup>83</sup>

#### ***4.4 Lu, I-Ying: contexto histórico del arte femenino***

La tesis<sup>84</sup> que presenta la profesora y amiga personal en Bellas Artes, I-Ying, Lu, nos ayudará a entender mejor el pensamiento de la mujer taiwanesa y la necesidad imperiosa de llevar a las universidades de Taiwán los estudios, obras y de manera

---

<sup>82</sup> A. CORTINA. *Ciudadanos del mundo*; Madrid. Alianza. 1997, pp. 183-1 85.

<sup>83</sup> A. DOMINGO MORATALLA, *Ética para educadores*, Ed PPC; p. 239.

<sup>84</sup> LU I-YING, “*La feminidad y la construcción de la subjetividad en el arte femenino contemporáneo de Taiwán a partir de los años 90*”. Ed U.V; 2015.

presencial a propios autores como Jesús Conill, Adela Cortina y Agustín Domingo Moratalla.

La hipótesis que baraja trata de constatar si hay un arte femenino/feminista en Taiwán, y si la feminidad y la subjetividad son conceptos desarrollados en la plástica contemporánea de esta cultura. Para ello, estudia el progreso del desarrollo del concepto de arte femenino/feminista. Nos apoyaremos en Lu aunque nosotros nos centraremos en el tiempo histórico y en algunas artistas taiwanesas. También trataremos de responder a algunas cuestiones a través de las propias vidas de las artistas: ¿es el género relevante para el arte, para producir obras y para generar significado? ¿Existe una diferencia entre el arte producido por los hombres y el arte creado por las mujeres? Por último, ¿qué tipo de conciencia de género reflejan en sus creaciones? ¿Cómo se unen las artistas para construir la subjetividad del arte femenino de Taiwán? ¿Cómo expresan la identidad a través de la representación del sujeto? ¿Qué clase de complejas políticas estéticas muestran los críticos de arte y las artistas a través de la poderosa mecánica de identidad de "exposición"?

Durante mucho tiempo, las mujeres siempre fueron controladas por las normas sociales y familiares. Muchas de ellas dedicaron su juventud y su inteligencia para conseguir una civilización histórica y brillante. En años recientes, con el cambio de la estructura social, han aumentado gradualmente las oportunidades de educación y trabajo para las mujeres. También, su papel y posición social han ido cambiando y mejorando, poco a poco.

Las artistas taiwanesas de los años setenta, a pesar de que fue un período en el que trabajaron mucho, todavía se mantenían en un rol marginal y más débil en el campo del arte de Taiwán. No fue hasta los años ochenta cuando los grupos del arte femenino empezaron a aparecer bajo la tendencia popular del movimiento feminista de Taiwán. Por tanto, la visibilidad de las artistas se elevó, poco a poco, a través del poder femenino que adquirieron con sus esfuerzos.

Por otra parte, las diversas perspectivas liberadoras del “Posmodernismo”, durante la década de los noventa, dieron lugar a que muchas artistas realizaran creaciones a partir de sus propias experiencias individuales y fomentaran el arte femenino. Como resultado, el valor del arte femenino se reconoció e identificó gradualmente. Debido a que la atmósfera de dicha época, ha brindado un fantástico semillero en el desarrollo del feminismo, la “descentralización posmodernista” puso énfasis en escuchar las “voces marginales”, como en el caso de las mujeres. En este sentido, se ofreció la oportunidad de que las mujeres se expresaran, con el fin de paliar su desventaja histórica.

Hasta la fecha, a medida que las mujeres y la consciencia de género se han ido introduciendo en la sociedad taiwanesa y en la industria del arte taiwanés, se le ha ofrecido al arte femenino un espacio para crear y expresarse libremente. Entre las artistas más destacadas citamos como primera acción la producción de Ming-huei Yan, quién intentó construir el sujeto femenino mediante flores y frutas, como metáfora de la sexualidad femenina. Después cada vez más mujeres artistas, en base al

sujeto femenino, establecieron sus propias estéticas con relación a las facetas de la política, la raza, el género, la fisiología, etc.

Desde la perspectiva de "política de género" se toman en consideración varias estrategias de género y política estética en áreas privadas y públicas. Lo que se persigue con el análisis de las artistas es transformar sus posiciones marginales en una posición subjetiva. Así cómo restablecer el discurso del deseo de la mujer de ser el sujeto, y crear su subjetividad a través de la organización de exposiciones colectivas desde diferentes ópticas.

Si el discurso del feminismo es inevitablemente un escrito político absoluto y una forma de lenguaje poético, provocativo y de deseo, esperamos que con este apartado, más allá de realizar la apelación política de nuestra propia pasión académica, pueda también contribuir y beneficiar a otras personas. En definitiva, que la figura de la mujer se convierta en una identidad subjetiva en el desarrollo de la historia, política, sociedad y cultura. Además de hacer realidad su protagonismo como sujeto de declaración y sujeto de acción. En abril de 1895, Taiwán fue cedida a Japón por el gobierno chino, tras su derrota en la Primera Guerra Sino-Japonesa. Este acontecimiento señaló un inicio importante en la economía, la sociedad, la política, la cultura y el arte de Taiwán en el siglo XX. En épocas pasadas dentro de la sociedad patriarcal tradicional, debido a la idea de que los hombres son "superiores" a las

mujeres, no se permitía a la mujer acceder a la educación. En la dinastía Qing la mujer solo podía recibir educación a través de la familia y en la sala de lectura<sup>85</sup>.

En 1884, el misionero occidental George Leslie Mackay creó la primera escuela femenina “Tamsui” en Taiwán. Se trató de un centro vanguardista y permitía que las mujeres de Taiwán recibieran una educación moderna. Pero la educación taiwanesa femenina no fue incorporada al sistema educativo formalmente hasta el período del gobierno japonés.

El sistema educativo occidental moderno fue instituido en Taiwán en 1945, cuando el gobierno colonial japonés inauguró veinte escuelas superiores femeninas. El objetivo de este gobierno era popularizar el idioma japonés, enseñar a las estudiantes a cultivar la moralidad femenina con características tales como: la virtud, la ternura, la amabilidad y el cumplimiento de las tareas familiares.<sup>86</sup> Aunque las mujeres que

---

<sup>85</sup> La “educación familiar” era el método principal según el cual se educaron las mujeres en la sociedad tradicional. Su propósito era cultivar la moralidad femenina sin ofrecer un canal de aprendizaje de conocimientos. Con respecto a la “educación en la sala de lectura” popular, principalmente, los maestros enseñaban en sus casas o las personas ricas solicitaban sus servicios, su propósito era cultivar la capacidad de conocer las letras y participar después en los exámenes. Primordialmente los estudiantes eran hombres, pocas mujeres recibían educación; generalmente, cuando cumplían doce o trece años, ellas abandonaban la escuela, y volvían a sus casas para hacer las tareas domésticas. Szu-Yi Lee, Shu-Yuan Chan, «Estudio de la educación secundaria de chicas taiwanesas-por ejemplo: Escuela Secundaria Superior Nacional femenina de Taichung (1919-1960)». 2008, p. 8.

<sup>86</sup> Su-Pi Chang, «Estudio educativo femenino taiwanés del período del gobierno japonés», editado por Yu-Ning Li y Yu-Fa Chang, Ser.2, *Historia de las mujeres chinas*, Ed. Taiwan Commercial Press. Taipei, 1998, p. 294.



nacieron en este período tuvieron más oportunidades de recibir educación, no se debería de olvidar que dicha educación inculcó a las mujeres la idea de supeditarse a la familia y la importancia de ayudar a los hombres. Pero es innegable que el desarrollo de la educación de la mujer no sólo amplió los campos de conocimientos y su espacio de vida, también se convirtió en la oportunidad de que las mujeres salieran de sus familias para trabajar. Por otro lado, las nuevas ideas como el respeto por la educación de la mujer, la igualdad entre hombres y mujeres, etc.... fueron calando en la sociedad poco a poco y, más aún, cuando se dotó mayor importancia la posición femenina, después de la II Guerra Mundial. En el campo de la formación artística femenina, aunque Taiwán no tenía ninguna escuela profesional de arte en ese momento, la promoción por parte de los maestros de las escuelas superiores femeninas influyó en muchas estudiantes. Las pintoras taiwanesas que nacieron en el período del gobierno japonés, como Jin Chen (1907-1998) o Hong-Chou Zhou (1914-1981), se formaron probablemente en este sistema educativo. Animadas por el maestro Gobala Kodoo<sup>87</sup>, Jin Chen y Hong-Chou Zhou fueron a Japón para estudiar en el Instituto de Bellas Artes de Mujeres de Tokio en 1925 y en los años 30. Más adelante, continuaron sus estudios profesionales de arte y participaron en numerosas exposiciones oficiales. A principios del siglo XX el desarrollo del arte taiwanés aún seguía el estilo de la pintura de literato tradicional china. Hasta mediados del período

---

<sup>87</sup> El maestro japonés Gobala Kodoo enseñó en la tercera escuela superior masculina de Taipei durante el período del gobierno japonés, contribuyó bastante a la cultivación de las mujeres artistas taiwanesas, influyó en muchas personas, entre ellas, las estudiantes de la tercera escuela superior: Jin Chen, Hong-Chou Zhou y Hsin-Lou Huang, etc.

del gobierno japonés no fueron introducidas en Taiwán las técnicas de pintura y los conceptos estéticos occidentales, como la pintura con pegamento (su otro nombre es Pintura de Tokio)<sup>88</sup>, el dibujo, la pintura al óleo y el dibujo al natural. Los pintores y los maestros japoneses promocionaron estas nuevas técnicas y estilos occidentales en Taiwán; por ello, la pintura occidental y la pintura con pegamento se convirtieron en las principales tendencias del arte taiwanés de ese momento.

Las mujeres que cultivaban la pintura eran muy pocas. La mayoría de ellas nacieron entre familias de literatos, por lo tanto, los dibujos de literatos tradicionales, como: la flor de ciruelo, la orquídea, el bambú y el crisantemo, eran los temas comunes y seguían un estilo tradicional clásico en sus obras. La proporción de mujeres que trabajaban con la pintura con pegamento era bastante alta, ellas destacaron por su inclinación al “dibujo del natural realista”. Sus temas eran imágenes de la vida, flores, plantas y los paisajes de Taiwán. Las mujeres taiwanesas fueron reprimidas tanto por la cultura tradicional china y la educación japonesa. Ante este hecho, se explica que las mujeres artistas fueran conservadoras y poco creativas, y que

---

<sup>88</sup> La pintura con pegamento consiste en el uso de pegamento como medio. La principal materia prima es el coloide que es un refinado del ciervo o del vacuno. Se mezcla con minas naturales, luego es molido en polvo. De nuevo, se mezcla equitativamente con agua y se usa el pincel para mancharlo y pintar sobre papel, seda o tela. La pintura con pegamento es originaria de la dinastía Tang en China que fue introducida en Japón después del 1354, convirtiéndose finalmente en la pintura nacional del Japón. La pintura con pegamento de Taiwán fue introducida por Japón durante el período del gobierno japonés, se la conoció como “pintura de Tokio” en ese momento. En 1977, el profesor Jih Jhu Lin planteó que fuera llamada por el material y se cambió la expresión de “pintura de Tokio” por la de “pintura con pegamento”.

en sus obras faltara la variedad de estilo. Los críticos y los eruditos de ese momento las llamaron “las pintoras Kuei-Shiu”<sup>89</sup>. Por otro lado, la sociedad patriarcal tradicional creía que las mujeres debían centrarse en la “familia”, no se animaba a las mujeres que pudieran convertirse en artistas. Además, se ha de añadir que la mayoría de ellas no pudieron seguir creando cuando se casaban y, mucho menos, cuando se hacía cargo de su propia familia. Como consecuencia, ayudaría a la desaparición de las mujeres artistas en el campo del arte y a las escasas referencias en la historia del arte. Se mencionan en el artículo de Julian Lai: *«La posición del rol y la limitación social de las mujeres artistas»*:

*“Veinticuatro mujeres artistas dejaron sus nombres en el campo del arte en el período del gobierno japonés, [...] excepto tres mujeres artistas, las demás fueron elegidas u obtuvieron el premio en la Exposición de Bellas Artes Taiwanese. [...] estas pioneras del arte femenino en Taiwán estuvieron en la transición de la tradición a la modernidad, aunque ellas hicieron un esfuerzo para dar un paso adelante con el que vencieron a la sociedad que reprimía y discriminaba a la mujer a principios del*

---

<sup>89</sup> En realidad, el término “Kuei-Shiu” se refiere que, siguiendo a la estratificación social de la sociedad feudal tradicional, las mujeres habían nacido en una familia de clase alta y que sus familias eran ricas. No se preocupaban de nada y vivían en sus casas, incluso en sus habitaciones por largo tiempo. En el período del gobierno japonés, las mujeres que participaron en la pintura fueron educadas en las elitistas escuelas secundarias y provenían de familias adineradas de clase alta, sin embargo, a pesar de que salieron de sus habitaciones y aparecieron en la esfera pública, los críticos todavía las llamaron las “pintoras Kuei-Shiu”, siguiendo la manera del pensamiento tradicional. Julian Lai, «Singificance of the imagens depicted by traditional female artists», *Mind and spirit-women's art in Taiwan*. Taipei fine arts museum, 1998, p. 31.

*siglo XX, pero a excepción de la representación especialmente destacada de Jin Chen, las demás no fueron bien recibidas por los historiadores del arte moderno, y se convirtieron en personajes marginales en la historia de la pintura taiwanesa del período del gobierno japonés”.*<sup>90</sup>

Jin Chen fue una pintora que se educó en Japón durante el período del gobierno japonés y pudo continuar su carrera como creadora artística. Ella superó la restricción de la educación femenina tradicional, insistió en su ideal propio, empezando desde el período del gobierno japonés y hasta los años ochenta, nunca interrumpió su creación artística. Las obras de arte de Jin Chen fueron recibidas con una profunda acogida por el público y la comunidad artística. Incluso logró superar a muchos pintores de la misma época. Se le conoce como una excelente pionera en la pintura femenina de Taiwán. Dentro de las características principales que definiría el estilo de Jin Chen, se citaría sus pinceladas realistas de exquisita factura, la recreación de atmósferas elegantes y tranquilas, etc. Otro aspecto a señalar es su capacidad de describir el espacio interior de la mujer tradicional, por ejemplo: las acciones de la vida cotidiana como maquillarse delante del espejo, leer, pensar. Dichas acciones se reflejan en sus obras como: *Maquillarse* (1936), *Ocio* (1935) etc. En las creaciones de figuras/retratos Jin Chen elige, a menudo, a sus parientes como modelos, como ejemplo en la obra elegida para la *Exposición De Japonesa*, donde su hermana mayor hizo de modelo en *Interpretación Conjunta* (1934), etc. Además, en las obras de Jin

---

<sup>90</sup> Julian Lai, «La posición del rol y la limitación social de las mujeres artistas», *Artist* n° 274, 1993, pp. 342-343.

Chen siempre aparecen las mujeres taiwanesas, como los mejores temas en reflejar la imagen femenina en transformación y sus conceptos femeninos.

En resumen, las mujeres artistas del período del gobierno japonés se esforzaron en obtener el derecho y el espacio creativo, bajo el ambiente social de la restricción del patriarcado feudal tradicional y del patriarcado colonial exterior. Salieron de “sus propias habitaciones” y aparecieron en la esfera pública para participar en las exposiciones. Desde este aspecto, sus esfuerzos adquirieron una significación histórica de un avance importante.

En 1945, tras la II Guerra Mundial, Japón fue derrotado por los Estados Unidos y perdió su gobierno colonial de Taiwán, que había durado cincuenta años. Después de esta guerra, el espacio de desarrollo de las mujeres artistas continuó siendo un espacio sin libertad y reprimido, bajo la política nacional y el tabú político. Además, las mujeres artistas tenían dos roles: el de ser esposa, madre y el de trabajadora, porque recibían múltiples presiones, por parte de la sociedad, la familia, las auto-expectativas. En verdad, dentro del mundo del arte, resultaba complicado compaginar la familia y la carrera artística. Debido a estas situaciones en la vida, muchas mujeres artistas no pudieron eliminar el rol tradicional y se transformaron en pintoras de domingos, o bien, muchas otras abandonaron su carrera artística.

En 1949, el Kuomintang (KMT) perdió el poder político en China y se retiró a Taiwán. Dominó Taiwán hasta la actualidad, durante más de cincuenta años. Además,

el gobierno del ROC<sup>91</sup> bajo el Kuomintang (KMT) declaró la Ley Marcial en 1949 hasta el 1987, conformando un período “marcial”<sup>92</sup> de treinta y ocho años. Durante este período, no importaba el desarrollo político democrático o la creación cultural y artística, porque todo fue restringido.

Después del gobierno del ROC bajo el Kuomintang (KMT) y su retirada a Taiwán, la primera política cultural consistió en reforzar la cultura china, por ello, la

---

<sup>91</sup> Antes de todo, Taiwán no es un país, es una isla asiática. El gobierno que actualmente domina Taiwán es el gobierno de República de China, no el gobierno de República Popular China cuyos líderes son comunistas. Por el momento, los países que reconocen la República de China como un país son:

6 en América Central: Panamá, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala, Belize

6 en Caribe: Haití, República Dominicana, Federación de San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas

1 en América del Sur: Paraguay

6 en Oceanía: Palau, Islas Marshall, Kiribati, Nauru, Islas Salomón, Tuvalu

2 en África: Burkina Faso, Suazilandia

1 en Europa: Ciudad del Vaticano

En total, hay 22 países que reconocen a Taiwán como un país.

Mientras tanto, todos estos países: reconocen el gobierno de **República de China (ROC)** como el único representante legal de China, en lugar de lo de **República Popular China (PRC)**. Mantienen relaciones diplomáticas oficiales con ROC. Han establecido embajadas en Taipei, no en Pekín

Por eso, el gobierno de República Popular China (PRC) ha roto relaciones diplomáticas oficiales con estos 22 países.

<sup>92</sup> La declaración de la Ley Marcial de 1949 es un momento histórico muy importante que afecta al desarrollo social de Taiwán. Según esta ley el gobierno tiene el poder de privar de libertad y los derechos civiles básicos, como el de reunión, asociación, libre expresión y circulación.”Este período denominado “Período Marcial” se extiende de 1949 a 1987 y afectó muy negativamente al desarrollo democrático de la sociedad taiwanesa.

pintura con tinta reemplazó a la pintura al óleo y a la pintura de Tokio del período del gobierno japonés, y se convirtió en la principal tendencia en el campo del arte entre 1950 y 1970. Durante este período aparecieron pintoras como To-Tzu Sun (1912-1975) y Yung-Shiang Wu (1913-1970)<sup>93</sup>, entre otras. Todas ellas tuvieron un excelente fondo en la política, por lo tanto, entraron fácilmente en el sistema educativo para enseñar después de instalarse en Taiwán, y fueron invitadas a ser las críticas de arte en las ferias provinciales.

Entre 1945 y 1960, Taiwán todavía tenía necesidad de una escuela profesional de arte moderno, sin embargo, sólo tenía cinco departamentos de Bellas Artes, como el Departamento de Bellas Artes del Colegio de Educación Nacional de Hsinchu, etc., por lo tanto, sólo se podía elegir entre estos colegios de maestros<sup>94</sup> para aprender arte. Debido a esto, durante el período anterior y posterior a la II Guerra Mundial, los colegios de maestros se convirtieron en un importante canal para cultivar a las mujeres artistas.<sup>95</sup> Las mujeres de la primera generación de la posguerra que fueron formadas en el sistema educativo de maestros de Taiwán fueron: Kuey-Ying Chung (1931- ) y Jun-Se Huang (1937- ), etc. Tras finalizar sus estudios, continuaron con el trabajo de maestro de escuela y trabajaron mucho. Pero, la enseñanza, las restricciones

---

<sup>93</sup> En 1949, To-Tzu Sun y Yung-Shiang Wu, etc., vinieron de China a Taiwán con el gobierno del ROC bajo el Kuomintang (KMT).

<sup>94</sup> El propósito principal del colegio de maestros era cultivar a los estudiantes para ser maestros de las escuelas elementales y secundarias, como el Departamento de Bellas Artes del Colegio de Educación Nacional de Hsinchu, etc.

<sup>95</sup> Victoria Y. Lu, *History of (contemporary) Taiwan women artists*. Artist Publishing Co. Taipei, 2002, p. 78.

del matrimonio y de la familia no les permitieron concentrarse en su trabajo artístico y, por tanto, las limitaron a nivel creativo. Aunque ellas conformaban el sector mayoritario de la comunidad artística en la etapa temprana de Taiwán, sólo algunas de ellas pudieron alcanzar el éxito. Normalmente, sus principales obras constaban de dibujos al natural, los cuales representaban un sentimiento amable y dulce.

A finales de los años cincuenta, debido a la influencia de los lenguajes estéticos del arte moderno occidental, como el Expresionismo abstracto, se crearon la “Asociación de Mayo del Arte” y la “Asociación Oriental del Arte”. En ambas entidades, la mayoría de sus miembros eran hombres y las mujeres restaban en escasas suscripciones. Su posición sobre el arte era promocionar la “innovación”, pero también insistió en el *“espíritu oriental”*, como valor de creación artística moderna. Así que la reforma de la pintura con tinta tradicional se convirtió en un avance importante. Bajo el ambiente social conservador del momento, para las mujeres era difícil participar en las asociaciones de arte. Ante esta situación, el rol que las mujeres jugaron en esta tendencia, en la que el arte moderno retó a lo tradicional, fue un rol “marginal”, incluso podría decirse, “ausente”. Aún en los años sesenta, la proporción de mujeres artistas que participaban en las asociaciones y en las exposiciones siguió siendo baja.

En los años setenta, en el seno del círculo del arte se empezó a cuestionar y reflexionar sobre el movimiento moderno de “occidentalización completa”, representada en los años sesenta, debido a una serie de frustraciones y golpes desalentadores provocados por los cambios de la situación diplomática de Taiwán



Esta situación, determinó que los artistas se interesasen por la “conciencia nativa”. En otras palabras, aumentó una tendencia regionalista que recordaba los tiempos pasados en la literatura y el arte. En esta situación, apareció el movimiento del arte local taiwanés y se empezó a popularizar el estilo realista local<sup>96</sup>, donde muchos de los temas de sus obras trataban de casas antiguas, campos de arroz, templos, etc. Dicho estilo más localista, donde abundaban pocas que representaran las ciudades, se convirtieron en el principal flujo del arte de Taiwán de ese momento.

En 1976, Yu Jui Cho (1950- ) expuso quince obras de gran formato de una serie llamada *Banana* de estilo foto realista. Esta serie artística no fue comprendida por el círculo artístico de Taiwán y mucha gente le criticó, negativamente. Dicha discrepancia con el público y la crítica, le otorgó el título de vanguardista de la conciencia feminista en Taiwán Sin embargo, Yu Jui Cho no creía ser feminista en esta serie y mantuvo que su serie *Banana* sólo representaba el inicio de la vida hasta su muerte. Por tanto, no contenía ninguna conciencia crítica y tampoco tenía ninguna relación con el “sexo”. También Victoria Y. Lu indicó que: «*La serie banana de Yu Jui Cho en ese momento refleja un sentimiento suyo sobre la tierra, la naturaleza y el embarazo bajo la tendencia del localismo.*»<sup>97</sup> Se puede percibir que no hay ninguna relación directa con el pensamiento feminista, al contrario, se tratan de unas obras creadas, por

---

<sup>96</sup> El estilo realista local es un estilo exquisito basado en temas locales que tuvo lugar a mediados de los años 70. Uno de los principales factores de su formación está influenciado por el hiperrealismo y por las pinturas del pintor Americano Andre Wyeth (1917- ), caracterizadas por la representación de detalladas descripciones.

<sup>97</sup> Victoria Y. Lu, *History of (contemporary) Taiwan women artists*. p. 98.

un lado, según el concepto y la técnica foto realista occidental. Y, por otro lado, refleja las emociones de la tierra.

Con respecto al Taiwán de los años ochenta, el ambiente político y económico se fue estabilizando poco a poco tras la proclamación del gobierno de ROC, bajo el Kuomintang (KMT) que derogó la Ley Marcial. Además, día a día, la gente fue haciéndose más afectiva a la cultura occidental. Esto explica la absoluta aceptación de las nuevas tendencias y la rápida aparición del poder civil. En este sentido, este rápido cambio de la situación social, también afectó al ambiente artístico taiwanés del momento.

En 1983, en el primer gran museo de bellas artes de Taiwán el Museo de Bellas Artes de Taipéi – se organizaron algunas “exposiciones de intercambio internacional del arte”, luego se estableció el Museo Provincial de Bellas Artes de Taiwán en 1988. Estos museos ofrecieron un gran espacio expositivo, debido a esto, se generaron grandes exposiciones de pintura. La selección de las obras de sus concursos o sus exposiciones adoptó una forma pública, donde no importaba el género, la edad y el trasfondo de la educación. Así que, todas las obras fueron elegidas por un jurado. Esto no sólo inició una nueva era del desarrollo del arte contemporáneo de Taiwán, también dio la oportunidad de competir de forma justa a las artistas, y ofreció una plataforma excelente para su desarrollo. Además, Chu Jhen Yuan estableció la “Asociación Artística de Mujeres de Taipéi” en 1984, la cual ofreció una nueva oportunidad de intercambio entre las mujeres artistas.

A mitad de los años 80, se consideró el concepto “abstracto” como un concepto de estética más avanzada y vanguardista. De esta forma, este tipo de lenguaje no tangible se alzó como principal tendencia oficial del arte contemporáneo de Taiwán. Las mujeres artistas se decantaron por este estilo, donde se elevaron las oportunidades para obtener premios y visibilidad. En este contexto, destacar a Hsing-Wan Chen (1951- ) y Jun-Jun Lai (1953- ), ambas obtuvieron premios con obras abstractas. Pero, era un hecho notable que las mujeres artistas eligieran el estilo abstracto para representar sus creaciones en este momento, no porque deseaban seguir una tendencia imperante, sino porque se trataba de la expresión más intuitiva que más se acercaba a su mundo interior personal. Normalmente, ellas adaptaron la abstracción, de forma ecléctica, con el fin de combinar la imagen de la pintura tradicional china y la línea de la caligrafía, con un especial gusto oriental, al estilo abstracto occidental.

Por otro lado, el arte femenino de estos años representó un multi-estilo, materializado en el arte de la cerámica, del tejido y del arte naif. Estas mujeres artistas no se cerraron a una única forma artística, al contrario, ellas desarrollaron un estilo creativo con características personales. Ellas se alejaron de los criterios de las técnicas artísticas de las academias. En sus obras reflejaron las cosas y las experiencias de la vida cotidiana y encontraron una manera de registrar la vida. Aquí, la creación artística no sólo era explorar el mundo exterior, también era la auto-revelación íntima y personal de la artista.

A mediados de los años ochenta, las mujeres artistas que no siguieron “la principal tendencia” no participaron positivamente en las exposiciones de los museos

de bellas artes, como fue el caso de las artistas Chuan-Chiu Kuo (1958-) y Sheau-Shei Pan (1953-), etc. Estas artistas, eligieron el punto de vista de la introspección y la mirada interior para expresar directamente la nostalgia de su tierra, bajo el pensamiento del espíritu humanístico y el interés humano, para reflexionar sobre ellas mismas, de forma triste, solitaria, distante y discreta. En resumen, mostraron una fuerte conciencia local, pero no tuvieron ningún color y propósito del movimiento social y político.

No fue hasta los años ochenta, cuando los grupos del arte femenino empezaron a aparecer bajo la tendencia popular del movimiento feminista de Taiwán. Por tanto, la visibilidad de las mujeres artistas se elevó, poco a poco, a través del poder femenino que adquirieron con sus esfuerzos. Además, las eruditas dejaron arraigar el concepto del arte femenino en Taiwán, continuamente, a través de acciones como el habla y el discurso del libro traducido.

Después de los años ochenta, aumentó el número de mujeres artistas en Taiwán con un elevado nivel educativo, que representaron nuevos aspectos del arte. El pensamiento del arte femenino occidental se introdujo directa o indirectamente, gracias a muchas mujeres que regresaron a Taiwán después de graduarse en otros países. Este nuevo poder de las mujeres de la clase intelectual causó bastante influencia en varios aspectos, como en el estudio histórico del arte, su crítica, su enseñanza, su administración, la creación artística, etc. Además, aunque no todas ellas estaban de acuerdo con los conceptos del feminismo, sus obras calaron bastante en la conciencia femenina en Taiwán.

A principios de los años 90, el “arte femenino de Taiwán” fue mencionado por primera vez y fue comparado con el “feminismo” y los “temas femeninos” en público. En esta línea, señalar que en el año 1990, debido a la promoción de la “Fundación Despertar”, las mujeres artistas como Victoria Y. Lu y Ming-Huei Yan fundaron foros para discutir temas sobre la conciencia femenina en público. La revista *Artist* del número del mes de marzo de 1993, presentó el desarrollo del arte femenino de Taiwán en el artículo de Victoria Y. Lu y se empezó a establecer, poco a poco, la historia del arte femenino taiwanés. Este fue el inicio de la publicación de muchos artículos y libros relacionados con el arte femenino.

Artistas como Hui-Chiao Chen (1964- ) con su obra “It Park” y Jun T. Lai con “Estudio de Arte Moderno SOCA” establecieron nuevos espacios expositivos, conocidos como “espacios alternativos”<sup>98</sup> para obtener más espacios de presentación y elevar la visibilidad de las mujeres artistas. Y otras artistas, como Hong-juin Hseih (1961-), promovieron un “arte feminista”, por medio de la publicación de artículos y su creación artística plástica. Además, entre el 1990 y 1998, tuvieron lugar grandes exposiciones colectivas, como la exposición femenina internacional “*El Señor de la Corona: En Sí Misma/ Por Sí Misma*”, centrada en el feminismo. Después de lo

---

<sup>98</sup> La Alternativa no tiene el significado de sustituir, sino enfatiza el “derecho a elegir”. “El Espacio Alternativo” es crear un nuevo significado del espacio o usarlo de una manera más autónoma para ejecutar su meta, tal concepto del espacio se distingue principalmente de los conocidos museos de bellas artes sin beneficio o las galerías comerciales. Desde los años 90, los artistas asiáticos usaron recursos limitados, que consistían en varias plataformas experimentales como el “Espacio Alternativo”, que no sólo se convirtió en la base del movimiento del arte vanguardista, también expandieron el territorio del arte vanguardista en Asia a través de la alta conciencia de sí mismo, su participación social y sus creaciones con un estilo brillante y fuerte.

mencionado anteriormente, se puede afirmar que la conciencia femenina pasó de la representación personal a la del grupo y, por tanto, a la incidencia de las mujeres artistas como colectivo que superaba el individuo.

La influencia de la conciencia femenina en el campo del arte femenino de Taiwán, se originó en el movimiento de la mujer y en los grupos de mujeres principalmente. Las trabajadoras artísticas suscitaron el despertar de la conciencia femenina a través de su lucha por el sujeto femenino y generaron un nuevo modelo de pensamiento centrado en la mujer. Ellas procedieron a la creación artística desde la “perspectiva femenina” y no aceptaron mantenerse en un rol marginal. Pero, también, hay que dar cabida al fenómeno contrario, es decir, algunas mujeres artistas no quisieron ser marcadas como feministas y adaptaron los conceptos como el “desgenerismo” y la “androginia”<sup>99</sup> para expresar la petición de la igualdad de género.

En la primera etapa de los años 90, pocas obras reflejaron absolutamente la conciencia femenina, excepto la de Ming-Huei Yan (1956- ). La mayoría de la gente expresaba conceptos femeninos con la sensibilidad de la mujer o insinuaba un poco más sobre el tema del “género”. Pero, Ming-Huei Yan enfatizó la situación oprimida del género femenino en el cuerpo femenino, el símbolo sexual y la naturaleza muerta.

Hacia la mitad de los años noventa, se empezó a conocer algunas representaciones de la conciencia femenina más disimulada, donde también se usaba

---

<sup>99</sup> Victoria Y. Lu, *History of (contemporary) Taiwan women artists*. p. 217.

el cuerpo femenino como tema de sus creaciones, como se vería en la pieza *Apariencia Femenina* (1994) de Mei-Hua Lai (1948- ). Otra dirección creativa, se basada en las experiencias de la vida femenina, en el cual, las representantes de esta corriente añadían a sus obras objetos cotidianos de la vida diaria, sobre todo, objetos relacionados con las tareas de la casa, es decir, la costura y los elementos decorativos. En este sentido, se ha de citar la obra *Flores en el espejo y la Luna en Agua* (1999) de Li-Chuen Huang. Y en segundo lugar, destacar *La Civilización y su Insatisfacción* (1992) de Chun-Ju Lin (1964- ), que representa un diálogo entre la madre tierra y la ecología natural.

En la etapa final de esta década, cada vez más mujeres artistas dejaron de tener miedo de expresar su auto-conciencia y su auto-deseo, y manifestaron la característica creativa única de la mujer, como en *La Vida Flotante* (1999) de Lai-Fu Kuo (1951-) y *Cincuenta Nuevos Dólares de Taiwan* (2000) de Chiu-Jhin Chen (1956-). La mayor parte de la nueva generación de mujeres artistas tuvieron una fuerte autonomía, ellas discutieron la relación entre el cuerpo femenino y el género con una actitud abierta, por lo tanto, la conciencia femenina no sólo se transformó en su punto de atención central, sino que las formas representadas en sus creaciones tendieron a la diversificación como en la serie de *An Ode to Skin* (2001-2002) de Hsing-Yu Chang (1971- ). Cada vez más mujeres artistas participaron en la creación artística. También se prestó más atención y hubo más discusiones sobre sus obras en todos los estratos de la sociedad.

El discurso social femenino se constituyó en una nueva tendencia de estudio para las mujeres artistas taiwanesas de los años noventa. Persiguiendo el aumento de la auto-conciencia femenina y la intervención en el engranaje social, las mujeres artistas re-leyeron el fenómeno social de hoy, desde la construcción social y la conciencia del género. En el primer período de esta década, todavía no había alcanzado cuajar ninguna opinión clara sobre el feminismo. Tan sólo se proponían conceptos poco claros de la “feminidad” y la “estética femenina”. No obstante, la exposición titulada *Sadness Transformed: 2. 28 Commemorative Exhibition* (Tristeza transformada: 2. 28 Exposición Conmemorativa) realizada en 1997, se empezaron a combinar los temas del género con los discursos tales, como la nación, la ciudad, campo y las clases sociales. Además, la deconstrucción del pensamiento del mecanismo paternal fue más clara, y fue más definitiva en las opiniones sobre los temas políticos. Muchas de las grandes exposiciones tuvieron una función de mostrar “arte femenino”, desde una óptica subjetiva, como se observó en la exposición *Mind and spirit-women's art in Taiwan* (Mente y Espíritu – El Arte de las Mujeres en Taiwán) del 1998 y en la exposición *Journey of the Spirit: Taiwanese Women Artists and Contemporary Representations* (Viaje del Espíritu: Las Mujeres Artistas Taiwanesas y Las Representaciones Contemporáneas) del 2001, etc. Este tipo de exposiciones, pretendieron escribir la historia del arte femenino.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Bai-Xin Lin, «Desde la política expuesta hasta la poética expuesta la posibilidad del cambio a lo largo de los siglos de la exposición del arte femenino». *Artco* nº 102. 2011, p. 9.



En este momento, el feminismo se configuró como una de las lecciones más importantes del arte femenino. Sin embargo, los discursos orientados a los temas políticos, culturales y a la protección ambiental, ampliaron el espectro espiritual del arte contemporáneo. Destacan los estudios de Victoria Y. Lu y Ma-Li Wu, ya que fueron el comienzo del estudio teórico y de los aspectos históricos para el desarrollo del arte femenino en Taiwán.<sup>101</sup>

Para concluir este punto, se ha de considerar que a lo largo del arte taiwanés del siglo XX desde la pintura de literato de principios de siglo, pasando por la pintura de Tokio, la pintura occidental del período colonial y el movimiento moderno del arte tras la II Guerra Mundial, hasta llegar a los tiempos recientes del rico y multi-aspecto artístico, bajo la sociedad internacionalizada e informatizada, las mujeres artistas han constituido todo un ejemplo de lucha de este siglo. Un testimonio que se ha ido verbalizando, gracias a la exteriorización de sus perspectivas femeninas en el campo de la cultura y la sociedad. Y para acabar, se ha de resaltar los actos de estas mujeres intelectuales y artistas que, con una atención centrada en la parte cultural y humanitaria. Han dejado una gran huella en la historia de Taiwán.

---

<sup>101</sup> Ying-Ying Lai, p. 83.

#### **4.4.1 Características del arte femenino oriental contemporáneo**

Según el análisis de Xiang-Jun Chen en su artículo “*Abre la ventana para el arte femenino de Taiwan*”, el arte femenino taiwanés abarca dos aspectos: por un lado, la práctica artística relacionada con la conciencia social; y por el otro lado, el arte creado por las mujeres que comprende su ámbito fisiológico y cultural<sup>102</sup>.

Desde los años noventa hasta el presente constituyó la era de mayor brillo para estas mujeres artistas, debido a que ya no prestan especial atención a las críticas sobre los temas de género, sino a la combinación de las experiencias de vida, las ideologías y la asistencia social para expresar sus propios puntos de vista. El cuerpo y el género son los temas principales. También la instalación ritualista y la expresión conceptual. En resumen, estas mujeres sin saberlo hacen una construcción visual de la subjetividad.

#### **4.4.2 Mujer y arte. Estética de la feminidad oriental**

A finales de los años ochenta, una serie de galerías comerciales comenzaron a gestionar obras de las artistas, aunque muy pocas fueron aceptadas por el mercado. Predominó un tipo de obras más aceptadas por coleccionistas de estilo elegante, de excelentes técnicas y de carácter femenino.

---

<sup>102</sup> Xiang- Jun Chen, “*Libro sobre la historia del arte femenino de Taiwán*”. Artist núm 316, 2001, p. 22.

Dicho estilo suave, de delicada estética, fue considerado por las feministas occidentales de las etapas iniciales como un estilo formado bajo las restricciones impuestas por la sociedad patriarcal tradicional. Sin embargo, treinta años más tarde, esas feministas occidentales se dieron cuenta de que la falta de derechos civiles de las mujeres no estaba relacionada con la feminidad de las mujeres en sí, sino que empujó, poco a poco, a construir “una estética femenina”. No obstante, la estética femenina de Taiwán tiende a expresarse desde una corriente del idealismo filosófico oriental, contrastando con el materialismo racional de occidente. Un ejemplo es Fen-Hua Jin (1955- ), un caso excepcional entre las artistas de Taiwán, que logró el éxito dentro del mercado artístico.

Ella es autodidacta y en sus inicios no recibió ninguna formación artística académica, y tampoco fue influenciada por ningún estilo o corriente artística. Sus pinturas como su obra literaria han desarrollado un estilo narrativo, debido a su alto interés por la cinematografía y la literatura. Su obra revela el temperamento apacible y peculiar que tienen las mujeres, siendo una manifestación de la estética idealista de oriente como se puede apreciar en *La alegría de la novia* (1993) y *Vagar por la habitación* (1994).

Ella no proclama el espíritu revolucionario feminista y tampoco persigue el nuevo punto de vista estético feminista de occidente. Sin embargo, sus obras poseen cualidades del universo sentimental femenino o maternal, diferenciándose del arte femenino occidental.

Por otra parte, la costura, el bordado y el tejido perteneciente a las labores de las mujeres taiwanesas, han sido considerados como artesanía a lo largo de la historia pasada. Así pues, fue más allá de los fines prácticos tradicionales, convirtiéndose en una obra abstracta independiente.

En resumen, desde los años noventa hasta hoy, los aspectos y los estilos diversificados del arte femenino taiwanés han explicado, de manera consistente, la abundante energía creativa, la perseverancia y entusiasmo que han poseído estas artistas en el arte. Por lo tanto, la escasez de bibliografía, no se debe a una cuestión de intelectualidad o capacidad, sino que más bien, por las diferencias existentes en el punto de vista del discurso histórico y de la crítica artística.

Muchas artistas utilizan el sonido, luces e imagen como medio de creación para atraer la atención del público tal como Huang-Zhen Tang (1958- ) en su obra *Voy de viaje a Beijing* (1990). Otras artistas utilizan el empleo del objeto *ready-made* combinando imágenes, dibujos, objetos y técnicas junto con materiales de la cultura popular. Este estilo de creación, donde se utilizan elementos contemporáneos, fue muy similar a la tendencia del *arte pop* de los años cincuenta y sesenta en los EEUU. Un ejemplo es Tang con su obra *Virtudes Tradicionales* (2000) que relaciona la vida cotidiana con la cultura popular.

#### 4.4.3 Espacio y signo femenino

Judy Chicago y Miriam Schapiro, en sus iniciativas para fomentar el arte femenino en los años setenta, mencionaron que en las obras de las mujeres artistas, a menudo, aparecían imágenes similares. Entre las cuales, señalan un hoyo o una entrada en el centro de la obra, también conocida por la expresión de “Núcleo Central (Central Core)”. Ambas artistas relacionaron dichos orificios con la anatomía de cuerpo femenino,<sup>103</sup> especialmente, cuando muchas de estas imágenes apuntan a experiencias corporales. Las imágenes del hoyo, de la entrada, de la ventana, de un ambiente interior y sobre el vacío, también, aparecen frecuentemente en las obras de las artistas taiwanesas.

Las obras de Hai-Ju Tsai, de principios de los años noventa, mostraron un gran interés por aquellos temas orientados al plano de los deseos y de la existencia del cuerpo. En este caso, la artista convirtió en medios de creación cucharas, espejos y otros elementos, bajo su particular mirada e imaginación. Por ejemplo, en la serie *Cuchara* (1996), la artista fotocopió una gran cantidad de cucharas de acero inoxidable y luego las distribuyó -ordenadas en forma de triángulos invertidos- en la superficie de una pared de forma radial, al mismo tiempo, colocó un espejo en forma de un cuarto de círculo en el suelo en la esquina de la pared. Debido a la absorción y

---

<sup>103</sup> Ma-Li Wu, «*Mystery in the Hole: Looking at Female Works from Materials and the Body*». *Discurso del arte femenino – Fenómeno cultural del arte femenino de Taiwán* editado por Pey-Chwen Lin, Ed. Fembooks Publishing Co. Taipei, 1998, p. 197.

capacidad reflectora del espejo, aparecía un triángulo invertido en el espejo que se extendía hacia abajo, de forma infinita. En cuanto, a la profundidad y al tamaño del triángulo en la imagen del espejo, variarían en función de la distancia entre el espectador y el espejo. El espejo se asemeja a un hoyo profundo que, a la vez, se vincularía, metafóricamente, a la vagina. Estas cucharas fotocopiadas que, se ordenaban en forma de triángulos invertidos, se parecen mucho a grupos de espermatozoides que se dirigen hacia el útero, creando así, una ilusión espacial intrigante. Dada la interacción entre el placer sensual y la consideración estética, la ansiedad del deseo se suma a la alegría interactiva entre el objeto observado y el sujeto. En el conjunto de la obra, Hai-Ju Tsai presenta, por un lado, una imagen arquetípica evidente, y, por otro lado, se decanta por la carga simbólica de la cuchara, como el elemento más representativo de todas sus creaciones.

Analizamos las obras de Te-Yu Wang, caracterizadas por la presentación de una pureza extrema. Entre sus obras más conocidas, resaltamos la instalación del espacio en forma de bolsa. Generalmente, esta artista aplica diferentes telas como medio de creación y recrea un determinado espacio independiente, mediante acciones minimalistas como jalar, coger, estirar o desplegar una tela. Estas obras contenían cierta tensión formal, ya que guiaba al espectador a llevar a cabo diversas exploraciones y juegos de contacto en su interior y exterior. Muchos críticos de arte interpretan las creaciones de Te-Yu Wang como un tipo de *“filosofía femenina”* y creación femenina, y piensan que la artista ha creado un espacio caótico, que se asemeja al cuerpo de una madre, con el propósito de ansiar la sensación del regreso y de la fusión del cuerpo y de la mente.

Desde un formato parecido tomamos el ejemplo de la intervención N° 27 (1997), donde Te-Yu Wang ocupó todo el espacio de la exposición con una tela de plástico transparente que luego hinchó de aire. Para acceder a la exposición, el visitante debía de empujar, desplazarse y avanzar entre las brechas de las paredes y de la tela de plástico. Durante este proceso creativo los participantes fueron muy conscientes de la opresión del aire y del olor de la tela de plástico, como si se tratara del famoso “espacio maternal” de Julia Kristeva<sup>104</sup>. En otra intervención titulada N° 35 (2000), la artista revirtió el mismo pensamiento lógico, de tal forma que los participantes pudieran pisar sobre la tela blanca inflada, permitiendo que sus cuerpos experimentasen la sensación de “apartar el aire y al mismo tiempo ser apartados por el aire”. La interacción en este espacio maternal, no es la misma que se logra al verse presionada pasivamente por el aire de N° 27. Más bien, es el resultado de alternar una relación activa y pasiva con el aire, como si nos acercáramos al estado interactivo entre el bebé y el útero (dentro del líquido amniótico de la madre).<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> «Chora, Maternal Space» (Chora, Espacio maternal) está repleta de ambigüedades, caos, cosas inexplicables, apoteosis y éxtasis. El significado original de Chora es útero, derivado del concepto de «Timeo» de Platón, al cual se cita para explicar la naturaleza misteriosa, compleja e híbrida de los símbolos. Es un indicador de un espacio caótico indescriptible que «se asemeja a un útero». Kristeva creía que se trataba de un espacio corporal compartido entre la madre y el hijo, lo cual constituye una amenaza a la llamada racionalidad, estabilidad, continuidad lógica que declaran los símbolos masculinos.

Kristeva tomó prestado el concepto de espacio maternal para explorar la dinámica del tira y afloja entre el sujeto hablante y el sistema de símbolos.

<sup>105</sup> Hong-Juin Hseish, *Femininity and queerness*. p. 55.

Las obras *N.º 41* (2001) y *N.º 50* (2003) son reducciones más profundas de la lógica espacial de las obras antes mencionadas. «*N.º 41*» consiste en una bolsa móvil que conforma una relación fluida entre el espectador y la obra. De esta manera, el espectador puede estar dentro o fuera de la creación para generar más interacciones. En *N.º 50*, Te-Yu Wang diseñó una gran bolsa de aire que pasaba a través de los corredores principales del museo de arte y se extendía por tres salas. Los espectadores podían pasear o pisotear libremente el interior o el exterior de la bolsa de aire. Cuando los espectadores de dentro y de fuera llegaban a encontrarse, entonces, se presentaba una oportunidad de interacción recíproca. Estas obras, en tanto envases como catalizadores, se asemejan al cuerpo de una madre, ya que contiene un espacio de infinitas posibilidades, focalizando su importancia en la interpretación abierta del observador, desprovista de ninguna explicación previa.

Las palabras no alcanzan a describir las creaciones de Te-Yu Wang. Dicho de otra manera, si no fuera por la participación del sentido del tacto, resultaría difícil detectar, desde la imagen visual y la estructura exterior de la creación, los elementos estéticos que exclusivamente pertenecen a las características femeninas (como por ejemplo, la sensación de suavidad). Asimismo, las creaciones femeninas de Te-Yu Wang, en comparación con la lógica lineal del centro masculino, interpretan las obras de manera implícita, indirecta, fluida y marginalizada, presentando así la experiencia de “entretejer una obra de arte con elementos líquidos y sensaciones físicas”. Esto es similar a la estrategia de “la escritura femenina”, propuesta en la literatura feminista durante los años setenta, donde se tomaba el propio cuerpo como punto de partida y se buscaba, mediante la fluidez y la inconstancia, un lugar para poder hablar de “la



existencia oprimida”.<sup>106</sup> Aunque la escritura no es la forma de expresión más recurrente en Te-Yu Wang, sí que utiliza constantemente la suave subversión femenina en sus creaciones.

Otras de las figuras artísticas representativas se trata de las obras suaves, cálidas y dulces de Tan-Yen Liu. Una artista capaz de retener en su quehacer plástico un energético potencial saturado. En este sentido, nombramos la instalación *Original Township* (Municipio original, 2003), donde la autora construye un espacio que permite que las personas entren y se queden allí, para disfrutar de un sentido de seguridad. Al igual que muchas otras obras de Te-Yu Wang, se asocia fácilmente con la metáfora del útero femenino, entendido aquí como el clásico, pero primitivo potencial material de la procreación, protección y gestación.

De forma indirecta, experimentamos el sentido de una fantasía extremadamente delicada y sutil en las obras de Tan-Yen Liu. Mediante el concepto del cuerpo de la madre, demuestra que el sentimiento interior es lo más valorado por una mujer, siempre que se centralice en la expectativa de lograr calor y en la sensación de obtener seguridad. Por último, mientras que la imagen del útero fue reutilizada, en contadas ocasiones, como un simulacro rugiente durante el movimiento feminista, Tan-Yen Liu, en cambio, prefirió materializar dicha imagen, a partir de materiales e iluminaciones ingeniosas, a fin de producir con ternura una poderosa voz interior.

---

<sup>106</sup> Véase [http://www.itpark.com.tw/people/essays\\_data/43/881](http://www.itpark.com.tw/people/essays_data/43/881) (Consultado 09/03/2012)

#### 4.4.4 Sujeto, deseo y autorepresentación

Shi-Fen Liu (1964, Taipei, Taiwán). Trabaja y vive en Taipei.

«Para mí, la creación artística es una forma de soliloquio.»<sup>107</sup>

Shi-Fen Liu

Shih-Fen Liu ha sido una de las artistas taiwanesas contemporáneas más influyentes desde 1996 y su trabajo se ha exhibido ampliamente en prestigiosas exposiciones internacionales en Taiwán, Japón, Estados Unidos, Reino Unido, Israel e Italia, inclusive en la Bienal de 1999 y en el Pabellón de Taiwan en la Bienal de Venecia de 2001.<sup>108</sup>

Shih-Fen Liu es enfermera del departamento de obstetricia y ginecología del *Taipei Veterans General Hospital* en Taiwan Sin ninguna formación oficial universitaria en Bellas Artes o institución terciaria, ella comenzó su carrera como artista a mediados de 1990.

---

<sup>107</sup> Wei-Jing Li, «Para mí, la creación artística es una forma de soliloquio-Shi-Fen Liu», *Artist*, 01/2000. pp. 458-465.

<sup>108</sup> Ming Turner, «*Between Sexuality and Desire: Liu Shih-Fen's Art and the Imaginary World*», *Asian Contemporary Art & Culture*, 09/2009, pp. 22-25.

Con más de veinticinco años de experiencia trabajando en hospitales, Shih-Fen Liu se ha nutrido de experiencias especiales y ha desarrollado un pensamiento creativo diferente al de otros artistas. Ella utiliza su experiencia y sus conocimientos médicos como valiosas fuentes para su arte. La mayoría de sus obras se relacionan con imágenes simbólicas y textos médicos, y principalmente usa la multimedia, *ready-made* y los dibujos a mano como sus medios de comunicación.

Sus obras manifiestan los susurros, la crítica de género y la fluidez de género, y son conmovedoras y provocativas. En los últimos años, sus trabajos se han suavizado paulatinamente debido a las iluminaciones en la vida y la religión.

Shi-Fen Liu destaca por llevar a cabo sus creaciones desde la perspectiva de la medicina, como en la obra *Libro de charlas íntimas: 119 enfoques a la lectura de la mente* (1996). En este ejemplo, la artista arrancó páginas de “*Understanding Heart Sounds and Murmurs*”, pintó 119 dibujos de perspectivas del cuerpo, de órganos y de esqueletos humanos, y modificó la autoridad médica con los sentimientos íntimos del murmullo. En este sentido Shi-Fen Liu llegó a indicar: «*Tengo una obsesión con los dibujos anatómicos, ya que sugieren un espacio intrigante, que pueden servir para mi mundo de amor y sentimiento, revelando el deseo de contemplar el interior*»<sup>109</sup>.

Otro de los trabajos de Shi-Fen Liu, *The Manifold Debates of Ruses Between Membrane and Skin* (1998), cuenta con una característica más fría y analítica. Ella usó

---

<sup>109</sup> Yun-Kang Hsu, p. 189.

medias de mujer para cubrir huesos masculinos auténticos y así simular una pila de formas semejantes a membranas/genitales, y luego las mostró en mesas de instrumentos de acero inoxidable que simulan ser mesas quirúrgicas. En la pared al final del corredor, se mostraban 201 bosquejos de órganos que pintó en libros médicos en inglés sobre obstetricia y ginecología, así como 99 pequeños espejos.

Las "medias" siempre han sido utilizadas por las mujeres artistas o en los debates relacionados con el empoderamiento de género, como uno de los objetos simbólicos de la objetivación de la mujer. En *The Manifold Debates of Ruses Between Membrane and Skin*, las medias de color carne se asemejan en gran medida a las membranas residuales del útero de la madre después del aborto o al prepucio del pene flácido o los labios vaginales de mujer. Shi-Fen Liu empleó dicha transformación del material con gran creatividad junto con una perspectiva feminista no centralizada y no estereotipada para reflexionar y demostrar su preocupación por cuestiones como el amor, la vida, el género/poder, el sexo y la lujuria.

Además, ella ha cosido y atado numerosos huesos con el toque minucioso y delicado de una mujer. Por ejemplo, ella envolvió los huesos masculinos con medias y luego los forró con condones, y unió hojas de afeitar a ambos lados de las costillas curvas y colocó ganchos de pesca, anzuelos, en los pliegues de las medias. Hay incluso cabello femenino escondido dentro de un cráneo masculino. Dentro de la broma como travesura, Shi-Fen Liu pretendía transmitir un sentido de ambigüedad poco clara y continúa con su interés por la paronomasia y por la diversa fluidez de género.

Para Shi-Fen Liu, el estrecho corredor violeta y la frialdad de la mesa quirúrgica de acero inoxidable no sólo refuerzan el ambiente frígido del espacio general, sino que en la medicina el color violeta también representa un estado de deficiencia de oxígeno del cuerpo, casi un estado de asfixia como resultado del enredo emocional.<sup>110</sup> Vacilando por este espacio inundado de restos en forma de órganos no induce el miedo, sino más bien una sensación de profunda melancolía desde el fondo del alma.

Muchos filósofos, durante mucho tiempo, han considerado el sentido de la vista superior a los demás sentidos, pero a los ojos de la estudiosa feminista Luce Irigaray, esta idea ha sido la causa del fenómeno de la relación física con el cuerpo y hace que el cuerpo pierda su “materialidad”. Para Irigaray, los demás sentidos y la experiencia física son muy importantes. Los trabajos de Te-Yu Wang han desarrollado las diferentes posibilidades de los sentidos del cuerpo. Las obras de Shi-Fen Liu también continúan explorando la experiencia física, y refleja la conciencia y la subconsciencia de las personas.<sup>111</sup>

Shi-Fen Liu observó el aspecto de sus cromosomas en un microscopio electrónico del laboratorio y la intuitiva experiencia despertó su curiosidad, dado que ella vio una parte de su cuerpo que normalmente no podía ver ni conocer, y que sin embargo contiene el código de la vida,<sup>112</sup> real y misterioso al mismo tiempo. Esta

---

<sup>110</sup> Jui-Chung Yao, «*Rite and Catharsis*», *Installation art in Taiwan*. Taipei, 2004, p. 91.

<sup>111</sup> Yun-Kang Hsu, p. 205.

<sup>112</sup> Yun-Kang Hsu, p. 206.

experiencia inspiró su obra *Deciphering the Genetic of Love: Eyeball of Lover* (2001) que presentó en la 49ª Bienal de Venecia.

Como el primer lugar en el que se exhibió esta obra fue una prisión medieval Shi-Fen Liu introdujo el crucifijo representando las religiones occidentales en forma de mesa quirúrgica de acero inoxidable sobre la que situó noventa y nueve cajas de luz semiesféricas. Las cajas de luz cuentan con las imágenes digitales que están formadas por ordenador mediante la superposición de fotos de su cuerpo desnudo y la imagen por resonancia magnética de su corazón.<sup>113</sup> En el cuarto oscuro, las cajas de luz se encendían y apagaban intermitentemente como si fueran los ojos parpadeantes de un amante. En el techo arqueado se proyectaron imágenes en blanco y negro de cuerpos desnudos y entrelazados, para reflejar visualmente la sensación de alienación del momento en que se une el amor con el deseo.<sup>114</sup> Shi-Fen Liu escribió sus dudas con respecto al amor con las siguientes palabras en una prosa:

*“Yo y fragmentos de mi persona evolucionan misteriosamente dentro de una grieta.*

*Los ojos sombríos reflejan los pasos de baile repetitivos.*

*El bailarín solitario perdura en la imagen negra detrás de la luz y las sombras.*

---

<sup>113</sup> Jui-Chung Yao, «Rite and Catharsis», *Installation art in Taiwan*. Op.Cit. pp. 91-92.

<sup>114</sup> Xiu-Hui Guan, «Una ceremonia de amor de la variación del corazón y los ojos- El análisis de la imaginería visual de Shih-fen Liu», *ARTCO* n° 125, 02/2003, pp. 120-123.

*Cuando cae la noche, los globos oculares de noventa y nueve amantes derraman lágrimas negras como si lamentarán las emociones enredadas, tarareando lentamente desde el fondo del corazón.*<sup>115</sup>

Instrumentos médicos, tales como el endoscopio, la resonancia magnética nuclear (RMN) y la tomografía computarizada (TC), sondean el interior del cuerpo de varias formas. Médicamente, representan los juicios racionales que se llevan a cabo para resolver problemas físicos. Shi-Fen Liu, superpuso los diagramas de diagnósticos médicos con su propia imagen prestando atención a cada delicada sensación y emoción del cuerpo para llevar a cabo una micro lectura similar a una autopsia clínica de la imaginería mental de las mujeres hacia el amor. Esto refleja la declaración de la feminista francesa Helene Cixous: «*Las mujeres deben escribir a través de sus cuerpos.*»<sup>116</sup>

*Deciphering the Genetic of Love: Eyeball of Lover* es una impresión grabada que existe en su cuerpo. Además encubre la confusión espiritual que está profundamente incrustada en su corazón. La caja de luz es como si fuera un teatro privado del cuerpo de Shi-Fen Liu, donde utilizó una postura provocativa para desafiar a los demás e invitar a los espectadores a ver su mapa genético del amor bajo

---

<sup>115</sup> «Mind translation», Cheng-Shiu Office of Arts and Culture, 11/2001, p. 80, (citado en Jui-Chung Yao, «Rite and Catharsis», *Installation art in Taiwan*. p. 92.)

<sup>116</sup> Yun-Kang Hsu, p. 207.

la oscuridad y las luces parpadeantes. Esta extraña instalación de Shi-Fen Liu parece ser una ceremonia de confesión que busca una salida entre la lujuria y los pecados.

Según lo que ha indicado el curador japonés Fumio Nanjo, «*El arte de Shi-Fen Liu exuda una tensión delicada.*» Desde de sus primeras obras, *The Feast*, *The Manifold Debates of Ruses Between Membrane and Skin*, hasta su exposición más reciente *The Clinical Path of the Sphinx* (2005), el tema creativo de Shi-Fen Liu ha evolucionado desde la exploración del derecho y del deseo hasta las preguntas sobre la vida.

*The Clinical Path of the Sphinx* consiste en fotografías médicas escaneadas de los órganos internos de Shi-Fen Liu, doce piezas de dibujos, nueve esculturas en forma de huevo de materiales relativos a las macromoléculas, y una escultura de fibra de vidrio, de tamaño natural que retrata a la propia artista. La obra representa historias de la Biblia y decodifica símbolos religiosos mediante la yuxtaposición de imágenes de ella misma con doce clases de hierbas y plantas, incluso la adormidera, el estramonio, etc. Trata cuestiones recurrentes dentro de temas como la reproducción, la supervivencia y la fe.

Shi-Fen Liu comenzó con el concepto de “leerse a uno mismo”<sup>117</sup>, en un intento de transformar el cuerpo desnudo de la mujer, de “objetos de verismo” a “un

---

<sup>117</sup> Ya-Chun Chin, «El eco de risotada de Dios—Habla de la exposición individual de Shih-fen Liu *The Clinical Path of the Sphinx*». Véase [http://www.itpark.com.tw/artist/critical\\_data/18/479/287](http://www.itpark.com.tw/artist/critical_data/18/479/287) (Consultado 05/01/2015)



sujeto espectador”. La Sphinx (esfinge) es un personaje femenino no humano en la mitología griega. Según la leyenda, la Sphinx siempre estaba en la entrada de Tebas y les exigía a las personas que ingresaban a la ciudad que respondieran a los enigmas que había aprendido de las nueve Musas. Shi-Fen Liu mezcló esta connotación mitológica en su obra *The Clinical Path of the Sphinx* para metamorfosearse a sí misma en la esfinge y, por medio de su creación plantear cuestiones acerca de la vida.<sup>118</sup>

Shi-Fen Liu es una cristiana devota y, por lo tanto, varias instalaciones de esta exposición poseen una referencia bíblica. Dentro del ataúd transparente, noventa y nueve huevos de cristal simbolizan la convivencia de la muerte y el nacimiento.<sup>119</sup> Las nueve esculturas en forma de huevo que imitan la piel humana y tienen incrustaciones de órganos sensoriales como ojos, oídos y bocas de Shi-Fen Liu se disponen encima de copas de vino invertidas para representar el fruto del espíritu mencionado en la Biblia, tal como amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y templanza.<sup>120</sup>

Además, se representan doce plantas psicodélicas, narcóticas o afrodisíacas de la mitología en forma de micro pinturas que evocan a las que se encuentran en el

---

<sup>118</sup> Hui-Mei Cheng, «Shifting Gender Identity —Liu Shih-Fen’s Queer Aesthetic», *Modern art*, Taipei Fine Arts Museum, 06/2008, pp. 46-53.

<sup>119</sup> «Creación autodescripción—*The Clinical Path of the Sphinx*». Véase [http://www.itpark.com.tw/artist/essays\\_data/18/663/287](http://www.itpark.com.tw/artist/essays_data/18/663/287) (Consultado 11/01/2015)

<sup>120</sup> Cheng Hui-Mei, pp. 46-53.

manuscrito medieval ilustrado de la Biblia. El objetivo de Shi-Fen Liu es intentar representar la expectativa de la salvación. Según la investigación del erudito francés Émile Durkheim (1858-1917) sobre la cultura religiosa, tales imágenes forman el rudimento religioso mediante la fusión de la santidad con el sacrilegio.<sup>121</sup> Asimismo, representa el apoyo y el símbolo que las personas buscan constantemente entre la reverencia y lo desconocido.

En la Feria Internacional de Arte, Art Taipei 2008, Shi-Fen Liu exhibió dos impresiones digitales, *The Blood of Christ* (2008) y *Mullerian's Tree* (2008), un desarrollo exhaustivo de su obra anterior, *The Clinical Path of the Sphinx*. En estas piezas, Shi-Fen Liu usa su cuerpo como tema principal. Analiza temas como la reproducción, la supervivencia y la fe.

Por más de una década, Shi-Fen Liu ha tratado cada creación artística como si fuera la primera obra *Libro de charlas íntimas: ciento diecinueve enfoques de la lectura de la mente*. Ella está constantemente murmurando y creando peculiares escenarios narcisistas y susurrantes. No importa que ella sea neo feminista o no,<sup>122</sup> su obra se hace eco de la ambigüedad y la simulación del juego postmodernistas. Vagando entre el hombre y la mujer, el espíritu y la carne, el amor y la lujuria, juega

---

<sup>121</sup> Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, The Free Press, 1995. (Citado en el artículo de Chien-Hui Kao, «El mito con la enfermedad el paso de Shih-fen Liu entre lo sagrado y la blasfemia», *Modern art*, Taipei Fine Arts Museum, 04/2003. pp. 54-59.)

<sup>122</sup> Muchas personas consideran que las obras de Shi-Fen Liu son radicales y que ella es una artista feminista. Sin embargo, ella no está de acuerdo y ella cree que simplemente critica al patriarcado a través de sus obras pero no es su intención defender al feminismo.

con la paradoja entre la carne y la apariencia, la santidad y el sexo. Asimismo, Shi-Fen Liu también provoca y coquetea con el sistema de género existente dentro de los placeres físico-eróticos y las diversas capas de diferentes identidades de género<sup>123</sup>. Además, ella ha transformado la lujuria esquiva en imaginación surrealista y la presentó en forma de imágenes o de instalación. Al hacerlo, ella ha demostrado su capacidad creativa que refleja su posición personal “Queer”,<sup>124</sup> para crear una estética con un flujo de género complejo y desconcertante.

#### 4.4.5 Letra y concepto

Ma-Li Wu (1957, Taipei, Taiwán). Trabaja y vive en Taipei.

*«Reflexiono sobre la forma en que el arte podría introducirse en la esfera pública. Podría servir, de forma visible, como un medio para mejorar el entorno y, también,*

---

<sup>123</sup> "Pero el que las personas sientan una atracción mutua y el que nazca de ello una comunidad íntima, eso ninguna ley es capaz de impedirlo, como tampoco ninguna ley es capaz de suscitar una comunión. De este modo, finalmente, el Estado puede prescribir o prohibir formas de culto o la profesión pública de cualquier religión. Pero ninguna obligación ni ninguna prohibición que dimanen de un poder exterior son capaces de tener influencia alguna sobre la relación entre el alma y Dios." Edith Stein.

<sup>124</sup> Según lo que ha indicado el escritor Ta-Wei Chi: “Queer” es una mentalidad y un concepto que hace hincapié en las capas de las diferentes identidades de género. El género no consiste solamente en hombres y mujeres, ni solo relaciones mujer-mujer, hombre-hombre, hombre-mujer y mujer-hombre, más bien existen diferentes posibilidades, y un mismo individuo puede demostrar diferentes aspectos de género. Con respecto al discurso de “Queer”, hay que hacer referencia a dos libros *Queer Apocalipsis* (1997) y *Carnaval de Queer* editado (1997) por Ta-Wei Chi, Yuan Zun Publishing Company Limited.

*de forma invisible, crear un espacio para la comunicación. Tras la comunicación, la interacción entre las personas resultaría más flexible y suave. Por lo tanto, entraría dentro de la definición de los llamados contextos engendrados por la sociedad.»*

Ma-Li Wu

Ma-Li Wu se graduó en el Departamento de Escultura de la Academia de Bellas Artes de Düsseldorf. Participó con gran entusiasmo en el movimiento del arte feminista y ha contribuido, incansablemente, en introducir la literatura del arte occidental en Taiwán. También, se trata de una de las pocas mujeres precursoras en el arte de la instalación en las postrimerías de los años 80. Sus creaciones artísticas incluyen varias facetas, una de ellas es la crítica y la deconstrucción del “libro” o más bien del concepto de “el conocimiento es poder”.

En el contexto de la cultura escrita, el escritor y filósofo Roger-Pol Droit matizó las siguientes palabras: *el libro de alguna forma, se trata simplemente de papel, cartón laminado y cola que, como otros objetos, pesa, se rompe, se cae, se rasga y se ensucia y podría quemarse. Desde otro punto de vista, se trata de una voz, una mirada, una historia, un concepto, un recuerdo, un ataque, una guerra, una existencia, algo estúpido, una obra*

*maestra, una rica base de datos y un souvenir. Cada libro contiene su propio estado, aspecto y ritmo.*<sup>125</sup>

En la obra *The library* (La Biblioteca, 1995)<sup>126</sup>, Ma-Li Wu seleccionó numerosos libros clásicos de gran influencia en el pensamiento de la humanidad, tales como la Enciclopedia, el tesoro clásico de las dinastías chinas, las colecciones de premios Nobel, etc. La artista, con una trituradora de papel destruyó una a una las obras y, posteriormente, guardó los pequeños fragmentos sellados dentro de 415 cajas transparentes de acrílico, en las que escribió en la parte exterior los títulos de los libros en letras doradas. Luego las expuso, utilizando una gran cantidad de estantes de hierro negro e imitó la distribución de los libros de una biblioteca. La trituradora deconstruyó completamente el lenguaje, la ideología y la cultura. Cuando se guardaron los fragmentos de los libros triturados en el interior de las cajas, a su vez, se convierten en “libros de conocimiento inútil”. “La Biblioteca” de Ma-Li Wu ha transformado completamente nuestra relación con los libros, debido a que representó una fuerte crítica e introspección hacia la cultura.

El mismo concepto se hizo extensible en la obra que Ma-Li Wu presentó en la 47ª Bienal de Venecia, conocida como *Zero Point Literature* (Literatura Punto Cero, 1989/1997). La diferencia con respecto al trabajo mencionado anteriormente, se sustenta en la forma de amontonar los fragmentos de papel en forma de pajar. Desde

---

<sup>125</sup> Roger-Pol Droit, *Demieres Nouvelles des Choses*. Hsiang-Ju Yen. Locus, Taipei, 2004, p. 231

<sup>126</sup> *The library* es la obra que Ma-Li Wu presentó en la 46ª Bienal de Venecia.

el interior de este montículo de papel, se emitía el sonido de una máquina de escribir. Como bien sugiere el título de esta obra, simboliza el “punto final” de la literatura. Las letras trituradas se han vuelto ilegibles y el valor original del conocimiento se ha disipado por completo.

Durante mucho tiempo, las creaciones de Ma-Li Wu se centraron en temas femeninos, porque utilizó su arte como crítica y reflexión sobre la situación de la mujer en la sociedad. En su trabajo *Female* (Mujer, 1990), realizado en la década de los noventa, utilizó dos objetos aparentemente no relacionados. En otras palabras, una vieja silla tradicional de madera y un sujetador blanco. Colocó el sujetador en el respaldo de la silla para formar una obra de arte. En palabras de Ma-Li Wu: «*Asocio la esbelta figura de la silla con el cuerpo de la mujer, así como la silla familiar con la personalidad femenina - en casa, sentada y en posición de la mujer.*» A decir verdad, la obra refleja la conciencia femenina directamente y, a través del aspecto del bello y delicado envase, nos transmite un lenguaje feminista muy claro.

En *Stories of Women from Hsin-Chuang* (Historias de mujeres de Xinzhuang, 1997), Ma-Li Wu tejió una serie de historias de obreras en fábricas textiles sobre tejidos de color púrpura y las colgó en dos paredes opuestas, proyectando así la imagen (del documental) en la superficie de la pared central. El vídeo se centra en la figura de una mujer que está pisando el pedal de la máquina de coser, luego aparece el texto de su confesión y, finalmente, se oye incesantemente el sonido de la máquina de coser. En este documental, se ha registrado el destino de las trabajadoras textiles que proceden de las capas más bajas de la sociedad, en la época de la transición industrial

de la ciudad “Xinzhuang”. A pesar de que estas mujeres se convirtieron en el impulso económico de la sociedad industrial y del núcleo familiar, sin embargo, fueron incapaces de romper con las cadenas de la “familia”. Según Ma-Li Wu dice lo siguiente:

*«Cuando las obreras textiles están cosiendo, el sonido monótono y repetitivo de las máquinas suena igual que una máquina de escribir. Si bien están tejiendo, sin embargo, también parece que están escribiendo. Por esto escribí la historia de sus vidas en una tela.»<sup>127</sup>*

Después de su obra *Stories of Women from Hsin-Chuang* en 1997, Ma-Li Wu empezó a utilizar la creación colectiva para expresar su preocupación por el tema social de las mujeres taiwanesas. Durante el proceso creativo de *Bedsheet of the Soul* (La Sábana del Alma, 2001), Ma-Li Wu invitó a mujeres del “Taller jugando con telas”<sup>128</sup> a coser “La Sábana del Alma”, en la que tejieron sus propias experiencias y trayectorias en la vida. También cosieron un gran corazón gigante rojo que, una vez abierto, se puede observar un suave fieltro blanco que simboliza la calidez y la

---

<sup>127</sup> Xiang-Jun Chen, «Ma-Li Wu: Mi Skin is My Country» *ARTCO*, n° 119, 2002, pp. 52-59

<sup>128</sup> El "Taller jugando con telas" surge de la actividad "Carnaval de Arte sobre Tela", organizada por la Asociación Femenina de Nuevos Conocimientos de Taipei en 1999. Consistió en cohesionar, de forma exitosa, la industria textil de la calle Dihua con su comunidad. Después del evento, la asociación se constituyó en una plataforma integrada por mujeres y la comunidad aprovechó la oportunidad para organizar el "Taller jugando con telas". Se usó el nombre de "Jugar con telas" en lugar de "Hacer colchas de retazos", con el fin de escapar del significado convencional de la esfera de los bordados y de las costuras.

generosidad de la amistad femenina. A la vez, todo el proceso creativo fue filmado y documentado. Durante el proceso de la costura de la sábana, las participantes descubrieron que el tejido original ya no era sólo una tela, porque a causa de ideas y diseños ingeniosos se había transformado en un medio de reflexión del pensamiento, que contaba las historias y el pensamiento de cada una de estas tejedoras. Dicho proceso les permitió, no sólo expresar sus sentimientos, sino que también conseguir una energía curativa. A propósito de las experiencias comunitarias, la artista reflexionó lo siguiente:

*“A partir de los años 90, comencé a considerar la conexión entre el arte y las diferentes comunidades. Me di cuenta de que trabajar con estas mujeres tan sencillas que no habían recibido una auténtica formación de bellas artes, se tornó en un proceso de aprendizaje totalmente nuevo para mí y resultó una experiencia vital, para volver a observar los símbolos visuales con una luz diferente. [...] De ellas aprendí que un trozo de hilo, ya es suficiente para representar toda la vida de un individuo. Para mí, fue una inspiración muy importante, porque veo que los propios modelados poseen una gran fuerza infinita, capaz de inspirar la vida.”<sup>129</sup>*

Recientemente, en las obras de Ma-Li Wu, se ha introducido más de un tipo de pensamiento feminista, dicho de otra manera, una nueva reflexión y exploración de

---

<sup>129</sup> Véase <http://blog.roodo.com/fembooks/archives/13248109.html> (Consultado 12/08/2011).



las mujeres taiwanesas en cuanto a sus posicionamientos en la historia y en la sociedad. Sus fuertes y críticos símbolos del pasado han desaparecido y han sido reemplazados por una preocupación lírica suave y cálida. Por otra parte, desde la pieza *Epitaph* hasta el documental de entrevistas de *Stories of Women from Hsin-Chuang*, el significado de las palabras en las obras de Ma-Li Wu se ha vuelto, por consiguiente, la narrativa también más larga.

Sin dejar el párrafo anterior, se acentúa el carácter legible de las palabras, porque se conforman en claves para descifrar su obra y, al mismo tiempo, la posibilidad de provocar pensamientos y reflexiones diferentes. Además, gracias a la combinación de los textos e imágenes, la artista crea su lenguaje artístico y épico.

La mayoría de las obras de Ma-Li Wu, focaliza, principalmente, los grupos desfavorecidos bajo la sociedad patriarcal. En este caso, responde a un tipo de pensamiento basado en el “individuo”, donde destaca, por un lado, la relevancia de la creatividad y de la imaginación, y, por otro lado, intenta estrechar la distancia entre los espectadores y el arte. Al mismo tiempo, se espera que se redescubran a sí mismas, a través de sus experiencias vitales.

Con relación a la selección del medio, Ma-Li Wu utilizó la combinación de símbolos y objetos, de carácter anti artístico y anti estético, bajo el propósito de cuestionar la naturaleza del arte del pasado. Finalmente, desde este contexto, resulta apropiado añadir una frase de la artista que reza lo siguiente: «*El arte se puede ver como un medio, un lenguaje, mi arte a veces está más allá de la descripción verbal.*»

#### ***4.5 Shūzō Kuki pionero de la fenomenología en Japón***

Este gran filósofo y profesor de universidad es contemporáneo a Edith Stein. Lo que no aparece en ninguna bibliografía sobre Stein es que ella y Kuki se conocieron en casa de Husserl. A fecha de hoy, puede ser una puerta que abra una dimensión de conexiones hasta el momento desconocidas entre Oriente y Occidente. Pero en el presente trabajo ponemos de relieve una novedad a través de la búsqueda de los alumnos contemporáneos a Edith Stein gracias a la Universidad de Friburgo. Kuki fue el cuarto hijo del barón Kuki Ryūichi (九鬼隆一) un alto burócrata en el Ministerio Meiji de Cultura y Educación (Monbushō). Parece que la madre de Kuki, Hatsu, ya estaba embarazada cuando se enamoró de Akakura Kakuzō (岡倉覚三), también conocido como Okakura Tenshin (岡倉天心), un notable patrón de las artes. El rumor de que Okakura era el padre de Kuki parecería infundado. Es cierto, sin embargo, que siendo un niño Shūzō, después de que su madre se separó y luego se divorció de su padre, pensó en Okakura, que a menudo los visitaba, como su verdadero padre, y más tarde lo saludó como su padre espiritual. De Okakura ganó gran parte de su fascinación por la estética y quizás por las lenguas extranjeras, ya que su fascinación por los códigos culturales peculiares de los barrios de placer del Japón debe algo al hecho de que su madre había sido una geisha.

Kuki nace el 15 de febrero de 1888 y morirá en Kioto el 6 de mayo de 1941, un año antes de que muera Edith Stein. A la edad de 23 años en 1911, Kuki se convierte al catolicismo y se bautizó en Tokio como *Franciscus Assisiensis Kuki Shūzō*. El idealismo y la introspección implicados por esta decisión fueron pruebas

tempranas de cuestiones que tendrían resonancia en la mentalidad del hombre maduro tempranamente. Se graduó en filosofía en la Universidad Imperial de Tokio. Estuvo por Europa durante 8 años para pulir su conocimiento de las lenguas y profundizar sus estudios ya significativos del pensamiento occidental contemporáneo. En la Universidad de Heidelberg, estudió bajo el neo-kantiano Heinrich Rickert, y contrató a Eugen Herrigel como tutor. En la Universidad de París quedó impresionado por la obra de Henri Bergson, a quien conoció personalmente; y contrató al joven Jean-Paul Sartre como tutor francés. Es poco conocido fuera de Japón pero Kuki influyó en Jean-Paul Sartre para desarrollar un interés en la filosofía de Heidegger.

En la Universidad de Friburgo, Kuki estudió fenomenología bajo Edmund Husserl<sup>130</sup>. Conoció a Martin Heidegger en la casa de Husserl.<sup>131</sup> Se trasladó a la

---

130

### 一 序 説

「いき」という現象はいかなる構造をもっているか。まず我々は、いかなる方法によって「いき」の構造を闡明せんめいし、「いき」の存在を把握することができるであろうか。「いき」が一の意味を構成していることはいうまでもない。また「いき」が言語として成立していることも事実である。しからば「いき」という語は各国語のうちに見出みいだされるという普遍性を備えたものであろうか。我々はまずそれを調べてみなければならない。そうして、もし「いき」という語がわが国語にのみ存するものであるとしたならば、「いき」は特殊の民族性をもった意味であることになる。しからば特殊な民族性をもった意味、すなわち特殊の文化存在はいかなる方法論的態度をもって取扱われるべきものであろうか。「いき」の構造を明らかにする前に我々はこれらの先決問題に答えなければならぬ。

まず一般に言語というものは民族といかなる関係を有するものか。言語の内容たる意味と民族存在とはいかなる関係に立つか。意味の妥当問題は意味の存在問題を無用になし得るものではない。否いな、往々、存在問題の方が本能的である。我々はまず与えられた具体から出発しなければならない。我々に直接に与えられているものは「我々」である。また我々の綜

---

合と考えられる「民族」である。そうして民族の存在様態は、その民族にとって核心的のものである場合に、一定の「意味」として現われてくる。また、その一定の意味は「言語」によって通路を開く。それ故に一の意味または言語は、一民族の過去および現在の存在様態の自己表明、歴史を有する特殊の文化の自己開示にほかならない。したがって、意味および言語と民族の意識的存在との関係は、前者が集合して後者を形成するのではなくて、民族の生きた存在が意味および言語を創造するのである。両者の関係は、部分が全体に先立つ機械的構成関係ではなくて、全体が部分を規定する有機的構成関係を示している。それ故に、一民族の有する或る具体的意味または言語は、その民族の存在の表明として、民族の体験の特殊な色合いを帯びていないはずはない。

もとより、いわゆる自然現象に属する意味および言語は大なる普遍性をもっている。しかもなお、その普遍性たるや決して絶対的のものではない。例えばフランス語の *ciel* とか *bois* とかいう語を英語の *sky*、ドイツ語の *esprit* という意味はフランス国民の性情と歴史全体とを反映している。この意味および言語は実にフランス国民の存在を予想するもので、他の民族の語彙ごいのうちに索もとめても全然同様のものは見出し得ない。ドイツ語では *Geist* をもってこれに当てるのが普通であるが、*Geist* の固有の意味はヘーゲルの用語法によって表現されているもので、フランス語の *esprit* とは意味を異にしている。*geistreich* という語もなお *esprit* の有する色合を完全にもっているものではない。もし、もっているとすれば、それは意識的に *esprit* の翻訳としてこの語を用いた場合のみである。その場合には本来の意味内容のほかに強いて他の新しい色彩を帯びさせられたものである。否いな、他の新しい意味を言語の中に導入したものである。(2)そうしてその新しい意味は自国民が有機的に創造したのではなくて、他国から機械的に輸入したものに過ぎないのである。英語の *spirit* も *intelligence* も *wit* もみな *esprit* ではない。前の二つは意味が不足しているし、*wit* は意味が過剰である。なお一例を挙げれば *Sehnsucht* という語はドイツ民族が産んだ言葉であって、ドイツ民族とは有機的関係をもっている。陰鬱いうつな気候風土や戦乱の下もとに悩んだ民族が明るい幸さちある世界に憧あこがれる意識である。レモンの花咲く国に憧あこがれるのは単にミニョンの思郷の情のみではない。ドイツ国民全体の明るい南に対する悩ましい憧憬しソンは、薔薇ばらの匂においを嗅かいで過去を回想する場合に、薔薇の匂が与えられてそれによって過去のことが連想されるのではない。過去の回想を薔薇の匂のうちに嗅ぐのであるといっている。薔薇の匂という一定不変のもの、万人に共通な類概念的のものが現実として存するのではない。内容を異にした個々の匂があるのみである。そうして薔薇の匂という一般的なものと回想という特殊なものとの連合によって体験を説明するのは、多くの国語に共通なアルファベットの幾字かを並べて或る一定の国語の有する特殊な音おんを出そうとするようなものであるといっている {3}。「いき」の形式化的抽象を行って、西洋文化のうちに存する類似

Universidad de Marburg para las conferencias de Heidegger sobre la interpretación fenomenológica de Kant y para el seminario de Heidegger "*Ensayo de Schelling sobre la Esencia de la Libertad Humana*". Los compañeros durante estos años en Europa fueron Tetsurō Watsuji y Kiyoshi Miki.

---

の現象との共通点を求めようとするのもその類たぐいである。およそ「いき」の現象の把握に関して方法論的考察をする場合に、我々はほかでもないuniversaliaの問題に面接している。アンセルムスは、類るい概念を實在であると見る立場に基づいて、三位さんみは畢竟ひっきょう一体の神であるという正統派の信仰を擁護した。それに対してロスケリヌスは、類概念を名目に過ぎずとする唯名論ゆいめいろんの立場から、父と子と聖霊の三位は三つの独立した神々であることを主張して、三神説の誹そしりを甘受した。我々は「いき」の理解に際してuniversaliaの問題を唯名論の方向に解決する異端者たるの覚悟を要する。すなわち、「いき」を単に種しゅ概念として取扱って、それを包括する類概念の抽象的普遍を向観する「本質直観」を索もとめてはならない。意味体験としての「いき」の理解は、具体的な、事実的な、特殊な「存在会得えとく」でなくてはならない。我々は「いき」のessentiaを問う前に、まず「いき」のexistentiaを問うべきである。一言にしていえば「いき」の研究は「形相的」であってはならない。「解釈的」であるべきはずである〔4〕。

«(2) **Boutroux**, *La psychologie du mysticisme* (La nature et l'esprit, 1926, p. 177).

(3) **Bergson**, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 20., 1921, p. 124.

(4) **Husserl**, *Ideen zu einer reinen Phenomenologie*, 1913, I, S. 4, S. 12.

**Heidegger**, *Sein und Zeit*, 1927, I, S. 37 f.

**Oskar Becker**, *Mathematische Existenz*, 1927, S. 1.»

Son citas de autores conocidos europeos que Kuki en su teoría del Iki nombra en japonés. Es la primera vez que en Kioto se oye hablar de estos filósofos.

<sup>131</sup> Edith Stein y Martin Heidegger se conocieron precisamente en una reunión con numerosos invitados (entre esos invitados estaba KUKI), en casa de Husserl. A Stein le causó muy buena impresión aquella tarde. Dejó escrito de Heidegger:

"Era callado y retraído cuando no se hablaba de filosofía, pero apenas salía una cuestión filosófica se llenaba de vitalidad."

Poco después del regreso de Kuki a Japón, escribió y publicó su obra maestra, *The Structure of "Iki"* (1930). En este trabajo se compromete a hacer un análisis fenomenológico de 'iki', una variedad de cultura *chic* actual entre el conjunto de moda en Edo en el período Tokugawa, y afirmó que constituía uno de los valores esenciales de la cultura japonesa.

Kuki tomó un puesto de enseñanza en la Universidad de Kioto, entonces un centro prominente para los valores culturales conservadores y el pensamiento. Sus primeras conferencias se centraron en Descartes y Bergson. En el contexto de una facultad con un fondo filosófico principalmente germánico, sus conferencias ofrecieron una perspectiva algo diferente basada en el trabajo de los filósofos franceses.

Se convirtió en un Profesor Asociado en 1933 y, en ese mismo año, publicó el primer estudio de longitud de Martin Heidegger para aparecer en japonés. En este contexto, cabe señalar que el filósofo alemán se refirió explícitamente a una conversación "entre un japonés y un investigador" en *El Camino a la Lengua [Aus einem Gespräch von der Sprache]*. También, Heidegger expresó su deseo de haber escrito el prefacio a la traducción alemana de la estructura de "Iki".

En la Universidad de Kioto, Kuki fue elevado a Profesor de la Filosofía en marzo de 1934. Al año siguiente, publicó *El Problema de la Contingencia*, también conocido como *El Problema de lo Occidental*. Este trabajo se desarrolló a partir de sus experiencias personales en Europa y las influencias de Heidegger. Como un solo

hombre japonés dentro de una sociedad "blanca" o no japonesa abarcadora, consideró hasta qué punto se convirtió en un ser que carecía de necesidad. Sus conferencias de la universidad de Kioto en Heidegger, hombre y existencia, fueron publicadas en 1939.

A partir de mediados de los años treinta, mientras Japón se desplazaba hacia el totalitarismo y la guerra en China se arrastró, Kuki parecía no ser perturbado por el crecimiento del fascismo. En 1941, Kuki murió prematuramente de consecuencias después de un ataque de peritonitis.<sup>132</sup>

#### **4.6 Roman Ingarden**

Si he puesto a Roman Witold Ingarden (1893-1970) en este apartado es porque considero que puede ser otro punto de unión entre Oriente y Occidente y clave por sus publicaciones de estética en pintura. Creo que para futuros investigadores Ingarden puede ser una piedra angular que aproxime el arte de la filosofía, la literatura y la pintura con el mundo asiático. Fue un filósofo y teórico literario polaco usualmente asociado a la corriente fenomenológica. Fue una persona muy importante para Edith Stein. Hay un gran número de cartas que hacen pensar en un "enamoramiento"... Es reconocido por algunos estudiosos como "*el padre de la estética de la recepción*".

---

<sup>132</sup> OBRAS: 1930 *The Structure of "Iki"* (「いき」の構造, "Iki" no kōzō); 1933 *The Philosophy of Heidegger* (「ハイデッガーの哲学, Haideggā no tetsugaku); 1935 *The Problem of Contingency* (偶然性の問題, Gūzensei no mondai); 1939 *Man and Existence* (人間と実存, Ningen to jitsuzon); 1941 *An Essay on the Fine Arts* (文芸論, Bungeiron).

Ingarden estudió filosofía y matemáticas en la universidad de Lvov en Polonia y posteriormente en Alemania, teniendo a Kazimierz Twardowski y a Edmund Husserl como maestros respectivamente. Fue alumno de Edmund Husserl tanto en Gotinga como en Friburgo, siendo Ingarden sumamente destacado en sus estudios.

Gran parte de su trabajo<sup>133</sup> fue realizado en vísperas, durante o en el período de posguerra de la segunda guerra mundial por lo que sus obras no fueron populares

- 
- <sup>133</sup> Intuition und Intellekt bei Henri Bergson, Halle: Max Niemeyer, 1921
  - Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Problem des Wesens, Halle: Max Niemeyer, 1925
  - Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft, Halle: Max Niemeyer, 1931
  - Untersuchungen zur Ontologie der Kunst: Musikwerk. Bild. Architektur. Film, Tübingen: Max Niemeyer, 1962
  - *Der Streit um die Existenz der Welt*, Bd. I, II/1, II/2. Tübingen: Max Niemeyer, 1964
  - Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks, Tübingen: Max Niemeyer, 1968
  - Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Vorträge zur Ästhetik 1937-1967, Tübingen: Max Niemeyer, 1969
  - Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente, Stuttgart: Reclam, 1970
  - Über die kausale Struktur der realen Welt. Der Streit um die Existenz der Welt, Band III, Tübingen: Max Niemeyer, 1974. Obras en Polaco :
  - *O poznawaniu dzieła literackiego* (The Cognition of the Literary Work of Art), Ossolineum, Lwow: 1937
  - *O budowie obrazu. Szkic z teorii sztuki* (On the Structure of Paintings: A Sketch of the Theory of Art), Rozprawy Wydziału Filozoficznego PAU Vol. LXVII, No.2, Kraków, 1946
  - O dziele architektury (On Architectural Works), Nauka i Sztuka, Vol. II, 1946, No. 1, pp. 3-26 and No. 2, pp. 26-51
  - *Spór o istnienie Świata* (Controversy over the Existence of the World), PAU, Vol. I, Kraków: 1947, Vol. II, Kraków, 1948
  - *Szkice z filozofii literatury* (Sketches on the Philosophy of Literature), Vol. 1, Spółdzielnia wydawnicza "Polonista," Łódź, 1947



hasta la década de los sesenta, cuando se iniciaron las traducciones del polaco a otras lenguas.

Sus trabajos *La obra de arte literaria* y *La comprensión de la obra de arte literaria* forman una teoría literaria que, fundamentada en el método fenomenológico propuesto por Husserl, propone una forma de abordar las obras y entender la intención significativa que estas llevan. Cabe destacar el uso de conceptos como: "*intención significativa*", "*aprehensión del signo*", "*lectura pasiva y activa*" y "*concretización*" dentro de su obra.

También publicó trabajos de estética sobre música, drama, cine, arquitectura y pintura. De ahí que sus obras conecten tan bien con el arte oriental taiwanés junto con la espiritualidad teresiana donde el ascetismo y la mística de personas anónimas se

- 
- *Elementy dzieła muzycznego* (The Elements of Musical Works), Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu, Vol. IX, 1955, Nos. 1-4, pp. 82-84.
  - *Studia z estetyki* (Studies in Aesthetics), PWN, Vol. I Warszawa, 1957, Vol. II, Warszawa, 1958.
  - *O dziele literackim* (On Literary Works). PWN, Warszawa, 1960.
  - *Przeżycie - dzieło - wartość* (Experience - Work of Art - Value). WL, Kraków, 1966.
  - *Studia z estetyki Tom III* (Studies in Aesthetics, Vol. III), PWN, Warszawa, 1970.
  - *U podstaw teorii poznania* (At the Foundations of the Theory of Knowledge), PWN, Warszawa, 1971
  - *Książeczka o człowieku* (Little Book about Man), Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1972.
  - *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości* (The Work of Music and the Problem of Its Identity), Wydawnictwo, Warszawa, 1966. En Español: *La comprensión de la obra de arte literaria* (1998), Universidad Iberoamericana.

hacen uno sólo por el espíritu que todos tenemos y que muchos en la actualidad quieren eliminar como dimensión natural del ser humano.

El caso es que Francesco Alfieri, profesor de la Universidad Lateranense de Roma, ha podido hacer presente a Stein mediante un grupo de personas interesadas en la fenomenología y ha hecho presente con su enorme trabajo y esfuerzo un cajón bibliográfico tremendo en su *Ripartire da Edith Stein, La scoperta di alcuni manoscritti inediti*.<sup>134</sup>

La presente obra comienza con el prefacio de Laura Boella, la cual, nos introduce en el maravilloso mundo de Edith Stein. *Ripartire da Edith Stein* recoge aportaciones de líneas de investigación muy importantes representadas en nombres como Susanne Batzdorff, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Ulrich Dobhan, René Raschke, Angela Ales Bello, Fabio Minazzi, Daniela Verducci, Marcella Serafini, Nicola Salato, Dario Edoardo Viganò; Rosalia Caruso, James G. Hart, Bénédicte Bouillot, Tereza-Brindusa Palade, Salahaddin Khalilov, Konul Bunyadzade, Ronny Miron, Juvenal Savian Filho, Dominika Alzbeta Dufferová, Joshua Sinclair...

No cabe duda que *Ripartire*<sup>135</sup> es un claro ejemplo de arqueología lingüística gracias a la gran aportación de cartas inéditas de Edith Stein que nos ayudan a

---

<sup>134</sup>Edith Stein, *La scoperta di alcuni manoscritti inediti*. Ed Morcelliana; Abril 2014. Quaderni per L'Università. P. Manganaro - F. Nodari (eds.). p. 491.

<sup>135</sup> Si bien, en sus orígenes esta obra pretendía ser el compendio de actas del VII congreso internacional de fenomenología bajo el título “*Notas y márgenes de la publicación Die Rezeption Edith*”

entender varias cosas: primero, el esfuerzo del profesor de la Universidad Lateranense, Francesco Alfieri por la eficacia, tesón y su sistemático trabajo. Segundo, gracias a este trabajo, podemos saber, percibir y experimentar más momentos sobre la vida de la santa Stein para no idealizarla tanto sino para amarla más en su humanidad como persona.

Novedades que aporta *Ripartire* son, entre otras, la relación que une la filósofa americana Anna-Teresa Tymieniecka a Edith Stein. El ponerse siempre en juego y confrontar investigaciones presentadas en esta obra a modo de *clichés* es el espíritu de esta obra que sin duda provoca una confrontación dialéctica que ha de tener todo estudioso. Como dice Nodari: “*devolver los frutos de las propias investigaciones sabiendo que éstas pueden ser mejoradas*”. Otro de los hallazgos desde una actitud de apertura, es el texto de la sobrina de Stein, Susanne Batzdorff que promueve el diálogo insistente entre hebreos y católicos. También haciendo ver desde una óptica familiar su figura meditando sin que el lector se de cuenta, sobre la progresiva conversión de la filósofa al cristianismo.

Siguen varias contribuciones que han sido subdivididas teniendo en cuenta las áreas geográficas. Desde Israel a América, Brasil, Eslovaquia, Azerbaiyán, son claros

---

Steins” realizado en la Universidad de Bari el 18 de abril 2013, Patrizia Manganaro y Francesca Nodari han percibido que *Die Rezeption* había creado no sólo toda una cadena de reacciones a nivel internacional sino que también se había tejido una red de relaciones creando una comunidad internacional de investigación steiniana y dando pistas de trabajo a partir de las fuentes. Es por ello, que Manganaro y Nodari hayan visto necesario reconducir un repertorio de estudios críticos sobre el volumen del joven franciscano para buscar un cuadro de la situación a nivel internacional.

ejemplos. En Europa, la fenomenología francesa y alemana. Cabe destacar la exégesis steiniana en Rumanía y el Centro de Estudios Fenomenológicos en Bari, Italia. También el lector puede como ante prima leer un esbozo de proyecto cinematográfico del director Sinclair para realizar una nueva película sobre Edith Stein.

Y algo original es el apéndice que aparece al final de esta obra, rico en manuscritos inéditos sobre Stein y que lleva la firma del padre Alfieri. Son cuarenta y ocho páginas que, tras haberlas leído, pueden compararse con la imagen de la intensidad del final de una *mascletà* valenciana pero que ocurre en las entrañas del lector y más concretamente, del investigador. A diferencia del típico carteo entre dos personas, gracias a Daniela Verducci, este franciscano italiano es autorizado para publicar cartas personales de Edith Stein con Roman Ingarden. Todo comienza cuando Francesco estaba investigando en “Simon Silverman Phenomenology Center” de la Universidad de Pensilvania, donde está conservado el carteo privado de Tymieniecka.

El apéndice está estructurado en tres secciones. En la primera, ha editado algunas cartas encontradas en el Archivo de la Biblioteca estatal de Múnich, donde se ha conservado el legado de la fenomenóloga Hedwig Conrad-Martius. En este carteo se evidencian las impresiones que tiene Hedwig sobre la conversión de Stein. Le sigue un texto de una entrevista en televisión del 1962, en la cual Conrad-Martius ofrece detalles importantes sobre las circunstancias que le han permitido conocer a Stein durante los años en Gottinga y también recoge sus impresiones sobre las investigaciones de Stein mientras colaboraba con Husserl.

En la segunda sección, padre Francesco edita algunas cartas de p. Herman-Leo Van Breda directas a Conrad-Martius, de las cuales emerge claramente el rol que Van Breda ha tenido en el hecho de recuperar los manuscritos de Edith Stein y en el promover la publicación.

La tercera sección, corresponde al carteo privado de Anna-Teresa con Roman Ingarden y con su hijo, Roman Stanislaw. Alfieri ha podido anticipar la publicación parcial de este carteo: la integral confluirá en una monografía sobre el pensamiento de la filósofa americana que él está ultimando.

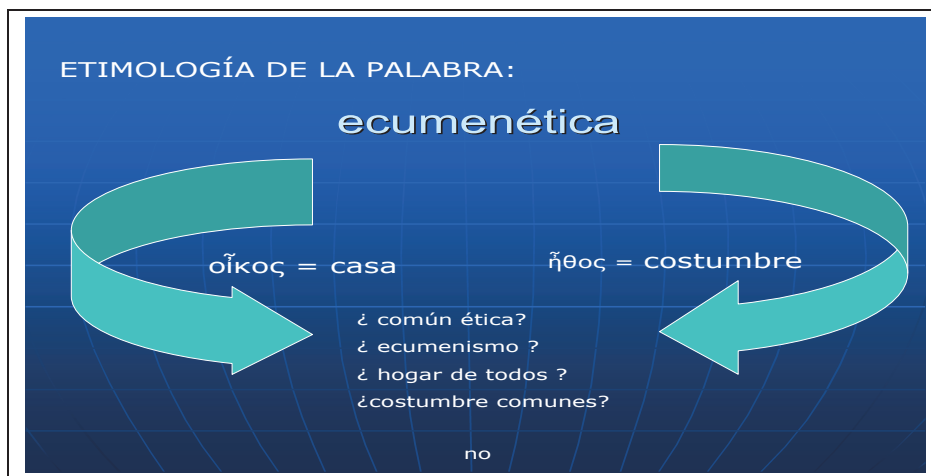
El lector se quedará sorprendido cuando note que Tymieniecka había tenido la intención de publicar la correspondencia entre Roman y Stein y también la de otros fenomenólogos que habían tenido relación con Edmund Husserl, en un volumen que hubiera podido ser instrumento de emerger el movimiento fenomenológico de Gottinga y de Múnaco. Proyecto que al final, desgraciadamente, naufragó.

Alfieri, ha podido contrastar el carteo Ingarden-Stein y así confrontarlo con la edición crítica publicada por el Carmelo de Colonia en la nueva edición crítica ESGA. Después de un atento análisis ha llegado a la conclusión que en la edición ESGA hay disparidad respecto al número de cartas y algunas partes de ellas han sido inexplicablemente omitidas por los editores. Otra situación similar abre una grieta en la edición crítica alemana de las obras de Edith Stein y esto, todavía, demuestra que es necesario un examen minucioso de las fuentes para dar curso a un pensamiento objetivo.

## CAPÍTULO 5: LA ECUMENÉTICA

### 5.1 Definición

Es un término que se encuadra bajo objeto de propiedad intelectual cuyo tipo de marco es una obra científica obteniendo calificación jurídica favorable. El término nace y se gesta pudiéndose encuadrar en el marco de un hecho religioso y que designo como aquel salto de comprensión místico-experiencial entre sujetos, especialmente, sujetos de diferentes religiones que enmarca la oración contemplativa, tras un “*stand by*”, es decir, una ausencia, una suspensión de prejuicios religiosos.



Asimilándolo no sólo desde la inteligencia, la voluntad y el entendimiento sino llegando a tocar la *fibra empático-espiritual*, de corazón a corazón entre sujetos que comparten un instante espacio-temporal. Las influencias filosófico-teológicas bajo las

cuales me inspiro son San Juan Pablo II <sup>136</sup>, Edith Stein y Paul Ricoeur. El marco contextual y método donde nos detendremos será la fenomenología de la religión<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> PALOMA GÓMEZ BORRERO, cuenta la anécdota de San Juan Pablo II en la que Mari Carmen Cuesta Pérez también estuvo presente en marzo de 2000 en tierras israelíes. Dice así: “ En el viaje a Tierra Santa, en Jerusalén donde el Papa había ido a tender la mano a los judíos “los hermanos mayores” y en busca del diálogo en aras de la paz, visitó el Memorial del Holocausto, Yad Vashem, donde arde la llama eterna del recuerdo. En la sala abovedada recubierta con fotografías de muchos de los que murieron en los campos de exterminio nazi, Juan Pablo II volvió a condenar *la loca ideología del hombre contra el hombre* - al terminar la ceremonia en este lugar símbolo de los lager que llamó “Gólgotas contemporáneos”, una mujer de unos 50 años se acercó a saludar al Santo Padre. Le habló en polaco y llorando le daba las gracias repetidas veces. ¿Quién era esa mujer? nos preguntábamos todos los que presenciábamos aquel encuentro cargado de conmoción... Cuando el Papa se marchó de Yad Vashed nos acercamos a ella... Nos dijo que era una niña judía, deportada con sus padres, sus abuelos y su hermano al infierno de Auschwitz. Cuando liberaron el campo, la única superviviente de la familia era ella. Con los pocos que todavía no habían muerto, esqueletos humanos, escapados de aquel infierno, la trasladaron a Cracovia donde, en la estación, la Cruz Roja Internacional había instalado un puesto de ayuda y socorro y trataban de localizar a posibles familiares o a proporcionarles un lugar donde residir. Aquella niña no fue a la estación, se quedó sentada en un banco de una calle... ¡No quería vivir! No tenía a nadie y prefería no seguir viviendo... De repente se le acercó un hombre joven que le preguntó por qué no estaba en la estación, por qué se había quedado sola en esa calle; la niña le contestó que había perdido a sus seres queridos; que para ella la vida no tenía razón de ser... es más al preguntarle cómo se llamaba, la jovencita le repitió el número que durante años había sido su nombre y que llevaba grabado a fuego en el brazo... Aquel desconocido, con un cariño y una dulzura grande le habló. Le dijo que tenía que vivir precisamente para los suyos; que en ella volverían a vivir... Hablándola la acompañó hasta la estación, hasta el despacho de la Cruz Roja...Se despidió de ella diciéndole: *¡Acuérdate que tienes que vivir por ellos! Que siguen contigo... ¡Que en tí viven!*. La niña entonces le preguntó por su nombre... Quería también recordar el nombre de aquel ángel desconocido... ¿cómo te llamas?-Le gritó... “Karol, Karol Wojtyla, le respondió saludándola con la mano”. No volvieron a encontrarse hasta aquella tarde en el mausoleo de Yad Vashem. Aquella jovencita de Cracovia, hoy era abuela, vivía en Haffa y pidió a las autoridades israelíes, que por favor le dejaran acercarse al Papa para decirle “Santidad... ¡He vivido por ellos! Soy la niña de Auschwitz, de la

Término centrado en la personalidad de Edith Stein para poder entender qué es verdaderamente la ecumenética, sus desafíos y aplicaciones; sus esfuerzos por el diálogo entre religiones; su papel como función social del Estado y la renovación que puede producir en el cuerpo de carismas y de la jerarquía eclesial.

A voz de pronto, esta palabra, puede producir en la lógica de cualquier sujeto y de manera superficial, un razonamiento que lejos de su conceptualización, la ecumenética, vendría a considerarse una especie de ética común de las religiones o bien, una especie de ecumenismo. Nada de esto.

### 5.1.1 Características

Vamos a ver la primera característica de la ecumenética. No se encuentra rezando de manera individual sino orando en una comunidad y no se llega a ella de manera programada o dirigida sino de manera libre y espontánea. Un ejemplo de lo dicho está en la persona de Edith Stein. En ella, se produce una simbiosis con gran solera de fuertes tradiciones: la judía y la católica. Veamos como en sus escritos filosóficos, concretamente, en su estudio segundo, en *Individuo y Comunidad*, comenta que una comunidad reúne en sí a una pluralidad de sujetos y que es, ella misma, portadora de una vida que se realiza a través de esos sujetos. Sabemos,

---

estación de Cracovia... y entre lágrimas de alegría y agradecimiento, decirle: ¡Gracias, muchísimas gracias!; en *Juan Pablo II: recuerdos de la vida de un santo*; Plaza & Janés, editores, 2014.

<sup>137</sup> JUAN MARTIN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ed Trotta, Madrid 2006.



además, que la comunidad dispone de una *energía vital* de la cual se nutre su vivenciar; que los individuos contribuyen a esa fuente de energía y se nutren de ella, pero que no necesitan vivir como miembros de la comunidad con todas las energías de que ellos disponen. En el vivenciar de la comunidad se abre para ella un mundo dotado de sentido. Nuevamente son los individuos los que con su *acción espiritual* constituyen el mundo de la comunidad, y a la vez no todo aquello que pertenece a su mundo espiritual entra en el mundo de la comunidad.

Stein, cuando señala sobre las capacidades y de los talentos, también habla de la “ocasión” y precisamente, la ecumenética pretende perseguir las ocasiones de diálogo inter-religioso. Llegados a este siglo, todavía seguimos con un *egocentrismo religioso* de tal calibre que nos está impidiendo ver claras ocasiones para promover la paz individual y colectiva. Stein pone un ejemplo diciendo que, para que alguien pueda llegar a poseer una capacidad artística, debe tener “el talento” necesario, pero también la energía espiritual que se precisa para la formación y tiene que darse finalmente la ocasión para que despierte el talento. Pero en lo que respecta a la energía espiritual (yo lo llamaría *actitud ecumenetista*), dicha energía no se tiene que confundir con la fuerza de la voluntad. Un talento “se echa a perder” cuando el que está dotado de él carece de la “energía” para imponerse los ejercicios que son necesarios para lograr su formación. Pero esa energía no puede reemplazar lo que consideramos como “energía espiritual”. Por otro lado, puede existir el *entusiasmo interior* que es necesario para la labor creadora; pero no conduce eventualmente a la actividad, porque se le oponen impulsos y tendencias, que tendrían que ser

mantenidos a raya por la voluntad para que la energía espiritual pudiera fluir a la creación.

Stein, claramente, va a decir que en lo que se refiere a la “ocasión” que permite al talento despertarse, se ha de pensar que la formación de una capacidad se ha de considerar como el poner a disposición una energía vital para una actividad que se desarrolla en una determinada dirección. Por ejemplo, mi talento matemático podrá permanecer siempre oculto si los elementos de las matemáticas siguen siendo desconocidos para mí. Toda una serie de disposiciones originarias pueden atrofiarse de esta manera, si falta la ocasión para ponerlas en práctica. Lo mismo pues, ocurre con la *ecumenética*, es decir, el problema radica muchas veces, en el miedo que bloquea y frena al individuo hacia lo creativo que es la *apertura hacia la comprensión* y respeto de otro hecho religioso diferente, como si comprender éste segundo supusiera la conversión y un futuro nuevo creyente. Por poner un ejemplo, son muchas las Iglesias evangélicas que consideran que el ecumenismo (que no ecumenética, concepto diferente), es una política más que tiene la Iglesia Católica para ganarse más fieles. Y claro, en tantas Cartas Encíclicas de S. Juan Pablo II como son: *Fides et Ratio*, *Redemptoris Missio*, *Tertio millennio adveniente*; en la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, *Gadium et Spes*; y en la Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, y el Decreto *Unitatis Redintegratio*; se puede observar y mal interpretar a la Iglesia católica que es ella y no otra, la que en definitiva, «*es la depositaria de la verdadera y auténtica orientación hacia un diálogo con otras religiones*».

Otra característica de la ecumenética es que no necesita saber sobre símbolos, ritos o liturgias; sin necesidad de aplicar o seguir algún cumplimiento de la otra religión con la que se comparte la oración puesto que se da en un *entorno místico-experiencial* y, por tanto, libre acogiendo regla o costumbre del credo al cual se abre la persona que hasta entonces desconoce la religión con la que se intenta sincronizar. No se hace un problema o dificultad. Respecto a la dependencia visual y material de símbolos. Tampoco esto es obstáculo porque existe una *raíz desprendida* que hace libre la voluntad y el entendimiento. Juan XXIII, en los documentos pontificios de *Mater et Magistra*, nos enseña la esencia de la Iglesia Católica<sup>138</sup> con respecto a la doctrina social:

*«La Iglesia, como es sabido, es universal por derecho divino y lo es también históricamente por el hecho de estar presente, o de tender a estarlo en todos los pueblos. El establecimiento de la Iglesia en un pueblo tiene siempre consecuencias positivas en el campo económico-social, como lo demuestran la historia y la experiencia. La razón es que los seres humanos, al hacerse cristianos, no pueden*

---

<sup>138</sup> En el período en que *llega al Carmelo de Colonia* (4º domingo de adviento, 18- XII-1938), escribe: "Mis indagaciones en Roma dieron por resultado que a causa del gran ajeteo no tenía posibilidades de una audiencia privada con el Santo Padre. Quise ir a Roma pero de nada hubiera servido por lo que desistí de mi viaje y me decidí por escribir. Sé que mi carta fue entregada sellada al Santo Padre. Algún tiempo después recibí su bendición para mí y para mis familiares. Ninguna otra cosa se consiguió. Más adelante he pensado muchas veces si no le habría pasado por la cabeza el contenido de mi carta, pues, en los años sucesivos se ha ido cumpliendo punto por punto lo que yo allí anunciaba para el futuro del catolicismo en Alemania." Se refiere a PIUS XI. (1857-1939); (véase biografía en [w2.vatican.va/content/pius-xi/it/biography/documents](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/biography/documents)).

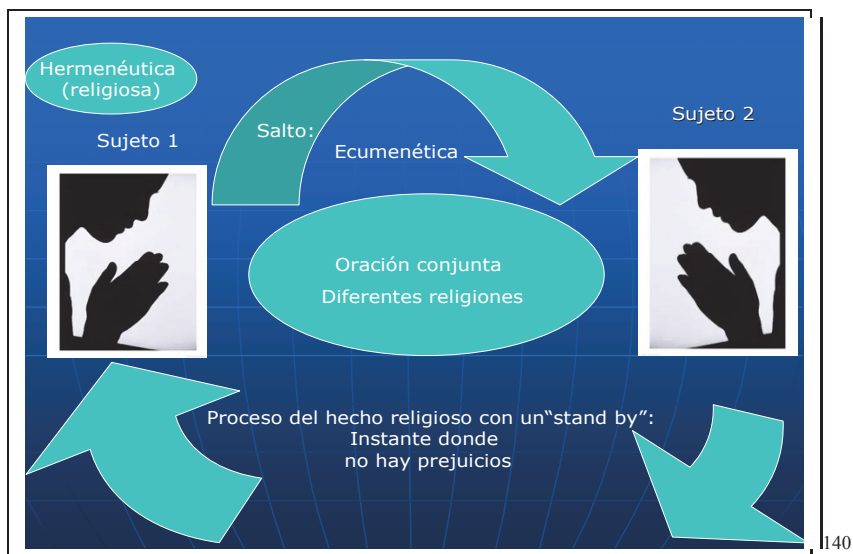
*menos de sentirse obligados a mejorar las instituciones y los ambientes del orden temporal: ya para que en ellos no sufra la dignidad humana, ya para que se eliminen o reduzcan los obstáculos del bien y aumenten los incentivos y las invitaciones al mismo. Además la Iglesia, al penetrar en la vida de los pueblos, no es ni se siente jamás como una institución impuesta desde fuera. Esto se debe al hecho que su presencia se concreta en el renacer o resucitar de cada uno de los seres humanos en Cristo; y quien renace o resucita en Cristo no se siente nunca coaccionado por el exterior; al contrario, se siente libre en lo más profundo de su ser y encaminado hacia Dios; se consolida y ennoblece cuanto en él representa un calor, de cualquiera naturaleza que sea».*

¿Qué es por tanto?<sup>139</sup> Al igual que existe lo que llamamos el círculo hermenéutico, éste se crea gracias a personas concretas con nombres y apellidos; se reúnen en un espacio X. Pues a ese espacio X le llamaría ecumenética. Si tuviéramos que traducir el concepto a nivel espacial, sería “*la casa de todos*”. Por tanto, la ecumenética difiere del ecumenismo en tanto que no son los creyentes de una misma

---

<sup>139</sup> MARIA CARMEN CUESTA PEREZ, *La ecumenética en Edith Stein*, Urbaniana University Press Journal. 1/2014 Euntes Docete. Nova Serie nº 1 Roma, Città del Vaticano.”Creado leyendo a Stein y por más que intente pensar en la frase que motivó la creación de este término mi mente difumina sus palabras aunque más adelante encontraremos citas de diferentes obras que me ayudan a configurar el vocablo. Mi recuerdo me hace saltar a la imagen de Giovanni Paolo II, y habiendo acabado de leer su encíclica de *Ut Unum Sint*, (*Que todos sean uno*), tras hablar detenidamente con amigos, representantes de otras religiones y otros tantos de confesiones cristianas diferentes a la católica, me di cuenta que era necesario para que existiera mayor acercamiento y proximidad *sin prejuicios apriorísticos* entre todos, separar dos conceptos; es decir, el ecumenismo y lo que no lo es, y a esto último lo llamo *ecumenética*.”

confesión los que han de ser arrastrados a otra; como dicen muchas corrientes cristianas protestantes, el ecumenismo es “la nueva política imperialista de la Iglesia Católica”.



Volviendo al tema que nos ocupa, Edith Stein, en su estudio segundo de *Individuo y Comunidad*, añade d H. Conrad- Martius, desde el ámbito de la sensibilidad, elemento esencial para comprender qué es la ecumenética, que existe diferencia entre lo que aparece sensiblemente, que se ofrece, siempre desde sí, que se manifiesta siempre en clave objetiva y a distancia, y presupone, por otro lado, una

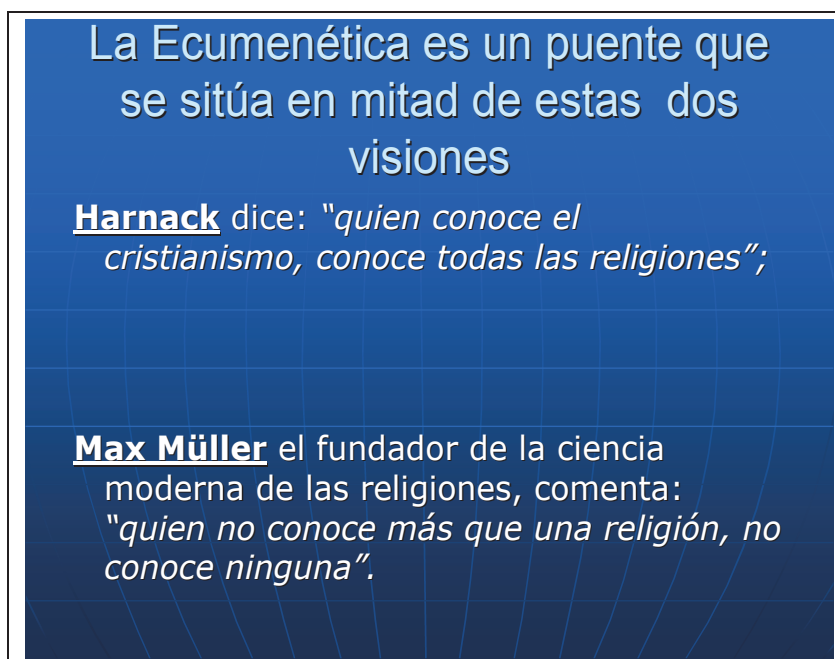
<sup>140</sup> **Ejemplo:** el S 1 (sujeto1-cristiano) y S 2 (sujeto2-judío) oran contemplativamente. Se da un salto místico-experiencial entre ambos con un *stand by* de ausencia de prejuicios y los métodos para la obtención de textos como resultados acerca de la experiencia de este hecho religioso lo han de elaborar estas tres disciplinas “cogidas de la mano”: ética, fenomenología de la religión y hermeneútica.

apertura del espíritu, “los sentidos espirituales”, con lo que viene dado por la sensación.

Stein descubre la *ecumenética* sin poder darle todavía un término concreto. En sus escritos se entrevé completamente la esencia del concepto tanto en su *Excursus sobre el contagio psíquico* como en sus *Contribuciones a la fundamentación filosófica del individuo y comunidad*:

*“Cuando la influencia animadora del amigo me arrastra a una actividad, de la que yo no me sentía capaz por mí mismo, ¿se tratará entonces realmente de que su energía me sustenta, o lo único que ha sabido hacer mi amigo es movilizar mi propia energía?; tal vez se me descubra lo “seductora” que es la solución de ese problema, y de ahí que fluya la energía impulsiva que ponga en movimiento mi actividad espiritual. Tal vez, el deseo de ayudar al amigo a superar las dificultades me conduzca a la decisión de seguir trabajando con él, a pesar de mi cansancio, mientras que yo había decidido antes meterme en reposo. Esa transmisión de energía sólo es posible, en contraste con el simple “contagio”, cuando existe una “apertura” mutua entre los individuos, apertura que es una función específicamente espiritual». Y esto mismo conceptualiza la ecumenética, es decir; el “yo” es un “tú” en la oikos universal recordando que es sin duda, un beneficio más para la mística esta evolución de la mentalidad. Observo que en cada religión existe “ego-religiosismo”, es decir, una deformación de la actitud religiosa también llamada “actitud religio-céntrica”, que ha de ser anulada por el único medio que es la oración porque sino*

*será factor de freno y no se puede dar la ecumenética. La oración contemplativa está contra un egocentrismo religioso y éste contrario a la mística<sup>141</sup>”.*



La misma mística es uno de los caminos más directos que hay para llegar a la *ecumenética*. Consiste en poner sobre la mesa en modo contemplativo y, de manera activa, los *rasgos comunes espirituales* de todo hecho religioso, cuyo principal objetivo sea la fraternidad universal puesta en práctica a través de la oración universal entre religiones, y ello ayudará a la aceptación del prójimo. El reconocimiento de la fraternidad no es la consecuencia de un filantropismo liberal o de un vago espíritu de familia. De hecho, la *ecumenética* reta al “gen egoísta”, un “yo egoísta” que hay que superar por un “tú generoso” y esto nos lo recuerda muy bien, Jesús de Nazaret.

---

<sup>141</sup> J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia mística*. Ed., Trotta, Ávila 2004, p. 35.

### 5.1.2 Metodología



Pero ahora no vamos a entrar en cada campo y el papel que tiene la ecumenética en cada esfera porque se haría muy extenso. Me adentraré sólo en próximas publicaciones. La *ecumenética* puede aplicarse y de manera urgente: entre los sacerdotes, congregaciones de vida consagrada y laica; personas que representen los diversos carismas del cuerpo de la Iglesia católica, donde se habla mucho y se conoce poco. Donde carismas tan maravillosos que están todavía por conocer entre los mismos creyentes se rechazan por el miedo, por prejuicios, incluso por “competitividad”, en ciertos momentos, y tristemente paredes de monasterios abandonados por falta de vocaciones y derruidos por las inclemencias del



indiferentismo actual; o bien, esos carismas quedan como recuerdo en un libro de actas o en un diario de alguna monja o fundador.

La *ecumenética*, es la esperanza<sup>142</sup> para que el mundo monástico, místico y religioso llegue a cualquier persona creyente o no creyente, sea puente para el resto de

---

<sup>142</sup> EDITH STEIN, *Biografía*. Vol 1 ed. Monte Carmelo: "Cuando al cabo de muchos años participé por primera vez en un culto funerario católico, tuve una profunda impresión diferente. Se trataba del entierro de un sabio católico famoso; pero nada se dijo de sus méritos, ni del apellido que había llevado en el mundo. Solamente se encomendaba a la misericordia de Dios su pobre alma mediante el nombre de pila. Ciertamente, ¡qué consoladoras y serenantes eran las palabras de la liturgia que acompañaban al muerto a la eternidad! (...) Un año más tarde tuvimos un golpe el hermano más joven de mi padre, que se suicidó. Reflexionando sobre la frecuencia entre los judíos, encontré una explicación: creo que hay una relación entre la incapacidad de mirar con ojos serenos y aceptar el hecho de la ruina de la vida externa, con una concepción pobre sobre la vida eterna. La pervivencia personal del alma tras la muerte no es un dogma de fe. Todo el anhelo se centra en el aquí. Incluso la piedad de los devotos está dirigida hacia la santificación de esta vida. El judío es capaz de ser tenaz, esforzado e incansable; soportar privaciones año tras año, pero en tanto en cuanto tenga la meta ante sus ojos; pero si se le quita esto, su capacidad de tensión se rompe; la vida se le aparece como carente de sentido y con gran facilidad llega al rechazo de todo. Sin embargo, para el verdadero creyente, la sumisión ante la voluntad de Dios lo retiene ante ello."

- *Amiga católica*: "Éramos siete alumnas judías en clase pero ninguna de ellas educada en la estricta observancia. A partir del séptimo curso ya no teníamos clase de religión, dado que ya no entraba como asignatura en los exámenes. (Esto se cambió más tarde). En todo caso, yo no pude apreciar en las demás compañeras una piedad profunda. La clase de religión para protestantes de los cursos superiores las daba un profesor, que de manera ostensible centraba su cometido en que sus alumnas lo admirasen, y esto fue para algunas un verdadero peligro. Solamente una condiscípula era católica y tuvo que repetir curso por dificultades con el latín. Por eso, tras este curso nos separamos. Pero mientras estuvo la escuela en la plaza Ritter, coincidieron nuestros caminos a casa y volvíamos juntas al mediodía. Si alguna vez yo no podía asistir a clase, me iba a hacer los deberes a su casa. Era una muchacha sensata, comprensiva, equilibrada y amable. Yo la apreciaba mucho. Nunca hablábamos de temas religiosos. Después de mi examen final de bachillerato nos perdimos de vista. Más tarde

creyentes y no se quede hermético sino que sea conocido cada estilo de vida. Son sus representantes los que nos tienen que enseñar a orar<sup>143</sup>. Los signos de los tiempos son evidentes y nos hablan con gran actualidad...

### 5.1.3 Aplicaciones

Ejemplo: El político corrupto<sup>144</sup>

Hay un sistema actual que permite que cualquier político que gana las elecciones y sube al poder, se las puede ingeniar para hacer, compartir y crear corrupción sea cual sea su color político. Por tanto, si bien las estructuras

---

supimos la una de la otra por conocidas comunes. Me enteré -bastante tarde- que había ingresado benedictina en San Gabriel" *Biografía* vol 1.

<sup>143</sup> J. MARTÍN VELASCO, *Orar para Vivir*. Invitación a la práctica de la oración. Ed. PPC, Madrid 2008.

<sup>144</sup> Hannah Arendt, autora de los *Orígenes del totalitarismo*, no vio al horrendo genocida, sino a un pobre hombre, obsesionado con el cumplimiento de las órdenes. Para colmo, contó con la ayuda de líderes judíos a la hora de seleccionar a las víctimas que debían ser deportadas a los campos de concentración. De ahí su obra, *Un estudio sobre la banalidad del mal*. El mal, no se esconde en las grandes mentes criminales, sino en la estructura insignificante de cualquier ciudadano, tal vez padre de familia y aparentemente normal, como Eichmann.

Hannah Arendt, nos ha mostrado lo terriblemente normal que puede ser el mal, con la cotidianidad de la vida y del individuo. Lo vemos todos los días, desde no alquilar pisos a emigrantes, hablar mal del prójimo, la violencia verbal o física, discriminaciones, tendencias racistas y xenófobas, en acciones cotidianas, correos electrónicos que recibimos en forma de presentaciones, etc. No se nos olvide que detrás de todo está la libertad, siempre podemos decir que no, lo hago o no lo hago, diga lo que digan, mis jefes, mis amigos o mis confesores, da igual. Discernir, pensar, informarme, son elementos necesarios para crecer en libertad.

administrativas son las que son, el ser humano las aprovecha y no siempre para el bien común. Y de ahí para evitar la corrupción política solo existe la vía de educar en espiritualidad.

Políticos ► corrupción ► ECUMENÉTICA\*<sup>145</sup> ► Comité de Vigilancia ► Reinserción Política: obligatoria y voluntaria ► desprendimiento, perdón público...

Actualmente, y alejándonos de los populismos, en nuestro país, si el fiscal jefe de anticorrupción decide apartar de un caso de corrupción a quien lo está haciendo bien, ¿no será que al hacer bien su trabajo está averiguando pruebas que pueden comprometer incluso al mismo jefe?

En Italia el Ejecutivo se elige entre los mismos fiscales mientras que EEUU y España elige directamente el Ministerio de Justicia al fiscal jefe de anticorrupción y mucho tiene que ver la postura política que tenga el ministro de justicia en cuestión. En mi opinión, si también un ministro de justicia del gobierno español está tapando asuntos sucios, ¿no se necesitará la creación independiente de un comité ético de vigilancia?

---

<sup>145</sup> Según Edith Stein, la elaboración de una antropología teológico-pedagógica es necesaria. Yo hablo de una activación en la formación pedagógico-espiritual, en el educar espiritual a través de entes oficiales y acreditados que no sean iglesias ni templos para evitar ego-religionismos. La cárcel es un buen lugar para educar en ecumenética si se da el caso.

En el ejemplo expuesto, el político usará medios de comunicación como T.V, radio; redes sociales para pedir perdón públicamente y tendrá derecho a una reinserción política según el carácter del caso pudiendo ser obligatoria y voluntaria. Dependerá de una ley jurídica que de peso a este tipo de educación.

Analizando la sociedad está clara la falta de humanización espiritual. Si viendo esta realidad como cierta me pregunto si es posible crear organismos donde se educaran a las personas espiritualmente o se les re-educara. Me cuestiono si es o no de legitimidad estatal<sup>146</sup> y cómo ese educar se realizaría en lo concreto una educación ante la diversidad cultural y religiosa de nuestro tiempo<sup>147</sup>. La respuesta que doy es que creo que es posible, justo y necesario. Por mis años de experiencia en la docencia y visto un auténtico vacío espiritual en las escuela públicas y, no seamos ingenuos, también en las universidades católicas, los centros concertados y privados. Por ello, abogo en que ha de tener cierta legitimidad estatal.

Esta *deshumanización espiritual* ya se comenzó a vislumbrar desde hace años y creo que lo que hace falta es un gran *tsunami*, una gran ola que invada cada corazón. A esta ola le llamo humanización espiritual. Otro autor, la llama el *poder*

---

<sup>146</sup> Pero, prescindiendo de tales situaciones, los jefes de Estado adoptan un comportamiento perjudicial para el Estado, cuando, por el contenido de sus prescripciones, convierten en hostiles aquellas fuerzas que deberían ser sus aliadas: los impulsos animicos de los individuos." *Staat*, 16.

<sup>147</sup> JUAN MARTIN VELASCO. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1997; pp. 112-124.

*humanizador de la mística*<sup>148</sup>. A través de la *ecumenética*, se puede llegar a cada corazón por poco o muy espiritual que alguien sea.

P. Ricoeur nos enseña que no es la igualdad la que mueve, sino la fragilidad humana, la vulnerabilidad que la considera como estructura de la filosofía moral. Es decir, la estructura de la fragilidad del “otro” es lo que hace movilizar y que exista reacción en el sujeto. También nos recuerda que las instituciones no pueden amar; que él entiende la política y su lucha, que es una guerra por la lucha de reconocer derechos pero rompe con todo esto diciendo que la vida política no puede ser el enfrentamiento permanente. Vuelve a la economía del don, a los estados de paz, llegando a hacer una gran aportación: que la donación genera actitudes que no son legales. Hay que tener presente estas dos características importantes: dar y saber recibir. Comentaré en su libro,<sup>149</sup> que el origen de la obligación está en la donación. Los racionalistas hegelianos, la escuela de Frankfurt, se olvidan del “regalo” y la “fiesta” y esto mismo es lo que él llama, *mutualidad*. Y también esto es lo que persigue la *ecumenética*: la *mutualidad*, el *reconocimiento* y el *amor*.

En Edith Stein<sup>150</sup>, encontramos la justificación de la *ecumenética* en *Individuo y Comunidad* cuando comenta la estructura de la vivencia comunitaria. Es decir; precisamente ese yo, que no necesita ninguna condición material para deslindarse de

---

<sup>148</sup> JUAN MARTIN VELASCO. *Mística y humanismo*. Ed PPC, 208; p. 180.

<sup>149</sup> P. RICOEUR. *Caminos del reconociminto*, Ed. Trotta, Madrid, 2005.

<sup>150</sup> MARIA CARMEN CUESTA PÉREZ. Revista *Diálogo Filosófico*, N° 90. Septiembre/diciembre 2014.

todo lo demás en cuanto a su ser-yo, es lo que ella designa como yo puro. De él brota continuamente la vida de la conciencia actual, que remontándose al pasado se convierte en “vida vivida”, y se reúne en la unidad de la corriente de la conciencia constituida. Lo que fluye de un solo yo, eso pertenece a una sola corriente de la conciencia, que está cerrada en sí y se halla deslindada de cualquier otra, al igual que lo está el yo mismo. Pues bien, es sumamente asombroso cómo ese yo, a pesar de su condición de único y de su insuprimible soledad, puede entrar en una comunión de vida con otros sujetos, cómo el sujeto individual se convierte en miembro de un sujeto supraindividual, y cómo en la vida actual de semejante comunidad de sujetos o de un sujeto comunitario se constituye una corriente de vivencias supraindividuales.

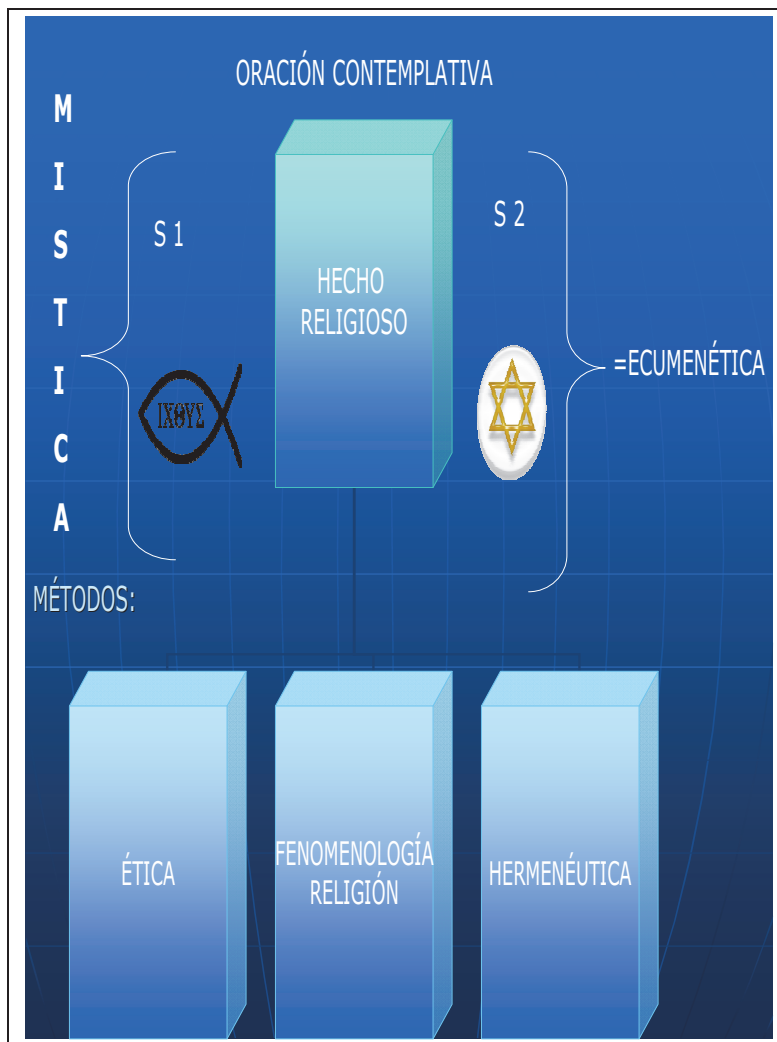
Las vivencias de la comunidad, como las individuales, tienen en último término su origen en los yos individuales que pertenecen a la comunidad. Piensa ella, poniendo un ejemplo, que un “pensar matemático” específico, que no está regulado únicamente por las leyes de los contenidos del pensar, sino que posee una particular característica noética, es decir, una particular agudeza y tensión del razonamiento, una marcada espontaneidad en el procedimiento mental, un juego libre con todas las posibilidades, etc., semejante *habitus* espiritual, propio de una particular comunidad de sujetos, está determinado por la naturaleza y el modo en que los individuos que participan en él actúan espiritualmente en los respectivos ámbitos, mientras que, por otro lado, el vivenciar espiritual se halla determinado conjuntamente por el vivenciar comunitario en el que aquél participa.

Ella dirá que es esencial este “*fiat*”, es decir, el impulso con el que se inicia toda acción libre. En este *fiat* se concentra la espontaneidad sin la cual no hay ninguna acción, y que está enraizada en el yo individual. Lo que surja en virtud de tal espontaneidad (es decir, todos los actos libres), podrá ser una vivencia comunitaria y esto es, a saber, la *ecumenética*<sup>151</sup>.

---

<sup>151</sup> Precisamente ese yo, que no necesita ninguna condición material para deslindarse de todo lo demás en cuanto a su ser-yo, es lo que designamos como yo puro. De él brota continuamente la vida de la conciencia actual, que, remontándose al pasado, se convierte en "vida vivida", y se reúne en la unidad de la corriente de la conciencia constituida.

“Lo que fluye de un solo yo, eso pertenece a una sola corriente de la conciencia, que está cerrada en sí y se halla deslindada de cualquier otra, al igual que lo está el yo mismo. Pues bien, es sumamente asombroso cómo ese yo, a pesar de su condición de único y de su insuprimible soledad, puede entrar en una comunión de vida con otros sujetos, cómo el sujeto individual se convierte en miembro de un sujeto supraindividual, y cómo en la vida actual de semejante comunidad de sujetos o de un sujeto comunitario se constituye una corriente de vivencias supraindividuales. No vamos a detenernos aquí a investigar cómo estén dados los demás sujetos para aquel que es un solo sujeto, y hasta qué punto esa condición de sujetos dados sea presupuesto para la vida comunitaria”. *Estructura de la vivencia comunitaria*.



#### 5.1.4 Vocabulario para la Ecumenética

- *Discurso teohermenéutico*: única vía para comunicarse entre creyentes de cualquier religión.
- *Discurso ecumenético*: parámetros del diálogo que se establece para que se dé dicha dialéctica.



- *Microecumenética*: ética común entre religiones de una misma familia<sup>152</sup> o fundador. Ejemplo: ética común entre los ortodoxos, católicos, luteranos, reformistas...
- *Macroecumenética*: ética común entre las grandes religiones.<sup>153</sup>
- *Ecumenética crítica*: disciplina que estudia las conexiones del diálogo interreligioso y usa como métodos la ética, la fenomenología y la hermenéutica.
- *Teoética*: ética a la luz de Dios.
- *Teopolítica*: la política de la acción de Dios en la persona humana.<sup>154</sup> Con este término enclavamos la pregunta: ¿cómo incorporar la atención al sufrimiento

---

<sup>152</sup> Su práctica nos conduzca a las palabras de N. Söderblom, obispo luterano y gran historiador de las religiones: "Yo sé que mi Salvador vive. Me lo ha enseñado la historia de las religiones".

Qué figura adquirirá el cristianismo tras aplicar la *ecumenética* o cuales serán las formulaciones teológicas de su identidad son cuestiones a las que no puedo responder. Pero la conciencia del valor de nuestra fe en el Dios que creemos puede ser accesible a través de las tradiciones religiosas de la humanidad por caminos que sólo él conoce.

<sup>153</sup> J. M VELASCO, *Ser cristiano en la cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1997 p. 123: "el cristianismo ante el pluralismo cultural y religioso, va tomando conciencia de la necesidad de inculturarse en esas otras culturas que comienzan a estar mayoritariamente representadas en la Iglesia.

El cristianismo se enfrenta con la necesidad de redefinir su relación con el resto de las religiones y de reformular la conciencia de su universalidad y de su condición de revelación definitiva de Dios.

<sup>154</sup> J. M VELASCO, *Ibid* p. 120: "La teología política influida por la teología de la liberación, recupera no sólo la dimensión política de la fe, sino la sensibilidad al sufrimiento de los hombres y a su aspiración de justicia: el hombre antes que ese ser que piensa, que privilegiaban los pensadores modernos, y antes que ese ser que habla, que preocupa a los pensadores posmodernos, es un ser que sufre."

humano en el lenguaje sobre Dios? La teología cristiana viene intentándolo en los últimos años en dos contextos diferentes: con la teología política y con la teología de la liberación. Pero la *Teopolítica* se desmarca de ambas posturas. Creo que la teología tiene que asumir que la situación de injusticia en el mundo, el consiguiente sufrimiento de los pobres, no es sólo parte de la situación económica del mundo, ni se reduce a un elemento de la situación moral, sino que forma parte de la situación religiosa, tiene decisivamente que ver con Dios y con la relación efectiva de los creyentes con él. Hablar de Dios significa lejos de ideologías, un acto efectivo de trascendimiento de mí mismo, hacia aquellos de los que ese Dios me hace responsable.<sup>155</sup>

- *Ecumenoespiritualidad*: conciencia planetaria espiritual. Igual que existen las redes sociales, este término es la *red espiritual* sin quitar importancia a las mediaciones religiosas que son una ayuda para la mejora de la comunicación entre lo trascendente y el individuo. Por el espíritu, se puede experimentar una mayor comprensión del otro porque esta palabra encierra la fuerza de un despertar, una conciencia nueva de la existencia del otro en parámetros

---

J. B METZ. “Dov’è finito Dio, e dove l’uomo”. *La capacità de futuro*, en F. X Kaufmann, Brescia, Queriniana, 1988, p.140.

<sup>155</sup> No hay que olvidar la capacidad de trascendencia les viene a nuestros conceptos no de las imágenes que emplean, ni de la elevación teórica que logran, sino de ser la expresión de un acto de reconocimiento de algo que me asigna, me juzga, me convence de injusticia o me saca de mí.

Lévinas dice: “En el hambre, en un nivel muy humilde, se dibuja la trascendencia. En el hambre propia y en el hambre del otro, ya que ésta despierta a los hombres de su adormecimiento de satisfechos y suficiencia” en *Don Quichotte, l’ensorcellementet la faim*”, en *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Le livre de poche, 1995; p. 200.

existencialmente espirituales. Su campo activo se centra en esta esfera mundial y planetaria “nuestra casa” donde la realidad de las religiones es una dimensión de conexión no sólo social sino también espiritual.

- *Ecumenética aplicada*: educar espiritualmente a los políticos y Jefes de Estado ante la diversidad religiosa y cultural de nuestro tiempo.

### 5.1.5 Recursos procedimentales



Con la *ecumenética*, sin embargo, no puede ser estandarte de nada ni de nadie y al mismo tiempo de todo y de todos porque se tiene que llegar a ella sin prejuicios (el método fenomenológico ayudaría a aplicar lo dicho). La *ecumenética* es pues, poner sobre la mesa en modo contemplativo<sup>156</sup> y de manera activa, *los rasgos comunes espirituales* de todo hecho religioso, usando la hermenéutica y la oración universal como puente de entendimiento sin pretensión alguna de imposición de rasgos espirituales incluso desde donde nace dicho término. Es decir, para comprender al otro, necesitamos poner un “*stand by*” en nuestras creencias sin renunciar a ellas para llenarnos de otros rasgos espirituales y Stein,<sup>157</sup> aquí al igual que P. Ricoeur, nos enseña mucho al respecto. Creo que la *ecumenética* es la existencia de un espacio ético que coordina una metodología de diálogo. Esto es, “ el Yo “ pasa a ser un “ Tú ” y en la *oikos* de la *ecumenética* llegar hasta aquí es lo que llamo *ecumenicidad*.

Es importante evitar un *ego-religiosismo* que hay alrededor de todo hecho religioso y otros elementos determinados por el “yo” que deforman la actitud religiosa y sus posibles frutos ante el hecho religioso. Para identificarlos estaría la *ecumenética crítica*.

---

<sup>156</sup> "Este libro es un gran documento de nuestra época: el documento de la partida hacia una tierra nueva de ciencia católica, hacia la que tendemos la mano pero que aún no hemos alcanzado; hacia una renovación de aquella unidad vital de fe y saber que ha sido el objetivo de todo pensamiento verdaderamente cristiano desde que existe una Iglesia de judíos y paganos".

<sup>157</sup> Citas de Stein respecto a la Estructura de la vivencia comunitaria.

### 5.1.6 Objetivo de la ecumenética

El objetivo de la *ecumenética*<sup>158</sup> no es otro que el de la fraternidad universal puesta en práctica a través de la oración universal entre religiones. El reconocimiento de la fraternidad no es la consecuencia de un filantropismo liberal o de un vago espíritu de familia.

Creo que la *ecumenética* desafía a las éticas que no ayudan en la edificación del diálogo entre diferentes credos; que desafía directamente a las religiones en sí mismas, a los teólogos, a los filósofos, a las instituciones civiles y eclesiásticas, al estado, a las tecnologías porque en todas estas esferas hay un “yo” como centro que prima sobre el “Tú” y sin poner el mismo “tú” en práctica.

Algo positivo sería la *ecumenética aplicada*, un educar espiritualmente, ya sea en la educación secundaria obligatoria<sup>159</sup>, en las universidades católicas, públicas y privadas, en parroquias, templos, entre sacerdotes...

---

<sup>158</sup> MARI CARMEN CUESTA PEREZ. *La filosofía práctica*, Colección Jornadas 9; Ildefonso Murillo (Ed), Madrid 2014 p. 228.

<sup>159</sup> En la biografía de Edith Stein encontramos:

-Descripción del profesor de religión:

"Como compañero de mesa me había tocado nuestro antiguo profesor de religión. Hacía tiempo que ya no teníamos clase con él, pero continuaba informándose con interés de cómo iban nuestras cosas cuando nos cruzábamos por la escuela. Por eso le invitamos y vino a la fiesta. Si mal no recuerdo encargamos para él su comida en un restaurante que observa las costumbres rituales."

Considero que la ética, la fenomenología y hermenéutica crítica puede ayudar a la unidad de las religiones en el Comité ejecutivo de las Sociedades Bíblicas Unidas y en el actual Consejo ecuménico de las Iglesias.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> "La pretensión universal de la fenomenología trascendental desafía a la filosofía tomista para que entre en un debate con ella: por un lado, los análisis realizados muestran que aquí queda abierto verdaderamente un gran campo de investigación. Por otra parte, el establecimiento del *cogito* como *ens primum et absolutum* (quizá no esté permitido en modo alguno llamarlo ente, porque la vida constituyente y los objetos constituidos no son en modo alguno unívocos, y procede denominarlos entes a lo sumo por analogía) es algo que parece incompatible con el núcleo del tomismo.

¿Existe alguna posibilidad de hacer propia desde la *philosophia perennis* la problemática de la constitución fenomenológica, sin al mismo tiempo asumir lo que se conoce como el idealismo trascendental de la fenomenología?"

"Al pensador cristiano tiene que llamarle la atención inmediatamente que este examen de conciencia de la filosofía moderna habla de la conexión del filosofar de la Modernidad con motivos intelectuales de la Antigüedad, pero pasa por alto en completo silencio todo lo intermedio.

Toda la búsqueda de la verdad de los siglos cristianos es como si no hubiera existido, o como si no hubiese dejado huella alguna en los esfuerzos intelectuales de los últimos siglos. Esta desatención es ella misma un signo distintivo de la filosofía moderna, y también es muy significativo que ese signo distintivo se le haya escapado en su propio esfuerzo por conocerse a sí misma.

Y así, el presente examen de conciencia pide un complemento que tendría que comprobar hasta qué punto los caminos errados de la filosofía moderna están fundados en el apartamiento de la actitud espiritual de la edad Media, y hasta qué punto también el concepto moderno de naturaleza está condicionado por ese apartamiento. A continuación tendrá que aprestarse a mirar cara a cara con todo el rigor a la anunciada filosofía trascendental radical. La referencia alusiva a su concepto de ser permite reconocer ya que será urgentemente necesario ponerlo frente a frente con la doctrina del ser de la *philosophia perennis*". Citas de la autobiografía de Edith Stein, *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo 2004.

## Análisis de los métodos

- Destacar los beneficios de cada disciplina.
- Comparar la relación entre ellas y aplicar lo mejor de cada una de ellas aún sabiendo las deficiencias o críticas que se les hace DESDE LA VISIÓN CIENTIFISTA.

(Ver *Introducción a la fenomenología*: Juan Martín Velasco. ed. Trotta)

1161

---

<sup>161</sup> "En la búsqueda de un punto de partida absoluto para una filosofía y ciencia sólidamente fundada Husserl encontró a Descartes; ambos ven ese punto de partida en el *cogito*, el acto del yo reflexionante, que en su acto se torna indubitavelmente seguro de sí y de su ser. Pero mientras que Descartes, dice Husserl, llevado del prejuicio matemático coloca el *ego cogito* como axioma para una ciencia deductiva, y llevado del prejuicio metafísico como *substantia cogitans*, él mismo practica la distinción entre el *yo psíquico*, que "está en el mundo", y el *yo trascendental* para el que el mundo como un todo se halla constituido por unidades sensoriales, de modo que ese yo está presupuesto para ellas. El *cogito* en el más amplio sentido de la vida del yo es presentado como un campo infinito de descripciones inmanentes; son la tarea de una ciencia específica, la *fenomenología trascendental*, a la que se debe recurrir como ciencia fundamental, como *prima philosophia*, y al mismo tiempo como *philosophia universalis*, ya que en ella y sólo en ella se puede plantear y solucionar todos los problemas filosóficos. Tiene que mostrar cómo en las *cogitationes* los *cogita*, los objetos, se constituyen ("*konstituieren*") en calidad de unidades sensoriales para la conciencia y cómo en el avance progresivo de la vida del yo, que es una génesis, tiene que constituirse por necesidad esencial un mundo: en calidad de nivel inferior la naturaleza tal y como se presenta para el sujeto aislado, y el propio yo en llanto yo psicofísico; después los demás sujetos, y en entendimiento recíproco con ellos el mundo en

## 5.2 El método filosófico y teológico: el encuentro con Santo Tomás

En este apartado es preciso dilucidar algunos de los fundamentos metafísicos que merecen especial atención por la relevancia que van a tener en la visión antropológica y social de Stein, y ponerlos en relación con su fenomenología realista.

Al mismo tiempo deseamos comprender cómo se articulan en nuestra filósofa las influencias de santo Tomás<sup>162</sup> y Husserl, que conviven y se complementan en buena parte de su obra. Finalmente, intentaremos analizar su concepción de la "filosofía cristiana", paso necesario para conocer cómo entendió Stein, por un lado, el trabajo filosófico y, por otro, la mística. Para ello nos hemos centrado casi exclusivamente en el estudio de su obra *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (*Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*), considerada como su obra filosófica cumbre, y la más madura. La obra, que responde fundamentalmente a una pretensión sintética e integradora de establecer un puente y un diálogo entre dos de las grandes corrientes que ha tenido la

---

cuanto *objetivo*, intersubjetivo; en actos de más alto nivel objetualidades teóricas (*teorías, ciencias*), el mundo en cuanto mundo de bienes y de valores, etc. " Citas de la autobiografía de Edith Stein, *Obras completas*, Ed. Monte Carmelo 2004.

<sup>162</sup> FRANCESCO ALFIERI. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein*, Ed Morcelliana- Filosofia- N° 35, 2014 Brescia, p. 165 "Si sono potute ricavare queste risultanze attraverso la consultazione sistematica dell' epistolario steiniano, in particolare delle lettere indirizzate alla stessa Conrad Martius, dalle quali risulta chiaramente come l'interesse – e da qui le convergenze – per e verso le tematiche scotiste, si concretizzarono nella Stein anni prima rispetto al suo interesse, certo rilevante, per la filosofia di Tommaso d'Aquino."



historia de la filosofía: la filosofía medieval, especialmente la aristotélico-tomista, y la filosofía contemporánea, en concreto la fenomenología.

Es desde esta "intención" fundamental desde la que debe comprenderse la esencial aportación de Stein a la historia de la filosofía, formando parte de la extensa tradición filosófica del siglo XX que, desde la fenomenología, ha visto la posibilidad de volver a la escolástica para emprender el camino del diálogo entre el pensamiento medieval y el contemporáneo, un camino que Edith Stein<sup>163</sup> recorre a través de la investigación sobre el sentido del ser. Sin embargo, la obra no pretende ser un sistema filosófico cerrado, como la misma autora observa, sino una doctrina del ser que en cualquier caso constituye un punto de partida para ulteriores discusiones. Por este motivo, muchas cuestiones que cualquier filósofo consideraría como ineludibles en el tratamiento del problema y sentido del ser quedan sólo apuntadas y abiertas, siendo deseable para Stein «que los obstáculos y las dificultades que se ha visto obligada a superar en este trayecto puedan ser útiles a otros», en tanto que nuevos problemas a resolver.

El tratamiento de los fundamentos metafísicos steinianos, desde la pretensión de ser el esbozo de una doctrina sobre el ser y no un sistema filosófico, da por supuestas las limitaciones reconocidas por la autora, por lo que el planteamiento de dichos fundamentos se hace desde una doble perspectiva clarificadora: en primer

---

<sup>163</sup> F. BOTTIN. *Tommaso D'Aquino, Duns Scoto e Edith Stein sulla individuazione*, in "IL SANTO" 49 (2009), pp. 121-129.

lugar los fundamentos ontológicos que tratan de situar la postura filosófica adoptada por Stein acerca del "sentido" del ser y, en segundo lugar, los fundamentos teológicos acerca de la relación entre el Creador y la creatura, entre el ser finito y el ser eterno.

En una segunda parte, se va a examinar la fenomenología realista, el concepto de "filosofía cristiana"<sup>164</sup> y la importancia de la mística en su acercamiento a la verdad. El orden seguido responde así al propio orden e intención de la autora, quedando los fundamentos gnoseológicos incluidos dentro de los ontológicos, lo cual permite situar la postura filosófica de Stein acerca de la relación entre el problema del ser y el de la verdad, entre ser y conocimiento, o lo que es lo mismo, entre realismo e idealismo. Sin embargo, la ética aplicada según Adela Cortina dice:

*"... no puede prescribir de forma inmediata las actuaciones en los casos concretos, sino únicamente orientar de forma mediata, ofreciendo un marco reflexivo para la toma concreta de decisiones. Sin embargo, en esta tarea no pueden actuar los éticos*

---

<sup>164</sup> "El último día que yo pasé en casa fue el 12 de octubre, día de mi cumpleaños. Era, a la vez, una festividad judía, el cierre de las fiestas de los tabernáculos. Mi madre asistió a la celebración en la sinagoga del seminario de rabinos. Yo la acompañé, pues al menos, aquel día queríamos pasarlo juntas. Durante el viaje de ida en el tranvía no hablamos mucho. Para darle consuelo le dije: "La primera temporada es sólo de prueba". Pero esto no ayudó en nada. "Cuando te propones tú una prueba, bien sé yo que la superas". Después se le antojó a mi madre volver a pie. ¡Algo más de tres cuartos de hora con sus 84 años! Pero tuve que acceder, pues noté que quería hablar francamente conmigo. ¿No era hermosa la homilía?- "Sí".

- "Por lo tanto, también como judío, ¿se puede ser piadoso?"

- "Ciertamente, cuando no se conoce otra cosa." En aquel momento se volvió hacia mí exasperada: -¿Entonces por qué lo has conocido tú? No quiero decir nada contra él. Puede que haya sido un hombre bueno. Pero, ¿por qué se ha hecho Dios?"

*en solitario, sino que tienen que desarrollarla cooperativamente con los expertos de cada campo (médicos, enfermeras, empresarios, periodistas, etc.) (...), la ética aplicada es necesariamente interdisciplinar.*<sup>165</sup>

Para que se produzca este desarrollo cooperativo e interdisciplinar, la ética aplicada ha tenido que tomar distancia de tres formas de entender la aplicación que vienen siendo habituales en la casuística. Integrando las últimas investigaciones sobre la casuística, describe estas formas como el ideal deductivo (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza) cuya estructura es: parte de los axiomas desde los que se extrae conclusiones para las situaciones concretas. Es el arte de aplicar principios a casos. Concede gran valor a la teoría la deducción y la certeza. Su figura propia es un silogismo práctico en el que hay dos niveles: un momento universal (principios) y un momento particular (razones concretas). No hay aplicación sin prudencia, que se define como “recta razón”. Pero según Adela Cortina hay lagunas y límites:

*”habría que demostrar la existencia de principios éticos de carácter material y universal. En las éticas contemporáneas, si son principios universales, no son materiales, y si son materiales, no son universales. La ética aplicada ha nacido más de exigencias “republicanas” que de exigencias “monárquicas” es decir, tiene su origen en las diferentes esferas de la sociedad. No en la voluntad de imposición moral. La propuesta inductiva (A. Jonsen, S. Toulmin) parte de que no existe ningún*

---

<sup>165</sup> A. CORTINA. *El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas*. En *Isegoría*, 13 (1996), pp. 119-134 (121-122).

*principio ético universal. Los expertos solo pueden ponerse de acuerdo sobre máximas y alcanzar un conocimiento probable, no cierto. La solución de los conflictos no puede realizarse a priori, sino encontrando criterios de convergencia expresados en máximas de actuación”.*

Las lagunas que encuentra A. Cortina es que no es cierto que no exista ningún principio ético universal. Existe, pero es de carácter procedimental, no procede de una razón pura, sino de una razón impura, históricamente generada. Necesita un sistema de referencia o marco moral para resolver los conflictos entre las máximas. Y con el principio procedimental de la ética discursiva (J. Habermas, K.O Apel) tienen como principio de comunidad ideal de comunicación: todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas porque son interlocutores válidos. Principio de igualdad: ningún interlocutor puede ser excluido de argumentaciones que le afectan. La ética tiene dos partes: fundamentar principios y contar con situaciones y consecuencias (responsabilidad). Cortina dirá que olvidan la importancia que tiene en muchos ámbitos una razón estratégica (que pondera medios) y no solo una razón comunicativa (que se orienta por fines últimos). Olvidan valores específicos que aparecen en los diferentes ámbitos de las actividades humanas. Las tareas de descubrir principios y aplicarlos a situaciones no son dos momentos independientes. La aplicación modula los principios.

Estos procedimientos aparecen cuando, por ejemplo, nos planteamos problemas como la clonación. Explicará<sup>166</sup> el profesor Moratalla que:

*“según el ideal deductivo, habría un conjunto de principios éticos que nacerían de una perspectiva antropológica previa, y lo único que tendríamos que hacer sería aplicarlos. Partiríamos, a priori, de una idea previa de naturaleza humana con la que evaluaríamos los casos concretos de clonación. Por el contrario, según la propuesta inductiva, los juicios evaluativos de la ciencia médica nacen de la propia historia de la medicina y del conjunto de experiencias acumuladas. No habría una teoría antropológica o un conjunto de principios previos que impidieran la clonación. Podrían ser razones de otro tipo, como que se carece de recursos técnicos, se desconocen las consecuencias o no se tendría la credibilidad social necesaria. Unos y otros podrían coincidir en sus juicios morales, aunque acudiendo a razones diferentes; unos juzgan atendiendo a cuestiones de principios, y otros atendiendo a consideraciones de experiencia. Los partidarios de la ética discursiva buscarían una mediación estratégica entre principio y situación proponiéndose dos metas: 1) conservar el sujeto hablante; 2) sentar las bases materiales y culturales para que algún día sea posible actuar sin que peligre la comunicación. Esta necesidad de contar con las personas como interlocutores, de acudir a principios, de tener presentes situaciones, experiencias históricas y mediaciones culturales ha situado a la ética aplicada a las puertas de la ética hermenéutica. Por eso Adela Cortina*

---

<sup>166</sup> AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA, en su libro *Ética para educadores*, PPC, Madrid 2008.

*describe su propuesta metodológica de ética aplicada con el nombre de «hermenéutica crítica». A su juicio, en el método de la ética aplicada hay que contar con tres «momentos»:*

*Marco deontológico (Kant): la idea de persona como interlocutor válido configura el trasfondo común a todas las esferas, en todas ellas es el afectado quien está legitimado para exponer sus intereses, y solo deben considerarse legítimas aquellas normas que satisfagan intereses universalizables.*

*Ética de las actividades sociales (Aristóteles): la vida moral no es una vida individual, sino una vida social. La ética reflexiona sobre la lógica de la acción individual y la acción colectiva. La acción colectiva genera unas prácticas o actividades cooperativas que cobran su sentido cuando persiguen determinados bienes internos. Para ello se exige el desarrollo de determinados hábitos que reciben el nombre de virtudes. En sociedades modernas, la acción colectiva requiere el uso de estrategias, propias de una ética de la responsabilidad. Esta acción se legitima mediante unas reglas de juego. No son únicamente reglas jurídicas, hay también reglas éticas, como la conciencia moral cívica. La ética cívica es una moral crítica porque busca decisiones justas: no solo ajustadas al derecho vigente, sino a principios éticos de justicia.*

*Procedimientos para tomar decisiones: la decisión tiene que ser argumentada y fundamentada en cada situación histórica concreta. Para ello es imprescindible contar con el tipo de actividad, el fin o meta que persigue, los valores, principios y*

*actitudes que requiere para desarrollar tal fin (que surgen de la aplicación del principio dialógico en esa actividad), los datos de la situación y las consecuencias de las alternativas previsibles.*"<sup>167</sup>

Cabe mencionar la nueva edición de la publicación de la que fue la tesis doctoral en el 2010 del profesor Francesco Alfieri, OFM *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell'individualità*.<sup>168</sup> Es toda una defensa a la falta de estudios historiográficos sobre el tema de la individualidad, considerada como punto de partida en numerosos estudios steinianos. Ciertamente que Stein bebe de las fuentes *De Veritate* de Santo Tomás y de la *Metafísica* de Aristóteles. Y es aquí donde Alfieri da agua a una laguna seca donde establece a Duns Scoto como un horizonte más que abre las investigaciones en las obras de Stein; aunque, si bien, en las fuentes originales y primarias de Edith Stein no aparezcan como primordiales.

Stein dirá que algunos de los filósofos medievales han dado muchísima claridad a numerosos conceptos actuales. Por tanto, en sus obras podemos ver convergencias y divergencias, cuestiones muy interesantes para futuras tesis doctorales.

---

<sup>167</sup> A. DOMINGO MORATALLA *Ética para Educadores*, Ed PPC, Madrid, 2008; p. 211.

<sup>168</sup> Su primera edición en julio 2014 publicado por la misma editorial que *Ripartire* revisada y aumentada con nuevas notas. El libro está compuesto de 256 páginas cuyo prefacio está realizado a cargo de Angela Ales Bello.

Hago eco de las palabras de Patricia Manganaro, la cual comentará entre compañeros de camino que “en la convicción de la práctica no *ego-lógica* de la razón sea el pan de cada día y compartido. Que esto, disponga a la escucha y al cuidado del otro; creyendo en la potencia del *Sprachleib*, el sonar de la comunidad empática: el eco de pensamientos y palabras”.<sup>169</sup>

Francesco Alfieri, entre sus numerosas actividades, encontramos en sus dos últimos libros elementos muy importantes y útiles que nos ayudan a adentrarnos en la fascinante atmósfera que genera la persona de Edith Stein. Alfieri, centra el tema de su trabajo, ante todo en la reconstrucción de las obras de Stein, siempre siguiendo el hilo conductor del problema de la individualidad para unir las convergencias con el pensamiento scotista. Alfieri, trata de comprender cómo la posición tomista de la *materia signata quantitate* no es ya suficiente a los ojos de Stein al final de la comprensión del sentido profundo del único principio de individualidad y cómo la “singularidad”, término acuñado por Angela Ales Bello, sirva para considerar mejor la esencia del ser humano no sólo desde el punto de vista metafísico sino antropológico, buscando la ampliación del punto de vista fenomenológico a través de la metafísica medieval.

---

<sup>169</sup> Veamos pues, como Francesco Alfieri en su primera obra *La presencia de Duns Scoto en el pensamiento de Edith Stein; la cuestión de la individualidad* (Romae, 2010) realiza un exhaustivo análisis sobre los escritos del *Doctor Subtilis* respecto a la cuestión del principio de individualidad para converger en Stein. Tal análisis concretamente filológico ayuda a nuestro autor a establecer cuál es la última palabra o estadio maduro en el pensamiento de Scoto sobre la individualidad como punto de referencia a la *Ordinatio/Lectura* y a las *Quaestiones Metaphysicorum* (Q. XIII).



### ***5.3 Antropología cristiana***

La pregunta ¿qué es el hombre? Fue el motor de la vida y la actitud de búsqueda de la verdad que caracteriza todo el itinerario biográfico de Edith Stein. No se trata de una simple curiosidad intelectual. Afecta por completo a su mismo estilo de vida y sus opciones. En Edith Stein vida y escritos se confunden y caminan de un modo paralelo: su vida es la explicitación de su doctrina, y sus libros son una auténtica autobiografía espiritual.

Su concepto del ser humano tiene hondos asentamientos teológico- bíblicos, que vienen a ser la confirmación y comprensión totalitaria del ser del hombre. Ya en su primera etapa, como filósofa 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.

Los elementos, que definen el ser del hombre, se amplían y adquieren plenitud de sentido sólo desde la Revelación bíblica, desde el misterio de Cristo, y desde la observación experiencial de los místicos (principalmente Teresa y Juan). Podríamos tomar como punto de partida una quasi-definición que Stein nos ofrece del ser humano en la obra con el título *Estructura de la persona humana*: “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 de 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 estos elementos, su personalidad, su humanidad, queda frustrada.

### *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 pretendemos seguir todo su pensamiento, pero sí podemos tratar de entenderlo siguiendo su argumentación. Con el ánimo de evidenciar lo propio y característico del hombre, construye su argumentación comparando al ser humano con los seres inferiores: materia, plantas y animales. Lo que le distingue no es sólo 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, que ciertamente nosotros simplificamos ahora mucho, 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.

Esta constatación confirma en Stein 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. Ello implica, necesariamente y como consecuencia inmediata, que la persona que descuide una de

esas 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.

#### *El hombre y la libertad*

Es de suponer que para Edith Stein la libertad no se reduce simplemente a una 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 en 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.

El tema de la libertad es para Stein esencial, pues sin libertad no hay persona. Es algo que define al ser humano en cuanto persona. Sin embargo, y conviene no olvidarlo, esta libertad no es simple conquista del hombre, que “dañado” por el pecado, es incapaz de llegar con sus propias fuerzas a lo más profundo de su ser. Necesita de la acción de la gracia en él para poder conquistar su propio centro, “el centro de la libertad”, y realizar allí el acto más libre de la libertad: entregarse totalmente a la voluntad divina.

#### ***5.4 La individualidad del hombre***

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. Lo que Edith Stein quiere hacer ver es que no sólo es esencial a la vocación del hombre la unión con Dios, sino el modo de realizarla como un aspecto más de la imagen de Dios en el hombre. Así, pues, descubrir, realizar y favorecer el cumplimiento de la voluntad de Dios para con cada persona consiste en la puesta en acto de la “individualidad”.

El presente esquema es de Edith Stein recogido por Francesco Alfieri.<sup>170</sup> Señala en su tesis lo siguiente tomado de Bello<sup>171</sup>:

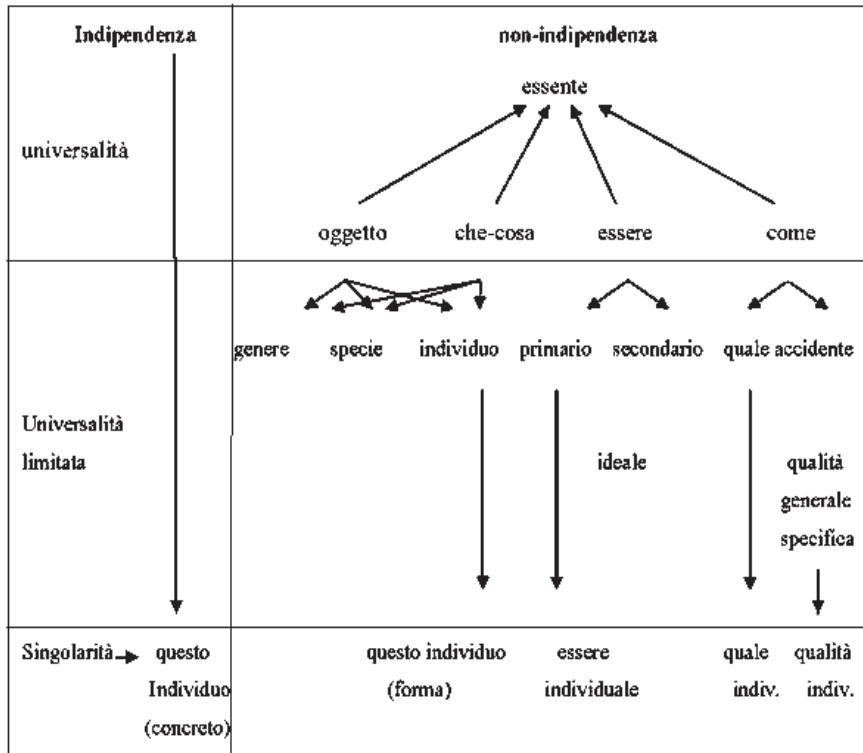
*” Se consideriamo lo schema, ci rendiamo conto che la Stein ordina le forme ontologiche vuote (aliquid, quod quid est, esse) non solo relativamente ai loro gradi di universalità (o di vuotezza), gradi nei quali esse raggiungono lo stadio della “pienezza” solo nell'individuo concreto, - cosa unica e singolare, oggetto primario che non rimanda a nient'altro,- ma anche rispetto ad un altro asse, anche questo autenticamente husserliano, della indipendenza e della non-indipendenza: “Se esaminiamo l'essere, è indipendente solo l'essere che non ha alcuna relazione, mentre*

---

<sup>170</sup> FRANCESCO ALFIERI, OFM. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein. La questione dell' individualità*, Pontificia Universitas Lateranensis. Facultas Philosophiae. Romae 2010.

<sup>171</sup> ANGELA ALES BELLO, *Edith Stein's Ontology between Phenomenology and Metaphysics*.

*l'essere di tutte le forme vuote è non-indipendente. Indipendenti sono solo gli oggetti concreti, e le loro forme preparano l'indipendenza. Si possono introdurre a questo punto anche le opposizioni tra intero e parte e composto e semplice. Solo l'intero può essere indipendente. Le forme universali sono semplici, ma non-indipendenti, perché dipendono da un intero possibile, le forme più specifiche sono composte e tutti gli individui sono indipendenti e semplici". L'ontologia formale poi, getta le basi, proprio come in Husserl, per l'ontologia materiale, il cui canone fondamentale o, meglio, il cui strumento fondamentale, è l'intuizione; la fenomenologia, in particolare, si avvale dell'intuizione astraente, che si disgiunge in intuizione ideante o generalizzante: con esse, partendo per esempio, da un colore hic et nunc, è possibile passare a gradi sempre più generali di "colore", fino al genere supremo di "colore in generale"; mentre, percorrendo il senso inverso si scende verso il "che-cosa" concreto, l'individuo, quello che ai sensi dell'ontologia formale è quanto di più indipendente vi sia" Come rileva ancora Angela Ales Bello, esempi di ontologie materiali sono per la Stein la geometria euclidea, che da pochi principi consente un'assiomatica chiusa, ma potrebbero esserlo anche le dottrine pure dei colori o dei suoni, sebbene mai esse siano state intraprese e concretizzate. L'idea materiale che governa le ontologie materiali non è tuttavia materiale, ma è comprensibile solo a partire dallo spirito. Per questo motivo, sono indispensabili due grandi tronconi dello spirito, all'interno dei quali si chiarificano tutti gli strati. Delle "materie formate", quello dello "spirito oggettivo" e quello dello "spirito soggettivo", che sono esattamente le "regioni" dai quali noi abbiamo preso le mosse."*



### 5.5 Ser racional

Ser persona implica necesariamente relación. La misma estructura del ser humano en cuanto espíritu está exigiendo la apertura. El individuo, si existiera él sólo, ya no sería persona. Precisamente, es en la comunidad humana donde adquiere sentido y valor la individualidad. El “estar en el mundo para servir a la humanidad”, que caracterizó su búsqueda de la verdad, no es simplemente fruto de un altruismo,

sino del convencimiento del valor de todo individuo para la vida comunitaria o social. El desarrollo del ser del hombre depende de su posición frente a los otros.

El ser relacional es efecto de esa energía espiritual presente en toda persona, que la abre hacia el otro, superando los límites de la propia subjetividad. Es una exigencia implícita en la persona que puede ser obstaculizada, pero que siempre está exigiendo en la persona sobrepasar sus horizontes para realizarse a sí misma, integrando en sí el mundo de los valores, objetos, experiencias, personas... Sólo así se entiende y explica el porqué la persona se realiza y alcanza plenamente su felicidad en el amor: es el acto espiritual supremo, del cual es capaz por su espiritualidad.

Desde un nivel antropológico-teológico se justifica, además; por qué el hombre es capaz de una relación personal con Dios, excluida totalmente en el reino animal y vegetal. Decir que el hombre es un ser relacional-espiritual es decir que el hombre es capaz de amar y de amar a Dios.

En la relación con la comunidad humana el hombre no sólo se realiza, sino que contribuye, -desde su entrega-, (la realización de su ser, su vocación, su trabajo...) a que la comunidad se desarrolle. Para Edith Stein no hay oposición entre individuo y comunidad (siempre que ambas sean auténticas). La comunidad no es una suma de individuos, sino la realización de individualidades en un ámbito de relaciones intersubjetivas, es decir, todos y cada uno son sujetos (YOES) con un nombre, y no objetos o números. Una comunidad que suprime al individuo deja de ser comunidad. Y un individuo que prescinde de la comunidad no les desarrolla su individualidad

propia y característica, sino una falsa imagen o pretensión de la misma. En el plano religioso del cristianismo esto adquiere un valor todavía más sólido, sobre todo si contemplado a la luz del misterio eclesial como Cuerpo Místico de Cristo.

### **5.6 ¿Qué entiende Stein por “Mística”?**

Si para Edith Stein el conocimiento lleva el sello de una doble fuente, la de la razón y la de la fe, sin embargo reconoce que la fe es una luz oscura: *«Nos da a entender algo, pero solamente para indicarnos algo que permanece incomprendible.»*

El misterio de la fe encierra para Edith Stein un significado que está más allá de la filosofía. Como afirma Guilead, «el dios de los filósofos no será nunca para nuestra autora el Dios verdadero y viviente, comprendido en toda su plenitud»<sup>172</sup>. La mística es una nueva forma de acceso a la unidad con Dios, expresa el ideal de perfección:

*«La perfección completa del ideal hacia el cual tiende la filosofía en cuanto búsqueda de la sabiduría, es únicamente la sabiduría divina misma, la visión simple por la cual Dios se comprende a sí mismo y a todo lo creado. La realización suprema que puede ser alcanzada por un espíritu creado -seguramente no por sus propias fuerzas- es la visión gloriosa que Dios regala a quien se une a Él: el ser adquiere la*

---

<sup>172</sup> Guilead, R., *De la phenomenologie à la science de la Croix. L' itineraire d'Edith Stein*, Béatrice- Nauwelaerts, París, 1974, p. 150.



*participación del conocimiento divino viviendo la vida divina. La mayor aproximación a este fin supremo durante la vida terrena es la visión mística”.*

La mística adquiere un papel fundamental en la plenitud del conocimiento, por lo que no se puede decir que se trate únicamente de una etapa, la última, del pensamiento steiniano, sino más bien que todo su pensamiento posterior a su conversión está penetrado por la mística. La influencia de la mística en Edith Stein tiene tres representantes fundamentales: santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y Dionisio, el Areopagita. La espiritualidad carmelitana fue desde el comienzo de su conversión fuente de experiencias. Podemos señalar algunos de los rasgos en los que se refleja dicha influencia. De santa Teresa<sup>173</sup> recoge la entrega a la vida de oración y de meditación. De san Juan, el misterio de la cruz. De Dionisio el Areopagita la búsqueda de Dios por la teología negativa o apofática.

Considero que la mística y la espiritualidad a través de la *ecumenética* sean elementos provocadores y al mismo tiempo motivadores para el bien del estado.

### **5.6.1 Intellectus agens y possibilis**

Vida espiritual es (naturalmente inespacial) movimiento; movimiento espiritual que sale del yo, es cosa de la voluntad, aunque en un sentido todavía más general, más elemental, es decir, no siempre en la forma específica de un acto propio

---

<sup>173</sup> Santa Teresa de Jesús (1515-1582), mística carmelita castellana y doctora de la Iglesia.

de la voluntad; intelecto y voluntad son atributos de la esencia del espíritu subjetivo. Es impensable una vida espiritual en la que no se destaquen ambos en momentos característicos. Como partes intelectuales del espíritu conocemos un doble aspecto: el ser transparente, es decir, consciente de sí mismo, y esto puede ser una "consciencia" que acompaña a la vida espiritual, sin devenir en un acto propio de reflexión; pero que puede pasar en tal acto de reflexión; luego el estar abierto a otros objetos como el sujeto espiritual mismo, y esto significa en los espíritus finitos al mismo tiempo una estructura con formas de conocimiento, es decir, una actitud natural respecto a un ámbito objetivo determinado. Sin embargo, la vida intelectual, la actitud específica del entendimiento, no es posible sin participación de la voluntad. El tipo inferior de la adquisición gradual de conocimientos la hemos caracterizado el intelecto doblemente: como "*intellectus possibilis*" e "*intellectus agens*". Su relación no permite establecer como la de potencia y acto, pues en ambos se hallan ambos. "Intellectus possibilis" sería según el sentido literal una interpretación más fiel como "conocimiento posible". Ahí puede ponerse el acento en lo "posible", y luego hay que considerar la "potencia", es decir, la apertura del intelecto y la dirección a los objetos. De esta potencia se puede decir en el lenguaje figurado que ahora ciertamente no llevará a error, que sea el "lugar" para las formas intelectivas, las especies inteligibles. Pero se puede también poner el acento en "entendimiento", y entonces significa la potencia actualizada, el entendimiento actual, que tiene el carácter de un aceptar, de un recibir y por eso el *intellectus agens* es la peculiaridad de los espíritus que conocen discursivamente y no se encuentra en otros. Con la expresión "intelecto activo" se puede entender la potencia hacia tal "hacer", a tal movimiento dirigido al conocimiento. Pero todo

"hacer" es cosa de la voluntad, también dirigida al conocimiento. En el intelecto activo tanto la potencia de la voluntad como del intelecto se deben tener en cuenta. El "recibir" y el "descansar en la meta" son un actu intelligere de diferente grado, ambos son cosas del intellectus possibilis. Por lo tanto, sería impensable un "intellectus" que fuera el "agens" y no "possibilis". Por otra parte: un minimum en actividad se encuentra también en el "recibir" del "motivo" y un grado superior en el "descansar en el conocimiento adquirido".

### **5.6.2 La Gracia: vida espiritual como vida intelectual**

Los actos humanos, son a la vez conocer y obrar. Hemos escogido como ejemplo extremo para mostrar la universalidad de la participación de la voluntad, la actividad misma del conocimiento. El hacer del intellectus agens tiene el conocimiento como fin y eventualmente como resultado ¿Es este hacer un analogon del hacer creativo divino? Un trozo de piel ha sido cortado, doblado y cosido para una bolsa. Por medio de pocas y sencillas acciones es creada una cosa nueva. Es todavía el mismo trozo de piel, pero se ha hecho con él un nuevo objetivo ¿Qué da derecho a esta afirmación? El "trozo de materia" ha recibido una nueva forma: una nueva figura externa, pero con ello un nuevo "sentido", incorpora otra idea y, sin duda, una "práctica": puede servir por medio de su figura y de sus otras cualidades a un fin determinado. Con cada elaboración planificada de un material se le ha dado un sentido, allí una idea queda configurada. Siempre hay allí también un fin aunque no siempre "práctico" en el sentido de la utilidad la cosa deviene algo que tiene significado para el hombre y con eso puede arreglarse correspondientemente. Este

sentido que el hombre pone en las cosas y según lo cual las utiliza y eventualmente las transforma, es algo espiritual. Esto significa que él ha salido de un espíritu. El talabartero ve el trozo de piel y le viene la idea de esto se podría hacer una bolsa. O había una bolsa junto a él miró un poco en su taller hasta encontrar un trozo de piel adecuada. La bolsa ya estaba como "su idea" antes que ella fuera "en la realidad" por medio de su idea y por medio de su hacer voluntario ella llegó a ser realidad. Y ahora "vive" la idea en la cosa material y "habla" desde allí a los hombres. Con cada actividad intelectual el sujeto espiritual amplía su mundo objetivo (ahora hay que entender doblemente: su idea y el campo de objetos externos con los que tiene que arreglarse), y al mismo tiempo crece según su ser habitual. Lo que aquí quedó señalado para el intelecto conviene también a las otras partes de la vida espiritual. La voluntad y algo que se relaciona de cerca con la voluntad, pero lo que necesita por sí mismo y por la relación con la voluntad todavía necesita de un estudio: el ánimo, clarificará, Stein. Por tanto, vida espiritual comporta un espíritu creativo y la vida intelectual, un espíritu objetivo y todo ello conforma la *gracia* abrazada a la mano divina.

En el capítulo V del libro de Adela Cortina<sup>174</sup>, se sostiene “que creer no dispensa de discurrir, con riesgo de equivocarse”, y son preciosas las palabras con las que describe la gracia y si Edith Stein, siguiera viviendo físicamente entre nosotros, creo que serían buenas amigas revolucionando la conciencia del ser humano como ciudadano moral:”La ley vino por Moisés- dice el evangelio de Juan- la gracia y la

---

<sup>174</sup> CORTINA ADELA, *Ética civil y religión*, ed PPC, Madrid, 1995.

verdad por Jesucristo”. La ley -opina la profesora-, aceptada ya por unos y por otros, quiere asegurar unos “mínimos decentes”; la gracia es regalo, invitación al amor- que no mandato-, promesa de felicidad y no sólo exigencia de justicia. La ley se plasma en códigos, se concreta en decálogos universalmente exigibles, se expresa con fuego en principios. Es expresión de esa autonomía personal, que consiste en la capacidad de darse a sí mismo sus propias leyes, teniendo en cuenta que “mis” leyes morales son, en nuestra etapa postconvencional, aquellas que yo universalizaría, o que dialógicamente universalizaríamos, porque son las que deseo -deseamos- para construir un posible reino de los fines y una paz perpetua.

El mensaje de la gracia, por contra, no nos llega a través de conclusiones que exigen perentoriamente premisas para ser racionales. Se cuenta en parábolas: en narraciones que entrañan la racionalidad de su propio argumento, y que tienen, sin embargo, un sentido plenificante para quien escucha y consiente. Un sentido que puede llegar a desbordar en ocasiones nuestro sentido de la justicia. “El reino de los Cielos es como el dueño de una viña, que salió a buscar trabajadores, y aunque los empleó a horas diversas, pagó a todos por igual al caer a tarde”. ¡Qué atentado de la gracia contra la justicia! ¿A qué criterio apeló el dueño de la viña-imparcialidad, mérito, mercado, necesidades- para pagar lo mismo por una hora que por diez? ¿Cómo universalizar semejante proceder sin que se solivianten -con toda razón- los sindicatos? Y es que no es lícito codificar la gracia, como no es lícito solidificar la brisa. Comprender las parábolas nada tiene que ver con argumentar al modo silogístico, porque el secreto consiste en sintonizar con ellas, en hacer de tal modo el mensaje de la gratuidad, carne de la propia carne, vida de la propia vida, que exista ya

con él una corriente de complicidad. Como cuando a los amigos les basta una mirada para comunicar todo un mundo, vedado a los extraños. ¿Cómo atreverse a traducir las parábolas evangélicas en un código de normas universalmente prescriptible, al que nadie puede faltar sin ser tenido por deshonesto, cómo encerrar el soplo del espíritu en leyes talladas en piedra universalmente exigibles, cuando la gracia va mucho más allá de la ley universal: a la intimidad inalienable de la propia biografía?

Por eso, quien defienda en serio una ética de mínimos no puede estar sugiriendo en modo alguno terminar con las religiones. Y no sólo porque con esto estaría expresando una intolerancia, reñida con el pluralismo, sino además porque estamos en un momento de crisis de tradiciones de sentido, que son las que sitúan a una persona en el mundo y le permiten identificarse, saber cuál es la dirección en que camina.

Estas tradiciones están en crisis, entre otras razones, porque en ocasiones han querido imponer su sentido, y el sentido no se impone; porque han querido imponer el camino que -según ellas- conduce a la felicidad, y la felicidad no se impone. Pero cuando una religión no es impositiva ni fundamentalista, tiene una capacidad liberadora y revitalizadora, que es un auténtico crimen tratar de extirpar.

Y de ello tenemos buenas pruebas a lo largo de la historia de las religiones; una historia que viene oscurecida por innegables sombras, pero también iluminada por luces imposibles de ocultar bajo el celmín o bajo la mala fe. También el presente es

reflejo de ese doble juego de luces y sombras, aunque creo poder decir, al menos en lo que al cristianismo hace, las luces son bastante más intensas que las sombras.

Es tiempo, pues, de ir espigando qué tenemos en común en nuestras sociedades democráticas para tratar de encarnarlo, sabiendo que cada quien después lo fundamentará desde una ética de máximos diferente. Las éticas de máximos son éticas de sentido y felicidad, orientan sobre cómo ser feliz; pero el sentido y la felicidad no se imponen: se invita a ellos, se aconsejan desde la propia experiencia, desde la propia carne y la sangre propia. Añade Cortina:

*“porque las tradiciones religiosas no nacieron para dar normas, sino para anunciar que Dios es Padre y los hombres somos hermanos; para prometer un mundo distinto y recordar que Dios está con nosotros para hacerlo posible, incluso más allá de la muerte.”*

Si hoy en día los creyentes nos embarcamos en la doble empresa de intentar fortalecer los valores que tenemos en común todos los miembros de la sociedad y seguimos invitando a aquello que creemos, dialógicamente y con la propia vida, estaremos realizando una tarea a la vez humana y cristiana que, a mi modo de ver, es lo mismo.

Y para llevarla a cabo no estamos solos. Por eso quería yo terminar con aquel cálido recuerdo de la Biblia: la palabra de Dios es como la lluvia que cae sobre el césped, como el rocío que empapa la tierra”, no queda estéril, no queda sin fruto.

Nosotros lo creemos y por eso, sin complejos de más ni de menos, estamos en la tarea de levantar el ánimo, junto con todos, a este nuestro mundo”.<sup>175</sup>

Adela Cortina en “*Ética civil y religión*”<sup>176</sup>, añade: «Por eso, a mi juicio, un creyente se encuentra en “casa” en una ética cívica que defiende la libertad, la igualdad, la solidaridad, los derechos humanos de las tres generaciones y una *actitud dialógica*; sólo que desde la experiencia religiosa, son éstos mínimos que él quiere asegurar desde los máximos: desde su vivencia de la paternidad de Dios y de la fraternidad de los hombres. ¿Significa esto que sólo desde la vivencia pueden mantenerse los contenidos de la ética cívica a la que a lo largo de los años hemos ido llegando? La existencia de una ética cívica compartida por no creyentes y por creyentes de distintas confesiones es hoy un hecho, y un hecho gozoso porque es *alegre noticia saber que compartimos un lenguaje moral común desde el que podemos ir construyendo juntos una ética universal*. Enorgullecerse de que un modelo sea exclusivo es cosa de la moda, y a nosotros lo que al cabo nos importa es que todos los hombres vayamos vestidos, cosa que por desgracia, está muy lejos de suceder.

Por otra parte en el terreno filosófico se esfuerzan algunos pensadores por encontrar fundamentos racionales para la ética cívica y, aunque ésta sea ya una cuestión de escuelas, hay ofertas en el mercado del pensamiento muy bien construidas. ¿Significa todo esto que el cristianismo está de más, porque desde la no

---

<sup>175</sup> CORTINA ADELA, *Ética civil y religión*, ed PPC, Madrid, 1995. pp. 117-123.

<sup>176</sup> Apartado: *El Cristianismo alumbra una ética de máximos* en *Ética civil y Religión*. p. 117.



creencia es posible asumir racionalmente una ética cívica de facto y de iure? Considerar que el cristianismo pueda ser superfluo o irrelevante simplemente porque los contenidos de una ética cívica pueden ser admitidos sin ser cristiano, significa- a mi juicio- no haber entendido qué sea cristianismo ni que sea ética cívica. *El cristianismo, y por muchos años, no es una ética de mínimos de justicia, sino una religión de máximos de felicidad. Los mínimos de justicia le parecen irrenunciables, y se alegra por ello profundamente de que formen parte de la conciencia moral social de nuestro tiempo; pero tales mínimos no agotan el contenido de la religión cristiana, su viva y rica oferta. Porque el Dios de Jesucristo ofrece su amor e invita a él; es testigo de la propia vida, apoyo y consuelo; revela un sentido para la vida, en tiempos en que el sentido es recurso tan escaso; y no anuncia que la paz duradera sea una idea regulativa por la que merece la pena luchar, aunque no sepamos si es posible, como afirmaba Kant en La metafísica de las costumbres,<sup>177</sup> ni tampoco que a ella nos llevarán las leyes marxianas de la historia, ni siquiera que sea una utopía, sino que la paz duradera entre los hombres es una promesa, que no mienta sólo ausencia de guerras, sino justicia y felicidad profundas, cuando “toda la tierra esté llena del conocimiento de Dios como las aguas llenas el mar”».*

A esa justicia y felicidad profundas no llamamos “liberación” sino salvación, y no es cosa de la ética cívica ofrecerla, sino sólo dar un sentido compartido a la vida y a las decisiones sociales y evitar el totalitarismo intolerante de los incapaces de pluralismo. Por eso se sitúa más allá del laicismo y del confesionalismo. No hay pues, competencia alguna entre el cristianismo y la ética cívica, como se empeñan en

---

<sup>177</sup> *La metafísica de las costumbres* Tecnos, Madrid, 1989.

mantener laicistas y fideístas, llevados por su afán de entender las relaciones humanas como juegos de “suma cero”, es decir, como juegos en los que lo que gana el uno lo pierde el otro. Es éste, por el contrario, un “juego” en el que todos pueden cooperar potenciando los mínimos ya compartidos para que “ganemos” los hombres -mujeres y varones- en el camino de la justicia. Lo cual no significa que los que tengan propuestas de máximos las silencien, sino todo lo contrario; que sigan haciéndolas, pero no desde la imposición, sino desde el lugar apropiado para ofrecer el amor, que es el diálogo y la vivencia personal. *Porque, así como la universalidad de los mínimos de justicia es una universalidad exigible, la de los máximos de felicidad es una universalidad ofertable*”.

### **5.6.3 Filosofía cristiana**

*“¿Qué es filosofía? No se puede aprender ni enseñar lo que es filosofía, sino que únicamente es posible aprender y enseñar a filosofar.. No se puede llegar a la meta sin ponerse en camino. Sin embargo, algo queremos saber sobre la meta, antes de que se nos muestre el camino para llegar hasta ella”.*<sup>178</sup>

El itinerario que conduce a Stein hacia la “filosofía cristiana” no es sencillo. Conlleva por un lado la aproximación a santo Tomás y un agudo análisis de las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y teología, apoyado por la mística. Por otra parte, arrastra una polémica encubierta con muchos de sus compañeros en la

---

<sup>178</sup> STEIN, Edith. *Escritos filosóficos*, vol III. ed Monte Carmelo.

fenomenología y, en particular, con su maestro Husserl, que se enojaba enormemente cuando se le quería interpretar como un filósofo cristiano<sup>179</sup>. Sin embargo, Stein, en una posición un tanto marginal con respecto a la polémica iniciada en Francia en los años 30 sobre esta materia, es una firme defensora de una “filosofía cristiana” en unos términos, los propios del tomismo, que le hacen ser capaz de integrar al mismo tiempo, en ese marco, a la fenomenología y al tomismo y no de cualquier manera, sino utilizando la fenomenología como un camino que nos descubre la metafísica y encuentra su expresión más genuina en el tomismo.

En una nota al pie incluida en *Ser finito y Ser eterno* nuestra filósofa enumera las diferentes interpretaciones existentes sobre lo que ha dado en llamarse filosofía cristiana<sup>180</sup>. En primer lugar los Padres de la Iglesia consideraban al cristianismo como su “filosofía”, entendiéndolo que encumbraba, llevaba a sus últimas consecuencias, proporcionándoles la categoría de verdad más elevada, los escritos filosóficos de la antigüedad. Desde este punto la “filosofía” sin Cristo, la filosofía pagana, sería entendida o bien como un estado preliminar del pensamiento humano o,

---

<sup>179</sup> LOBATO, A. «Fenomenología y Metafísica. La filosofía cristiana de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino», en *Aquinas* 37 (1994) pp. 335-352. No obstante Husserl creía que la fenomenología era también la filosofía del futuro para el pensamiento cristiano.

<sup>180</sup> Al respecto se pueden ver también los volúmenes siguientes: RENARD, A., *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Facultés Catholiques de Lille, 1941. HENRY, A. *Histoire et bilan d'un débat*, Artheme Fayard, Paris 1955. En esos libros podemos ver el panorama del debate sobre la existencia o no de una “filosofía cristiana”, su importancia y contenido. Puede encontrarse una reflexión sobre esta cuestión y la referencia de Stein a esta polémica en TILLIETIE, X., «Edith Stein et la philosophie chrétienne», *Gregorianum* 71, 1(1990) pp. 97-113.

en el peor de los casos, sería sencillamente inútil y contraproducente. En este sentido se puede hablar de “filosofía” y de “teología” como sinónimos. En segundo lugar se considera que no puede haber propiamente una “filosofía cristiana” porque sólo puede denominarse “filosofía” a aquella disciplina que se sirve únicamente de la razón natural. Desde este punto de vista servirse de la Revelación es encaminarse decididamente por la senda de la teología. Por último, se puede utilizar este término para referirse a la filosofía de la Edad Media, que es inseparable del cristianismo. Así lo entienden, indica Stein, tanto Etienne Gilson como Jacques Maritain. Partiendo de este punto de vista se tiende a identificar los términos “filosofía” y “tomismo” y se declaran, en el fondo, incompatibles las ideas de “filosofía” y “cristianismo”. El punto de partida de nuestra filósofa son las reflexiones de santo Tomás sobre las relaciones entre filosofía y teología, que Stein quiere entender y trasladar a las relaciones ciencia y saber, entre ciencia y ciencias particulares y, finalmente, entre filosofía y teología. Santo Tomás, como nos es conocido, apreció en la verdad revelada la medida de toda verdad, entendiendo que *«la gracia supone la naturaleza y no la destruye sino que la eleva y perfecciona, también la fe supone la razón y no va contra ella sino que la levanta a un orden superior y la completa y perfecciona.»*<sup>181</sup> Existen, para el Aquinate, dos caminos conducentes a la verdad, la ciencia natural y la fe. En el terreno de la razón natural pueden ponerse de acuerdo tanto los creyentes como los no creyentes y así, al menos, rechazar los errores que se demostrarán después para los teólogos como

---

<sup>181</sup> Vid. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, ed. Gredos, Madrid, 1965.

contrarios a la Revelación. Por otra parte, en la medida en que existen determinadas cuestiones de índole sobrenatural que interesan a la filosofía, como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, y como la razón humana no es capaz, por su finitud, de poseer plenamente esas verdades “*fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana*”.<sup>182</sup>

Teología y filosofía no aparecen separadas de forma radical como si no tuviesen nada que ver entre ellas. Al contrario, existe, como dice nuestra autora, “*Un camino y un campo de trabajo comunes para todos los buscadores de la verdad, es evidente también que para él [Santo Tomás] la ciencia natural y la fe, la filosofía y la teología no se encuentran separadas la una de la otra como si no hubiera nada en común entre ellas.*” ¿Existe, pues, una frontera entre la teología y la filosofía? Responde Etienne Gilson: «*Sí, existe; pero toda frontera es un lugar de paso, al mismo tiempo que una línea de demarcación.*» ¿Cuál será, entonces, el campo concreto de la filosofía? En la Edad Media bastaba la distinción de santo Tomás porque no existía una diferenciación clara entre distintas ciencias sino que la palabra ciencia, entendida como saber, podía aplicarse tanto a la teología como a la filosofía. La filosofía era la ciencia propia de la razón natural mientras que la teología descansa en la Revelación. Este estado de cosas, indica nuestra autora, no es válido en la actualidad, pues la filosofía debe convivir con una multitud de ciencias particulares. En este punto Stein recurre en el fondo a Aristóteles, a su *Metafísica* VI, 1, puesto que diferencia entre las distintas

---

<sup>182</sup> *Suma Teológica*. I, I, a1.

ciencias particulares, por estar circunscritas a un tipo concreto de ente, y ser ámbitos de trabajo separados unos de otros al dirigirse hacia objetos distintos, mientras que la filosofía tiene como tarea “*esclarecer los fundamentos de todas las ciencias*”. Esto no significa (Stein se apresura a matizar a pie de página) que la filosofía tenga como único fin dar razón de las otras ciencias o que sólo exista en razón de ellas, sino, bien mirado desde otra perspectiva, que las demás ciencias o están enraizadas en ella o dejan de ser auténticamente ciencias (saberes). De esta forma, el resto de ciencias son las que mantienen una cierta dependencia con respecto a la filosofía, que no estudia ésta o aquella entidad en tanto que es una cosa u otra sino en tanto que es.

La filosofía no realiza un esclarecimiento meramente provisional de los objetos que le competen, sino que tiene por meta llegar a la claridad definitiva, a los últimos fundamentos. Sin embargo, este fin sólo puede ser un estado ideal que nunca podrá concretarse, nunca podrá la razón tener frente a sí una claridad completa y última, pues es siempre fragmentaria y finita. Respecto a lo que se denominaría “filosofía cristiana”, Stein sigue a Maritain en su concepto de “*estado cristiano*” de la filosofía, término que puede ser interpretado en distintas direcciones. Por un lado la gracia purifica el espíritu del hombre y, aunque no lo inmuniza, sí lo deja menos expuesto a errores que en el estado de caída. Por otro lado la doctrina de la fe ayuda a la filosofía, la enriquece, dotándola de nociones que, antes de la fe, le son extrañas. Por último, el estado cristiano proporciona al creyente una certeza que es todo un escándalo para la razón: que la validez del hecho revelado está más allá de todo

razonamiento o experiencia susceptible de constituirse en razones puramente humanas<sup>183</sup>.

La filosofía necesita de la teología ya que, respecto a ciertas verdades fundamentales de la fe (Stein ejemplifica: creación, caída, redención y consumación), le es difícil a nuestra autora creer que bastara la razón natural: la filosofía necesita datos de la teología, sin ser por ello teología. Según santo Tomás el fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia El pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana. Si a la teología le corresponde mostrar el dato revelado en todo su sentido, a la filosofía le corresponde poner de acuerdo lo que ella ha elaborado por sus propios medios con lo recibido por la fe. Poner de acuerdo, indica Stein, significa, en primer lugar un acto puramente negativo, por el que la verdad revelada es para el filósofo creyente una medida a la cual ha subordinado su propia inteligencia; renuncia a un pretendido descubrimiento cuando reconoce él mismo, o se lo ha señalado la palabra de la Iglesia, que es incompatible con la doctrina de la fe. En segundo lugar, la meditación sobre la verdad revelada llevará al filósofo hacia nuevos horizontes que no hubiese conocido de otro modo. En ese marco, por un lado negativo, por otro positivo, es en el que se mueve la filosofía cristiana para nuestra autora, según un razonamiento conscientemente tomista. La

---

<sup>183</sup> “La fe y la teología informan a la razón natural sobre el primer ente; al que, sin su ayuda, la razón sola no podría llegar jamás, de la misma manera, le informan sobre la relación de todo ente con el primer ente. La razón se convertiría en sinrazón si se obstinara en detenerse ante las cosas que no puede descubrir con luz propia y cerrara los ojos a lo que una luz superior le hace ver”. *Sein*, p. 23.

filosofía puede ser plenamente tal en esas circunstancias, y sólo dejaría de ser pura y autónoma si no aceptase en su interior datos procedentes de la revelación apropiándose los, utilizándolos como fuente de conocimiento. Sin embargo, los datos de la revelación, afirma Stein, pueden ser considerados por la filosofía en tanto que verdades, en colaboración con la teología, sin por ello convertirse en teología, al igual que puede aceptarse una verdad de la física si así se presenta como verdad sin por ello convertirse en física. Ahora bien, debemos comprender que la filosofía no puede pretender una total comprensión de las verdades de la fe, ya que el fundamento último de todo ente es insondable, todo lo que se considera bajo este ángulo cae bajo la luz oscura de la fe y del misterio, y todo lo que es comprensible parece reposar sobre un trasfondo incomprensible. La filosofía, siguiendo las palabras de Przywara<sup>184</sup>, se consume por la teología y no como teología. Como conclusión a todo este razonamiento, Edith Stein concreta su comprensión de lo que es “filosofía cristiana” con las siguientes palabras:

*«Así, a nuestro parecer, filosofía cristiana no es solamente el nombre para designar la mentalidad de los filósofos cristianos, ni sólo el nombre del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa más bien el ideal de un perfectum opus rationis que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrece la razón natural y la revelación.»*

---

<sup>184</sup> La influencia de Przywara sobre Stein fue muy importante a partir de su conversión al catolicismo, en especial a lo que se refiere al interés por Santo Tomás.



*"Considero que la gran tarea de la filosofía católica actual es abrir el contenido intelectual de los grandes sistemas de la Edad Media- Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escoto, etc.- para el pensamiento filosófico vivo de nuestro tiempo y confrontar el pensamiento de nuestros grandes santos doctores y el de los filósofos modernos. Es necesario realizar para la filosofía de los últimos siglos la misma labor que Santo Tomás realizó en otro tiempo con Aristóteles: apropiarse desde los fundamentos del pensamiento cristiano lo que la filosofía extracristiana ha obtenido de contenido de verdad perdurable.*

*Sólo en el contexto de esta enorme labor histórica, crítica y sistemática- una labor para muchas generaciones de investigadores- se puede construir una doctrina de la persona, una doctrina del valor y una doctrina de la comunidad últimamente aseguradas"<sup>185</sup>*

---

<sup>185</sup> *Metafísica de la comunidad*, es una recensión que pertenece a un conjunto de recensiones que escribió Stein, exactamente 18 que abarcan los años 1920-1938; hay varias recensiones breves, referentes a la *Summa* de Santo Tomás, de las cuales, muchas no pudieron publicarse seguramente a causa de las leyes del régimen nazista, sin embargo las dos últimas sí las publicó pero en Suiza y no en Alemania. Unas cinco recensiones son sobre libros filosóficos, otras cinco sobre los diversos tomos de la *Summa* en alemán; también sobre libros biográficos, de espiritualidad y de teología. Las recensiones en general, manifiestan ese sentir cristiano y el magisterio teológico-filosófico de algunos autores, de los que ella habla. *Obras Completas*, Vol IV. *Escritos antropológicos y pedagógicos*. ed Monte Carmelo, Burgos, 2003. pp. 1007-1008.

#### 5.6.4 El desarrollo del capital espiritual

Agustín Domingo Moratalla, en *Ciudadanía activa y religión*,<sup>186</sup> en su capítulo nueve hace alusión que las religiones nos permiten hablar de una inquietante sorpresa de lo divino<sup>187</sup>. Esta sentencia es muy profética respecto a esos falsos profetas que abogan por la privatización del hecho religioso. La realidad es que las religiones están siendo un factor en los cambios políticos como estamos viendo hoy día.

Moratalla cita a Bell<sup>188</sup> para definir religión como: “*un sistema coherente de respuestas a las preguntas existenciales más importantes que confrontan a cada grupo humano, la codificación de dichas propuestas en forma de credo que tiene significado para sus adeptos, la celebración de ritos que proporcionan un vínculo emotivo entre sus participantes, y el establecimiento de un cuerpo institucional para reunir a aquellas personas que comparten tales credos y ritos, y al tiempo cuidan que haya continuidad generacional*”. La espiritualidad Moratalla la vincula al lugar de la religión en la vida pública y lo que los fenomenólogos llaman la “sorpresa de lo divino”. Sin duda en este libro lo que le interesa a Agustín Domingo, y a mi también en el presente trabajo, es la mediación confesional de las religiones al tender puentes entre la ética y la espiritualidad del desarrollo; una ética del desarrollo según el modelo de las capacidades de A. Sen.

---

<sup>186</sup> AGUSTÍN DOMINGO MORATALLA. *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática* Ed. Encuentro, Madrid, 2011.

<sup>187</sup> Íbid, p. 240.

<sup>188</sup> D. BELL. *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona 1994, pp. 30 ss.

Pero, ¿por qué crear una ética del desarrollo según A. Sen? Agustín Domingo distingue tres usos de espiritualidad; el uso interno, el uso crítico y el desvinculado. Señala, una “espiritualidad del desarrollo” y se pregunta si el enfoque de las capacidades promueve un desarrollo integral. Pero yo propongo un *desarrollo de la espiritualidad*, de la *mística*. Éste aclara: “quizá primero deberíamos dejar claro qué entendemos por desarrollo integral y para ello es interesante hacer memoria de las seis dimensiones del desarrollo que plantea Denis Goulet: económica, social, política, cultural, ecológica y “paradigma de vida plena”. Con esta última dimensión se refiere a «los sistemas y las creencias simbólicas en tanto respuestas a la pregunta por el sentido último de la vida, la historia, la realidad cósmica y las “posibilidades de trascendencias”. Moratalla parte de los análisis del profesor Jesús Conill<sup>189</sup> cuando éste sitúa el enfoque de las capacidades de Sen en el horizonte de una economía ética (2004). También cuestiona: ¿por qué no plantear la posibilidad de un “capital espiritual” junto al resto de teorías del capital? de la misma forma que hoy se plantea una inteligencia social, maternal, emocional y también contamos con una teoría de la inteligencia espiritual como es exponente Francesc Torralba.<sup>190</sup>

A mi entender envolver con terminología que no pertenece al espíritu como, por ejemplo, el término “capital”, puede dar lugar a la confusión puesto que se ha de partir desde el espíritu creando nuevos términos pero lejos de connotaciones

---

<sup>189</sup> JESÚS CONILL. “Desarrollo”, *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia 2002; p. 109.

<sup>190</sup> F. TORRALBA. *Inteligencia Espiritual*, ed Plataforma, Barcelona, 2010.

mercantilistas. Pablo de Tarso lo deja bien claro: *“el hombre de la carne desea lo carnal. En cambio, el hombre del espíritu, lo espiritual.”* No obstante, usar “capital espiritual” es una manera de aproximarse a los parámetros humanos del presente y evita que esta dimensión del ser humano caiga en el olvido.

Pero la espiritualidad, ¿se adapta? A caso ¿se amansa? Yo creo que no. Sólo se adaptan las maneras pero no la esencia. La espiritualidad que yo conozco rompe moldes y une; innova y en cambio es fiel a la tradición; genera evolución del pensamiento humano y al mismo tiempo respeta los ritmos generacionales.

La espiritualidad no entiende de fronteras ni de divorcios entre países. No le cabe la guerra en sus bolsillos y en cambio escribe la paz con personas concretas que han destacado por la solidaridad y el amor. Cada paso que da la espiritualidad lo hace espontáneamente como la inocencia de un niño que todo lo espera que no reprocha.

La espiritualidad lleva el blanco vestido de lo puro, lo bello, lo agradable, lo limpio, y cada día da sorpresas en los corazones esparcidos por la humanidad entera. Porque la espiritualidad está en ti. Puedes darle la mano o rechazarla. Alimentarla o dejarla morir. Con la espiritualidad<sup>191</sup> de la mano se abren nuevos caminos donde

---

<sup>191</sup> En *Edith Stein, en su testamento*, encontramos el resultado práctico de su tesis sobre la empatía: " Desde ahora acepto con alegría y con perfecta sumisión a su santa voluntad, la muerte que Dios me ha reservado. Pido al Señor aceptar mi vida y mi muerte para su honor y su gloria; por todas las intenciones de los Sagrados Corazones de Jesús y de María y por la Santa Iglesia, de modo especial por el mantenimiento, santificación y perfección de nuestra Orden, en expiación por la incredulidad del pueblo judío y para que el Señor sea acogido por los suyos y venga su Reino en la gloria; por la

florece nuevos brotes de solidaridad y así será el próximo milenio si los que la buscamos todos los días, a cada hora, a cada minuto, en todo momento dejamos que ella nos hable. La espiritualidad no entiende de dinero ni de "capital espiritual". Son dos idiomas diferentes. Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

### 5.6.5 La imagen del Castillo

El *Castillo Interior* es un análisis que hace Stein de la obra de Santa Teresa de Jesús. Para la Santa no era posible dar a entender los sucesos que acaecen en el interior del hombre, sin antes aclararse a sí misma en qué consiste exactamente ese mundo interior. Para ello se le ocurre la feliz imagen de un castillo con muchas moradas y aposentos. Al cuerpo lo describe como el muro que cerca el castillo. A los sentidos y potencias espirituales (memoria, entendimiento y voluntad), a veces como vasallos, a veces como centinelas, o bien como moradores del castillo. El alma, se asemeja al cielo, en el cual hay muchas moradas. Fuera del mundo de las murallas que rodean el castillo, se extiende el mundo exterior; en la estancia más interior está Dios.

---

salvación de Alemania y la paz en el mundo; y por todos los que Dios me ha dado: que ninguno de ellos se pierda" (9 junio 1939).

-Voto de hacer lo más perfecto:

el que sea un papelito y esté estropeado nos induce a pensar que ella llevaba continuamente consigo este papel tan personal. A manera de otras santas del Carmelo, contiene algo así como un voto de hacer lo más perfecto con el deseo de agradar a Jesús y dice: "Divino corazón de mi Salvador, te prometo aprovechar todas las ocasiones para darte alegría; y cuando se me presente una alternativa, quiero escoger lo que más te alegre. Te pido que me des la fuerza para cumplir fielmente mi promesa. Que me ayuden tu Madre y mi santo ángel.

Entre estos dos se hallan las seis moradas que circundan la más interior (la séptima). Pero los moradores que andan por fuera o que se quedan junto al muro de cerca no saben nada del interior del castillo. Cosa realmente extraña; es una situación patológica -dirá Stein- que uno no conozca su propia casa. Pero de hecho hay muchas almas así. Santa Teresa dice que la puerta para entrar en el castillo es la oración. Para resumir la primera morada, es el conocimiento de sí mismo. No se pueden levantar los ojos a Dios sin ser conscientes de quienes somos. Stein dice que "el conocimiento de Dios y el conocimiento propio se sostienen mutuamente".

La segunda morada, se caracteriza porque aquí el alma misma ya percibe ciertas llamadas de Dios, son reclamos que le vienen del exterior y que ella percibe como un mensaje de Dios, son casos providenciales.

En la tercera morada se encuentran las almas que han acogido de corazón las llamadas de Dios y se esfuerzan constantemente por ordenar su propia vida conforme a la voluntad divina. Hasta aquí el alma no ha experimentado nada de la presencia de Dios en su interior. Sólo cuando esto suceda se podrá hablar de gracia "extraordinaria" o "mística". Esto comienza en las cuartas moradas con la oración de quietud. Con las quintas moradas nos encontramos con una oración de unión. En las sextas moradas, tiene lugar el desposorio espiritual. Pero tampoco esta morada es lugar de descanso para el alma. Su anhelo mira a la unión estable y duradera que se le concederá sólo en la morada séptima, y todavía el alma es probada con los más intensos sufrimientos, externos e internos. Lo último es el éxtasis, estado de iluminación.

Esto nos recuerda mucho a las fases budistas a su finalidad; por lo que recientemente está siendo estudiada santa Teresa de Jesús como un puente con el budismo debido a las similitudes espirituales que tienen cristianismo y budismo.

Stein abre una explicación de las moradas a la luz de la filosofía moderna y añade:

*“Finalmente pensemos en la investigación científica del "mundo interior", que se ha interesado por este tema del ser como de cualquier otro: resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma desde que la "psicología" de nuestro tiempo ha comenzado a seguir un camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así en el siglo XIX a una psicología sin alma<sup>192</sup>. Tanto la "esencia del alma como sus potencias fueron descartadas como "conceptos mitológicos, y se quiso tomar en cuenta únicamente los "fenómenos psicológicos".*

Stein se pregunta " ¿Pero qué tipos de fenómenos eran esos? El empirismo inglés y la psicología naturalística del XIX están superados porque hay un redescubrimiento del espíritu y un interés por crear una "ciencia del espíritu", que si volvemos la mirada a sus pioneros, nos encontraremos con Dilthey<sup>193</sup>, Brentano<sup>194</sup>, Husserl<sup>195</sup> y sus escuelas. Y como dice Stein: "Ellos no han destacado precisamente

---

<sup>192</sup> Conviene recordar aquí que Stein abandonó los estudios de psicología por un cierto hastío que le provocó esta psicología sin alma.

<sup>193</sup> Wilhem Dilthey (1833-1911), filósofo e historiador alemán.

<sup>194</sup> Franz Brentano (1838-1917)

<sup>195</sup> Edmund Husserl (1859-1938)

por escribir sobre oración o tener obras religiosas. Pero recordar, eso sí, dirá Stein- " Que Dilthey estaba familiarizado con los problemas de la teología protestante, como lo demuestra por ejemplo su "*Jugendgeschichte Hegels*"<sup>196</sup>; que Brentano era sacerdote católico, y que aún después de su rotura con la iglesia, hasta los últimos días de su vidas, se ocupó apasionadamente de los problemas de Dios y de la fe; que Husserl, en cuanto discípulo de Brentano, sin haber estudiado directamente teología y filosofía medieval, conservaba una cierta vinculación viva con la gran tradición de la "philosophia perennis"; que él además, en su lucha filosófica era consciente de tener una misión y que en el círculo de personas cercanas, tanto en el plano científico como en el humano, promovió un fuerte movimiento hacia la Iglesia<sup>197</sup> Y no digamos la obra de Pfänder<sup>198</sup>, fenomenólogo de Munich con su obra, *El alma del hombre. Ensayo de una psicología inteligible*, aunque si bien, Stein encuentra puntos oscuros en esta obra<sup>199</sup>.

La obra de Pfänder acerca del alma es evidentemente la conclusión de un continuado trabajo de su vida, y el resultado de un serio enfrentamiento con las últimas preguntas. Edith Stein descubre en su obra que queda en plena sombra: la relación entre alma y cuerpo. A lo sumo se habla de ello como si se tratase de dos sustancias unidas entre sí; sólo en un pasaje se dice expresamente que permanece

---

<sup>196</sup> La historia de la juventud de Hegel.

<sup>197</sup> Este fue el caso personal de Edith Stein.

<sup>198</sup> Alexander Pfänder (1870-1941)

<sup>199</sup> Cf. Escritos filosóficos. Vol III. *Etapa del pensamiento cristiano*. pp. 1134. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2007.



incierto el “germen del cuerpo” y el “germen del alma” son distintos, o si en el fondo son un germen solo. El concepto de espíritu se deja de lado por lo poco claro que resulta, y por ello no se hace intento alguno por indagar las relaciones entre alma y espíritu. Por eso mismo, resulta más extraño poder llegar a una completa comprensión del alma, de su esencia y su vida, del alma humana en cuanto tal, y en cuanto individual. Nos encontramos ante los residuos del viejo racionalismo, que no admitía ningún misterio, ni quiere saber nada de la fragmentación del saber humano y en cambio cree poder desvelar por completo el misterio de las relaciones del alma con Dios. Ignora cuanto debe a la doctrina y a la vida de la fe, precisamente en lo mismo que él cree resultado de su conocimiento natural. No es posible, en este lugar, rebasar estos pocos apuntes e insinuaciones. Sería necesario un trabajo específico, para estudiar la historia de la psicología con esta perspectiva: descubrir en cada estudioso y en su época respectiva, cómo se correlacionan sus posturas en cuanto a vida de fe y en cuanto a la concepción del alma.

## CAPITULO 6: RAZÓN PRÁCTICA, REDES SOCIALES y CINE

### *6.1 Concepto de Privacidad. Dualidad mundo virtual vs mundo real*

Cuando hablamos de privacidad hablamos de la capacidad de control del número y tipo de interacciones y del control del flujo de información que se produce. Según Darhl Pedersen (1979, 1982, 1997 referidos en Valera, Pol i Tomeu, 2012) podríamos distinguir los siguientes tipos de privacidad:

-Soledad y aislamiento, cuando nos referimos al control de interacción.

-Anonimato y Reserva, cuando hablamos del control selectivo de la información.

-Intimidad (con la familia/con los amigos) cuando hablamos de la privacidad en un sentido grupal.<sup>200</sup>

Por otro lado la RAE<sup>201</sup> señala como definición de privacidad: “ámbito de la vida privada que se tiene derecho a proteger de cualquier intromisión”.

---

<sup>200</sup> Valera, Sergi (1999). *Espacio privado, espacio público: Dialécticas urbanas y construcción de significados*. Revista tres al Cuarto, 6, pp. 22-24. Reseñado en Valera, Pol i Tomeu (2012)

Pero, ¿qué funciones psicosociales cumple ésta? Valera Pol i Tomeu indican que existen dos grandes grupos de funciones. Uno tiene que ver con la interacción y la organización social y el otro con la identidad personal y grupal. En el primero de los casos, la privacidad regula la interacción proporcionando al sujeto la capacidad de planificación, análisis y evaluación y además permite gestionar los contactos favoreciendo el desarrollo de vínculos de confianza. En el segundo, el papel de la privacidad, proporciona autoidentidad (ya que define y posiciona a la persona frente al resto), posibilidad de autoevaluación y reconfiguración de futuras interacciones, y autonomía personal.

De todo lo anterior podemos presuponer la importancia del desarrollo y mantenimiento de una adecuada privacidad frente a los grupos con los que interactuamos cada día. Y es más importante si cabe cuando el escenario es tan abierto y los espectadores pueden llegar a ser tan desconocidos, y por tanto, tan imprevisibles, como en el caso de las redes sociales.

En el mundo real (entorno *off-line*) realizamos múltiples acciones, en ocasiones de forma automática, que tratan de proteger nuestra intimidad. Resultaría poco sensato colgar fotos personales en los paneles informativos de nuestro centro de trabajo, en un escaparate de una tienda o en el portal de nuestra finca.

---

<sup>201</sup> Real Academia de la Lengua, 2017. Edición del Tricentenario. Diccionario de la lengua española. (Consulta realizada en febrero de 2017).

No nos parecería seguro informar de cuándo nuestra casa está vacía a gente a la que no conocemos mucho, por temor a que llegase a oídos de quien no debiese. Y, por supuesto, solemos tener cuidado al hablar de cuestiones sensibles (como política, religión o deporte) con quien acabamos de conocer por si condiciona la primera impresión que éstos pudieran llevarse.

Generalmente, cuando nos relacionamos en las redes sociales, la pantalla de nuestro ordenador o de nuestro móvil marca una distancia física con nuestros interlocutores que suele generarnos una sensación de intimidad poco real.

La confidencialidad de nuestra habitación, del entorno; donde se produce la interacción, la generalizamos de forma inconsciente al contenido o al mensaje que transmitimos. Pero son cosas distintas. Al menos cuando no tenemos un control suficiente de las herramientas y, por tanto, no hemos determinado ni especificado nuestro *entorno seguro*.

## ***6.2 Edith Stein con las nuevas tecnologías: mensajería, on cloud, Software de seguridad y Apps anti-robo***

Actualmente, si cualquiera de nosotros escribimos en Google: "Edith Stein" encontramos unos 470.000 resultados.

En la *Estructura de la Persona Humana*, parte del ser social de la persona, Stein hace una pregunta y es la posibilidad de la desaparición de los hombres y los pueblos. ¿A caso no pueden desaparecer los grupos humanos antes de que hayan

madurado?; ¿y no es posible que ciertos individuos nacidos de y en un pueblo se separen de él y dejar de vivir como miembros suyos? Esto es precisamente lo que hace el criminal. Quien ya no reconoce el Derecho, la ley y las costumbres. No aporta nada a la comunidad popular y le declara la guerra. Cuando lo hace con toda radicalidad, es claro que ha roto los lazos que le unían a la comunidad. Pero en ese caso también se ha separado de la humanidad y su vida es entonces contradictoria por lo que hace al ser del hombre una vida que se anula a sí misma, una vida “perdida”. De las consideraciones que acabamos de efectuar resulta positivo comprender la existencia de individuos o grupos desgajados de toda comunidad popular: hay individuos o grupos humanos que se pierden en el camino hacia el pueblo o que se separan de una floreciente vida popular, dado que la vida del hombre no es puro cumplimiento de sentido, sino que en el camino hacia la meta hay obstáculos y extravíos. El ser del hombre no es un proceso forzoso; su meta es una tarea que se puede quedar sin realizar. Por ello me parece comprensible que las personas y los pueblos se puedan perder. Ahora bien, con todo esto no estamos diciendo, en modo alguno, que la separación de la comunidad popular siempre deba ser interpretada en este sentido negativo.

Por otro lado, el profesor Alfieri, tras sus ocho años de estar en el escuela fenomenológica romana bajo la dirección de Angela Ales Bello, Alfieri, con su nueva publicación, *Die Rezeption Edith Steins; Internationale Edith-Stein-Bibliographie 1942-2012; Echter*, sorprende que el lector se encuentre con un gran listado de obras y autores. Una base de datos pero en papel.

Inicia con los detalles de la primera edición alemana ESW de los escritos steinianos y las diferentes traducciones de dichas ediciones. Luego, vienen los tomos de la nueva edición de Stein ESGA y con las traducciones correspondientes. En este último libro de Alfieri ve la importancia de situarse en 1919 con los escritos de Husserl, que en su opinión da inicio la carta de recomendación de Husserl a Edith Stein. De este modo se amplía el espacio-tiempo considerado de la bibliografía del 1942 al 2012. La literatura secundaria sobre la autora está ordenada por orden cronológico y alfabético y numeradas sucesivamente. Toma aparte de las monografías sobre la autora y tomos de colección, también, reseñas, para de este modo ofrecer información lo más completa posible sobre todas las publicaciones. Ha querido aportar algunas reflexiones personales que ha ido recogiendo durante los años de su trabajo de investigación de esos textos. En la introducción de esta reciente obra, textualmente escribe en alemán: “*Me alegraría que el lector haya podido aprovecharse de mis reflexiones en sus investigaciones*”. Esto quiere decir que es un libro pensado para estudiosos e investigadores sobre Edith Stein.<sup>202</sup>

Hoy día, seguramente si Edith Stein viviera en esta era hablaría de la posibilidad de una vida, plena de sentido y valor, de personas y comunidades. Es indudable que dentro de un pueblo hay vida humana que no toma parte consciente alguna en la vida del mismo. Ciertamente, en las circunstancias actuales es difícil

---

<sup>202</sup> Comenta Alfieri, que cuando le ha sido posible, ha añadido los números ISSN e ISBN con el objetivo de facilitar la búsqueda de las obras. Finalmente, quiere agradecer a la Hermana María Amata Meyer por su gran trabajo de archivera y también a todos los hombres y mujeres que se han dedicado al estudio de Edith Stein y” a las que se dedicarán a él” (pp. 50-51).

imaginar esa posibilidad como real. Pero el fenómeno de que el juez, los periódicos y las conversaciones diarias lleven los asuntos públicos hasta la última casa, y que los niños pequeños sean introducidos en la política ya desde el primer despertar de su entendimiento, es relativamente reciente. Había, y sigue habiendo hoy ambientes en los que los niños crecen sin oír otra cosa que de sus propias pequeñas alegrías y penas, y de la vida y actividades de los adultos con los que están en contacto.

El contexto histórico donde los avances tecnológicos son exponencialmente numerosos cada día y van a gran velocidad de uso y de aplicación, posibilitan la cercanía hacia una ética común universal. Consideramos que hay que hacer un buen uso ya que las distancias físicas se acortan a la hora de intercambiar información para la formación de la propia persona en todas sus dimensiones.

En los últimos años, el número de dispositivos móviles (especialmente los smartphones con sistema operativo IOS, de Apple y Android, de Google) ha crecido de forma espectacular. Según el Instituto Nacional de Tecnologías de la Comunicación (INTECO) dos tercios de los usuarios de teléfonos móviles tienen un smartphone. Y son cada vez más los usuarios que adquieren una table por sus múltiples usos en el campo académico y laboral. Desde ellos podemos realizar fotografías, vídeos, consultar nuestras cuentas bancarias modificar nuestros perfiles en las redes sociales...

Conocemos nombres como Drive Google, Skydrive, de Microsoft; Box y en especial, Dropbox... Todos estos servicios ofrecen un espacio de entre 5 y 25 GB

gratuitos de almacenamiento *on cloud*. Es decir, en Internet permiten la posibilidad de contratar, por una cuota fija, una mayor cantidad de espacio. Las ventajas de utilizar estos servicios son: poder almacenar contenidos Pc y poder tener copia de seguridad sin que ocupe un espacio físico en el ordenador, poder consultarlos desde cualquier Pc u otro dispositivo. Pero existen desventajas. Si subiste un archivo y se elimina después, no desaparece del todo, al menos durante un tiempo, ya que estos programas guardan una copia de los contenidos. En unos casos no está del todo claro el tiempo que permanecen en los servidores ni las condiciones de privacidad que se aplican a estos datos (en muchas ocasiones las condiciones de privacidad son difíciles de entender para los usuarios ocasionales). Últimamente han proliferado las quejas sobre prácticas abusivas, pero también hemos de decir que, en ocasiones, cuesta discriminar cuáles son ciertas y cuáles no.

En cualquier caso debemos tener especial cuidado al utilizar estos servicios. Los expertos ¿qué nos aconsejan?: “*extremar la seguridad a la hora de establecer tu contraseña durante tu registro*”. “*Cámbiala de forma periódica*”. En el fondo, ¿no parece que se repita de manera práctica aquella frase de “*el hombre contra el hombre*”? Parece que cualquier innovación tecnológica siempre conlleve una actitud defensiva, desconfiada y enemiga sin haber generado *a priori* ninguna acción delictiva.

-Existen dos maneras principales de compartir archivos con otras personas en estos servicios: “crear un enlace o “compartir carpeta”. Igual sucede en Edith Stein cuando hemos hablado de su obra *Individuo y Comunidad*. Pero, ¿qué vuelven a sugerirnos los especialistas en la materia?: “*extrema la precaución para no crear enlaces*



*por error de archivos que no deseas compartir*”. “Además sería conveniente que se revise de forma periódica, enlaces creados y las carpetas compartidas para gestionarlas de forma adecuada”.

Es importante instalar un software de seguridad. Los antivirus analizan las aplicaciones, nuestros datos ubicados en el móvil o en la tarjeta y pueden bloquear páginas dañinas para nuestro dispositivo. Debido a que cada vez aumentan el número de amenazas para los smartphones y a que cada vez compartimos más datos, resulta esencial una buena protección para evitar perder nuestros datos o que otros accedan a ellos.

### ***6.3 Tipos de redes sociales y el “Ciudadano en la Red”***

Si Adela Cortina dice que la vida democrática solo es posible si los ciudadanos participan y se toman en serio el ejercicio de la ciudadanía; que los ciudadanos son los protagonistas de la ética y la filosofía política significando que hace falta una nueva ética filosófica elaborada sobre una razón diligente y no en una razón perezosa, podríamos decir entonces, a modo de ejemplo que si bien Reino Unido ha querido salir de la Unión Europea a modo de divorcio, son muchos los sujetos que han usado las nuevas tecnologías para realizar grandes concentraciones de huelgas y protestas. ¿Cómo? A través de Internet. Sin conocerte pero teniendo los mismos ideales que unen a un determinado grupo de personas que luchan, y reivindican, por ejemplo, el retorno de Reino Unido en la UE. Por ejemplo, un español cuyos estudios académicos fueron financiados en los años noventa en Inglaterra y que con corazón agradecido se

siente hijo de la UE, puede comparecer en una huelga que se convoca en la capital de UK, fuera de España, comprándose un billete low cost, aterrizando en tierras anglosajonas, participar con su presencia y regresar el mismo día a España. Así es la realidad y la fuerza de la información y de las comunicaciones a través de las redes y medios de transportes. Veamos un ejemplo real de lo dicho a través de esta foto<sup>203</sup>:



Como se puede observar en la pancarta de la foto, las redes sociales son fundamentales para convocar estos tipos de encuentros para agrupar a gente con unos mismos principios demostrando la fuerza y los canales junto con el óptimo funcionamiento de gestión de dichas redes.

---

<sup>203</sup> FRANCISCO ALFONSO CUESTA PÉREZ, realizadas en London 25th of March 2017.

Las propuestas éticas de Jürgen Habermas, Karl Otto Apel o Paul Ricoeur se han alimentado de la hermenéutica filosófica. Por eso, el punto de partida de la ética aplicada está delimita coordenadas fundamentales con las que la profesora Adela Cortina presentaba un programa de trabajo que se ha desarrollado posteriormente: Razón comunicativa y responsabilidad solidaria.<sup>204</sup>

Una definición holística de las aplicaciones de redes sociales on-line, ofrecida por Ponce, 2012 en el monográfico “Redes Sociales”, publicado en la web del Observatorio Tecnológico del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, sería: *“estructuras sociales compuestas por un grupo de personas que comparten un interés común, relación o actividad a través de Internet, donde tienen lugar los encuentros sociales y se muestran las preferencias de consumo de información mediante la comunicación en tiempo real, aunque también puede darse la comunicación diferida en el tiempo”*.<sup>205</sup>

En el monográfico se realiza una extensa clasificación de las aplicaciones que podemos encontrar. Pero destacamos las siguientes:

---

<sup>204</sup> A. CORTINA. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Sígueme, 1985. Unos años más tarde aparecieron obras como *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos, 1993; *Ética de la empresa Madrid*, Trotta, 1994 (con J. CONILL / A. DOMINGO / D. GARCÍA MARZÁ).

<sup>205</sup> La ética aplicada nos recuerda que en la sociedad del conocimiento no todo son autopistas de la información, que también hay pequeños caminos, senderos pedregosos, incluso tramos intransitables.

*Redes sociales horizontales:* son aquellas que no están caracterizadas por un tema en concreto, sino que se dirigen a todo el mundo. Se centran en la adquisición y mantenimiento de contactos con otros usuarios sin mayor pretensión. Generalmente están destinadas al ocio y utilizan el lenguaje parecido (agregar amigos, enviar mensajes, comentarios, videos, fotografías, chatear y gestionar listas de contactos). Estas aplicaciones se van actualizando de forma rápida ampliando la oferta de mini-aplicaciones que sirven para mejorar la experiencia de los internautas y evitar la fuga de usuarios. Aquí entran: Facebook, Tuenti, Badoo, Hi5 y Google +.

*Redes sociales verticales:* son aquellas en las que existe una temática determinada que une a los usuarios. Ponce, señala la dificultad de clasificarlas debido a que “cualquier red social, centrada en un tema concreto, daría lugar a una nueva categoría”. La autora señala algunos:

*Por temática:* profesionales (Linkedin), Identidad cultural (Spaniards), aficiones (Blose, Athlinks), movimientos sociales (WiserEarth), viajes (Wayn), y otras temáticas.

*Por actividad:* microblogging (servicio que permite a los usuarios enviar y publicar mensajes de textos breves, generalmente de 140 caracteres. La aplicación más popular es Twitter. En juegos, (Friendster, Second Life, World Warcraft), geolocalización (Foursquare), maracadores sociales (Delicious)...

*Por contenido compartido:* fotos (Flickr, Instagram), música (Grooveshark), videos (Youtube, Vimeo), documentos (Scribd), presentaciones (SlideShare), noticias

(Menéame, Aupantu), lectura (Anobii)... Las aplicaciones más conocidas en España son Facebook, Twitter y Tuenti junto a Whatsapp para dispositivos móviles, a pesar de no ser una red social en sentido estricto. Facebook es la más utilizada por la franja de 25 años de edad en adelante y la que más perfiles registra en todo el mundo. Se trata de una potente herramienta de comunicación y en esta virtud se halla su mayor defecto en mi opinión. Si no configuramos de forma adecuada la privacidad de nuestra cuenta o no ponderamos el riesgo de subir a la red determinados contenidos, pueden producirse serios problemas. Tuenti se creó en el 2006 por Zaryn Dentzel y Joaquín Ayuso en España. La principal diferencia con Facebook es que, el acceso a la misma es más acotado: sólo se puede crear una contraseña tras recibir una invitación o tras verificar tu perfil mediante teléfono móvil. Por esto existe una opinión generalizada, pero errónea en mi opinión, entre los usuarios, que consiste en afirmar que Tuenti es más “privada” que Facebook. Y digo errónea ya que la privacidad de estas aplicaciones no sólo depende de las opciones de configuración de los portales sino, en mayor medida, del contenido que cada usuario expone de sí mismo. Es la aplicación más popular entre los adolescentes. También permite crear perfil, añadir amigos, compartir y acceder a los perfiles de sitios y grupos creados por empresas y/o por otros usuarios.

WhatsApp, una aplicación para dispositivos móviles se ha popularizado y en 2017 es la primera en España. Decíamos que no es una red social en sentido estricto porque se trata de un servicio de mensajería instantánea gratuito y sin limitación de caracteres en cada comunicación concreta que determina nuestros contactos a través de la agenda telefónica. Sin embargo, comparte ciertas características con las redes

sociales; se pueden compartir vídeos, fotos, crear grupos de chat en los que interactuar con más de un contacto de forma simultánea y porque se pueden añadir contactos de nuestras cuentas de correo siempre que esté sincronizada con el dispositivo móvil. Sin embargo, no podemos buscar contactos con un buscador ni comprobar los amigos que tienen nuestros amigos.

Twitter que se creó en 2007, en EEUU, es una red social basada en un servicio de microblogging, es decir, los *twiteros* (usuarios de Twitter) pueden convertirse en *followers* (seguidores) de otros. Cada uno puede participar con sus *tuits* (mensajes de 140 caracteres en Twitter), subirlos enlazándolos a un *hashtag* (etiqueta bajo la que se agrupan los tuits, y permiten buscar tuits que hablen de esa temática entre todos los usuarios) y, quien sabe, ser partícipes del *trending topic* (frase, tema, nombre o palabra más repetida en un momento determinado en Twitter). Esta red ha sido extremadamente popular entre famosos y personajes conocidos. Los tuits suponen una fuente de información diaria para los medios de comunicación.

#### ***6.4 Abusos: grooming, cyberbullying, sexting y riesgos de las redes sociales frecuentes ante los que Edith Stein da una respuesta***

*Grooming* es el “acoso ejercido por un adulto hacia un menor refiriéndose a las acciones realizadas deliberadamente para establecer una relación y un control emocional sobre el mismo con el fin de preparar el terreno para un abuso sexual”<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> del mismo (INTECO, 2008 y 2011).

Estas acciones, iniciadas en la red, forman parte de los delitos catalogados como pornografía infantil y pedofilia. En su desarrollo se pueden distinguir las siguientes fases (INTECO. 2011):

1. Fase de inicio de la amistad: el adulto contacta con el menor e indaga sobre sus gustos y preferencias y va ganándose progresivamente su confianza.
2. Fase de consolidación de la relación, se consolida la confianza. El pedófilo va obteniendo cada vez más información del menor que favorece la creación de un vínculo más fuerte.
3. Componente sexual: petición a los menores de participación en actos de su naturaleza sexual; grabación de imágenes y vídeos, principalmente.

El *ciberbullying* es una forma de violencia, de acoso (*bullying*), producida a través de medios tecnológicos como los dispositivos móviles, el correo electrónico o las redes sociales. Se trata de un fenómeno que no se limita al entorno escolar y que, debido a su naturaleza, hay características que lo diferencian significativamente de otras formas de acoso. Sin embargo, antes de analizar sus características, debemos recordar otros conceptos cercanos para poder precisar a qué nos estamos refiriendo exactamente. En primer lugar definiremos violencia escolar. Después analizaremos el término acoso escolar. *Oberbullying* (óberacoso, en su traducción al castellano) es la modalidad de acoso (o *bullying*). Las conductas de ciberacoso más habituales son: remitir correos o mensajes desagradables o amenazantes, publicar fotos o vídeos comprometedores, modificarlas o comentarlas de forma desagradable, suplantar la identidad de otro para realizar manifestaciones desagradables, etc. En cuanto a las

características de los agresores, señala José María Avilés, psicólogo y profesor de la Universidad de Valladolid (citado en INECO 2012), que suelen ser menores con una escala de valores en las que predomina el dominio, el egoísmo, la exclusión, la insolidaridad y la doble moral (ya sea por transmisión familiar o por aprendizaje posterior). Respecto a la víctima, señala el autor, que generalmente se trata de niños con dificultades para defender sus derechos, con una escasa red social y pocos amigos, bajo concepto de sí mismos y con dificultades de integración. En este caso existen otros perfiles como alumnos brillantes, alumnos que han quedado en el media de dos grupos que se han reconfigurado, los alumnos más insistentes o con pocas habilidades sociales. Los casos de ciberbullying, generalmente, sufren una continuación de lo vivido en el contexto escolar real y la intención de causar daño de modo explícito no está siempre presente en los inicios de la acción agresora (así sus consecuencias son más difíciles de predecir en sus inicios). No obstante, en todos los casos, tanto en los que sí hay intención de provocar daño como en los que este propósito no está presente definitivamente, la falta de información generalizada, genera en los acosadores y ciberacosados una falsa de impunidad sobre sus acciones.

*Sexting*, del inglés *sex* (sexo) y *texting* (envío de mensajes SMS), consiste en la difusión y/o publicación de contenidos (fotografías o vídeos) de tipo sexual “*sexts*” producidos por el propio remitente a través de dispositivos tecnológicos (móvil u ordenador)<sup>207</sup>. Según el INTECO se tiene que dar las siguientes circunstancias:

---

<sup>207</sup> Curso TIC, Cefire de Valencia. Pérez, Flores, De la Fuente, Álvarez, García y Gutiérrez, 2011.



voluntariedad inicial, uso de la webcam o móviles y que haya contenido erótico explícito. No es un fenómeno exclusivo de los adolescentes. Los riesgos son amenazas a la privacidad y a la identidad digital; trastornos psicológicos y que aparezcan posteriormente *ciberbullying* o *sextorsión* (chantaje que se realiza a la víctima con el objeto de obtener algo a cambio de ella).

Stein dice a todo esto en su obra *La estructura de la Persona humana* que más allá de la curiosidad que puede provocar los avances tecnológicos aplicados al poder humano en el punto IX titulada *Paso de la consideración filosófica del hombre a la teológica*, encuentra que en el ser humano hay una dependencia de lo finito respecto de lo infinito como conocimiento ontológico; que la persona formula preguntas a las que no cabe responder por experiencia ni por conocimiento filosófico; que hay verdades reveladas sobre el hombre para una labor educativa y pedagógica y que la *acción eucarística* es un *acto pedagógico*. A través del sacrificio de la cruz, el sacrificio de la misa nos llega la salvación personal y reivindicado como ella también lo hace una *antropología místico-pedagógica*.

Stein exige a los maestros que cooperen con Dios para recibir la vida eterna. Pone al educador ante la tarea de llevar al educando a que sea capaz de prestar colaboración que le corresponde poniendo el educador primero en la instrucción de las verdades eucarísticas, que es preferentemente materia de la enseñanza de la religión, pero también puede ser ocasionalmente complementada y apoyada en otras asignaturas como historia, filosofía... Es importante que no sólo se transmita una mera comprensión, sino que se despierte una fe viva. La fe es un don de la gracia. Pero el

despertar en la fe va unido a una colaboración humana. En ocasiones la mera explicación intelectual puede bastar pero es cuando ya exista en el educando la fe como *fides qua creditur* y sólo le falte la apropiación paulatina del *fides quae creditur*. Pero no es el caso normal. Un momento esencial es la credibilidad del comunicante. Todo aprendizaje presupone confianza en el maestro. Señala ella:

*”Cuando enseño un teorema matemático antes de que los alumnos estén preparados para hacer o comprender su demostración, quedo obligado a lograr que al cabo puedan verla. Y si esto no se puede conseguir en la enseñanza escolar con todos los alumnos y para todos los teoremas, al menos se debe saber que es de suyo posible, y se deben percibir las razones por las que se renuncia a la realización de ese ideal de conocimiento asequible de suyo. Cuando los alumnos hayan captado la diferencia entre el conocimiento por propia evidencia y la mera fe en la autoridad (y una enseñanza en la que no se llegase a captar esa diferencia tendría poco valor formativo), no se darán por satisfechos cuando se les presente una proposición sin demostrarla y no se les proporcionen argumentos suficientes que expliquen por qué sucede eso. Dudarán entonces de la veracidad subjetiva o de la capacidad del maestro, y en consecuencia también de la credibilidad objetiva de lo que se les dice. Si -como es el caso en las ciencias naturales- se trata de una verdad de suyo accesible a la percepción externa, en los casos en que no se presente de modo intuitivo el contenido de la enseñanza deberá existir un motivo plausible de que así no suceda. Si el contenido en cuestión es una verdad moral, que plantea una exigencia a los hombres, se abre un doble camino para “hacerla intuitiva”: por un lado remitirla en el plano de la teoría a los principios del conocimiento moral (lo que*

*no será posible en los primeros estadios de desarrollo) y, por otra parte, su realizable en los primeros estadios de desarrollo) y, por otra parte, su realización práctica, en la cual los educandos podrán apreciar el valor o el disvalor de la conducta respectiva. Cuando se deba hacer ver a los niños que la envidia es reprobable, la manera más fácil de lograrlo será mediante casos concretos en los que se pongan ante sus ojos personas envidiosas y personas libres de la envidia. La enseñanza de este tipo, cuando se recibe como algo vivo, llevará necesariamente a que los niños enjuicien tanto su propia conducta como la ajena. También con ello tiene que contar el maestro, y cuando su conducta práctica no esté en correspondencia con el contenido de lo que enseña, será inevitable que los alumnos se forjen la opinión de que él mismo no cree en eso que enseña, o de que no puede o no quiere poner por obra lo que él presenta como obligatorio. Y esto hará que los alumnos acojan con escepticismo también lo que el maestro diga: quizá no sea verdad que la envidia es reprobable, o acaso no se pueda evitar ser envidioso, por feo que resulte. Y por esta razón - o por otras- no sea preciso esforzarse en evitarlo. De esta manera, la enseñanza y educación moral no alcanza sus objetivos.”*

La revolución social la ha provocado sin duda Internet, la Web 2.0, y, en particular las redes sociales como herramienta colaborativa. Ha modificado en gran medida nuestra manera de comunicarnos con las personas que nos rodean. Han diversificado nuestras actividades de ocio y han abierto vías de acceso al conocimiento. Las TIC han abierto nuevas posibilidades en los entornos laborales pero, sobre todo, definen un nuevo horizonte en el entorno escolar y académico. En mi opinión lo definen porque facilitan los procesos de enseñanza y aprendizaje

basados en la adquisición y desarrollo de competencias básicas (de todas ellas, no sólo del denominado *tratamiento de la información y competencia digital*) y se ajustan al modelo constructivista. Cambiar el esquema tradicional del aula, donde el papel y el lápiz tienen el protagonismo principal, y establecer un nuevo estilo en el que se encuentren presentes las mismas herramientas pero añadiéndoles las aplicaciones TIC, aporta una nueva manera de aprender, mejora el proceso. En este sentido los estudios de Becker (1998) y Papert (1993) han demostrado que los sistemas informáticos son más efectivos que los tradicionalmente empleados a la hora de generar representaciones del conocimiento, no solo por su propia presentación y su carácter motivador sino por su accesibilidad y significatividad en el contexto actual

(Hernández, 2009). Pero no todo es positivo. Las TIC han diversificado y ampliado los medios en los que se cometen delitos y en los que se daña a otros. Según Tauste y Cervantes (2012) estos son los abusos principales: ataques contra el derecho a la intimidad, por descubrimiento y revelación de secretos a través del acceso al ordenador de la víctima; infracciones contra la propiedad industrial e intelectual, por difusión y distribución de material protegido como libros, música, videojuegos...

También están los sabotajes informáticos: destrucción o alteración de los datos de un tercero. Stein en la *Estructura de la persona humana* no termina su manuscrito sobre esa antropología teológico-pedagógica puesto que entra en el Carmelo y ya es una razón histórico-personal suficiente. Pero da pistas que pueden ayudar a los sujetos que haciendo mal uso de las redes sociales o cometiendo delitos actuales, ella da una respuesta: la conversión de los pecados y no quedarse ahí. Ella deja un tema abierto

el valor de la persona teniendo como base la concepción católica de la persona, partiendo de las dificultades de la praxis escolar; dificultades que surgen en el camino cuando se va formando la personalidad y tener una discusión crítica con las concepciones colectivistas del presente. Para una elaboración fundamentada y crítica Stein se basaría en una clara elaboración del valor individual de la personalidad a partir del Dogma y de las Santas Escrituras y alcanzar una fundamentación de la pedagogía; pero no pudo llevarlo a término. Queda abierto para futuros investigadores.

### **6.5 Edith Stein, testimonio de esperanza en el cine de la SHOAH.**

El cine pues, como *medium* pero aún más como arte, es capaz de hacerse intérprete del espíritu del tiempo, registrando con antelación ganancias o disfunciones de la sociedad, y manteniendo viva la memoria del pasado.

La gran aportación del relato cinematográfico de la Shoah en términos de testimonio y sensibilización hacia la estructura de un imaginario colectivo ha dejado alguna perplejidad, y también críticas explícitas: «*La storia della rappresentazione cinematografica della Shoah [...] rispecchia l'evoluzione che nell'opinione pubblica e nella coscienza storica si è avuta dal dopoguerra a oggi. Il cinema ha costituito una grande opportunità e un ruolo centrale nella costruzione dell'opinione pubblica e della coscienza collettiva, ma non è stato esente da critiche fortissime e violente. La Shoah è divenuta, un oggetto commerciale. Il tema del rapporto tra cinema e Shoah riflette e investe molti degli ambiti che il discorso storico e sociologico ha affrontato e ancora oggi, in un dibattito più che mai vivo, continua ad analizzare*».<sup>208</sup>

Cuando nos acercamos a temas complejos y delicados como la muerte, el mal o lo sagrado, el lenguaje cinematográfico trata interrogantes que huyen de varios tecnicismos (la mayor o menor profundidad de campo, la posición de la cámara, la elección del objetivo) y van por el contrario, al corazón de la cuestión: *el problema de*

---

<sup>208</sup> C. Hassan. *Cinema e Shoah.*, in E. De Blasio- D.E. Viganò (eds.). *I film studies*, Carocci, Roma 2013, p. 89.

*la representación*. Es el dilema del director cuando representa las manifestaciones del mal: establecer el límite entre lo que se puede decir y lo que no.

Para acercarnos a la película *La settima stanza*,<sup>209</sup> es importante considerar el sugestivo diálogo entre Edith Stein y Franz Heller, filósofo alemán seducido por el poder nazi.

La relación con el nazismo se centra en el difícil diálogo de Stein con Heller, un diálogo que se desarrolla en diferentes fases: ambos son asistentes del mismo maestro, poseen dos modos divergentes de pensar y de vivir las dificultades de la vida, la fe, la carrera.

La película ofrece la ocasión de remitirnos a Paul Ricoeur: en *el alejarse* de la presencia entrometida de la muerte a la vida, el filósofo francés se enfrenta también con la muerte generada del mal:

“La mia convinzione è che le figure del male non costituiscono un sistema, come si può pensare del bene. Auschwitz e il Gulag sono distinti. L'uno non è più dell'altro: incomparabili in gradazione di male (...). Non è la morte a portare la

---

<sup>209</sup> D. E. Viganó, *La settima stanza* di Márta Mészáros in D.E. Viganò - C. Bettinelli, *La settima stanza*. Un film de Mária Mészáros, Centro Ambrosiano. Milano 1997, pp. 35-62.

maiuscola, bensí il Male, quando il contagio diventa sterminio, vale a dire programma di morte organizzato dal Malvagio”.<sup>210</sup>

El francés, Paul Ricoeur recuerda la experiencia de la muerte-límite, *la muerte horrible* y mencionando a los fantasmas contra los qua hay que luchar, cita a Jorge Semprún:

“sopravvissuto ai campi della morte: sono loro a generare l'alternativa o vivere e dimenticare o scrivere (raccontare) e non poter più vivere. Il fantasma: che la Morte sia più reale della Vita. L'orrore della morte non è il Male, ma la sua apparenza (...). I campi hanno rivelato la vera natura dell'orrore della morte sulla base della situazione limite [...]: lo sterminio, opera non della morte bensí del Male”.<sup>211</sup>

Las palabras firmes y elocuentes de Edith Stein en respuesta al ofrecimiento de protección, es decir, de corrupción, demuestran la fortaleza de la mujer, la solidez de su fe. Stein es una *figura Christi*: No se pliega a la tentación del mal, a la promesa de la salvación de la propia vida, sino que escoge “al Otro”, por el cual luego se sacrifica.

---

<sup>210</sup> RICOEUR, P. *Vivo fino alla morte*, cit., p. 54.

<sup>211</sup> *Ibíd.*



## 6.6 Otras películas sobre la Shoah

Siguiendo el ejemplo de Edith Stein, de su representación cinematográfica en la película *La settima stanza*<sup>212</sup> es posible también encontrar otras figuras (reales o de ficción) en el amplio patrimonio cinematográfico sobre la Shoah: testimonios de esperanza frente al horror, han desafiado a la muerte sin retroceder, porque eran portadores de una “singularidad” que no ha dejado al mal la última palabra.

Ante todo, está el ejemplo del padre Jean en *Arrivederci ragazzi* (1987), un sacerdote dispuesto a sacrificarse para conceder la posibilidad de salvar la vida a los niños hebreos durante la II Guerra Mundial; episodio realmente ocurrido perteneciente a la infancia del director, Louis Malle. En un colegio francés, el director padre Jean acepta esconder a chicos hebreos, pero una denuncia anónima a la Gestapo lleva a la detención de los chicos junto al profesor, que se despide de sus alumnos con un melancólico y definitivo “*hasta luego chicos*”. Tres internos mueren en las cámaras de gas de Auswitchz.

La obra *Arrivederci ragazzi* ganadora del León de Oro de la Muestra Internacional de cine de Venecia, presenta en particular la figura de Jean, dispuesto a todo para poner a salvo unos inocentes. Él podía no ser deportado, evitar la pena pero su libre decisión de compartir el destino de sus pequeños alumnos demuestra hasta el final la extraordinaria actitud de *su ser hombre y educador*.

---

<sup>212</sup> En español se traduciría como “Séptima morada”. Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=Npv00ddQgYs>.

Otro personaje que no se deja dominar por el mal es Oskar Schindler en la película *Schindler's List* (1993) de Steven Spielberg. La historia del industrial alemán consiguió salvar a 1.100 hebreos de la cámara de gas. La obra aclamada a nivel cinematográfico y ganadora de numerosos premios es considerada un engranaje importante dentro del gran debate sobre la Shoah:

«È il film più ambizioso di S. Spielberg e il migliore: prodigo di emozioni forti coinvolgenti, ricco di tensione, sapiente nei passaggi dal documento al romanzesco, dai momenti epici a quelli psicologici.- La partenza finale di Schindler è l'unica vera caduta del film, un cedimento alla drammaturgia hollywoodiana alla retorica sentimentale. L. Neeson rende con grande efficacia le contraddizioni del personaggio».<sup>213</sup>

Además, el valor de un joven padre en la prisión del *lager* está como centro de la película *La vita è Bella* (1997) de Roberto Benigni<sup>214</sup>, ganador de tres Oscar. Es el relato dramático edulcorado de manera inteligente por los tonos de la comedia, de la

---

<sup>213</sup>MORANDINI Laura, Luisa Morandini- M. Morandini, *Il Morandini 2011. Dizionario dei film*, Zanichelli, Bologna 2010, p. 1318. (*Schindler's List*). Cfr. C. Cohen, *Steven Spielberg*, Cahiers du Cinema, Paris 2010.

<sup>214</sup> BORSATTI, C. *Roberto Benigni*, Il Castoro, Milano 2001.

farsa de la misma manera que *Train de vie* (1999) de Radu Mihaileanu, de la tragedia de la Shoah.

En *La vita è bella*, Benigni cuenta la historia de un joven toscano que para salvar a su hijo se inventa la idea de un gran parque de atracciones en un campo de concentración. A través de un concurso, el premio será un tanque de verdad.

Los horrores y las firmes reglas del *lager* están ocultos por la fantasía del valiente padre que convierte en un aventuroso juego esta increíble experiencia, llegando hasta el extremo sacrificio de sí mismo. Todo para proteger la vida, la inocencia del hijo.

Otra tenaz oposición al mal contada sin el filtro de la comedia, es el valor de la joven Sophie en la película *La Rosa Blanca* (2005) de Marc Rothemund. Es la historia verdadera de la joven alemana Sophie Scholl, activista de la asociación estudiantil *Rosa Blanca* durante la II Guerra Mundial, que es arrestada junto al hermano Hans y a un amigo, mientras distribuyen folletos antinacistas en la universidad de Múnich, y condenada brutalmente a la guillotina. Sophie del mismo modo que Edith Stein no ha tenido miedo de la muerte, de desafiar al mal; no se ha doblegado delante de la corrupción de sus perseguidores, del miembro del Tercer Reich, así como Stein no aceptó de anestesiar la propia razón y la propia fe delante de la propuesta de protección de Heller.

Finalmente, nos encontramos con el gran proyecto de Sinclair<sup>215</sup>, director de cine el cual, en el *Ripartire* escribe lo siguiente: «Durante la mia lunga e coinvolgente ricerca sulla vita, la filosofia e la fede di Edith Stein, il tema che mi ha maggiormente affascinato è stato il concetto “vissuto” di empatia, specialmente per come esso è stato indagato dalla sua mente illuminata. È importante per me che il film non sia soltanto fedele al pensiero di Edith Stein, ma che provochi un forte impatto nel mondo cinematografico. Ecco perché ho intitolato il presente articolo “Empatia” nella produzione di un mio nuovo film su Edith Stein: «*A Rose in Winter*». Sono convinto dell’importanza che chi produce film “diventi un tutt’uno” con il suo pubblico. Desidero però spiegare meglio questa mia considerazione. Nel mio film su Edith vi è una scena in cui i soldati nazisti vengono ad arrestare lei e sua sorella Rosa per trasferirle dal Carmelo di Echt ad Auschwitz. Le legendarie parole di Edith Stein mentre dice addio - “Vieni, Rosa, andiamo per il nostro popolo” - sono così toccanti. Queste parole esprimono la comprensione storica dell’*abbraccio empatico della Stein verso coloro che stavano soffrendo* sotto la persecuzione nazista, e anzi sotto qualsiasi persecuzione in ogni momento della storia. Questo è il vero martirio! Quando sale sul treno per Auschwitz, Edith illustra anche come la sofferenza e la paura possono essere vinte attraverso l’empatia. Diventando uno con la sofferenza di una madre incinta, e impegnandosi poi a salvare il suo unico figlio sopravvissuto alzandolo fuori dal carro

---

<sup>215</sup> SINCLAIR Joshua, *L’“empatia” nella produzione del film “A Rose in Winter”* en la obra *Ripartire de F. Alfieri*. pp. 395-409.

bestiame e mettendolo al sicuro nel bosco vicino, nel film Stein e gli altri stipati sul carro mostrano come si possa alleviare la propria sofferenza perdendo se stessi nella sofferenza di un altro. Lo sforzo di salvare quella madre incinta e il suo bambino permettono a Edith, a sua sorella Rosa e a tutti gli altri deportati sul carro bestiame di dimenticare per un po' la loro condizione disperata. Questo è un esempio in cui *l'empatia vince sulla sofferenza e sulla paura, diventando il significato della sofferenza*».

### ***6.7 La Sinfonía de los Inocentes en Auschwitz y Shemá Israel***

Lejos de pretender en este trabajo dar protagonismo a grupos religiosos he de constatar lo admirable del Camino Neocatecumenal: componer una sinfonía titulada la *Sinfonía de los Inocentes* para acercar mediante la música, judíos y cristianos. La obra está compuesta por Kiko Argüello<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> ARGÜELLO, Kiko. *El Kerigma en las chabolas con los pobres. Una experiencia de Nueva Evangelización: la missio ad gentes*. Ed. Buenas Letras, Madrid 2012. Kiko Argüello es conocido como fundador del Camino Neocatecumenal. Nace en León el 9 de enero de 1939. Estudia Bellas Artes en la Academia de San Fernando en Madrid, donde obtiene el título de profesor de pintura y dibujo. En 1959 recibe el Premio Nacional Extraordinario de Pintura. Tras una profunda crisis existencial, se produce en él una fuerte conversión que le lleva a dedicar toda su vida a Cristo y a la Iglesia Católica. En 1960, junto al escultor Coomontes y el vidrierista Muñoz de Pablos, funda el grupo de investigación y desarrollo de Arte Sacro “Gremio 62”, con el cual realiza diversas

Jesús de Nazaret fue judío al igual que Edith Stein fue judía. El cristianismo asienta sus bases en sus raíces judías.

Me gustaría que se inventaran folios con música incorporada, pero de momento no existen para poder expresar lo que se vivió en Polonia en el 2013. Los rabinos más prestigiosos de Jerusalén y Nueva York se unen a los católicos y a otros representantes de confesiones religiosas distintas para, sentir, rezar y hacer suyo el sufrimiento del holocausto a través de la música. Sólo había que escuchar. En el portal *Youtube*<sup>217</sup> se puede encontrar. Conforme la música llegaba a los oídos de los oyentes se empatizaba, *se ecumenizaban* ambas religiones con el simple sonido de unos cuantos instrumentos. La atmósfera era una realidad nueva, nunca vivida

---

exposiciones en Madrid (Biblioteca Nacional). El grupo es escogido por el Ministerio de Cultura para representar a España en la Exposición Universal de Arte Sacro en Royan (Francia) en 1960. Al mismo tiempo Argüello expone alguna de sus obras en Holanda (Galería “Nouvelles Images”). Convencido de que Cristo está presente en los desheredados, en 1964 se va a vivir entre los más pobres, a las chabolas del barrio de Palomeras Altas, en la periferia de Madrid. Allí conocerá a Carmen Hernández (recientemente fallecida) y más tarde al sacerdote Mario Pezzi. Actualmente, su iniciación cristiana sirve de ayuda a las parroquias y trata de recuperar la riqueza del bautismo está presente en 187 naciones de los cinco continentes.

<sup>217</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=11R005J0NO8>. *The Suffering of the Innocents*. Symphony by Kiko Argüello presenting in Auschwitz, Poland 23.06.2013.

anteriormente. Edith Stein habría conseguido con ello, lo que se proponía en sus estudios “ser en el otro”.

Los rabinos y demás judíos llegados de distintas partes del mundo, se pusieron en pie tras escuchar la *Sinfonia de los Inocentes* para cantar al unísono, cristianos y judíos: *Shemá Israel*.<sup>218</sup> Hoy día, esta oración judía del Dt 6<sup>219</sup> que tan familiar resultaría a Edith Stein desde su más tierna infancia como hebrea, también, les resulta familiar a Mario Buzzatti Cuesta y a Carmen-Giovanna Buzzatti Cuesta<sup>220</sup> como católicos del 2017, nombres dados como ejemplos de nuevas y futuras generaciones de personas educadas en *lo espiritual* desde antes de su nacimiento.

Pero más allá de esta información, las personas somos *relatos*. De ahí, que el cine, las redes sociales o la música sean elementos fundamentales para hacer *ecumenética*.

---

<sup>218</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=HxKLGy/=dDE> *Shemá Israel* por la Orquesta bajo la dirección de Kiko Argüello.

<sup>219</sup> Deuteronomio 6, 1-25. *Biblia de Jerusalén*, ed Desclée. Bilbao, 1999. Esta oración sigue siendo fuente de entendimiento entre un católico y un judío, con un mismo padre en la fe: Abrahám. El Shemá es una de las oraciones preferidas del judaísmo que se recita por la mañana y por la tarde.

<sup>220</sup> Hijos de Giovanni Buzzatti y Maria del Carmen Cuesta.

## CONCLUSIONES

«La vida parece inalcanzable para las manos del tiempo,

pero lo que tejemos ahora con cuidado

hará que las flores florezcan completamente y nunca se marchiten.»<sup>221</sup>

— Un poema sobre “Colcha de amistad”

Las conclusiones alcanzadas en esta investigación nos permiten obtener una serie de observaciones asertivas sobre múltiples aspectos planteados desde la hipótesis y los objetivos, así como de la estructura del trabajo realizado.

Leyendo las meditaciones de Roberta de Monticelli llego a la conclusión de que una persona tiene una profundidad oculta: una "interioridad". Me han hecho entrever en qué sentido esta afirmación es cierta, y por qué es necesario que la filosofía describa con mayor fidelidad las formas que tienen las diferentes cosas de desaparecer en lo invisible; al menos si quiere ayudarnos a ver esta verdad que nos

---

<sup>221</sup> Es un poema que fue tejido en la obra “Colcha de amistad. Consultado en Collaging east Asian women's art history-on garments, fabrics, scissors and female friendships. *Chung-Wai Literary Monthly*, nº 28, Taipei, 1999, p. 1.



afecta en el más alto grado y que tiene enorme importancia para nuestra vida. Nos gustaría verla con los ojos nuevos de un niño, sin dejar por ello de concebirla con claridad y rigor, como filósofos, y no como historiadores de doctrinas antiguas, ni como poetas de sueños perdidos. Queda mucho por hacer, muy especialmente, para la realización de un análisis de lo invisible... Y que el filósofo para seguir con precisión y claridad los perfiles de la trascendencia, debe morar cerca de lo visible, consagrándole mucha más atención y amor analítico por el detalle de lo habitual. Debe refinar la atención que presta a lo que resulta más difícil de observar porque es más manifiesto, como lo son los monumentos. Para refinar su análisis de esencias, el filósofo debe, relajándose y dejándose desarmar, pasar más tiempo del que pasa en la actualidad a la luz de las apariencias, y tratar más de cerca con el original de cada cosa. Se lo debe a su arte y a sí mismo, pues también tiene la obligación de no caer víctima de la imaginación, a causa de la distancia que lo separa de los orígenes. No excluir del horizonte de su conciencia, ni de su conocimiento vivo y personal, ninguno de los modos de lo invisible, de los mundos en los que prosiguen más allá del aquí y ahora, las cosas que no se ofrecen en su totalidad al presente.

La fenomenología de la individualidad esencial y la del conocimiento personal están todavía por crear. Necesitan sus "comadronas", hermosa palabra para describir el humilde, duro y bello oficio de los descendientes de Sócrates. Incluso a veces, debemos enseñar a buscar...

La hipótesis que formulaba Lu, sobre la existencia de un arte femenino en Taiwán, podemos afirmar que tras el desarrollo de la investigación se desprende

que sí se observa una relación femenino en la creación de las artistas de Taiwán en la que la mirada subjetiva forma parte del entramado creativo de todas ellas.

Por otro lado, también hemos podido constatar, tras realizar una revisión histórica, desde los ejes de la crítica y la historia artística, que todas las creaciones, procesos y materiales utilizados por las artistas taiwanesas estudiadas, responden a estas premisas.

Gracias al estudio de las obras de las artistas mencionadas en este trabajo de investigación, hemos podido profundizar y aclarar nuestras ideas. Hemos descubierto en ellas, elementos comunes y formas similares de expresar, observar y plasmar la realidad que nos rodea.

Hemos descubierto que el arte femenino taiwanés contemporáneo ha presentado las siguientes facetas:

En los años 80 y 90, las mujeres artistas taiwanesas empezaron a expresar su conciencia de género, a través de las diferentes estrategias creativas del arte. Por ejemplo, las artistas intentaron subvertir el preconceito masculino y resistir la mirada del hombre, mediante la forma de la representación y la actuación de sus propios cuerpos. Mientras tanto, ellas también afirmaron la experiencia de la vida femenina, usando la “imagen femenina” para expresar las emociones y el deseo de las mujeres. Además, expandieron el límite de la discusión del “género” hacia temas como la sociedad, la política, la raza, la naturaleza, etc. Más adelante, adoptaron una acción de práctica política crítica y deconstructiva para establecer el reconocimiento

social del sujeto femenino. Desafiaron de forma positiva y valiente la historia artística tradicional, que había ignorado y discriminado a las mujeres con una actitud de conciencia femenina activa. Por tanto, intentaron escribir la experiencia de la vida femenina mediante la creación artística.

Por otra parte, las mujeres artistas taiwanesas emplearon la estrategia de unión para forjar alianzas e interactuar con otros grupos de mujeres, criticando el escenario artístico taiwanés que ha sido dominado por la supremacía del hombre durante mucho tiempo. A través de exposiciones colectivas intentaron intervenir en el sistema artístico y reescribir la historia del arte femenino en Taiwán. Por lo tanto, somos testigos del poder revolucionario de estas mujeres artistas que fueron capaces de luchar por los recursos y por la oportunidad de expresarse a través de diversas identidades en creaciones, exposiciones colectivas y crítica. Como resultado, no solo compensaron la ausencia del rol de la mujer en el discurso del arte tradicional, sino que también documentaron el proceso de la construcción de la subjetividad femenina del arte femenino en Taiwán. El arte femenino, completó el proceso exhaustivo, que va desde la conciencia de género hasta la conciencia cultural, desde el escenario subconsciente hasta el escenario histórico, desde la conciencia elitista hasta la conciencia subyacente, desde la angustia de la diferenciación hasta el mantenimiento de la diferenciación, y desde la conciencia femenina del arte hasta la conciencia femenina del lenguaje artístico. Como resultado, se dio la oportunidad para elevar la dignidad de las mujeres.

Asimismo, el arte femenino en Taiwán está sujeto a la influencia del feminismo occidental, en el que varias mujeres artistas mostraron una postura creativa feminista proactiva en un intento de defender la posición de la mujer a través de la creación artística. Por otro lado, también existen algunas artistas que no desean que se les etiquete como feministas y eligen distanciarse del campo del arte femenino. La postura feminista polarizada del arte femenino taiwanés impide a las mujeres artistas llegar a un consenso. Por lo tanto, la estrategia de hermandad colaborativa, la congregación de la conciencia feminista y las acciones concretas de lucha son insostenibles.

Además, las exposiciones colectivas han mejorado la visibilidad del arte femenino y se les ha dado la oportunidad de hacerse presentes después de haber estado reprimidas por el sistema artístico patriarcal durante mucho tiempo. Sin embargo, estas exposiciones colectivas no resultaron efectivas para dismantelar de forma sistemática la estructura de la desigualdad de género en el régimen artístico patriarcal. Si sus estrategias no pueden influenciar la "condición de existencia" de clase de género ni la relación de poder ni el método operativo dentro del sistema institucional preexistente de la exposición, la subjetividad de la mujer nunca podrá realmente llegar a destacarse.

Por tanto, podemos preguntarnos, ¿cuál es el futuro del arte femenino taiwanés? Consideramos que debe buscar un espacio creativo artístico que trascienda la barrera del género y mostrar las estrategias creativas más diversas. En otras palabras, estos son los temas que las artistas deberían afrontar en el futuro desarrollo.

Si las mujeres no pueden establecer el discurso autónomo y la observación histórica, el futuro del arte femenino permanecerá anclado en el pasado y no progresará en la consecución de esos cambios transculturales que impulse la búsqueda creativa más allá del género.

En términos generales, podemos encontrar que la influencia más considerable en las mujeres artistas occidentales fue la religión, mientras que en Asia o en Taiwán, la familia o el clan patriarcal ha ejercido mayor influencia que el impacto religioso, debido a que este último ha sido menos significativo. El arte femenino occidental es más crítico e introspectivo, pero el arte femenino taiwanés muestra un rasgo más diverso e indulgente.

Sabemos muy bien que Edith Stein fue declarada Co-patrona de Europa en 1999. Pero no se trata de un simple título honorífico. Encierra en sí un significado paradigmático y, me atrevería a decir hasta profético, para el hombre y la mujer de hoy. No es fácil expresarlo en pocas palabras, aunque posiblemente se intuye desde las breves anotaciones doctrinales. En un modo sistemático, algunos de los elementos paradigmáticos que Stein nos ofrece como incitación al cambio de nuestra sociedad y de búsqueda de la auténtica humanización, serían:

- Recuperación de la dignidad inalienable de todo ser humano en sí mismo, y no en lo que hace o tiene en este sentido. Stein nos previene frente a los grandes peligros deshumanizadores de nuestra sociedad (pragmatismo, activismo, eficientismo...), da de atención hacia lo esencial.

- Importancia central de la formación y educación, como medio necesario para conducir al hombre hacia su realización y plenitud; todo sistema educativo que no tiene en cuenta el desarrollo integral de la persona (espiritual, anímica, corporal) conduce hacia la despersonalización. Por eso la insistencia steiniana en tomar como punto de partida una comprensión lo más completa posible del ser humano.

-Bases orientadoras para un feminismo cristiano: aún cuando Edith Stein no desarrolle una teología completa sobre la mujer, sí que ofrece una serie de pautas indiscutibles para recuperar el auténtico valor de la mujer a todos los niveles. Ofrece, así, unas pautas para un correcto posicionamiento del problema desde la elaboración de una antropología teológica diferencial.

Paso al aspecto experiencial de la religión: la insistencia y propuesta steiniana de una espiritualidad eucarística y litúrgica, pretende superar el ritualismo de la religión, invitando a un encuentro experiencial, con el misterio, que es lo que verdaderamente transforma y configura la vida del creyente. Edith Stein quiere acercar la mística a todo creyente, convencida de que la vocación de todo ser humano es la unión con Dios y el descubrimiento del auténtico sentido de la vida. Son algunos de los temas más emergentes.

El desarrollo de esta unión con Dios, evoluciona a través de la mística y desemboca en la *ecumenética* como factor emergente de ayuda espiritual en las distintas dimensiones comenzando por la educación siguiendo con la política y

creando organismos para la consecución ética de un control del voluntariado a nivel planetario que sucederá en los próximos siglos.

La evolución desde la antropología a la filosofía política en el pensamiento de Edith Stein no puede comprenderse sin tener en consideración su trayectoria personal, tanto vital como existencial. La referencia a su biografía se convierte en un criterio hermenéutico indispensable en la explicitación y alcance de su obra, así como de la escuela fenomenológica de la que formó parte; y no obstante la pretensión de ser una filosofía pura, ajena a los problemas biográficos o mundanos, su atención a las cosas mismas no olvida la propia realidad concreta del ser humano.

Desde el punto de vista de la temática abordada, las tradiciones filosóficas por las que discurre la obra steiniana, fenomenología, tomismo y mística, no pueden, en consecuencia, ser examinadas sólo a la luz de una razón o conciencia pura libre de supuestos, sino que cobran unidad precisamente desde una razón atenta a lo real desde la totalidad de sus factores. Sólo así se comprende que Edith Stein no sea ni sólo fenomenóloga, ni sólo tomista, ni sólo mística, sino que las tradiciones son la condensación de una vida que recorre los misterios de la realidad desde una apertura vital, intelectual y espiritual hacia las cosas mismas. Esta es la razón que justifica que en sus últimas obras no sea fácil hacer una relectura unidimensional, ni desde los temas abordados, ni desde la metodología utilizada, ni desde el deseo teleológico que impregna su búsqueda de un sentido último y totalizador como expresión de un verdadero compromiso con la realidad.

Los desarrollos de la relación entre el individuo y la comunidad se enfocan con el método fenomenológico, en un contexto histórico en el que ciencias como la psicología y la historia, basadas en hechos, trataban de erigirse en ciencias de validez absoluta y fundantes de la filosofía. Sólo conscientes de dicho contexto podemos comprender la pretensión de autonomía y radicalidad con que Husserl pretendió convertir a la fenomenología en el fundamento de toda ciencia. La finalidad de la fenomenología, desde este contexto mencionado que no puede perderse de vista, consiste en la clarificación y fundamentación última del conocimiento, desde una atención extrema “a las cosas mismas”, como fuerza motriz que descubre el sentido de la *epoché*. La *epoché* es la actitud fundamental del filósofo que, partiendo de la creencia natural en las cosas mundanas, la deja en suspenso, la pone entre paréntesis, reduciendo así los datos de la actitud natural a fenómeno que me haga posible llegar al conocimiento de las esencias de las cosas, absteniéndome de juzgar sobre su realidad.

Lo dado, sin embargo, siempre se presenta en una conciencia, por lo que uno de los problemas centrales de la fenomenología consiste en el momento en que algo se constituye en objeto para un sujeto, es decir, el momento en que las cosas cobran sentido para el que las percibe. Cuando algo del mundo real llega a mi conciencia, se convierte en correlato de una vivencia, tiene un significado para mí, se traduce en un objeto para mí. Este fin implica superar la posición propia de las ciencias de la naturaleza, que una vez hipostasiada conduce al positivismo; según esta posición el objeto sería a objeto en cuanto tal, con independencia del sujeto que lo percibe. La fenomenología permite así resituar al sujeto como alguien que contribuye a “constituir” el sentido de la realidad.



La denominada por algunos expertos “trilogía nomenológica” steiniana trata de responder a un planteamiento clave dentro el campo de la fenomenología como ciencia antropológica, aunque en su tiempo no fueron demasiado desarrollados los estudios en este ámbito. La intención fundamental de Edith Stein, desde la fenomenología antropológica, es responder a una pregunta esencial: por qué en la propia constitución del individuo, psicofísico y espiritual, aparece la realidad radical del otro, por qué la realidad que nos circunda es constitutivamente intersubjetiva. La amplitud de esas preguntas está marcada por una línea de investigación clara y determinante: se trata de la pregunta por el yo, por el tú y por el nosotros. El método fenomenológico, en su estudio sobre la empatía, le permite no perder de vista al yo, desde sus coordenadas psicofísicas y espirituales por las que el otro se presenta como un datum. Sin embargo, y superando con ello el método fenomenológico aun sin ser demasiado “consciente” de ello, tampoco resta importancia al tú, como “yo” y como “otro”, fuente de vivencias que configura mi mundo tanto como yo configuro el suyo. La relación de sujeto a sujeto - pues no otra es la que permite descubrir la singularidad de las vivencias de ambos y sus relaciones-, es la que nos aporta el valor esencial de la intersubjetividad en toda su dimensión: se trata de una relación entre sujetos, y aunque yo pueda, reflexionando, situar al otro como objeto para ver cómo se constituye delante de mí, él como portador de sus vivencias, él como sujeto con el que me relaciono en la realidad, él como centro constitutivo, punto cero en la orientación del mundo, es otro sujeto, es otro “yo”, pero a la vez es otro, diferente a mí, sin que mis facultades puedan descubrir en su totalidad el misterio que para mí es como sujeto.

En esta problemática, las bases antropológicas de la experiencia del otro presuponen la necesidad de profundizar en el sujeto psicofísico como único camino por el que el otro cobra sentido para mí, no como otro yo, sino como otro que, a su vez, participa del sentido del mundo, y por tanto del mío propio. Esto es posible porque la *Einfühlung* o empatía es una vivencia originaria con contenido no-originario que pone de manifiesto la irreductibilidad del otro a mi campo de juego, pues el otro no se constituye sólo en objeto de mi mundo fenomenal, sino que él mismo es centro de orientación en dicho mundo fenomenal. El otro no es meramente un objeto para mí, sino un sujeto, que me constituye y me confiere sentido tal y como yo a él. Desde aquí, la realidad del individuo psicofísico-espiritual se convierte en el punto de partida del análisis del proceso empático. Partiendo del yo puro, y pasando por el flujo de la conciencia, el alma y el cuerpo vivo, hasta llegar al sí mismo personal, se descubre a un individuo psicofísico-espiritual que, presidido por la unidad, experimenta la propia subjetividad en la intersubjetividad y la intersubjetividad en la subjetividad.

Establecida la posibilidad de empatía del otro como otro, Stein nos llama la atención sobre el hecho de que la imagen del mundo que empatizo en el otro modifica la mía propia, y no sólo con respecto a otras orientaciones, sino con respecto a su cuerpo vivo. Según Stein, lo que se produce por empatía es el enriquecimiento de la propia imagen del mundo a través de la de los otros, y llama la atención sobre la importancia de la empatía para la experiencia del mundo exterior. Esto es muy importante, y Stein lo refiere con el fin de recalcar la importancia de la experiencia del otro y del mundo externo como elementos irrenunciables de intersubjetividad.

Los actos de empatía son fundamentales para señalar la posibilidad de la existencia independiente del mundo que por mí mismo no podría llegar a demostrar, ya que la barrera infranqueable de la individualidad que la empatía se establezca como prueba del mundo externo implica que la relación intersubjetiva tiene una relevancia fundamental no sólo en el descubrimiento del significado de las cosas físicas, sino de los valores, de las actitudes, de los modos de vida, donde la intersubjetividad proporciona fundamento y sentido a la propia subjetividad, al mundo de los valores como mundo compartido y vivenciado en común, y a la realidad comunitaria, social y cultural, donde la que la vida en común se vivifica.

La empatía, como vivencia originaria con contenido no- originario, remite, en uno de sus elementos clave, a la constitución personal a través de los sentimientos como portadores de la naturaleza personal de los individuos. A pesar de lo difícil de aventurarse en una interpretación demasiado ajustada, podemos sin miedo decir que Stein avanza en un terreno en el que, más allá de la causalidad propia de los fenómenos psicofísicos, adivina en los sentimientos un elemento distinto en el que la condición personal del individuo aparece como algo más propio de lo espiritual que de lo psíquico, ya que los sentimientos son portadores de la naturaleza personal. Lo que Stein quiere constatar a través del mundo de los sentimientos es que en ellos no cabe sino objetivar algo que pertenece a la propia subjetividad, algo que nos constituye como personas, muy diferente de la objetivación por la reflexión en la que el sujeto se dirige al objeto para analizarlo. El dirigir mi atención hacia el sentimiento no constituye el paso de un objeto a otro sino la objetivación de algo “subjetivo”. Los

sentimientos no sólo nos muestran como existentes, sino como constituidos de un modo determinado, porque nos muestran propiedades personales.

La objetividad de los sentimientos viene dada porque la intencionalidad de los mismos, el ser sentimientos de algo, se encuentra condicionada por los valores que dan sentido y que son sustentadores de dichos sentimientos. Los valores, entonces, actúan como los *a priori* del sentido en los sentimientos. Esta relación entre sentimiento y valor configura la existencia de una legalidad propia de los sentimientos, que no quedan reducidos a ser el resultado de un proceso psíquico y, en consecuencia, tan subjetivos que sea imposible aferrarse a ningún conocimiento sobre ellos, sino que, por estar determinados por los valores que los sustentan, contienen una vertiente objetiva, la que hace posible encontrar principios básicos y compartidos a la hora de transmitir la importancia de los sentimientos en la vida espiritual de la persona. La relación que se establece entre sentir y valor, refleja dos vertientes distintas, una subjetiva y otra objetiva. Sentir el valor supone que debo interiorizarme a mí mismo como sujeto y como objeto. Como sujeto, la realización del valor por parte del sujeto contiene implícito un sentimiento nuevo e ingenuo, una fuerza “creadora”. Como objeto, formo parte del mundo de la cultura, del mundo de los valores.

La imagen del mundo empatizada nos lleva a hablar de la corriente de vivencias que se empatiza por parte de toda una comunidad. Con ello quiere Stein introducir el tema de las diferentes formas de socialidad como expresión del sentido de la realidad captada y vivenciada en común. Desde la constatación de la realidad

intersubjetiva, Stein se aventura a descifrar cuál es esa realidad, cómo se constituye el “nosotros”. Su formación en la fenomenología realista le lleva a defender que son posibles lazos reales en la relación entre el individuo y la comunidad. Esos vínculos reales se manifiestan a través de lo que Stein denomina “fuerza vital”, sustentadora de los flujos de vivencias que hacen que la dinámica comunitaria subsista a cualquiera de las modalidades de vida comunitaria. La oposición, ya anotada por el sociólogo Tönnies, entre sociedad, comunidad y masa, tiene sentido para Stein desde los individuos que la integran y desde sus flujos de vivencias. Así, la comunidad reenvía a un ser-en-común de los individuos regidos por la ley de la motivación, orgánica, de sentido, mientras que la sociedad remite más bien a un ser-juntos regido por la ley de la causalidad mecánica. Sólo cuando las personas se sitúan unas frente a otras como sujetos, y no como objetos, comienza a actuar la dinámica comunitaria, que es la dinámica que nace de la empatía, de la intersubjetividad, y que tiene a la ley de la motivación como punto de enlace entre la vida de conciencia individual y la vida comunitaria-personal. No obstante, la vida comunitaria no se agota en las comunidades básicas, porque necesita formas societarias para existir, pero la sociedad no tendría continuidad en el tiempo si no fuera a través de la dinámica comunitaria que tiene su fundamento en dichas comunidades básicas.

En su última investigación, Stein trata de extender la realidad comunitaria a un tipo de comunidad con base social: El Estado. ¿Es el Estado mera construcción social, desde el acuerdo de voluntades de los individuos, o por el contrario subsisten en ella vínculos también reales que dotan de sentido a la realidad estatal? Para comprender qué es el Estado Stein recurre a una analogía con la persona individual. Así como la

persona a través de la realización de actos libres concreta su personalidad; el Estado a través de la soberanía, y utilizando el Derecho, construye el destino de un pueblo. La soberanía y el poder son esenciales al Estado, afirma Stein, no en un sentido estatalista, sino en la medida en que sólo un Estado soberano, es decir, no dependiente de otros Estados, puede elegir el destino de su pueblo libremente. No obstante, el Estado es un instrumento al servicio de los ciudadanos, que, al mismo tiempo, exige la obediencia a las leyes como forma de asegurar la convivencia social. El Estado tiene como misión la realización del Derecho que es la de llevar a la práctica jurídica, a través de los actos legislativos, la justicia. Pueblo, nación y Estado no son tres momentos diferentes del desarrollo de una comunidad. Sólo en el pueblo se encuentra realmente la comunidad, que se convierte en nación cuando es consciente de sus características específicas. El pueblo no requiere necesariamente de un Estado para poder expresarse, mientras que el Estado sólo es posible apoyado en el lazo comunitario de un pueblo.

En los desarrollos metafísicos y místicos de la relación entre el individuo y la comunidad, podemos señalar que la evolución intelectual de Edith Stein se dirige a conciliar fenomenología y tomismo en el marco de una filosofía cristiana. La continuidad entre sus primeros escritos fenomenológicos y sus obras posteriores es, si no explícita en todos los contenidos, sí fructífera en relación a conceptos antropológicos y sociales que aparecen en todas sus obras.

La defensa de la posibilidad de una filosofía cristiana es una de las características distintivas de Edith Stein. A partir de presupuestos tomistas, nuestra

autora afirma que la filosofía sólo debe basarse en la razón natural, pero que el límite entre filosofía y teología, aunque existe, es permeable, y que las verdades de la Revelación pueden ayudar al filósofo en primer lugar a evitar ciertos errores; en segundo lugar a conocer ciertas verdades imposibles para la razón natural y que pueden eliminar ciertas contradicciones y dificultades, y; por último, a abrir nuevos y fructíferos horizontes de reflexión. Sin embargo, la teología, como camino del conocimiento de Dios, tampoco es definitivo, como no lo es tampoco la filosofía. La mística constituye de este modo, una fuente de conocimiento primordial en la antropología y en la espiritualidad steiniana, fruto de su propia experiencia de acercamiento a las verdades de la fe.

La Antropología aparece en la obra de Stein como un referente fundamental para la comprensión del ser vivo. El hombre tiene cuerpo no sólo porque tenga sensaciones que el cuerpo le transmite, sino porque el ser humano es “cuerpo vivo”. Ese cuerpo vivo no es un haz de potencias separadas, sino que sus potencialidades están unificadas por el alma y es precisamente la unidad, el orden comprensivo, el que nos hace presente la existencia del alma. El hombre es así una unidad, pero no una unidad cerrada, sino en permanente proceso de cambio, actualizándose y también desactualizándose, con el fin establecido de lograr progresar hacia sí mismo, de llegar a ser plenamente sí mismo. Al mismo tiempo, la noción de espíritu aparece en Edith Stein ligada a las nociones de racionalidad y de libertad, como posibilidad de vivir en el mundo sin que las cosas del mundo se me impongan.

La libertad humana aparece profundamente ligada al concepto de intencionalidad. No es un concepto abstracto o meramente subjetivo, sino íntimamente ligado al mundo, puesto que depende de una vida anímica cuya característica fundamental es el estar dirigida a objetos. La libertad, en el marco de la intencionalidad, es capaz, como hemos visto, de imponerse a sí misma fines y es capaz, también, de captar en los objetos a los que se dirige cualidades de valor, que invitan a su vez a la libertad a posicionarse. La libertad está impelida a actuar en un ámbito de intencionalidad en el que cobra su pleno sentido.

La estructura de la persona, a la que hemos aludido, se dimensiona en Edith Stein desde la alteridad más básica, que se presenta como principio de apertura, del “salir-de-sí” propio del “ser-en-sí”. Esta dimensión de la relación con el otro tiene lugar desde los niveles de alteridad más real: uno en sentido horizontal, la sponsalidad, es decir, la complementariedad esencial entre varón y mujer; otro vertical, a saber, la maternidad-paternidad, relación esencial de padre y madre con respecto al hijo. Derivada de esta categoría, la dimensión de socialidad se extiende, desde la alteridad fundamental del hombre con el hombre, hasta la comunidad de la que parten las relaciones más amplias, cuya expresión más objetivizada en este mundo es la sociedad, tanto desde la perspectiva personal como desde la estatal, llamadas a complementarse e integrarse por el bien común.

La cosmología tomista que acompaña a sus reflexiones sobre la estructura de la persona humana de los años 30 recoge buena parte del contenido del concepto de empatía en la noción aristotélica de “tipo”. Este concepto permite a nuestra autora



enriquecer sus reflexiones sobre la intersubjetividad con una muy matizada concepción ontológica del hombre, en la que los componentes esenciales son desarrollados y enriquecidos con las variables culturales que les sirven de cauces de expresión. El “tipo” que una persona manifiesta es su modo de ser en tanto que comparte características propias de las comunidades a las que pertenece y la hacen identificable como miembro de esas comunidades. No se trata sólo de cuestiones físicas o biológicas (que también, al ser más o menos marcadas, pueden ser una manifestación de determinados “tipos”) sino de valores, modos de vida y de expresión que son constitutivos de la persona, y compartidos por el resto de miembros de la comunidad. Este uso de “tipologías” permite a Stein comprender la pertenencia a múltiples comunidades sin perder la originalidad propia del ser humano, que no se desvanece en los grupos sociales y políticos, sino que los enriquece manifestando el “tipo” correspondiente y dándole, a su vez, una nueva forma.

En resumen y siguiendo a Juan Martín Velasco, la fenomenología de la religión se propone, en primer lugar, descubrir los elementos comunes a las diferentes manifestaciones del fenómeno religioso por medio de una comparación sistemática y cuidadosa de todas esas manifestaciones, conocidas de forma más preciosa por el recurso a los resultados de las diferentes ciencias de la religión y, en especial, de la historia de las religiones. Posteriormente trata de captar las relaciones que guardan entre sí esos elementos comunes, el *logos*, la ley interna que rige la organización de los mismos. Es decir, elabora de forma hipotética una idea de estructura que dé cuenta de la variedad de los elementos y de su organización interna. Naturalmente, al hacer intervenir este elemento personal en la descripción de los hechos se impone la tarea de

contrastarlo mediante la referencia a los hechos a partir de los cuales ha sido construido. Por último, la fenomenología de la religión, por la referencia de los hechos a sus contextos vividos y a las experiencias que expresan, trata de captar el significado presente en ellos y el mundo humano peculiar, el ámbito de realidad, que constituyen.

Continúa diciendo que "le parece un paso indispensable para el estudio tanto teológico como filosófico de la religión. En relación con esta última disciplina, la historia muestra que no pocas críticas modernas de la religión han fracasado en su intento de interpretación filosófica y de fundamentación racional de la religión por haber partido de nociones aprióricas de religión tomadas de determinadas teologías, filosofías o ideologías. Proyectos de filosofía de la religión como el de H. Duméry o el de Paul Ricoeur se han mostrado como posibles caminos de renovación de esta disciplina justamente en la medida en que exigían y en parte realizaban una descripción del hecho religioso emparentada con la fenomenología de la religión. Pero la insistencia en la legitimidad de la fenomenología de la religión no elimina la necesidad del diálogo permanente de los cultivadores de la misma de distintas tradiciones y culturas, entre sí y con las distintas ciencias particulares, la filosofía de la religión y las teologías".

Creo que hemos dado un pequeño y torpe pasito como hacen los niños cuando empiezan a caminar en la relación a los conocidos compañeros orientales de Edith Stein. Gracias a la Universidad de Friburgo hemos podido acercarnos un poco más hacia Oriente y hacia los inicios de la fenomenología en Japón. Hay mucho por hacer

y me siento que este pequeño estudio sea un granito de arena en la inmensidad de un desierto. Si bien, en algún momento este trabajo me abrumaba, no obstante, me gustaba pensar en la esperanza de abrir un mar lleno de posibilidades. Falta examinar si la fenomenología de los años 20, se ha desarrollado en Oriente, de qué manera y hacia dónde se dirige así como averiguar los mecanismos que la predeterminan. Es necesario analizar el pensamiento de filósofos asiáticos con sus respectivas teorías que desde Oriente pueden aportar a Occidente líneas de pensamiento insospechados. La colaboración mutua y posible ejerce el universalismo dialógico y podría ser motivo de riqueza intelectual y no sólo, sino de *riqueza espiritual*.

Las palabras de Jesús de Nazaret son claras. Su palabra nos enseña que “*quien dice que está en la luz pero no ama a su hermano, está todavía en las tinieblas*” (1 Juan 2, 9), y “*el que no ama permanece en la muerte*” (1 Juan 3, 14). Entonces, estamos descubriendo lo más importante: si alguien quiere salir de la superficialidad y ser profundo, su camino es el amor a los hermanos. Si yo no me encuentro con los demás, si no los amo, si no busco su felicidad, entonces nunca alcanzaré la profundidad y me engañaré con falsos misticismos. En cambio, si soy capaz de salir de la queja, de la crítica inútil, del egoísmo, y doy el salto del amor para encontrarme con los demás así como son, sin exigir nada, entonces se disipan las tinieblas y puedo ver con claridad. Sólo así puedo alcanzar la profundidad espiritual. Un acto de amor es lo más profundo y noble que puede vivir un ser humano. Pero “*el cumplirlo*”, no está en las *propias fuerzas humanas* sino en la *gracia*.

# BIBLIOGRAFÍA

## *I- FUENTES*

Abreviaturas de colecciones alemanas

ESGA – Edith Stein Gesamtausgabe

ESW Edith Stein Werke

ESGA 2 Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil, 1916-1933.*

Friburg-Basel-Wien, 2000, 320 p. Edición preparada por María Amata Neyer. (Edith Stein Gesamtausgabe 2, Herder).

ESGA 3 Edith STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil, 1933- 1942.* Freiburg-Basel-Wien, 2000, 614p, por María Amata Neyer. (Edith Stein Gesamtausgabe 3, Herder).

ESGA 4 Edith STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Briefe an Roman Ingarden.* Freiburg-Basel-Wien, 2001, 246 p. Edición preparada por María Amata Neyer. (Edith Stein Gesamtausgabe 3, Herder).

ESW VIII Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil, 1916-1934.* Drueten / Freiburg-Basel-Wien, 1976, 167 Stein Werke, Vill, publicado por L. Gelber y Romaeus Leuven). (De Maas & Waler – Herder).

ESW VIII Edith Stein, *Selbstbildnis in Briefen. Erster Teil*, 1916-1933. Freiburg-Basel-Wien, 1998, 360 p. (Edith Stein Werke, 2VIII, Publicado por L. Gelber y Michael Linssen). Herder.

ESW IX Edith STEIN, *Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil*, 1934- 1942. Druten I Freiburg-Basel-Wien, 1977, 191 p. (Edith Stein Werke, XIV, publicado por L. Gelber y Romaeus Leuven). (De Maas & Waler – Herder).

## **1. OBRAS DE EDITH STEIN EN ALEMÁN**

### Colecciones

1) Edith Stein Werke (ESW). Fue la primera publicación oficial de las obras de Edith Stein llevada a cabo por el P. Romaeus Leuven OCD y la Doctora Lucy Gelber. Cuenta con 18 volúmenes. Publicados vol. 8-10 por Maas & Waler Druten-Herder, Freiburg; los siguientes volúmenes a cargo de la Herder, Freiburg:

- vol. 1: Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce, 1983 (3ªed.).

- vol. 2: Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, 1986 (3a de.).

- vol. 3: Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. 1. Teil: Questio 1-13, 1952.

- vol. 4: Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. 2. Teil: Questio 14-29, 1955.

- vol. 5: Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, 1959.

- vol. 6: Welt und Persono Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben, 1962.

- vol. 7: Aus dem Leben einer jüdischen Familie. Das Leben Edith Steins: Kindheit und Jugend, 1987 (3a de.).

- vol. 8: Selbstbildnis in Briefen, 1. Teil: 1916-1934, 1976.

- vol. 9: Selbstbildnis in Briefen, 2. Teil: 1934-1942, 1977.

- vol. 10: R. LEUVEN, Heil mein Unheil. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung, 1983 (señalamos que este volumen no contiene escritos steinianos, sino que se trata de una biografía sobre ella. Lo incluimos aquí solamente por formar parte de la colección)

- vol. 11: Verborgenes Leben. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte, 1987.

- vol. 12: Ganzheitliches Leben, 1990.

- vol. 13: Einführung in die Philosophie, 1991.

- vol. 14: Briefe an Roman Ingarden, 1991.

- vol. 15: Erkenntnis und Glaube, 1993.

- vol. 16: Der Aufbau der menschlichen Person, 1994.
- vol. 17: Was ist der Mensch? Eine theologische Anthropologie, 1994.
- vol. 18: Potenz und Akt, 1998.

2) Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA). Pretende ser una edición completa y crítica de las obras de Edith Stein en 24 volúmenes. Su publicación ha iniciado en el año 2000 y se completa en el 2006. Colección dirigida por el “Internationale Edith Stein Institut” en Würzburg (Alemania), y editado por Herder, Friburgo. Los volúmenes aparecidos hasta el momento son:

- vol. 2: Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933), 2000.
- vol. 3: Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942), 2000.
- vol. 4: Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden, 2001.
- vol. 13: Die Frau. Fragestellung und Reflexionen, 2000.
- vol. 16: Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, 2001.
- vol. 22: J. M. NEWMAN, Briefe und texte zur ersten Lebenshälfte (1801- 1846), 2002.

## 2 OBRAS DE EDITH EN ESPAÑOL

- *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre San Juan de la Cruz*, ed. Dinar, San Sebastián 1959. A esta primera edición se añaden otras cuatro de la misma obra en la Colección “Amigos de orar” 7, ed. Monte Carmelo, Burgos, 1989, 1994, 1998 y 2000.

- *Cartas a Hedwig Conrad-Martius* (Colección “Destellos” 4). Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1963.

- *Estrellas amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*, ed. Espiritualidad, Madrid, 1973. Una nueva edición corregida aparece en Espiritualidad. Recensión:

BARRIENTOS, Alberto. “*Estrellas amarillas*” en *Revista de Espiritualidad* 32 (1973), 415-416.

- *La Fenomenología de Husserl y la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, en *Diálogo Filosófico* 17/2 (1990) 148-169.

- *Los caminos del silencio interior* (Colección Logos 33). Ed. Espiritualidad, Madrid, 1988. Otra edición posterior en Buenos Aires (de. Bonum) 1994. Selección de algunos escritos espirituales que preparó en el Carmelo. .

- *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Traducción de Alberto Pérez Monroy. Fondo de Cultura Económica, México, 1994. Reimpresión en 1996.



- *La pasión por la Verdad*. ed. Bonum, Buenos Aires, 1994 (Diversos escritos filosóficos breves).

- *Sobre el problema de la Empatía*. Traducción de Alberto Pérez Monroy. Universidad Iberoamericana, México, 1995.

- *Obras Selectas* (Maestros Espirituales Cristianos 12). Traducción, introducción y notas por F. Javier Sancho. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1997 (2a de. 1998). Agrupa, además de diversas conferencias pedagógicas y sobre la mujer, todos los escritos de mística y espiritualidad. Recensión en Monte Carmelo 106 (1998) 341-343.

- *Escritos espirituales* (Clásicos de la Espiritualidad). Traducción, introducción y notas por F. Javier Sancho. B.A.C., Madrid, 1998 (2a y 3a reimpresión en 1999 y 2001).

- *La Mujer*. Traducción de P. Alberto Pérez Monroy y F. Javier Sancho. Introducción de F. Javier Sancho. ed. Monte Carmelo, Burgos, 1998. Reimpresión en octubre del 2000. .

- *El Mensaje de la Navidad*. Traducción de Fco. Javier Sancho. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1998.

- *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, en POSSELT, Teresia Renata OCD Edith Stein. *Una gran mujer de nuestro siglo*, ed. Dinar, San Sebastián, 1953.

- *Cómo llegué al Carmelo*. Edición preparada por M. Amata NEYER. ed. De Espiritualidad, Madrid, 1998.

- *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*. Traducción e introducciones de Fco. Javier Sancho. Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1999.

- *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, ed. De Espiritualidad, Madrid, 1996.

- *Cartas a Roman Ingarden*, ed. De Espiritualidad, Madrid, 1998.

- La estructura de la persona humana, BAC Minar 91, Madrid, 1998.

- *La mujer. Su misión según la naturaleza y la gracia*. Tradujo P. Alberto Pérez Monroy. Edita Provincia O.C.D. De México, México D.F., 1998. Reeditado por el CEVAHC, México, 2000.

- La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia, ed. Palabra, Madrid, 1998.

AOUURRE SALA, Jorge F. & MANSUR KURI, Miguel (eds.). *Homenaje a Edith Stein*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1992.

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN. *Dra. Edith Stein: filósofa, convertida, carmelita, mártir*, ed. De Espiritualidad, Madrid, 1953.

ÁLVAREZ PÉREZ, M. Mercedes. *Camino a Auschwitz. Edith Stein*, (Biografía Joven 7), Magisterio Casals, Barcelona, 2000.

ÁLVAREZ, Tomás. *Edith Stein y su experiencia religiosa*, en Edith Stein Ciclo de Conferencias [Collectanea Scientifica Compostelana 51. Editorial Diputación Provincial, Santiago de Compostela, Mayo 1987) pp. 47-62.

- La beatificación de Edith Stein, en Boletín del Carmelo seglar 401 (1987) 4-6.

AMADO, Fr. *Del judaísmo al martirio pasando por el Carmelo*, en Ecos del Carmelo y Praga 40 (1957) 58-60.

ANTOLÍN, Fortunato. *Devoción mariana de Edith Stein*, en Teresa de Jesús nº102 (noviembre-diciembre 1999) pp. 21-24.

-Presencia de San Juan de la Cruz en Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad y Edith Stein, en Confer 31 (1992) 149-171

-*Teresa de Jesús vista por Edith Stein*, en Teresa de Jesús nº 96, noviembre-diciembre 1998, pp. 227-229.

APARICIO, Alfonso, OCD. *Edith Stein, carmelita. Hija de Israel – Mártir de Cristo*, La Obra Máxima, San Sebastián, 1987.

-*Trazos de una vida: Edith Stein*, en Teresa de Jesús 24 (1986) 19-28.

-*Una carmelita llamada Edith Stein*, en La Obra Máxima 63 (1984) nº 1, pp. 22-23; nº 2, pp. 26-27; nº 3, pp. 26-27; nº 4, pp. 26-27; nº 5, pp. 24-25; nº 6, pp. 24-25; nº 7, pp. 26-27; nº 8, pp. 24-25; nº 9, pp. 26-27; nº 10, pp. 26-27; nº 11, pp. 26-27.

ASPE DE CORTINA, Virginia. *Algunas precisiones en tomo al concepto de ousia*, en RIVERA NORIEGA, José Luis, (de.), *Ensayos aristotélicos*, UP-publicaciones Cruz, México, 1996, p. 1-28.

AUGUSTO DE LA INMACULADA. *Edith Stein la novísima carmelita*, en *El Carmen* (Mayo 1953) pp. 94-97

Azcuy, Virginia, Teresa de Lisieux: “No conozco nada más grande”. Aproximación de la mano de Edith Stein, en *Proyecto 22* (1995) 61-72. - Una teología epifánica, eficaz y discreta, en *Teresianum* 50 (1999) 61- 85.

BALZER, C. *Edith Stein, filósofa, carmelita y mártir*, en *Criterio* (Buenos Aires) 26 (1954) 130-133.

BATZDORFF, Susanne M. *Mi tía Edith. La herencia judía de una Santa católica*, ed. De Espiritualidad, Madrid, 2001.

BECKMANN, Beate. *Fuera, ante las puertas de la Iglesia: libertad y vínculos en S. Weil y E. Stein*, en *Anuario Filosófico* 31 (1998) 731-752.

BEJAS, Andrés. *Edith Stein – Ser mujer*, Buenos Aires, 1994.

BOUFLET, Joachim. *Edith Stein. Filósofa crucificada*, (Colección “Servidores y Testigos” 79), Sal Terrae, Santander, 2001.

BROCKHUSEN, Gerda. *Espiritualidad en Alemania. Corrientes modernas. Edith Stein*, ed. De Espiritualidad, Madrid, 1968. - *La espiritualidad de Edith Stein*, en *Revista de Espiritualidad* 28 (1969) 38-84.

BRUGAROLA, M. *Dios vive hoy; testigos del siglo XX*, ed. Studium, Madrid, 1976.

CABALLERO BONO, José Luis. *Meditación iconológica sobre Edith Stein*, Vida Religiosa 91 (abril 2001, n. 4) 15-19.

CACHO, Gabriel. *Edith Stein en la cámara de gas* (drama). Traducido por Manuel Bandeira al portugués: *Edith Stein na camara de gás: teatro*, Editora Vozes, Petrópolis, 1965.

CAMPANA, Silvia Julia. *Ser alcanzada por la verdad para derramarse. La pasión de Teresa y Edith*, en Proyecto 9 (1997) n° 27, 202-220

Canonización de la beata Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein) monja profesora carmelita descalza, mártir, en L' Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española, n° 41 – 9 de octubre de 1998, pp. 1. 12.

CASTELBRANCO DA SILVEIRA, Maria Joao. *¿Se ocupa el fenomenólogo de la metafísica?*, en Aquinas 37 (1994) 655-664.

CASTELLVI, Miguel. *Edith Stein, mártir en Auschwitz, será beatificada por Juan Pablo II*, en Cataluña Cristiana, 1-7 de febrero de 1987.

- *El Vaticano beatificará a dos mártires de los campos nazis de exterminio. La judía Edith Stein y el jesuita Mayer subirán a los altares*, en ABC, Madrid, 31 de enero de 1987, p. 35.

CASTRO CUBELLS, Carlos. *La universidad en la catedral. En la beatificación de Edith Stein, carmelita descalza*, en *Vida Religiosa* (Madrid) 62 (1987) 219-223.

CASTRO, C. *Edith Stein*, en *Cuadernos de Oración* 28 (1985) 18-20.

-*La Ciencia de la Cruz*, en *YA*, Madrid, 13 de enero de 1985.

-*Catalina de Siena, Brígida de Suecia y Edith Stein, nombradas patronas de Europa*, en *ABC*, sábado 2 de octubre de 1999, pp. 1, 40.

CHI-MARIN, Juana & RODRIGUEZ-MALPICA, Agustín. *Forma y Materia en Aristóteles y Edith Stein*, en *Homenaje a Edith Stein*, Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 129-150.

CIRILO DE SAN JOSÉ. *Del judaísmo al Carmelo*, en *Ecos del Carmelo y Praga* 39 (1956) 4-5.

COLINA, Jesús. *Congreso internacional en Roma. Por un nuevo feminismo de inspiración cristiana*, en *Alfa y Omega* n° 216, 8 de junio del 2000, p. 25

CORRAL, M. *Edith Stein. Una mujer atea ante la verdad*, en *Temas de Espiritualidad* 30 (1967) 75-80.

COURTOIS, R. *Hija de Israel*, en *Convertidos del siglo XX* (dirigido por F. Lelote), Madrid, 1966, pp. 39-54.

CRESPO, MARIANO. *Edith Stein y la fenomenología: el círculo de Gotinga* en Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 29-42.

Cuadernos de Pensamiento 13. *Especial dedicado a Edith Stein*. Fundación Universitaria Española. Seminario “Ángel González Álvarez”. Madrid, 1999.

DIEGO SÁNCHEZ, Manuel. *Edith Stein en España (1934)*, en Revista de Espiritualidad 58 (1999) 109-111.

DOMINGO, Fernando – SANCHO, F. Javier – AMESTY, Alfredo. *Con Edith Stein día tras día*, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1998.

DOMINGO, S. \_ LORENZO, J. *Testimonios de autenticidad*, en Vida Nueva, 3 de octubre de 1998, p. 41.

ESGUERRA, Helena. *La mujer Edith Stein. Edith Stein y la mujer*, en Teresa de Jesús nº 96, noviembre-diciembre 1998, pp. 234-241.

ESPARZA, Michel. *El pensamiento de Edith Stein*, EUNSA, Pamplona, 1998. Estudios sobre Edith Stein, en Monte Carmelo 107 (1999). Exposición sobre Edith Stein, en Alfa y Omega, nº 188-2S-XI-1999, p. 23.

FAES, Quique. *Otra Santa para los altares de Gijón*. Las congregaciones conversa que ayer canonizó Juan Pablo II, en La Nueva España, lunes conversa que ayer canonizó Juan Pablo II, en La Nueva España, lunes 12 de octubre de 1998.

FELDMANN, C. *Edith Stein. Jüdin-Atheistin-Ordensfrau*, Herder, Freiburg 1998. Traducción española: *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1999.

FERNÁNDEZ, Enrique, OP. *Edith Stein: Sabiduría y martirio*, en *Vida Sobrenatural* 67 (1987) 128-137. Una carmelita en la cámara de gas. Edith Stein, en su libro *Los que profesan obediencia*, de. Ope, Guadalajara, 1970, pp. 201-224.

PERREIRA SOBRAL, Rodolfo. *Edith Stein: una vida sin fronteras*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 1993.

FERRER, Urbano. *Temporalidad e historia en Edith Stein*, en *Anuario Filosófico* 31 (1998) 843-869.

FIGARI, Luis Fernando. *Mártir de la Reconciliación*, en *Diario Arequipa* [Perú], 12 octubre 1998.

FLÓREZ, Ramiro. *Edith Stein y Martin Heidegger*, en *Cuadernos de Pensamiento* 13 (1999) 69-92.

FORMENT, Eudaldo. *Renovación del tomismo en Edith Stein*, en *Cuadernos de Pensamiento* 13 (1999) 43-68.

GARCÍA, Ciro. *Edith Stein o la búsqueda de la verdad*, Monte Carmelo, Burgos 1998.

GARRIGUES, Antonio. *Edith Stein: los judeo-cristianos*, en *Abe*, Madrid 7 de Mayo de 1987.



GERL-FALKOWITZ, H.-B. *La cuestión de la mujer según Edith Stein*, en Anuario Filosófico 31 (1998) 753-783.

GIL DE MURO, Eduardo. *Edith Stein: ahora que son la 12*, ed Monte Carmelo, Burgos, 1987. La cuarta edición aparece en 1998. Selección de textos de esta biografía en: Revista Vida Espiritual 128/129 (1998) de textos de 103-118.

HAAS, Johannes. *Siete días con Edith Stein*, Edicep, Valencia, 2000.

GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

HAYA SEGOVIA, Fernando. *La fenomenología de Edith Stein: una glosa a ser finito y ser eterno*. (Cuadernos de Anuario filosófico. Serie universitaria n. 46) Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

-*El marco fenomenológico y el realismo metafísico en el pensamiento de Edith Stein*, en Anuario Filosófico 31 (1998) 819-841.

LOBATO, Abelardo. *Edith Stein o la mujer testigo del amor*, en su libro *La pregunta por la mujer*, Salamanca, 1976, pp. 175-260.

JUAN PABLO II. *Edith Stein, hija eminente de Israel y fiel hija de la Iglesia*. Homilía de Juan Pablo II en la canonización de Edith Stein (11-10-98), en *Ecclesia*, nº 2.917,31 de octubre de 1998, pp. 1636-1638.

GONZÁLEZ ESTEVEZ, Juan José. *Aproximación a Edith Stein. Una mujer en búsqueda de la verdad*, en *Naturaleza y Gracia* 45 (1998) 7-106.

LÓPEZ QUINTAS, Alfonso. *Cuatro filósofos en busca de Dios* (Cuestiones Fundamentales 24), ed. Rialp, Madrid, 1989, 1990, 1999.

LÓPEZ SAINZ, Celia. *Edith Stein* (Colección “Los hijos de la luz”, 12), Paulinas, Bilbao, 1965.

MÁRQUEZ DE CARNEVALE, Concepción. *El Ethos Propio de lo Femenino, en Homenaje a Edith Stein*, Universidad Iberoamericana, México, 1992, pp. 119-128.

MERINO ESCALERA, Feliciano. *La vocación de la mujer y el feminismo de Edith Stein*, en Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 93-109.

- Tesis Doctoral, 2004

- Esquema de una biografía, en Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 13-24.

MILLÁN CALVO, José. *Edith Stein. Síntesis de su vida y obra*, EDE, Madrid, 2001

MÍNGUEZ, José Antonio. *Bergson y Edith Stein. Dos caminos hacia la mística*, en Arbor 91-92 (1975) 14-31.

MIRIBEL, Elisabeth. *Edith Stein hija de Israel y mártir de Cristo 1891- 1942*, ed. Taurus, Madrid, 1956.

NARVAEZ SANCHEZ, Juan Antonio. *Edith Stein. Elegida por la verdad, bendecida por la Cruz*. (Colección Folletos me), Ediciones Palabra, Madrid, 1999

OCHAYTA PIÑEIRO, Félix. *Edith Stein eminente hija de Israel e hija fiel de la Iglesia*, en Cuadernos de Pensamiento 13 (1999) 125-146.

- *Edith Stein nuestra hermana*, Gráficas Carpintero-Ed. Monte Carmelo, Sigüenza-Burgos, 1991. Nueva edición en 1998.

- *Edith Stein*. Pliego en Vida Nueva, n° 2154, 26-septiembre-1998, pp. -29.

OESTERREICHER, J. M. *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo*, ed. Aguilar, Madrid, 1961. (Para Edith Stein pp. 423-480).

PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. *Edith Stein. Contemplación cristiana, tradición judía y pensamiento moderno*, en su libro *Santas Doctoras. Espiritualidad y emancipación de la mujer*, Paulinas, Madrid, 2000, pp. 159-181.

PORTAL, Marta. *Edith Stein. Un recorrido permanente al borde del abismo*, en AA.VV., *Santas del Siglo XX*, (Col. Planeta Testimonio), de. Planeta, Barcelona, 1997, pp. 195-242.

POZZOBON, Giuseppe. *Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)*, en *Diccionario de los Santos*, vol. II, de. Paulillas, Madrid, 2000, pp. .2096-2100.

SANCHO FERMÍN, Fco. Javier. *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, bajo la dirección de URKIZA JULEN y SANCHO JAVIER F., los cinco volúmenes: *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005. *Obras Completas, III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento*

cristiano (1921-1936), Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2007. *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógico*. Magisterio de vida cristiana, 1926-1933. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2003. *Obras Completas, V. Escritos espirituales*. En el Carmelo Teresiano: 1933-1942. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004.<sup>222</sup>

SANTIDRIÁN, Pedro R. *Stein, Edith (1891-1942)*, en Diccionario breve de pensadores cristianos, Verbo Divino, Estella, 1995, pp. 430-432.

SCIADINI, Patrizio. *Stein, Edith*, en Diccionario de Espiritualidad, Tomo III, de. Herder, Barcelona, 1987, pp. 418-419.

SESÉ, Javier. *Fe, razón y santidad. Un caso emblemático: Santa Edith Stein*, en AA.VV., *Fe y Razón. I Simposio Internacional "Fe cristiana y Cultura Contemporánea*. EUNSA, Pamplona, 1999, pp. 91-100.

SERRANO, José Francisco. *Edith Stein y su alianza con la cruz*, en Alfa y Omega, nº 202, 2 de marzo de 2000, pp. 16-17.

VALLS, Francesc. El Papa beatifica en Colonia a una carmelita de origen judío, en EL PAIS, Madrid, 2 de mayo de 1987.

---

<sup>222</sup> Gran cantidad de notas y biografía aquí presente está sacada de estas fuentes y por supuesto, no toda la bibliografía que aquí aparece ha sido utilizada mas para desarrollar una futura tesis será necesaria y es por ello que la muestro siguiendo las directrices de Sancho Javier F. Sin descartar los 895.000 resultados que se pueden encontrar en *Google* sobre Edith Stein.

VALLESCAR, Diana de. *Edith Stein, una vocación intelectual (1891-1942)*, en *Mujeres que se atrevieron (En clave de mujer...)*. Ed. Por Isabel Gómez-Acebo. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998, pp. 251-291

VARGAS ALONSO, Alfredo. *Aplicación del método fenomenológico en los diversos campos de la realidad y su validez según el pensamiento de Edith Stein (1891-1942) (paso de la fenomenología a la metafísica)*, Philos. Diss., Gregoriana, Roma, 1992.

VIDAL MANZANARES, César. *Stein, Edith (1891-1942)*, en su libro *Diccionario Histórico del Cristianismo, Verbo Divino*, Estella, 1999, p. 325.

VIDAL, José María. *Edith Stein, una judía a los altares*, en *Época*, octubre 1998, pp. 94-97.

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana III. Siglos XVIII, XIX Y XX*, ed. Herder, Barcelona, 1992, pp. 684-685.

XIRAU, Ramón. *De mística: Maestro Eckhart. San Juan de la Cruz. Edith Stein. Simone Weil*, Editorial J. Mortiz, México, 1992.

EVDOKIMOV, P. *La mujer Y la salvación del mundo*, Libros del Nopal, Barcelona 1970.

FABREGUES, L. *La Conversion d'Edith Stein patronne de l'essentialisme*, Wesmael-Charlier, Paris 1963.

### 3- ESCRITOS RECIENTES SOBRE EDITH STEIN EN ITALIANO

FABRO, C. «*Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger*» *Humanitas* 33 (2015), pp. 485-517.

FALCIONI, D. *Le regole della relazionalita. Una intrpretazione della fenomenologia di Adolf Reinach*, Giuffre, Milan 2016.

### 4- OTRA BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

G. A. JAMES. "*Phenomenology and the Study of Religion. The Archeology of an Approach*": *The Journal of Religion* 65 (1985), 311 SS.

D. ALLEN. *Phenomenology of Religion in M. Eliade* (ed.), *The Encyclopedia of Religion* XI, New York-london, 1987, 272-285.

J. BLEEKER. Estudia las maneras de entender la fenomenología de la religión. La descriptiva, la tipológica y la propiamente fenomenológica, que indaga la esencia, el sentido y las esttucturas del fenómeno religioso. "*The Contribution of Phenomenology of Religion to the Study of Religion*», en *Problems and Methods of the History of Religion*" Leiden, 1972.

Datos sobre la discusión en el artículo "*la fenomenologia de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status quaestionis*", en J. Gomez Caffarena y J. M. Mardones (coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para*

una filosofía de la religión I, Barcelona, 1993; especialmente 47-52. En el mismo volumen A. Fierro, " *Comprensión y explicación del hecho religioso*", 59-84.

-Artículo «*Holiness*», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI, Edinburgh, 1974, 731-759.

Introducción a la traducción francesa del Manual de historia de las religiones de Chantepie de la Saussaye, Paris, 1960, 44-58.

OTTO, R. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1980.

GUARDINI, R. *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid, 1964.

FIERRO, A. *El hecho religioso*, Salvat, Barcelona, 1981.

FIERRO, A. *Sobre la religión. Descripción y teoría*. Taurus, Madrid, 1979.

TORRES QUEIRUGA, A.: *La constitución moderna de la razón religiosa*, Verbo Divino, Estella, 1992.

PANIKKAR, R. *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965.

ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1983.

ELIADE, M. (ed.) *Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York-London, 1987.

LUCAS HERNANDEZ, J. De S.: Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología y fenomenología de la religión, Sigueme, Salamanca, 1982.

DUCH, LI. *Historia y estructura religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión*, Bruño, Madrid, 1978.

BLEEKER, C. J. y Widengren, G. (eds.): *Historia religionum. Manual de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973, 2 vols.

MARTÍN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1993.

JAMES, E.-O. *Introducción a la historia comparada de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1973.

MESLIN, M. *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1978.

PUECH, H.-Ch. (dir.) *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, 1977-1982, 12 vols.

POUPARD, P. (dir.) *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona, 1987.

LEEW, G. Van der: *Fenomenología de la religión*, FCE, México, 1964.

“La oración de petición y acción de gracias en las religiones”: *Concilium* 26 (1990), 229, 357-370



BERGER, John. *Ways of Seeing*, Dai, Xing-Yue (tr.), The Commercial Press, Ltd., Taipei, 1993.

BROUDE, Norma. & GANARD, Macy D. (eds.), *The Expanding Discourse: Feminism and Art History*. Chen, Xiang-Jun (tr.), Yuan-Liou Publishing Co., Ltd. Taipei, 1998.

CAMPBELL, Joseph. Sabiduría de cuentos de hadas. Li, Tzu-Ning (tr.), New Century Publishing Co., Ltd. Tapei, 1996.

CAO, Marián L.F. *Creación artística y mujeres*. Narcea, S.A. de Ediciones. Madrid, 2000.

CASTELLS, Manuel. *La era de la información (Vol. 2): Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, Versión castellana de Carmen Martínez Gimeno, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1998.

CIRLOT, Juan-Eduardo. *El mundo del objeto-a la luz de surrealismo*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

CIXOUS, Hélène. «Sorties», Kemp, Sandra and Judith Squires eds. *Feminisms*, New York: Oxford University Press, 1997.

CHANG, Ching-Yuan (ed.). «¿La historia es como siempre? El feminismo y el nuevo historicismo», *El nuevo historicismo y la crítica de la literatura*, Peking University Press, 1993.

CHANG, Doris T. «*Lee Yuan-chen and Awakening, 1982–89*», *Women's Movements in twentieth-Century Taiwan*, the Board of Trustees of the University of Illinois, 2009.

CHANG, Su-Pi. «*Estudio educativo femenino taiwanés del período del gobierno japonés*», Li, Yu-Ning y Chang, Yu-Fa (eds.), Ser.2, *Historia de las mujeres chinas*, Ed. Taiwan Commercial Press. Taipei, 1998.

CHEN, Elsa hsiang Chun, *Beyond Commemoration: The 2-28 Incident, the Aesthetics of Trauma and Sexual Difference*, Zhi-Ling Zhou y You-Rong Xiang (tr.) Arouch, Taiwan Women's Art Association, Taipei, 2014.

CHIEN, Ying-Ying. *Daughters' Rituals*, Fembooks Publishing Co., Taipei, 2000.

CHIEN, Ying-Ying (ed.). «*Deseo, cuerpo. La política del arte*», «*Complexity of Cultura Identities - Differentiating the Subjectivities of Contemporary "Women's Arts" in Taiwan*», *El viaje de mente/alma de mujeres: La cicatriz de las mujeres y el escrito bordado*. Fembooks Publishing Co., Taipei, 2003.

CHIEN, Ying-Ying. *Dónde está la casa de la hija*, Unitas Publishing Co. Taipei, 1998.

DROIT, Roger-Pol. *Demieres Nouvelles des Choses*. Yen Hsiang-Ju (tr.), Locus Publishing Co, Taipei, 2004.

FREELAND, Cynthia. «El género, el genio y las Guerrilla Girls», *Pero ¿esto es arte?* Ed. Cátedra, Madrid, 2004.

GUASCH, Ana Maria. «De la diferencia sexual al trasgénero», *El arte último del siglo XX: Del posminimalismo a lo multicultural*. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HSEISH, Hong-Juin. *Taiwan Contemporary Art Series: Femininity and queerness*. Editor: Artist Publishing Co., Taipei, 2003.

HSU, Cheng-Kuang & SOONG Wen-Li (eds): «La experiencia del movimiento de mujeres en Taiwán en la etapa presente», *El nuevo movimiento social en Taiwán*, Chu Liu Book Company, Taipei, 1989.

HSU, Yun-Kang. *In the Name of Art*. Goodness Publishing House, Taipei, 2009.

HU, Yong-Fen. *Taiwan Contemporary Art Series: Desires/Taboos*. Editor: Artist Publishing Co., Taipei, 2003.

HUANG, Xiu-Ru. *New Palace of Memory*. Internet and book ed. Taiwan, 2005

HWANG, Li-Chuen. «*Contemporary Fiber Art*», Artist Publishing Co., 1997.

KAO, Yin-Shien, YI, Nien-Hua, Nu shu: la única escritura femenina en el mundo, *the Awakening Magazine*, Taipei, 1991.

KOLODNY Annette. «*Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism*». *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*, Robyn R. Warhol, Diane Price Herndl (eds.), Rutgers Univ Pr, 1997.

LIAO, Wen. *No More Nice Girls: Interview the American Feminist critics and Artist*. Artist Publishing Co., Taipei, 2001.

LIN, Pey-Chwen (ed.). «*The historical aspect of women's art in Taiwan*», «*Espacio interior y exterior*», «*Daughters' Rituals – The Spirit and Ecological, Political Art of Taiwanese Women*», «*Mystery in the Hole: Looking at Female Works from Materials and the Body*», «*Woman, art, and society*», Fembooks Publishing Co., Taipei, 1998.

LU, Annette (ed.). «*El tono en el silencio: Hablando del nuevo feminismo de Annette Lu*», *Contar las pisadas de pioneros*, la editorial Pionera, Taipei, 1976.

LU, Annette. *Nuevo feminismo*, Unitas Publishing Co. Taipei, 2008.

LU, Victoria Y. *History of (contemporary) Taiwan women artists*. Artist Publishing Co., Taipei, 2002.

MAGRZIS, Joy. *Teach Yourself Women's Studies*, Ying-Yi Ho (tr.), McGraw-Hill Companies, 2002.

MAYAYO, Patricia. «*En busca de la mujer artista*», *Historias de mujeres, historias del arte*. Ed. Cátedra, Madrid, 2003.

MEAD, Margaret. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. Sung, Chien (tr.) etc., Yuan-Liou Publishing Co., 1993.

NOCHLIN, Linda. *Woman, Art, and power*. Yu, Hui-Chen (tr.), Yuan-Liou Publishing Co., Ltd, Taipei, 2005.

OWENS, Craig. «*El discurso de los otros: las feministas y el posmodernismo*», *La posmodernidad*. Ed. Kairós, Barcelona, 2002.

POLLOCK, Griselda. and Parker, Roszika. *Old Mistresses Women, Art and Ideology*. London Routledge & Kegan Paul, 1981.

POLLOCK, Griselda. *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*. Chen, Xiang-Jun (tr.), Yuan-Liou Publishing Co., Ltd. Teipei, 2000.

SUN, Kang-Yi. «*El poema de amor de Sappho y la “subjetividad” femenina*», *La interpretación femenina clásica y moderna*. Unitas Publishing Co. 1998.

TICKNER, Lisa. «*The Body Politic: Female Sexuality & Women Artists since 1970*», *Art History*, Vol.1 No.2, 1978.

TONG, Rosemarie, *Feminist Trends of Thought*. Diao Xiao-Hua (tr.), China Times Publishing Co., Taipei, 1996.

UTA, Grosenick. *Mujeres artistas de los siglos XX y XXI*. Taschen, Colonia, 2001.

WANG, Ya-Ke. *Historia del Movimiento de Liberación de Mujeres Taiwaneseas*. Chu Liu Book Canpany, Taipei, 2001.

WOOLF, Virginia. *A Room of One's Own*. Chang, Hsiu-Ya (tr.), Chiuko Publishing Co., Taipei, 2000.

YAO, Jui-Chung. «*Rite and Catharsis*», «*Materiality in installation art*», «*The aesthetics of femininity*», *Installation Art in Taiwan*. Mu ma wen hua, Taipei, 2004.

YEN, Yu-Ching. *Taiwan Consciousness in Contemporary Art*, Lionart, Taipei, 1994.

YOUNG, Iris Marion. *On Female body Experience: Throwing Like a Girl and Other Essays*. He Ding-Zhao (tr.), Cité Publishing Ltd., Taipei, 2006.

## **II- BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA**

### **ARTICULOS**

CHEN, Man-Hua. «*Perspectiva de la crítica artística en los años 90 sobre la política de género en la representación del cuerpo femenino*», *Journal of Art Forum*, 2005.

CHU, Chung-Yi. «*The Link between Sex and Writing: On Ecriture Feminine*», *Chinese Literature & History Journal*, 2002.

FAN, Bi-Ling. «*El análisis del sistema de mujeres en Taiwán: El estudio de carácter del movimiento de mujeres en la etapa presente*», Tesis de Maestría, Institute of Anthropology, National Tsing Hua University, 1990.

HUNG, Xiu-Min. «*The relationship between the Art history discussion, Subtheme and Exhibited work: Interpretation and Analysis of Mind and Spirit-Women's Art in Taiwan*», Informes técnicos de Maestría, Graduate Institute of Conservation of Cultural Relics and Museology at Tainan National University of the Arts, 1998.

LEE, Szu-Yi, CHAN, Shu-Yuan. «*Estudio de la educación secundaria de chicas taiwanesas-por ejemplo: Escuela Secundaria Superior Nacional femenina de Taichung (1919-1960)* ». S-An Cultural Foundation ed., 2008.

LEI, Tzu-Ling. «*A Study on Releasing and Gathering in the Fields of Women's Lives*», Tesis de Maestría, National Pingtung University, 2007.

TURNER, Ming. «*Between Sexuality and Desire: Liu Shih-Fen's Art and the Imaginary World*», Asian Contemporary Art & Culture, 2009.

WANG, Jin Hwa. «*Estética/política de género: La discusión preliminary de ideología crítica de la exhibición de arte femenino en Taiwán en 1990s.*», Tesis de Maestría, Tainan National University of the Arts, 05/1999.

WANG, Ya-Hui. «*I've been here before and will come again*», Galerie Grand Siécle.

YANG, Tsui. «*El Movimiento de liberación de mujeres en Taiwán durante el período de ocupación japonesa: tomando "Taiwan People News" como un ejemplo de 1920-1932*». S-An Cultural Foundation ed., 2006.

ZHANG, Zheng-Lin. «*Política de género- Reflexión crítica sobre la subjetividad del arte femenino contemporáneo en Taiwán*», S-An Cultural Foundation ed., 2006.

## CATÁLOGOS

CHANG Yuan-Chien. *Lord of the Rim: In Herself/ For Herself*, Hsin-Chuang District Office, New Teipei City, 1998.

LAI, Julian. «*Singificance of the imagens depicted by traditional female artists*», Man-Li Lin, «*Preface*», KU En-Lin, «*Examining the Status of Women in Contemporary Taiwanese Society*», Lai, Ying Ying, «*The Historical Aspect of Women's Art in Taiwan*», Hai-Ming Huang, «*The Transformation and Dialectic of Bady/Space Awareness*», Ya-Ko WANG, «*The women's movement and art*», Mind and spirit-women's art in Taiwan. Taipei Fine Arts Museum, 1998.

SHIEN, Li-Fa, «*Para recordar 228 y discutir cómo el arte sale de la sombra de la política en Taiwán*», Hai-Ming Hwang, «*La tristeza del multi-idioma y el reflejo tres-dimensional: Discutir las instalaciones en la exposición de arte 228*», Ma-Li



Wu, «*La auto-descripción de la creación del Epitaph*», Pei-Chen Lin, «*La auto-descripción de la creación del Black Wall, Windows interior and external*», Sadness Transformed: 228 Commemorative Exhibition, Taipei Fine Arts Museum, Taipei, 1997.

## REVISTAS

COLLADO, Gloria. «*Mitología femeninas*». Lápiz nº 113, 1995.

CHEN, Wen- Xiang. «*2.28 Exposición conmemorativa” ser el área dialéctica del arte y de la política*», Modern Art, nº 77, 04/1998.

CHEN, Xiang-Jun, «*Cuentos de pioneras: Acceso al jardín secreto de mujeres artistas contemporáneas*», Art Chian nº 7, 1999

CHEN, Xiang-Jun, «*Ma-Li Wu: Mi Skin is My Country*» ARTCO nº 119, 2002.

CHEN, Xiang-Jun. «*Leer la dimensión del feminismo en el arte contemporáneo en Taiwán*», Artist nº 300, 2000.

CHEN, Xiang-Jun. «*Libro sobre la historia del arte femenino de Taiwán - Abre la ventana para el arte femenino de Taiwán*». Artist nº 316, 2001.

CHENG, Hui-Mei. «*Shifting Gender Identity —Liu Shih-Fen’s Queer Aesthetic*», Modern art, Taipei Fine Arts Museum, 06/2008.

CHENG, Ling-Fang. «*El reto histórico de feminismo: los conceptos y la teoría—La cuestión preocupada por historiadoras femeninas británicas y americanas por veinte años*», Research on Women in Modern Chinese History, SINICA n° 1.

CHIANG, Tsu-Man. «*Collaging east Asian women's art history-on garments, fabrics, scissors and female friendships*». Chung-Wai Literary Monthly n° 28, Taipei, 1999.

CHIEN, Ying-Ying. «*Mujeres olvidadas: El taller de las artistas de la exhibición de arte 228*», Modern Art n° 71, Taipei Fine Arts Museum, 1997.

CHIEN, Ying-Ying. «*From Sexual Politics to Lord of the Rim*», Unitas Literary Monthly n°162, 04/1998, p. 128-132.

CHIEN, Ying-Ying. «*La expresión del feminismo europeo & americano y de la literatura de mujeres*», Gender Equity Education Quarterly n° 15.

FENG, Xie-Hui. «*A Preliminary Study on the Opinion and Attitude of Taiwan Male Elites toward the New Feminism in 1970's*», Dong Hwa Journal of Humanities n° 8, College of Humanities and Social Science National Dong Hwa University, 2006.

GUAN, Xiu-Hui. «*Una ceremonia de amor de la variación del corazón y los ojos—El análisis de la imaginería visual de Shih-fen Liu*», ARTCO n° 125, 02/2003.

HOU, Yi-Jen. «*Abrir otro lado de la historia del arte—la significación y la importancia del desarrollo del arte femenino en Taiwán*». Lianart n° 239, 1991.

HSIAO, Chiung-Jui. «*Establecer las perspectivas de mujeres*», Artist n° 239, 1995.

HSIEN, Pei-Ni. «*Paquete de caja del sentido de seguridad*». ARTCO n° 66. 1998.

HUANG, Hai-Ming. «*El momento roto y dos extremos lejos de misterio: dos exposiciones personales de Hung-Chun Hsieh y Hsun-Wei Hsu en el nuevo paraíso*». Artist n° 346, 2004.

HUANG, Qian-fang. «*Una persona de integridad puede resistir a cualquier prueba – el camino creativo de Hui-Chiao Chen*». ARTCO n° 66. 1998.

HWANG, Bao-Ping. «*¿No se ve la tristeza, sin mencionar la sublimación?*», Artist n° 263, 1997. Institute of modern history, Taipei, 06/1993.

KAO, Chien-Hui. «*El mito con la enfermedad—el paso de Shih-fen Liu entre lo sagrado y la blasfemia*», Modern art, Taipei Fine Arts Museum, 04/2003.

KU, Yen-Lin. «*Desde el traslado a arraigo: Los estudios de mujeres en Taiwán (1985-1995)*», Research on modern Chinese women's history n° 4, Institute Modern History. Academia Sinica, Taipei, 1996.

KU, Yen-Lin. «*Desde la teoría de ciclo y la teoría de etapa a ver el desarrollo del movimiento de mujeres y consciencia femenina*», Journal of Sunology: A Social Science Translation & Critical Commentary n° 2, 1987.

LAI, Ju-Lian. «*La posición del rol y la limitación social de las mujeres artistas*», Artist n° 274, 1993.

LEE, Yuan-chen. «*Women's Movement in Taiwan-Flowers Coming into Blossom*», Academin Historica n° 34, 2003.

LI, Wei-Jing. «*Para mí, la creación artística es una forma de soliloquio- Shi-Fen Liu*», Artist, 01/2000.

LIN, Huei-Shian. «*In Search of Her Voice: Gender Equality in Museums*», Museology Quarterly. n° 19. 2005.

LIU, Chu-Lan. «*Representation of Traumatic Memory and History: Christian Boltanski and the Holocaust*», Modern art bimonthly n° 14, Taipei Fine Arts Museum, Taipei, 2007.

LIU, Jui-Chi. «*La metodología de investigación de la historia del arte feminista*». Research on Women in Modern Chinese History n° 8, SINICA. 2000.

LIU, Jui-Chi. «*Maternal Fetishism in Sally Mann's Photographs of Her Children*», Taida Journal of Art History n° 17, 2004.

LIU, Po-Shin. «*Desde la política exhibida hasta la poética exhibida— Las posibilidades de cambio de siglo cruzado de la exhibición de arte de mujeres*». ARCO n° 102, 2011.

LU, Victoria Y. «*Análisis del estilo creativo de las mujeres artistas de Taiwán de la posguerra*», Artist n° 274, 1993.

LU, Victoria Y. «*Análisis del estilo de las artistas femeninas taiwanesas en la posguerra*». Artist n° 274, 1998.

MARTINEZ, Rosa. «*El territorio del Otro*». Lápiz n° 105, 1994.

SHI, Jui-Len. «*Ceremonia de la bruja que adora los objetos*», Mountain Art, n° 90. 1997.

SUN, Sui-Rui. «*Los estudios de la mujer y sus luchas*», China Tribune n° 379, 1992.

TZENG, Shi-Shu. «*Art History from a Feminist Perspective*». Journal of Humanities n°15, 1997.

WU, Ma-Li. «*La atrapada bonita de interrogador*», Mountain Art n° 90. 1997.

WU, Shin-Yi. «*Blood-Staining on the Blank Page: From the Imagery of "Menstrual Blood" in Art and Literature to Female Creativity*», Chung Wai Literary Monthly n° 10, n° 27, Taipei, 03/1999.

YOU, Jian-Ming. «*La educación de las mujeres en el período de ocupación Japonesa*», La edición especial del instituto histórico n° 20, National Taiwan Normal University, 1998.

ZHANG, Ai-Zhu. «*The Historical Memories, Spatial Action, and Women's Trauma in Xiao Wuoting's Environmental Theater*», Colección especial para Espacio, género, reconstrucción, Chung Wai Literary Quarterly, 10/1998.

ZHUANG, Yi-Si. «*Las imágenes de víctimas de 228 en el escenario—Visitar el director Huan-Xion Li de Rive-Gauche Theatre Group Abe Kobo*», Taiwan Review, nº 5, 1993.

### **OBRAS SOBRE CATÓLICOS PERSEGUIDOS EN LA REPÚBLICA POPULAR CHINA**

ADIGE, Zorzi. *La Chiesa Nascosta* (Baldini & Castoldi, 1999)

ANDERSON, George, M. "Jesuits in Jail," *Studies*, 27: 4 (September 1995)

ANONYMOUS. *Jesuits in China, 1949-1990* (China P. Macau Hong Kong P. DCA, 1990)

ASIA WATCH COMMITTEE. *Continuing Religious Repression in China* (Asia Watch, 1993)

ATHENOUX, Andre. *Le Christ Crucifié au Pays de Mao* (Colmar, Alsatia, 1968)

BARRY, Peter J. "*A Brief History of the Missionary Work of the Maryknoll Fathers in China*" (M. A. Thesis, National Taiwan U., 1977)

BATTOCHIO, Giuseppe. *Ricordi di Mons. Fulgenzio Pasini, Missionario e Vescovo di Sanyuan* (Lito-Tipografia Bertato, 1988).

BAUER, Thomas J. *The Systematic Destruction of the Catholic Church in China* (World Horizons, 1954)

BECKER, Jasper. *Le Grande Famine de Mao* (Editions Dagorno, 1998)

BECKER, Kurt. *I Met a Traveler* [Thomas Phillips], (Farrar, Straus & Cudahy, 1958)

BERGMAN, Susan. "In the Shadow of the Martyrs," *Christianity Today*, 40: No. 9 (Aug. 12, 1996), 18-25

BERNARD, Prosper M., and Prosper M. Bernard, Jr. *In China Forever* (S & C Press, Montreal, 2001)

BONNICHON, Andre, *Law in Communist China* (International Commission of Jurists, 1956)

CARMELITE SISTER TERESA OF JESUS. *If the Grain of Wheat Dies* [Francis Xavier Chu] (Provincial for the China Apostolate, n. d.)

CARY-ELWES, Columba. *China and the Cross* (Longmans, Green & Co., 1957)

CAUFIELD, Caspar. *Only a Beginning* (Passionist Press, 1990)

CHEUNG, Tai Ming. "Making New Martyrs," *Far Eastern Economic Review* 147: 7 (Feb. 15, 1990), 20-21

CHINESE BISHOPS. *The Newly Canonized Martyr-Saints of China* (Regional Episcopal Conference in Taiwan, 2000)

CLEMENT, Marcel. *El Comunismo Frente a Dios* (Speiro, 1974)

CLIFFORD, John W. *In the Presence of My Enemies* (W. W. Norton, 1963)

COITEUX, Ferdinand, *Pere Didace Arcand, O. F. M.* (Editions Franciscaines, 1961)

CROTTI, Amelio. *Piuforti della Tormenta* (Pontificio Istituto Missioni estere, 1957)

CROUCH, Archie R. *Christianity in China* (M. F. Sharpe, 1989)

DAMME, Daniel. *Necrologium Fratrum Minorum in Sinis* (3rd ed.; Tang King Po School, 1978)

DANYUM, Dennis. *Lilies Amongst Thorns* (Sovereign World, 1991)

DEJAEGER, Raymond J. *The Apostle of China* (Catholic Truth Society, 1954)

DONOVAN, John F. *The Pagoda and the Cross* (Scribner, 1967)

DONNITHORNE, Audrey. "China's Drowned Churches," *The Tablet*, 18 September 1999, 1246.

DRAGON, Antonio. *En Mission Parmi les Rouges* (Le Messenger Canadien, 1946)



----- *Le Pere Bernard* (Le Messenger Canadien, 1948)

DUFAY, Francis, and Douglas A. Hyde, *Red Star versus the Cross*  
(Paternoster, 1954)

FAHY, Eugene E. "*Burial Above Ground*," *Life*, September 8, 1952, 138

FLECHNER, Johannes. *Thomas Kardinal Tien* (Steyler Verlag, 1975)

FLEMING, Peter J. "*Chosen for China*" (Doctoral Dissertation, Graduate  
Theological Union, Berkley, CA, 1987)

GALTER, Albert. *The Red Book of the Persecuted Church* (Newman Press,  
1957)

GHEDDO, Piero. *Lorenzo Bianchi di Hong Kong* (Istituto Geografico de  
Agostini, 1988)

GHESTIN, Anatole. *Desormais Je M'Appelle Ting Ming-Cheng* (Association  
"Souvenir du Pere Anatole Ghestin [1873-1961]," 1995)

GIL, Pablo. *Misionero y Martir [Tomas Esteban]* (Ediciones los Misioneros,  
1956)

GILES, Brother. *Yentou New Year* (Franciscan Fathers, 1959)

GREENE, Robert H. *Calvary in China* (Maryknoll, 1953)

HANSON, Eric. *Catholic Politics in China and Korea* (Orbis, 1980)

HIMMELFARB, Anne. *The Martyrs of Maoism* (ed. by Nina Shea; Puebla Institute, 1992)

HAEPP, Ingelore. "Faith made in China," *U. S. Catholic*, 63: No. 8 (August 1998), 24-28

HEYNDRICKZ, Jeroom. "Why China Snubbed the Vatican," *The Tablet*, 15 January 2000

HOULE, John A. "Thoughts in Prison," *The Catholic Mind*, 56 (1958), 266

HSU, Cheng-pin. *Hsu Cheng-pin chu Chiao tsan Chien* (Wen tao chu pan 1977)

JANY, Andre. *Les Torturds de la Chine* (Librairie Mignard, 1958)

JOCHUM, Alfons. *Donner im Fernen Osten* (St. Gabriel, 1984)

KERRISON, Ray. *Bishop Walsh of Maryknoll* (G. P. Putnam's Sons, 1962)

LADANY, Laszlo. *The Catholic Church in China* (Freedom House, 1987)

----- *The Communist Party of China and Marxism* (Hong Kong U. Press, 1992)

LAM, Anthony S. K., *The Catholic Church in Present Day China* (Vierbiest Foundation, 1997)

LANGLAIS, Jacques, *Les Jesuites du Quebec en Chine, 1918-1955* (Presses de l'Universite Laval, 1979)

LAZZAROTTO, Angelo S. *La Chiesa Cattolica in Cina* (Jaca Book, 1982)

LEFEUVRE, Jean. *Les Enfants dans la Ville* (Temoignage Chretien, 1957)

LEFFE, Jean de. *Chretiens dans la Chine de Mao* (Desclee de Brouwer, 1955)

LEUNG, Beatrice. *Sino- Vatican Relations* (Cambridge, 1992)

LU, Cheng-Hsiang. *Way of Confucius and Christ* (Burns Oates, 1948)

LYALL, Leslie T., *Come Wind, Come Weather* (Hodder& Stoughton, 1961)

----- *Red Sky at Night* (Moody, 1969)

----- *The Church in Mao's China* (Moody, 1970)

----- *New Spring for China?* (Hodder & Stroughton, 1979)

----- *God Reigns in China* (Hodder & Stoughton, 1985)

MALATESTA, Edward J., and others *CHINA: A History of Martyrs, A Future of Faith* (National Jesuit News White Paper on China, December 1994/January 1995)

MARSHALL, Paul A. *Their Blood Cries Out* (Word Publishing, 1997)

MARTINO, Pasquale de. *Nel Carcere di Mao* (I. S. M. E., Edizioni Missionarie, 1961)

- MARY SERVATA, Sister, *A Cross in China* (Cuchullain Publications, 1989)
- MARYKNOLL, Papal Documents Related to the New China (Orbis, 1985)
- MATEOS, Fernando. *China Jesuits in East Asia* (Taipei: s. n, 1995)
- MCGRATH, Aeden. "Heroic Witness of Legionaries in China," *The Immaculate* 19 (1968): No. 1
- MONSTERLEET, Jean. *Les Martyres de Chine Parlent* (Amiot-Dumont, 1953)
- *Martyrs in China* (H. Regnery, 1956)
- MYERS, James T. *Enemies Without Guns* (Paragon, 1992)
- ORDER OF PREACHERS. *Witnesses of the Faith in the Orient* (Provincial Secretariat of Missions, 1989)
- PALMER, Gretta. *God's Underground in Asia* (Appleton-Century-Crofts, 1953)
- POLITI, Giancarlo. *Martiri in Cina* (Missionaria Italiana, 1988)
- O'REILLY, Luke. *Passing the Torch* (Columba, 1995)
- PELLEGRINO, Eugenio. *Mao Cerca un Papa* (3d. ed.; Direz. Naz. Pont. Opere Missionaire, 1953)
- PENDERGAST, Mary Carita. *Havoc in Hunan* (St. Elizabeth, 1991)
- PHILLIPS, Thomas. *I Met a Stranger* (Farrar, Straus& Cudahy, 1958)

PIUS XII, Pope. *Evangelii Praecones* (Acta Apostolicae Sedis, 1951)

----- *Schism in China* (Sword of the Spirit, 1958)

RACHILLI, Candido. *Il Delinquente Asiatico "666"* (2nd ed.; Scuola tip. Francescana, 1953)

RENAUD, Rosario. *Le Diocèse de Suchow, Chine* (Editions Bellarmin, 1982)

RYAN, Thomas. "Persecution in China," *Letters and Notices*, 60 (1953), 105-112

SCANLON, Patrick J. *Stars in the Sky* (Trappist, 1984)

SERNAGIOTTO, Antonino. *Un Franciscano in Cina* (Montebellunese, 1995)

SHEN, Louis. "Growing up in the Church," *America* (January 23, 1993)

SIH, Paul K. T. *Decision for China* (Regnery, 1959)

SPENCE, Jonathan. *Mao Zedong* (Lipper/Viking, 2000)

SUIGO, Carlo. *In the Land of Mao Tse-tung* (Allen and Unwin, 1953)

TANG, Dominic. *How Inscrutable his Ways!* (Aidan, 1987)

TANG, Edmond, and Jean-Paul. *The Catholic Church in Modern China* (Orbis, 1993)

WALSH, James E. *Zeal for Your House* (Maryknoll, 1976)

WANG, Giuseppe. *Martirologio della Chiesa Cattolica in Cina* (Edizione Alma Mater, 1968)

WANG, Mary. *The Chinese Church that will not die* (Tyndale House, 1972)

----- *With God in China* (Dimension Books, 1977)

WEDGE, Florence. *Franciscan bishop in China* (Franciscan publications, 1968)

WIEST, Jean-Paul. *Mary in China* (m. E. Sharpe, 1988)

WINANCE, Eleutherius, *The communist persuasion* (p. J. Kenedy, 1958)

WONG, George B. and Bernard Brown. "*Candle in the wind,*" *tablet*, (december 24/31, 1994)

### ***III-PÁGINAS WEB***

<http://artesvisuales31.blogspot.com/2007/09/feminismo-y-arte.html>

<http://artesvisuales31.blogspot.com/2007/09/feminismo-y-arte.html>

<http://blog.roodo.com/fembooks/archives/13248109.html>

<http://blog.yam.com/spshih/article/38557763>

<http://lanaranjadelazahar.blogspot.com/2010/01/es-diferente-el-arte-femenino-del.html>

<http://ms2.ctjh.tpc.edu.tw/~tokaspanlieu/24.htm>

[http://museum02.digitalarchives.tw/ndap/2007/DA-ArtFestival/www.d-p.cc/digital\\_archives\\_program/index0b69.html?p=14](http://museum02.digitalarchives.tw/ndap/2007/DA-ArtFestival/www.d-p.cc/digital_archives_program/index0b69.html?p=14)

[http://www.art-heret.net/html/av/3953\\_2.html](http://www.art-heret.net/html/av/3953_2.html)

[http://www.itpark.com.tw/artist/critical\\_data/18/479/287](http://www.itpark.com.tw/artist/critical_data/18/479/287)

[http://www.itpark.com.tw/artist/critical\\_data/88/761/200](http://www.itpark.com.tw/artist/critical_data/88/761/200)

[http://www.itpark.com.tw/artist/essays\\_data/18/663/287](http://www.itpark.com.tw/artist/essays_data/18/663/287)

<http://www.itpark.com.tw/artist/statement/117/66>

<http://www.itpark.com.tw/artist/statement/88/200>

[http://www.itpark.com.tw/people/essays\\_data/43/881](http://www.itpark.com.tw/people/essays_data/43/881)

[http://www.itpark.com.tw/people/essays\\_data/55/215](http://www.itpark.com.tw/people/essays_data/55/215)

<http://www.ntnu.edu.tw/fna/gender.art/e.htm>

[http://www.ntnu.edu.tw/fna/gender.art/main\\_2.htm](http://www.ntnu.edu.tw/fna/gender.art/main_2.htm)

#### ***IV- ABREVIATURAS***

##### ***Siglas de archivos y bibliotecas en orden alfabético***

ABML	Archivo de la abadía benedictina de Maria Laach.
AAS	Archivo Arquidiocesano de Salzburgo.
AASL	Archivo de la Abadía Seligental, Landshut, Bavaria.
ABW	En posesión de la familia Anna Bosslet.
ABSL	Archivo de las Benedictinas de Se Lioba, Günterstal- Friburgo.
ABW	Archivo de los benedictinos de Wimpfen.
ACA	Archivo de las Carmelitas de Auderath (Waldfrieden).



ACB	Archivo de las Carmelitas de Bruselas.
ACC	Archivo de las Carmelitas de Colonia.
ACE	Archivo de las Carmelitas de Essen.
ACH	Archivo de las Carmelitas de Hainburg.
ACM	Archivo de las Carmelitas en Mons.
ACP	Archivo de las Carmelitas de Le paquier.
ADE	Archivo Diocesano de Espira.
ADSM	Archivo de las Dominicas de Sto Magdalena, Espira.
AFM	Archivo de los Franciscanos en Münster.
AGM	Archivo de Gorres en la Universidad de Munich.
AGOCD	Archivo general de los Carmelitas Descalzos.
AHB	Archivo de Heliand-Bund.
AJMM	Archivo J. Maritain, Moslheim Strasbourg.
AL	En posesión de Auna Lehner.
ALAMSM	Archivo de la literatura alemana. Museo nacional de Schiller, Marbach.
AME	Archivo municipal, Espira.

AN	En posesión de Auguste Nick.
AP	En posesión de Auguste Pérignon.
APCDM	Archivo Provincial de los Carmelitas Descalzos, Munich.
APDC	Archivo provincial de los dominicos, Colonia.
ASEM	Archivo secreto del Estado. Merseburg.
ATNK	Archivo Theres-Neumann, Konnersreuth.
AUD	Archivo de las Ursulinas en Dosten.
BNBM	Biblioteca nacional de Bavaria en Munich, fondo Hedwig Conrad-Martius, C-II-Edith Stein.
CAW	En posesión de Christel Allers, Washington.
CB	En posesión familiar de Clara Baur.
EB	En posesión de la familia de Emilie Bechthold.
LH	En posesión de la Ema Haven, familia Hermann.
ENS	En posesión de Elisabeth Nicola, Siegburg.
FM	En posesión de la familia Mayer.
HB	En posesión de la familia de Hans Brunnengraber
HH	En posesión de la familia de Helene Hirschler.

HL	En posesión del párroco Husse, Ludwigshaffen
HR	En posesión de la familia de Hans Reiner.
KIC	En posesión de Krzysztof Ingarden, Cracovia.
LBS	En posesión de la familia Leni y Balduin Schwartz.
LH	En posesión de Ludwig Husse.
MG	En posesión de la condesa Maria Graimberg.
MH	En posesión de Martin Honecker.
MS	En posesión de la Dra. Maria Schweitzer.
NC	En posesión de Nina Courant. En posesión del P. Rudolf Stertenbrinck.
O.P. SCM	En posesión de Sofia Carolina Marx
UALF	Universidad Albert-Ludwig en Friburgo.
UAL-IGPPF	Universidad Albert-Ludwig en Friburgo. (Institut für Grenzgebiete de Psychologie und Psychohygiene e. V. - Archiv, Friburgo).
UNYB	Universidad de New York – Buffalo.
WB	En posesión familiar de Wintrop Bell.
WE	En posesión de la familia de Dr. Wilhelm Emst.

WG            En posesión de la familia Wery, GroBbüllesheim.

***Siglas de Órdenes religiosas empleadas en fuentes utilizadas***<sup>223</sup>

CSSR	Congregatio Sanctissimi Redemptoris
OCD	Ordo Fratrum Carmelitarum Discalceatorum.
OCist	Ordo Cisterciensis.
OFM	Ordo Fratrum Minorum.
OFMCap	Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum.
OP	Ordo Fratrum Predicatorum
OSB	Ordo Sancti Benedicti.
OSU	Ordo Sanctae Ursulae.

---

<sup>223</sup> Cf. SANCHO FERMÍN, Fco. Javier, *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2002, bajo la dirección de URKIZA JULEN y SANCHO JAVIER F., los cinco volúmenes: *Obras Completas, II. Escritos filosóficos*. Etapa fenomenológica: 1915-1920. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005. *Obras Completas, III. Escritos filosóficos*. Etapa de pensamiento cristiano (1921-1936), Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2007. *Obras Completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógico*. Magisterio de vida cristiana, 1926-1933. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2003. *Obras Completas, V. Escritos espirituales*. En el Carmelo Teresiano: 1933-1942. Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004.

SJ            Societas Jesu.

***OTROS LINKS:***

Apostolic Succession & Episcopal Lineages in the Roman Catholic Church

UCA News - Union of Catholic Asian News (engl): <http://www.ucanews.com/>

AsiaNews (engl.): <http://www.asianews.it/en.html>

Apostolische Nachfolge (german):<http://www.apostolische-nachfolge.de/>

Cardinals of the Holy Roman Church (engl.):  
<http://www.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm>

Catholic Hierarchy (engl.): <http://www.catholic-hierarchy.org/>

Catholic Church in China by Fr. Charbonnier: <http://www.zhonglian.org/>

Giga-Catholic (engl.): <http://www.gcatholic.com/index.htm>

Hongkong Catholic Diocesan Archives(engl.): <http://archives.catholic.org.hk/>

Katholische Diözesen weltweit (norweg.):  
[http://www.katolsk.no/utenriks/index\\_de.htm](http://www.katolsk.no/utenriks/index_de.htm)

Missionshaus Bethlehem (german): [www.smb-immensee.ch](http://www.smb-immensee.ch)