

# La entrega, la alteridad y la identidad: Tres radicalidades de una ontología trinitaria en clave steiniana. Self-giving, otherness, and identity: Three Radicalities of a trinitarian Ontology in Edith Stein.

*Alejandro Bertolini*  
*UCA – BUENOS AIRES*  
*alejandrobortolini@gmail.com*  
*ORCID 0000-0003-0472-9918*

*Recibido: 7/Mayo/2020 - Aceptado: 7/Julio/2020*  
*<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.4.1.2020.1>*

Resumen: Desde el inicio de la modernidad, la metafísica clásica fue objeto de las más variadas críticas. Entre los argumentos más conocidos está el de haber rigidizado el ser y el ente bajo el predominio de una sustancia de corte parmenídeo, que no logra dar cuenta de la alteridad, la diferencia, la gratuidad, lo imprevisible de la novedad histórica, el amor y la donación. El siglo xx se caracteriza por una intensa búsqueda de un nuevo giro ontológico que incorpore estas nociones como pilares del nuevo pensamiento. Entre los muchos y muy variados intentos encontramos a E. Stein, quien se anima a cruzar el Rubicón de los límites de la razón para elaborar una ontología de cuño trinitario. Partiendo de la novedad absoluta del ser como don de sí, su perspectiva permite enlazar tres magnitudes: la entrega de sí, la alteridad y la identidad de tal modo que el incremento de una redundante en el crecimiento proporcionalmente directo de las otras dos. En este artículo analizaremos los argumentos que permiten comprender este abordaje.

Palabras claves: Ontología trinitaria, Edith Stein, entrega, alteridad, identidad, metafísica, teología.

Abstract: Since the beginning of the Modern Times scholastic metaphysics has been the object of diverse/different critiques. One of the most well-known objections is that the concept of substance, inasmuch as it is rooted in the Parmenidean concept of Being it is too rigid. The consequence is an inability to explain otherness, difference, gratuity, historical novelty, love and donation. The beginning of the 20th century is characterized by an intense quest for a second

ontological turn to include the aforementioned ideas as pillars of a new paradigm. Edith Stein's quest is one of the many and varied attempts during this period. In developing a trinitarian ontology, she dares to cross the Rubicon, to go beyond the boundaries of reason. With this novel notion of being as self-giving her approach allows the bringing together of three dimensions self-giving, otherness and identity in a way that the increment in one of them translates into a directly proportional increment in the other two. In this article, we will analyze the arguments that make it possible to understand this approach.

Key Words: Trinitarian Ontology, Edith Stein, Self-giving, Otherness, Identity, metaphysics, Theology.

## INTRODUCCIÓN

La relación entre lo uno y lo múltiple bien puede ser entendida como uno de los grandes hilos conductores de occidente. Lo impregna todo: desde la metafísica más alambicada hasta los detalles insignificantes de la vida cotidiana, pasando por la política, la economía, la vida social, la estructura familiar y claro: también el modo de concebir y adorar a Dios. Nuestra era nace marcada por la búsqueda de un principio que garantice el orden y la estabilidad y el equilibrio por encima de la dispersión de lo mutable. Así, el primer round fundamental entre Parménides y Heráclito dio por vencedor al primero, marcando a la metafísica (y a la matriz cultural que de ella depende) con una clara primacía de lo uno sobre lo múltiple, lo universal sobre lo particular, lo inteligible sobre lo sensible y lo eterno sobre lo histórico<sup>1</sup>. De esta manera queda configurado lo que algunos llaman el Paradigma del Uno, que durará hasta los albores de la posmodernidad.

Si la edad antigua y media transcurren al resguardo de la solidez ¿parmenidea? de la sustancia, sacrificando el valor de la alteridad, la diferencia, la gratuidad, lo imprevisible de la novedad histórica, el amor y la donación<sup>2</sup>, el dinamismo y la pluralidad entra en juego en los tiempos modernos gracias a Hegel y a otros, que

---

1 MANFREDO ARAUJO DE OLIVEIRA, *Reviravolta lingüístico pragmática na filosofia contemporânea* (San Pablo, Loyola, 1996) 340.

2 Cf. JUAN CARLOS SCANNONE, «Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un nuevo pensamiento», *Stromata* 56 (2000): 32.

a pesar de descubrir el problema no llegan a dar cuenta de manera satisfactoria de lo constitutivo de la diversidad: en el sistema hegeliano la diferencia es solo un paso hacia la síntesis del sujeto absoluto. La primacía de la substancia es desbancada por la del sujeto absoluto, más dinámico e “histórico” que lo primero, pero aún sin resolver la cuestión de la alteridad como magnitud constitutiva del ser y del ente. Basta contemplar la historia de las guerras mundiales para entender el poder aplastante de los totalitarismos que abrevan de estas fuentes.

En efecto, la filosofía del siglo XX (M. Heidegger, B. Welte, E. Lévinas solo por mencionar a algunos) se abocará con pasión a este desafío de darle carta de ciudadanía ontológica a pluralidad y a la alteridad. Entre estos intentos destaca el de E. Stein por muchos motivos: relee la metafísica clásica – que muchos descartan de plano – a la luz de la fenomenología, cruza el Rubicón<sup>3</sup> al integrar la visión creyente en clave cristiana en un modo totalmente suyo, *avant la lettre*, (anticipando los desarrollos que medio siglo después surgirán desde el corazón de la teología y la filosofía en diálogo), y finalmente refrenda su planteo con su testimonio martirial, aunque este detalle exceda la competencia estrictamente académica de la que pretendemos dar cuenta aquí.

En su estudio erudito sobre *La alteridad, fundamento de la persona humana* en la obra de E. Stein, T. van den Driessche aborda la ética de la filósofa alemana a partir de un diálogo con P. Ricoeur<sup>4</sup>. El triángulo ético constituido por el *Je*, el *Tu* y el *Il* presente en varias obras del francés se puede rastrear en Stein desde sus primeros escritos, y estos polos deberían ser contemplados en conjunto con una reflexión axiológica y política. Ese sería un buen programa para ahondar en la ética de la autora que nos convoca, quien veía, por ejemplo, en el dominio de un polo sobre el otro un desajuste en el proyecto original de Dios, debido al pecado original<sup>5</sup>.

---

3 Cf. EMMANUEL FALQUE, *Passer le Rubicon: Philosophie et Théologie. Essai sur les frontières*, Paris, Lessius, 2013.

4 THIBAUT VAN DEN DRIESSCHE, *L'altérité, fondement de la personne humaine dans l'oeuvre d'Edith Stein* (Louven-Paris: Uitgeverij Peeters, 2008), 357-360. En él hace referencia a PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre* (Paris: Gallimard, 1990). La cuestión de la alteridad en Stein, en tanto que deudora de la fenomenología de su maestro (Cf. JULIA IRIBARNE, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1987-1988) resulta transversal a toda su obra, y su experiencia religiosa y mística. Optamos por esta clave investigativa tomando la pista de van den Driessche, a sabiendas de que es un tema que merece por sí mismo un desarrollo exhaustivo y que excede nuestro objeto presente. Tanto un diálogo con E. Lévinas, señalando el personalismo judío como matriz común, como con P. Ricoeur podría arrojar luz sobre la evolución genética de esta categoría común a toda la fenomenología del siglo XX.

5 EDITH STEIN, *Ser finito y ser eterno*, en *Obras completas vol. 3* (Vitoria: El Carmen, 2007), 120.

Pero el lema del simposio exige además una vinculación con la metafísica del ser, que como bien sabemos Edith desarrolla ya en la madurez de su vida filosófica<sup>6</sup>. Asumiendo lo que para muchos especialistas es un rasgo distintivo de esta autora: el continuum armónico -en especial en lo que se refiere al método- en su itinerario intelectual a través de sus fases fenomenológica, de filosofía cristiana y mística<sup>7</sup>, se impone entonces posar la mirada sobre los escritos últimos, justo donde el ascenso al sentido del Ser se encuentra con la realidad trascendente de la Trinidad. Allí, en el corazón de Ser finito y ser eterno, late transformado el núcleo de la antigua Metafísica del Éxodo. Desde esta ontología decididamente original y precursora de desarrollos posteriores, es posible contemplar la incidencia de este giro rotundo en el modo de entender el triángulo ético del comienzo. Ese será el objeto de nuestra relación: visitar en un primer paso el elenco de citas fundamentales de la “ontología trinitaria steiniana”, para que en la comprensión del ser como entrega se reconfigure radicalmente la concepción de la alteridad (segunda sección) y la identidad propia (tercera sección).

## 1. EL DIOS QUE ES AMOR, O EL SER COMO ENTREGA DE SÍ

«Es precisamente una metafísica de este tipo lo que nos falta». escribe el filósofo católico Alois Dempf a Gerta Krabbel en una carta de 1947, descubierta recientemente y que tiene como mérito ser la primera referencia escrita a Ser finito y ser eterno de la que se tiene constancia<sup>8</sup>. Así pues, desde el primer momento pudo percibirse el carácter novedoso de esta síntesis en la que Stein, como buena escriba convertida al Reino de los cielos, «saca de sus reservas lo nuevo y lo viejo» (Mt 13,51-52).

El golpe de “gracia” de su visión consiste en la reinterpretación creativa del nombre de Dios en Ex 3,14, la cita por la cual corrieron ríos de tinta durante toda la historia del cristianismo, pero especialmente durante el siglo XX en torno a la cuestión de la viabilidad de una filosofía cristiana. Lo que se diga del pilar de la metafísica del Éxodo, se proyectará en toda su declinación analógica. Stein afirma:

El amor en cuanto adhesión a un bien, es posible en cuanto amor a sí mismo.

---

6 El presente texto es una adaptación de la ponencia en el VIII Simposio internacional sobre Ética y Metafísica del Ser, organizado por la Universidad Católica de Chile en el mes de agosto de 2017.

7 Cf. A. ALES BELLO, *Edith Stein o dell'Armonia: esistenza, pensiero, fede*, Studium, Roma, 2009.

8 HANNAH GERL FALCOWITZ, «“È proprio questo tipo di Metafisica che ci manca...” Un primo giudizio oggettivo su Endliches und ewiges Sein di E. Stein e un primo progetto biografico. Una nuova fonte del 1947 appena rinvenuta”» en PATRIZIA MANGANARO Y FRANCESCO NODARI eds, *Ripartire da Edith Stein. La scoperta di alcuni manoscritti inediti* (Brescia: Morcelliana, 2014) 105-115.

Pero el amor es más que tal adhesión, que tal apreciación de valor. El amor es entrega de sí mismo a un tú, y ser uno en su perfección en base a la mutua entrega de sí. Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas y su nombre Yo soy equivale a “yo me doy enteramente a un tú” y por lo tanto también con un “nosotros somos”<sup>9</sup>.

Si la identificación palmaria de Dios con el ser, de esencia y existencia<sup>10</sup> era la piedra angular para los notables de la filosofía cristiana del momento, nuestra autora reformula la comprensión de esta piedra basal al agregar a la equivalencia primera un término nuevo, muy bíblico: el amor. En la cima del ascenso al sentido del ser<sup>11</sup>, hay una primera referencia – muy necesaria<sup>12</sup> - a la comunión humana y luego se adentra en la cuestión del nombre divino, al que define trinitariamente (el ser divino debe ser el ser uno de una pluralidad de personas) como amor oblativo que genera comunión en la reciprocidad. El paso es inédito, porque se rasga el velo de la aparente simplicidad monolítica del esse y emerge la fascinante dinámica de comunión trina como paradigma de todo lo existente. Si Dios es el mismo acto de Ser per Se subsistens, lo es al modo de la cristianísima comunión personal, tripersonal. Asistimos así un momento cumbre de la circulación hermenéutica entre filosofía y teología, razón y fe de la que hablaba Juan Pablo II en Fides et Ratio, poniendo a nuestra autora como única mujer entre filósofos y teólogos del siglo XX (FR 73-74).

«Dios es el amor, es el punto de partida de San Agustín y es ya en sí Trinidad<sup>13</sup>» : la transfiguración que comporta el último término agregado a la equivalencia, amor, es visceral, ya que desde las entrañas de Dios irradia hacia todo lo que es: «En el amor recíproco las personas divinas en su ser divino entregándose a sí mismo, el amor es el ser de Dios. Vida de Dios. Esencia de Dios<sup>14</sup>». Esto afectará a todo lo que participe de este ser/esencia/amor. Estructural y constitutivamente.

¿Cuál es la dinámica propia de esta trinitariedad develada? A tenor de sus textos: el ser uno en la personal donación recíproca del ser. Un vis à vis -muy empático por cierto – donde la unidad identitaria es tan radical como la entrega y

---

9 STEIN, Ser finito y ser eterno, 947.

10 TOMAS DE AQUINO, Suma contra Gentiles I, 22.

11 Estamos literalmente en el centro temático del libro.

12 Paso elemental en su epistemología filosófico teológica: partir de lo humano a lo divino, y luego volver. En profunda consonancia con 1 Jn 4,8, y aquí es menester señalarlo: mostrando al mismo tiempo la conexión entre ética y “metafísica del ser” en esa valencia ética propia de la empatía, que capta el mundo de valores del otro y especularmente, nace al propio.

13 STEIN, Ser finito y ser eterno, 1037.

14 *Ibíd.*, 1041.

la pluralidad “mancomunada” en el vínculo “logrado”: Yo soy = yo me entrego totalmente a un Tú = nosotros somos. Y aquí resulta evidente que el “polo” que logra la novedad es el central: el de la entrega. En efecto: «La esencia más íntima del amor es la entrega<sup>15</sup>», o bien: «el amor es en su más íntimo sentido entrega del propio ser y unión con el amado. No es otra cosa que Dios mismo<sup>16</sup>». Si Dios, el *Ipsum Esse* es amor, y el amor es entrega de sí, ¿es posible concluir que el ser sin más es don de sí? Edith contesta:

En la entrega total de sí de las personas divinas, en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y sin embargo la conserva perfectamente, cada una enteramente está en sí misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero “reino del espíritu”, simplemente lo “supraterreno”<sup>17</sup>.

Sabiendo lo que comporta en el mundo steiniano la noción de espíritu (con minúsculas), que nuestra autora declare que la divinidad trina es su verdadero reino, responde afirmativamente a nuestra pregunta. Para un fenomenólogo resultará muy sugerente la descripción de la entrega de las personas divinas, pues se las retrata según el dinamismo el propio del espíritu para Husserl. Y sin embargo, aquí se dice mucho más: el “resultado” de esta donación es la inhabitación recíproca de las personas entre sí, lo que la tradición teológica llama *perijóresis*. Y la radicalidad de esta vivencia es comparable al vaciamiento que entraña esta mutua presencia de uno en otro: *kénosis*, en lenguaje teológico.

Es por ello que haciendo honor al diálogo entre razón y fe que esta “mujer puente”<sup>18</sup> encarna, podemos recurrir a un teólogo contemporáneo para echar aún más luz sobre lo que queremos desentrañar. G. Greshake habla de la comunión trinitaria y atribuye a la *perijóresis*, la inmanencia recíproca de las personas, una suerte de ley que da en llamar tensión dinámica<sup>19</sup>. Escuchémoslo:

---

15 *Ibid.*, 1007.

16 *Ibid.*, 1035.

17 *Ibid.*, 956-957.

18 VIRGINIA AZCUY, «Una teología epifánica, efficace e discreta» en JAMES SLEIMAN- LUIGI BORRIELLO ed., Edith Stein. Testimone di oggi, profeta per domani. Atti del Simposio Internazionale Roma- Terecianum, 7-9 ottobre 1998, (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999), 64.

19 A primera vista, las distancias entre ambos autores harían difícil un puente especulativo entre sus “teologías trinitarias”. Pero una lectura profunda de ambos desarrollos, que excede nuestro objeto actual, mostraría una sintonía sorprendente entre la propuesta germinal de Stein – quien no es teóloga de academia – y los planteos teológicos contemporáneos. Podemos, sin duda, hablar de un talante profético de su síntesis, en tanto que anticipa cuestiones que solo resultarán abordables décadas más tarde.

En la experiencia de la mayor cercanía y relación posibles (esse ad) crece también la experiencia de la diferenciación y de la unicidad (esse in), no sin que esta aún mayor diferenciación esté ubicada nuevamente en una aún mayor experiencia de comunidad y unidad. No se trata aquí, pues, de una determinación aquietada de relación, sino de una tensión dinámica en el sentido de que, a mayor identidad, también mayor no-identidad<sup>20</sup>.

Parece insinuarse una proporcionalidad directa entre los polos relacionados por el amor que resulta muy potente. La equivalencia nueva introducida por Stein: Ser –Esencia- Amor/Entrega tripersonal, entraña una nueva y original: a más Tú, más Yo y más nosotros. Cuánto más se radicaliza la apertura a la alteridad tanto más se afianza la hondura de la propia identidad que se juega en el modo radical del darse. Y esto, aunque cueste concebirlo así, es lo propio del ser en sentido estricto y primigenio. Primordial.

Volvamos a la esencia del amor: la entrega. En el juego de donación de la intimidad íntima «Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas»<sup>21</sup>. Y el modo, como bien citamos líneas arriba, es radical: entrega total y enajenación entera: «en la entrega total de sí (restlosen Hingabe) de las personas divinas, en la cual cada una se enajena (entäußert) enteramente de su esencia»<sup>22</sup>.

Edith usa dos expresiones alemanas para dar cuenta del dinamismo amoroso<sup>23</sup>. Restlosen Hingabe es la primera. El sustantivo Hingabe tiene centro en Gabe, sustantivación de Geben: dar. El prefijo Hin- agrega direccionalidad: hacia. Dar hacia (el otro). La alteridad es constitutiva de la propia identidad porque es aquella hacia la cual se orienta el movimiento que da “entidad” a la persona. Por su lado, el adjetivo también compuesto tiene centro en Rest- resto o remanente. El sufijo -los denota carencia. Don hacia el otro sin dejar resto. Radical. La riqueza del destinatario implica la carencia y el vacío en el que da. El desprendimiento.

La segunda expresión entäußert reproduce de manera compacta el mismo núcleo semántico. Si el verbo äußern implica expresión, liberación de algo “comprimido”, que se guarda y custodia el prefijo ent- agrega el mismo matiz de

---

20 GISBERT GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad*, (Barcelona: Herder, 2001), 246, 303, 342, 246.

21 STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 948.

22 *Ibid.*, 956.

23 Cf. las voces «los», «hin» y «Entäußern» en GUNTHER DROSDOWSKI- WOLFGANG MÜLLER eds., *Duden Etymologie: Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*; (Manheim: Duden-verlag, 1989) 426; 284; 175.

negatividad presente en Restlosen. Vacío.

En ambos casos, el parentesco con la noción cristiana de kénosis es notorio (Fil 2, 5-7: se anonadó a sí mismo: ekénosen). Según algunos teólogos contemporáneos (S. Bulgakov, H. U. von Balthasar, P. Coda) el acontecimiento de la cruz revela las entrañas divinas, su interioridad, su gloria, lo que Dios mismo es en su hondura trascendente. Ergo: hay que leer el movimiento de donación de la cruz como expresión de una entrega primordial radical que se da en el seno del Amor trino desde antes de la creación del mundo, y que a la vez se presenta como condición de posibilidad de la Pascua. Esto no es lo nuevo sino la proyección metafísica que de manos de Stein adquiere esta realidad de desapropiación personal. Una cuña kenótica en el ser, como condición del ser con y del ser hacia, del ser como amor. La negatividad del amor no es algo ajeno al acervo cristiano («el que quiera salvar su vida la perderá» Mt 16,25; «el grano de trigo no cae en tierra y muere, se queda solo. Pero si muere, produce mucho fruto» Jn 12,24) lo que sorprende es su emplazamiento estructural en el núcleo del acto de ser y como consecuencia, de todo lo existente.

Si cuanto dijimos hasta ahora parece una incursión irreverente de lo bíblico y teológico en tierras metafísicas, sorprenderá ver esto mismo confirmado por otra incursión pero inversa: de lo ontológico en lo trinitario. El desarrollo que Stein hace de la forma vacía, núcleo su doctrina de la individuación, no solo toca lo trinitario sino que encuentra allí su arquetipo. No podemos desarrollar aquí esta cuestión sino solo mencionarla en su nervio referente a la comunión divina. Stein se pregunta si Dios tiene forma vacía: aquel principio individuante que en la ontología formal husserliana es el correlato de la llenura cualitativa de todo ente (la bina es: llenura cualitativa – forma vacía). La cuestión es álgida, porque necesita una verdadera pascua del lenguaje, dado que el término se forja a partir de la observación de lo finito y aquí se está dando un salto a lo trascendente e inefable. Pero nada de esto amedrenta a Edith, para quien la forma vacía tiene básicamente dos funciones:

La separación de forma y de contenido pertenece al ser finito en cuanto ser delimitado objetivamente. La forma vacía es la línea objetiva de delimitación que permite al ser separarse exteriormente de otros (en cuanto es él mismo) y ordenarse interiormente como una estructura de partes constitutivas diferentes objetivamente. La forma vacía del ente independiente es la del objeto, (en sentido estricto), o la del soporte del quid y del ser (hypostasis-subsistens)<sup>24</sup>.

---

24 STEIN, Ser finito y ser eterno, 950.



Según lo dicho, la primera es orden interno en cuanto elemento imprescindible del constructo ontológico en su ultimidad: y en esto es equivalente a lo que la tradición llamaba *suppositum*. La segunda es externa: asume la diferenciación respecto de otro ente, en cuanto línea objetiva de delimitación. Stein tomará la primera función y la vinculará con las hipóstasis divinas, que evidentemente no pueden asumir la segunda porque la unidad divina devendría triteísmo craso<sup>25</sup>. Así: «la esencia divina no es una “naturaleza universal” que se individualiza en las personas, sino algo singular y único que les es común. Lo que es “soportado” es la esencia una divina, indivisible, y las personas constituyen sus soportes. Esta noción de soporte de esencia me parece muy significativa para la estructura de todo ente»<sup>26</sup>. Pronto emprenderá el camino de retorno al ente finito, según se infiere en la última frase. Pero lo hará evidenciando una relación determinante entre lo intuido en el núcleo de la Trinidad y la realidad toda: «Ahora creemos haber llegado al arquetipo de estas diferentes formas de soporte y pensamos poder captarlas en relación a él y en relación mutua de unas con otras».38

Hemos salteado una larga clasificación de formas vacías – soportes que están presentes en toda la creación, incluido el hombre, porque el foco de interés está puesto en la última cita: Stein encuentra una dependencia arquetípica entre la comunión trinitaria: forjada en el vaciamiento recíproco para donarse la propia esencia divina, y la constitución ontológica de cada ente por un lado y las relaciones horizontales de los entes entre sí, por otro. Horizontalidad y verticalidad del ente definidos por una misma realidad de entrega. Como si en ese vaciarse hacia el otro para recibirse a sí mismo estuviera la clave de la constitución ontológica de ser como don de sí.<sup>27</sup>

Hasta aquí, este largo recorrido implicó vislumbrar algunas novedades propias de la ontología de Stein que impactarán sin duda en una ética. La primera estriba en darle al amor un rango equivalente al de ser y esencia en Dios. La segunda consiste en caracterizar este amor/entrega de modo trino: tripersonal, dinámicamente perijorético y kenótico. La tercera implica dar cuenta de la injerencia de esta cuestión en la relación constituyente entre el ente y Dios y el ente y los otros entes. Si para Gerl Falkovitz «La metafísica tomista gira en Stein hacia una ciencia de la persona, que no puede ser construida únicamente a partir del ser

---

25 Cf. ALEJANDRO BERTOLINI, «Aportes para una ontología trinitaria de la intersubjetividad: la síntesis de E. Stein», *Lateranum* 78 (2012) 407- 447.

26 STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 995.

27 Cf. ALEJANDRO BERTOLINI, «El Dios empático. La irreverencia de Stein entre la fenomenología y la fe» en *Pistis e Praxis*, 2 (Maio\Agosto 2016), 211-243.

en sí sino más bien esencialmente a partir de la relación<sup>28</sup>», ahora tenemos que explicitar cómo este ser comprendido como don de sí potencia simultáneamente a los dos implicados en el vínculo establecido, según la proporcionalidad directa y simultánea que intuíamos en la equivalencia trina.

## 2. ALTERIDAD RECONOCIDA CON VENERACIÓN EMPÁTICA

Para cumplir con esta consigna, es necesario precisar la perspectiva a seguir ya que la alteridad es una constante transversal a todas las obras de nuestra autora, desde su misma tesis doctoral hasta *La ciencia de la cruz*. Por eso, más que hacer un relevamiento de los rostros que asume el otro en su pensamiento (tarea vasta, interesante, pero demasiado extensa para esta instancia) intentaremos una mirada global a partir de una figura que comienza en la empatía y termina en la mística, y por la que de alguna manera permite la plenitud del otro en tanto que se lo une en un vínculo plenificante al estilo del Dios trino. Esta figura es la de la hospitalidad.

En El problema de la Empatía queda claro el valor constitutivo que tiene el otro para el propio sujeto, el ser humano no es sí mismo sin su relación con el alter ego, que le permite la constitución de su persona, así como su despliegue axiológico, espiritual, el amor al otro. El otro es la fuente y la condición de florecimiento del yo, en la medida en que es primero es captado en su originalidad irreductible. ¿Pero en qué sentido el otro queda afirmado en su peculiaridad gracias a la donación personal del sujeto que empatiza? Esta pregunta es extemporánea, ya que el objeto de este estudio es dar cuenta del fenómeno por el que la vivencia del otro logra “hospedarse” en la conciencia del que empatiza, merced a esa coreografía que supone sí una “epoché” de la propia subjetividad para zambullirse en la vivencia ajena y luego volver al propio punto cero de orientación. No hay necesariamente donación personal, pero sí una fase negativa del movimiento que implica suspenderse momentáneamente para sentir la vivencia del otro en el otro y cabe el otro. Gracias a este recorrido, la vivencia ajena no originaria gana un lugar en la propia conciencia. La base de la intersubjetividad está firme. De esta manera, trascendencia horizontal e inmanencia comienzan a entrelazarse<sup>29</sup>.

Luego, en otros escritos, esta relación se declina en la responsabilidad: a nivel comunitario el modelo ideal de persona manifiesta el interés de todos por la edificación de la comunidad, lugar de realización personal y de responsabilidad

---

28 HANNAH GERL FALCOWITZ, «Essere finito ed essere eterno. L'uomo come immagine della Trinità» en JAMES SLEIMAN Y LUIGI BORRIELLO eds., *E. Stein, testimone di oggi - profeta per domani*, 270.

29 ALEJANDRO BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en E. Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 2013), 88-92.

mutua. Aquí la relación yo - tú se abre al nosotros – él comunitario. A través del otro, la comunidad ingresa en el interior de la persona de modo que la primera vive siempre en el interior de cada individuo abierto en relación mutua. Si antes la conciencia hospedaba al otro sujeto, ahora lo hace con la comunidad<sup>30</sup>.

La apertura existencial a la fe marca un hito en el protagonismo de la alteridad: ahora hablamos del Totalmente Otro en su propia vida, con quien se puede sostener una relación empática porque Él mismo, en definitiva, es la Empatía primordial<sup>31</sup>, que conoce y se deja conocer empáticamente. Dios mismo decide asumir una dinámica de inmanencia recíproca con el creyente, y no por casualidad nuestra autora se sumerge en la espiritualidad carmelita tan sensible a la inhabitación trinitaria en el hondón del alma<sup>32</sup>, y al entrecruzamiento de esencias (la humana en la divina y la divina en la humana) propia del matrimonio espiritual<sup>33</sup>: «llevo mi alma en la Trinidad<sup>34</sup>» decía Juan de la Cruz a Ana Peñalosa, y Edith toma nota en su fenomenología y ontología del espíritu que es La ciencia de la cruz<sup>35</sup>.

En otras palabras, para decirlo con Kühn, la vida mística es la praxis propia de la empatía<sup>36</sup>, y como tal tiene en el cuerpo (Leib) una instancia de mediación inexorable<sup>37</sup>. En el caso divino, su cuerpo místico abarca tanto la creación entera (en virtud de una sorprendente “doble encarnación” del Logos hecho carne y el Logos hecho mundo <sup>38</sup>); la humanidad a la que considera cuerpo de Cristo «en sentido estricto»<sup>39</sup>; y la misma Iglesia, que actualiza en el aquí y ahora a modo de sacramento incoado de esa inhabitación trinitaria que en la parusía

---

30 “La tropa es el sujeto de la vivencia comunitaria que vive en nosotros, los diversos sujetos individuales que pertenecen a él. Este sujeto lo sentimos afectado en nosotros, cuando tenemos una vivencia comunitaria. Yo siento pena como miembro de la tropa, y la tropa siente pena en mí”. EDITH STEIN, Individuo y comunidad en Obras completas vol. 3, (Vitoria: El Carmen, 2007), 347.

31 Cf. ALEJANDRO BERTOLINI, «La empatía primordial» en Marisa Mosto y Marcos Jasminoy, eds., Manantial en el desierto. Estudios multidisciplinares sobre Empatía y Compasión (Buenos Aires: Ediciones Tejuelo, 2016), 212-236.

32 Cf. STEPHAN PATT, El concepto teológico-místico de “fondo del alma” en la obra de Edith Stein, (Navarra: EUNSA), 2009.

33 Cf. ANNA MARÍA PEZZELLA, «Unione mistica e sponsalità» en PATRIZIA MANGANARO, ed., L'anima e il suo oltre. Ricerche sulla mistica cristiana (Roma: Edizione OCD, 2006).

34 EDITH STEIN, La ciencia de la cruz en Obras completas vol. 3 (Vitoria: El Carmen, 2007), 462.

35 STEIN, La ciencia de la cruz, 249.

36 “la mística en la que inmanencia y trascendencia se abren paso en la inmersión en la mismidad divina y humana, contiene profundamente esta vida (entendida como Vida en y desde el Ser, como esencia de la persona) cuya realización de la verdad comienza con la empatía. En otras palabras, la vida mística es la praxis propia de la empatía” en ROLF KÜHN, «Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintuition Edith Steins» en Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (1988) 161.

37 EDITH STEIN, Sobre el problema de la empatía en Obras completas vol. 2, (Vitoria: El Carmen, 2007), 123..

38 Cf. STEIN, Ser finito y ser eterno, 728.

39 *Ibid.*, 1112.

será colectiva, dado que «la humanidad redenta y unida en Cristo toda ella será templo de la divinidad trina»<sup>40</sup>. Supuesto entonces el hecho de que la vivencia del Otro trascendente se aprehende a través de su cuerpo, es posible coincidir con T. van den Driessche cuando habla de la mística como empatía inmediata y mediata<sup>41</sup>: con Dios en primer lugar, y con los hermanos en Dios, y por qué no decirlo inversamente: con Dios en los hermanos<sup>42</sup>. El otro con minúsculas se vuelve sacramento de la Alteridad divina (Mt 25, 31ss), de modo que los diversos modos que asume la responsabilidad ante el rostro del otro en los diversos escritos de su época cristiana: educación, solidaridad, mediación o sustitución, todos ellos pueden ser considerados desde esta perspectiva como experiencia de la sacralidad de la alteridad del Totalmente otro en la alteridad también sacra del hermano. El espíritu se postra ante ella con veneración empática, se le dona personalmente, y la hospeda en sí.

Estas son solo algunas pinceladas de lo que se obtiene al considerar la alteridad a la luz del ser como don de sí. Se vuelve tan simultáneamente proporcional al despliegue de la propia identidad, que nos queda dirigir la mirada hacia este último paso para cerrar la elipse planteada.

### 3. LA PIEDRA BLANCA: IDENTIDAD EN CLAVE ESCATOLÓGICA

También aquí, en razón del tiempo limitado, debemos ensayar una mirada panorámica sobre la identidad personal potenciada por la concepción del ser como entrega de sí. La mirada sincrónica, enmarcada en la figura de la hospitalidad en este caso dice relación directa al arquetipo comunional de la reciprocidad trinitaria: pues el Yo soy (afirmación de la identidad) está en franca equivalencia con el “Yo me entrego enteramente a un Tú”, para que estando uno en el otro pueda darse la unidad del amor en el “Nosotros somos”. La identidad es proporcional al vaciamiento que hospeda la alteridad en uno.

El cuidado por la unicidad y la peculiaridad atraviesa también, como la alteridad, todas las obras de Stein. La empatía permite la experiencia de la propia e intransferible singularidad, la vida comunitaria no se da por el elemento típico en cada persona sino por su originalidad más propia y a la hora de hablar del

---

40 *Ibíd.*, 1111.

41 Cf. VAN DEN DRIESSCHE, *L'altérité, fondement de la personne humaine dans l'oeuvre d'Edith Stein*, 578-580.

42 Cf. ALEJANDRO BERTOLINI y CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, «Logos y poesía en el acontecer del mundo y de la carne» en ALEJANDRO BERTOLINI y CECILIA AVENATTI DE PALUMBO, *Dios, el sediento Amante. Nupcialidad, pensamiento y lenguajes* (Buenos Aires: Agape Libros, 2016), 173-193.

amor, la singularidad que habita en el Kern (núcleo) es capaz de disponer al sujeto para una entrega capaz de transformar su personalidad en aras del vínculo con el amado. Lo que parece una contradicción, la pérdida de la propia caracterización psicológica, no sería alienación sino triunfo de una marca personal tan profunda que trasciende (hacia adentro, en las honduras de la determinación del ser) lo caracteriológico y se alinea con el criterio de Juan de la Cruz: si quieres ir al todo debes ir por la nada.

La manifestación de la Verdad crucificada en su vida dispara la elaboración de esta cuestión en dos direcciones complementarias: la primera en torno a la ya mencionada cuestión de la individuación y la segunda, más teológica y escatológica, con el vaciamiento como vía del matrimonio espiritual.

La primera referencia exige un largo desarrollo que debemos evitar. Solo diremos, siguiendo a F. Alfieri<sup>43</sup> y a C. Betschart<sup>44</sup>, que el *Einzelsein* (unicidad) tiene su núcleo en aquella bina de llenura cualitativa y forma vacía antes comentada: «es la forma específica del ser humano, aquello que lo cualifica a partir del interno en cuanto ser humano (...) en su totalidad tiene una impronta cualitativa individual (...) que se acrecienta con la intensidad de su propio ser»<sup>45</sup>. La plenitud cualitativa del ser llena la “forma vacía” de un tal que «sólo es advertido en la medida en que cada individuo se siente a sí mismo, como él mismo en cuanto él mismo es»<sup>46</sup>.

Si no fuera por lo que sigue, cualquier lectura “existencializante” de la categoría proveniente de la ontología formal husserliana sería impropia. Pero en *Ser finito y ser eterno* nuestra autora afirma: «El alma individual se encuentra determinada a una vida eterna, y esto hace que aparezca comprensible que debe reproducir la imagen del Dios de una ‘manera completamente personal’»<sup>47</sup>. La mística empática parece tener un efecto a la altura de la Alteridad en cuestión. De hecho, no duda Stein en citar el Apocalipsis: «Al vencedor le daré (...) una piedra blanca, en la que hay escrito un nombre nuevo sólo conoce quién lo recibe» (Ap. 2,17). Éste y

---

43 Cf. FRANCESCO ALFIERI, «Il principium individuationis e il fondamento ultimo dell'essere individuale. Duns Scoto e la rilettura fenomenologica di Edith Stein» en MOBEEN SHAHID Y FRANCESCO ALFIERI, eds, *Il percorso intellettuale di Edith Stein* (Bari: Laterza, 2009), 209-259. También: FRANCESCO ALFIERI, «Il principio di individuazione nelle analisi fenomenologiche di Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius. Il recupero della filosofia medievale» en ANGELA ALES BELLO Y FRANCESCO ALFIERI ed., *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius. Fenomenologia, metafisica, scienze*, (Bari: Laterza, 2010), 143-197.

44 Cf. CHRISTOF BETSCHAFT, *Unwiederholbares Gottessiegel. Personale Individualität nach Edith Stein*, (Basel: Reinhardt, 2013).

45 EDITH STEIN, *Potencia y acto*, en *Obras completas vol. 3* (Vitoria: El Carmen, 2007), 515-519.

46 STEIN, *Potencia y acto* 520.

47 STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1090.

no otro sería el nombre propio, en sentido estricto. La peculiaridad identificatoria, diversa de todo lo anterior, donada íntimamente por quien ya la conocía desde siempre: Dios.

La referencia escatológica de la consumación individual sitúa la revelación plena de esta identidad al final del proceso místico. Pues «la participación del alma en el amor divino... no significa solamente una ‘cantidad’ sino también una ‘calidad’: el amor lleva el sello de la singularidad personal»<sup>48</sup>. Al punto de poder decir que nadie es más sí mismo que el santo, que acepta su más profunda identidad en el despliegue pascual de su vocación gestada y parida en el encuentro personalísimo con el Señor. Y dicho en negativo por la misma autora: «todo el que no llega hasta sí mismo tampoco encuentra a Dios ni alcanza la vida eterna. O más exactamente: aquel que no encuentra a Dios no llega tampoco hasta sí mismo ni a la vida eterna que lo espera en su intimidad más profunda»<sup>49</sup>.

Pero llegar hasta esas honduras implica un vaciamiento activo, al que Stein denomina *Scientia crucis*: cuando el misterio de la cruz «se convierte en la forma interior del creyente»<sup>50</sup>. ¿Puede esto tener valencia ontológica? Recordemos que ella misma dice al inicio de este texto que bajo esas líneas late una ontología del espíritu. Todo el libro es una descripción del proceso de despojo en pos de una unión transformante que deja al alma en total soledad y abandono hasta que se humille, ablande y purifique el espíritu y el Espíritu de Dios quiera concederle la unión de amor. Al final del itinerario: el emerger de la identidad nueva, definitiva y única en la hospitalidad nupcial del matrimonio espiritual.<sup>51</sup>

Alguien podrá reclamar que, hacia el final de sus escritos, la alteridad horizontal quedó absorbida por el protagonismo del Amor divino. La dimensión teologal se vuelve, sí, omniabarcadora. Pero aun así Stein aclara: «La entrega de sí a Dios es, al mismo tiempo, entrega a sí como querido por Dios, y a la creación entera, es decir, a toda la esencia espiritual unida a Dios»<sup>52</sup>. Porque en definitiva se trata del Reino de Dios, el reino del Espíritu en que todos somos uno: «Dios con cada criatura a la que se da y ella se entrega en Él, y las criaturas que participan las unas con las otras del amor de Dios que se derrama en ellas y participan recíprocamente del amor divino al que aspiran»<sup>53</sup>.

---

48 *Ibíd.*, 1091.

49 *Ibíd.*, 1094.

50 STEIN, *La ciencia de la Cruz*, 100.

51 Cf. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein*, 383-402.

52 STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1045.

53 *Ibíd.*, 1007.

## CONCLUSIÓN

Hemos partido, solo a modo de primera referencia, del triángulo ético propuesto por P. Ricoeur para luego sumergirnos en la originalidad de la transformación que la metafísica sufre (o goza) en la síntesis de nuestra autora. En ella, el nombre de Dios es leído trinitariamente, de modo que aquellas primeras polaridades éticas quedan asumidas en un dinamismo de amor totalmente tripersonal, que resulta determinante para un despliegue simultáneo y proporcional de la alteridad y la identidad.

“El obrar sigue al ser” reza el adagio clásico realista. De modo que la renovación ética se sigue de una ontológica, y aquí encontramos el gran aporte de nuestra autora. En su opera magna, previa a la gran crítica de Heidegger sobre la onto-teología, se perfila una ontología absolutamente original, moldeada allí donde bulle el magma de todo lo es. Sea por su trasfondo fenomenológico, sea por su inteligencia creyente, logra desmontar la marmórea apariencia de la sustancia de cuño aristotélico para transfigurarla al ritmo del acontecer del amor trino. Esta ontología trinitaria se declina con destreza en la antropología, pues en el acto del darse a otro se radicalizan ambas polaridades: el yo y el tú, en una tensión dinámica de cuño divino que solo encuentra luz al alumbrársela desde la perijóresis-kénosis: a mayor entrega amorosa, mayor afirmación del otro. A mayor afirmación amorosa del otro, mayor afirmación identitaria de aquel que se dona.

Las implicancias de esta nueva ontología resultan claras. Por un lado, alteridad e identidad ya no compiten, sino que más bien se remiten una a la otra necesitándose y afirmándose mutuamente en la entrega, que resulta “constitutiva” con carácter eminentemente escatológico. Pues según T. van den Driessche «la mística empática revela el verdadero rostro de la ética, la cual no puede llegar a su plenitud sino en el don, en la gratuidad, y en última instancia en la relación con Dios en quien todos los valores espirituales convergen<sup>54</sup>». Don, gratuidad, acontecer, alteridad, pluralidad, identidad. Estas categorías hacen su entrada en la inteligencia del ente de un modo muy sugerente y profético, considerando el momento que fueron pensadas.

Una segunda derivación de este planteo es la articulación genuina y circular entre lo filosófico, lo teológico y lo espiritual. La mística empática abre a la figura de la hospitalidad, entendida como encarnación antropológica de la perijóresis

---

54 VAN DEN DRIESSCHE, L'altérité, fondement de la personne humaine dans l'oeuvre d'Edith Stein, 591.

trinitaria: en el acto de hospedar al otro es fundamental el vaciamiento personal para que el otro se sienta a sus anchas en uno mismo. Esta experiencia cercana y concreta nos conecta con esa comunión trina a la que estamos destinados como patria definitiva, pero que se abre paso en el mismo despliegue del ser en cada decisión ética que nuestra libertad toma. Y no podría ser de otro modo, dado que hablamos del espíritu humano impregnado por el Espíritu divino, quien para la misma Stein es la íntima y libérrima entrega recíproca divina: «su entregarse es al mismo tiempo un acto libre de la Persona del amor<sup>55</sup>».

De este modo, la afirmación radical, simultánea y proporcional de las tres magnitudes del triángulo ético del inicio es posibilitada por una comprensión del ser en profunda sintonía con la persona del Espíritu Santo. Lo que tiene mucha lógica, pues se trata de entender la relación entre el ser finito y el Ser eterno en marco del diálogo empático del espíritu finito con el Espíritu de Amor. Cabe señalar entonces, el horizonte hacia el cual nos llevan los resultados relevados: una antropología formulada en clave pneumatológica, que logra trascender las estrechas fronteras de la ontología clásica para decir junto con Klaus Hemmerle, precursor de la Ontología trinitaria: «la substancia está allí para la comunión, para la transubstanciación<sup>56</sup>».

---

55 Cf. STEIN, *Ser finito y ser eterno*, 1008.

56 KLAUS HEMMERLE, *Tras las huellas Dios: tesis de ontología trinitaria y unidad diferenciante* (Salamanca: Sígueme, 2005), 59.