

Artículo

La ipseidad y la configuración del alma en la persona humana; un acercamiento desde la obra *Potenz und Akt* de Edith Stein

The ipseity and the configuration of the soul in the human person; an approach from *Potenz und Akt* by Edith Stein

Cristián Núñez Durán

CENTRO UC EDITH STEIN – FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

cfnunez@uc.cl

Para Anneliese Meis con respeto y gratitud

Resumen: El artículo pretende abordar la manera en que se da la configuración del alma en la persona humana, a partir del aporte de la noción de identidad/ipse y las reflexiones que Edith Stein realiza sobre la persona humana en su obra *Acto y Potencia*. En concreto, el estudio comienza asumiendo la noción que Paul Ricoeur tiene de la ipseidad en cuanto conciencia reflexiva de sí, y a partir de ello realiza un viaje por todas las dimensiones de la estructura humana que se develan en la obra steiniana. En dicho viaje, surgen las características propias del alma humana, elevada al espíritu, a diferencia de los animales y las plantas, pero unida a la materia por la sensibilidad, a diferencia de los espíritus puros. Y a través de la dilucidación de estas peculiaridades se descubre progresivamente el dinamismo por el cual el alma se configura en el mundo, edificando su propia identidad, alimentándose de aquello que puede captar tanto del mundo material como del espiritual.

Palabras claves: alma, ipseidad, identidad, Ricoeur, Stein.

Abstract: The article aims to address how the configuration of the soul occurs in the human person, based on the contribution of the notion of identity/ipse and the reflections that Edith Stein makes on the human person in her work *Acto y Potencia*. Specifically, the study begins by assuming the notion that Paul Ricoeur has of ipseity as a reflexive self-awareness. From this, the study journeys through all the dimensions of the human structure revealed in Stein's work. On this trip, the characteristics of the human soul emerge, raised to the spirit, unlike animals and plants, but united to matter by sensitivity, unlike pure spirits. And through elucidating these peculiarities, the dynamism by which the soul configures itself in the world is progressively discovered, building its own identity, feeding on what it can capture both from the material and spiritual world.

Keywords: soul, ipseity, identity, Ricoeur, Stein.

Recibido: 1 de diciembre de 2022 / Aceptado 20 de diciembre de 2022.

ANTECEDENTES

Para entrar en la materia que este escrito se ha propuesto abordar, es necesario trazar antes algunas pinceladas que formen el cuadro de fondo de la investigación, la cual se desarrollará en torno a dos aspectos principalmente: alma e ipseidad¹. Primero, cabe considerar que tal como se indica en el título, la búsqueda del papel del alma y la ipseidad en la configuración de la persona se centrará sólo en una obra de Edith Stein, *Potenz und Akt*, en español *Acto y Potencia* (AP)², la cual se constituye, a juicio de la Doctora Anneliese Meis, en “obra-puente entre el método fenomenológico aprendido de Husserl y aquel que se orienta por el ser de Tomás de Aquino”³.

Dicha obra, Stein la inició el 27 de enero de 1931, animada por Finke, Honecker, Heidegger y Husserl, con el propósito de acceder a

¹ A este respecto, cabe considerar que el VI Simposio Internacional del Centro UC Edith Stein, realizado entre el 11 y el 13 de agosto de 2015, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, tuvo como tema principal *La ipseidad en Edith Stein*. El presente estudio aludirá en diversas ocasiones a algunas de las conferencias de este simposio, publicadas posteriormente en el primer volumen de *Steiniana*.

² Sobre las discusiones de si es o no fundado el cambio del orden de los conceptos acto y potencia en el título de la traducción española de las Obras Completas versus la versión original alemana (*Potenz und Akt*), véase CHRISTOF BETSCHART, «Una nota sobre el título del intento de habilitación de Edith Stein ¿Potenz und Akt o Akt und Potenz?» *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 5 (2021): 33-42. <https://doi.org/10.7764/Steiniana.5.1.2021.3>.

³ ANNELIESE MEIS, *El Espíritu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein* (Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2016), 114.

alguna cátedra universitaria⁴. En marzo de 1932, ya finalizado “el manuscrito de más de 450 páginas a máquina” lo entrega a sus maestros, añadiendo que “antes de darlo a la imprenta habría que revisarlo una vez más a fondo”⁵. Sin embargo, por la situación económica en que Alemania se encontraba, fue imposible conseguir la cátedra anhelada. De esa manera, la autora desiste de su publicación y se dedica a la enseñanza en el Instituto de Pedagogía Científica en Münster, donde utiliza los manuscritos para sus cursos, específicamente en la redacción del tratado *Estructura de la persona humana*⁶. En octubre de 1933, por la persecución a los judíos que ya se hace sentir bajo las presiones de Hitler, quien prohíbe la posibilidad de enseñar a las personas de origen semita, Stein deja las aulas y toma una decisión que cambiaría abruptamente su vida: entrar al Carmelo de Colonia.

Se podría pensar que aquí terminaría la historia de AP, pero no es así, pues en mayo de 1935, bajo el incentivo de su superiora, Madre Teresia Renata, y por el decisivo empuje del P. Provincial, Theodor Rauch, Edith Stein, ahora Sor Teresa Benedicta de la Cruz, decide revisar nuevamente el manuscrito para su publicación. Pero fue tal el empeño y la profundidad

⁴ FRANCISCO JAVIER SANCHO FERMÍN, «El ambiente espiritual y humano de Edith Stein», en *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales* (Madrid: Editorial Palabra, 2008), 67.

⁵ Cf. Cta. 311 (a Roman Ingarden, 9-III-1932) en EDITH STEIN, *Obras Completas. Escritos autobiográficos y Cartas*, ed. Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho, vol. I (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 960.E. Stein, «Escritos autobiográficos y Cartas», 960.

⁶ Cf. Cta. 349 (a Hedwing Conrad-Martius, 24-II-1933) en Stein, I:1008.

con que se dedicó a esta labor, que de la corrección del texto surgió otro nuevo, el cual se coronó como su obra maestra, *Ser Finito y Ser Eterno*⁷.

Por otra parte, también es relevante tener presente que, en el período en que Edith Stein trabajó en AP, ya llevaba diez años de conversa a la fe católica, y la visión de Tomás de Aquino ocupaba un lugar relevante en su pensamiento⁸. También, es durante estos años en que se distancia, al parecer definitivamente, de Edmund Husserl. De acuerdo con algunos autores, la razón de esta separación se debe a las diferencias que ambos tuvieron en la apreciación de la realidad objetiva y su papel como dato de sensación⁹ en la constitución del ser¹⁰, como también en el lugar de la sensibilidad en la configuración corpóreo espiritual del ser humano. Todo indica que la filósofa tomó un camino más realista que el de Husserl,

⁷ Al igual que *Potenz und Akt*, esta obra fue publicada póstumamente en el año 1950.

⁸ En 1929, Edith Stein publica *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ensayo de una confrontación*, en donde hace una exposición de ambas escuelas de pensamiento a través de un profundo y detallado diálogo entre los dos filósofos.

⁹ Así expresa Mariano Crespo este distanciamiento: “es una determinada interpretación del darse de los objetos ante la conciencia la que apartó a Edith Stein y a sus colegas a la orientación de su maestro. (...) En este orden de cosas, uno de los méritos metodológicos de Stein es haber pensado sobre el modo en que las cosas se nos dan y en nuestra habilidad de dejar que estas se nos den”. MARIANO CRESPO, «Aspectos fundamentales del método de Edith Stein», *Teología y Vida* 51 (2010): 73.

¹⁰ Sor Daniela del Gaudio comenta justamente esto como un punto novedoso y central del pensamiento de Edith: “*la sua attualità, alle soglie del terzo millennio, consiste proprio nell’aver cercato, con coraggio e rigore scientifici, la verità sull’essere, sul mondo e sull’uomo...*”. DANIELA DEL GAUDIO, *A immagine della Trinità: l’antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein*, Tesi di approfondimento 4 (Roma, Italia: OCD, 2004), 78.

aunque no ingenuo, como ella sostiene en algún momento¹¹, alejándose así del llamado giro idealista de su maestro¹².

ACERCAMIENTOS A LA NOCIÓN DE IPSEIDAD

El deseo por ir tras lo esencial del ser humano y su existencia en el mundo es lo que permite encontrar en el pensamiento de Edith Stein expresado en AP muchos puntos de congruencia con lo que la noción de ipseidad retrata sobre la realidad humana. Pero para poder abordar esta conexión con propiedad es necesario sumergirse primero en lo que significa, brevemente, este concepto, que también se comprende bajo una noción particular de identidad¹³.

En el último tiempo, Paul Ricoeur es probablemente quien aborda la ipseidad con mayor detención, especialmente a partir de los años ochenta, cuando la hace parte de unas de las principales problemáticas de su antropología filosófica¹⁴. En el pensamiento de Ricoeur, expresado en

¹¹ EDITH STEIN, «La significación de la fenomenología para la visión del mundo», en *Obras Completas. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, trad. José Mardomingo, vol. III (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 544.

¹² Cf. EDITH STEIN, «Acto y Potencia. Estudios sobre una filosofía del ser», en *Obras Completas. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*, trad. Alberto Pérez, vol. III (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 492-507.

¹³ CLAUDIA MARIÉLE WULF, «Iipseidad en las obras de Edith Stein», *STEINIANA: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 1, n.º 1 (2017): 64, <https://doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.4>.

¹⁴ Una profundización más detenida del aporte de Ricoeur en lo que se refiere a la noción de Ipseidad se puede encontrar en CRISTINA BUSTAMANTE, «La cuestión antropológica

su obra síntesis *Soi-même comme un autre* (1990), que a juicio de A. Meis es también el de Edith Stein¹⁵, ipseidad se comprende junto a la mismidad. Sin embargo, para el filósofo francés estos conceptos se diferencian ocasionalmente entre sí¹⁶, pues el significado y la relación de ambos constituye, en el fondo, la problemática que lo lleva a cuestionar la postura reduccionista que, a su parecer, establece una visión unilateral de la persona, comprendiéndola solamente en los términos de mismidad. Para Ricoeur, mismidad es sólo una parte de la identidad personal que, siendo un núcleo de permanencia del ser humano, “abarca la identidad numérica, la identidad cualitativa y garantiza la continuidad ininterrumpida entre el primer y último estadio de lo que llamamos la ‘misma’ cosa”¹⁷. En cambio, el filósofo considera a la ipseidad como la conciencia reflexiva de sí mismo, que se va dando en el transcurso del tiempo. La diferencia, según Ricoeur, está en que la mismidad tiene que ver más bien con la identidad numérica, o como él mismo sostiene, “a la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o a su código genético”¹⁸. Por lo mismo, la

en Ricoeur: sujeto e imaginación. Apuntes para un diálogo con la teología», *Anales de la Facultad de Teología*, 2018, 90-113.

¹⁵ Cf. ANNELIESE MEIS, «La ipseidad de María Virgen Madre de Dios en el capítulo VIII de Ser finito y Ser eterno, de E. Stein», *STEINIANA: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 2, n.º 1 (2018): 107, <https://doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.4>.

¹⁶ “La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida [...], fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa” PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro* (México, D.F: Siglo Veintiuno, 1996), 109.

¹⁷ JUAN IGNACIO BLANCO ILARI, «Promesa e ipseidad: La crítica de Ricoeur al reduccionismo», *Revista latinoamericana de filosofía* 32, n.º 2 (octubre de 2006): 218.

¹⁸ PAUL RICOEUR, *Crítica y convicción: entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, Colección perspectivas 13 (Madrid: Síntesis, 2010), 225.

relaciona con la invariabilidad que representa el carácter de una persona¹⁹. En este sentido, mismidad equivaldría, a juicio de C. Wulff, al “concepto clásico de identidad, es decir, la coincidencia material y espacio-temporal de una cosa consigo misma” que, según su parecer, en la obra steiniana tiene un “papel muy subordinado”, pues es considerado “solo con vistas a la identidad del cuerpo”²⁰. En cuanto que “el paradigma de la identidad ipse” para Ricoeur es la promesa: “[d]ebe mantenerse, por más que uno haya cambiado; equivale a la identidad voluntaria, deseada, afirmada sin tener en cuenta los cambios”²¹.

Así pues, la noción de Ricoeur sobre la ipseidad en cuanto conciencia reflexiva tiene una profunda relación con los descubrimientos que lleva a cabo Edith Stein en su búsqueda por el ser en AP. Entre otras cosas, porque la mirada dinámica de la filósofa sobre la constitución del ser humano en el mundo, a partir del movimiento acto y potencia, se acerca al prisma que aporta la noción ricoeuriana de ipseidad en la autoconfiguración de la persona. En este sentido, y de acuerdo con lo que sostiene Blanco Ilari,

[l]a noción de ipseidad se presenta como el eje que
permite articular una ontología distinta a la que

¹⁹ Ricoeur comprende el carácter como “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos [...], acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo” PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 113.

²⁰ WULF, «Iipseidad en las obras de Edith Stein», 64.

²¹ PAUL RICOEUR, *Crítica y convicción*, 226.

presenta la tradición sustancialista. La ontología hermenéutica propone quitar la supremacía que buena parte de la tradición filosófica da a la noción de sustancia en el campo de la antropología, para colocar en su lugar el binomio aristotélico “acto-potencia”. Según Ricoeur, es este cambio en el esquema categorial el que nos permitirá una mejor comprensión de la naturaleza del hombre²².

Es, por tanto, a partir de estas referencias que se profundizará en lo que la antropología steiniana descubre de la identidad personal, especialmente en su viaje a las entrañas más profundas del ser humano que hace en el manuscrito no terminado al cual este estudio prestará mayor atención.

EL ALMA HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN, CONDICIÓN DE LA IPSEIDAD

Edith Stein comprende el alma de diferentes maneras. Probablemente, debido a que, por su formación fenomenológica, las definiciones que elabora, a partir del objeto de su investigación, no poseen la misma carga ontológica de aquellas que son formuladas por quien proviene de una escuela más sustancialista. Para la autora, alma en ocasiones es lugar, en otras conciencia, o relación, etc. Empero, como no podría dejar de ser en quien se adentra en el pensamiento tomasiano, Stein comienza su

²² BLANCO ILARI, «Promesa e ipseidad», 233.

investigación en AP a partir de conceptos claves a la hora de enfrentar la metafísica del Aquinate. Es más, acto y potencia, como también materia y forma, son binomios que estarán presente transversalmente en toda su obra, girando principalmente en torno a la cuestión del ser, si bien siempre desde un análisis que vislumbra una intuición fenomenológica por parte de la autora.

Al abordar los términos materia y forma, Edith Stein se detiene en el alma humana y la considera como forma de principio interior, es decir, como aquella dimensión que configura al individuo desde dentro. Este principio interior es también identificado por ella, al igual que el Aquinate en *De Spiritualibus Creaturis*, como la esencia o forma sustancial²³. A su parecer, esta forma como principio interior está viva, pues ella misma da vida, y de acuerdo con la concepción del Aquinate, da también el mismo ser²⁴. En el caso de una obra de arte, por tomar un ejemplo de algo inanimado, careciente de vida, la forma actúa desde fuera y viene siendo la *idea* que actúa en la materia. Mientras que en el ser humano como también en los demás seres vivos, esta forma actúa desde el interior, dándole la vida: es su *entelequia*²⁵. En ocasiones, Stein llama a esta forma viva el “alma de la vida”²⁶. Incluso, al comparar este tipo de forma viva con las otras formas materiales, la autora da un salto teológico,

²³ AP, 476.

²⁴ AP, 439.

²⁵ AP, 293.

²⁶En concreto, Edith trata sobre este término en cinco circunstancias, tratando justo del problema que ahora abordamos. Cf. AP, 439 – 441.

estableciendo, desde este proceso de actualización, una analogía con el propio Ser de Dios, pues, a su parecer, “[l]a vida como movimiento desde dentro hacia fuera y la actualización desde dentro hacia fuera es el acercamiento más fuerte a la actualidad del Ser divino”²⁷.

Además de comprender al alma como una forma sustancial viva, Edith Stein sostiene, desde la dinamicidad de la existencia, que también debe ser considerada como *forma vacía*. Para entender esta compleja conceptualización, es necesario recurrir inicialmente a los principios abordados al comienzo de AP, donde la filósofa se introduce en estos conceptos con el objetivo de construir una base sólida para el resto de su investigación. Al referirse específicamente a *forma vacía*, sostiene,

...que esta forma *con* toda su llenura significa un singular, y, al contrario, que *sólo* un singular puede ser su inmediata llenura. Es concebible una ilimitada pluralidad de singulares que ella puede llenar. En este sentido posee también universalidad. Por otra parte, a ella *sólo* la llena un singular. Y esto es una limitación frente al “objeto” como forma fundamental más universal²⁸.

²⁷ AP, 437; ver en alemán: “*Das Leben als Bewegung von innen heraus und Aktualisierung von innen heraus ist stärkere Annäherung an die Aktualität des göttlichen Seins*”. Cfr. E. STEIN, «Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins. 10: Phänomenologie und Ontologie 2» [PA], 186.

²⁸ AP, 261; ver en alemán: “*Sie besagt, daß diese Form mit ihrer vollen Ausfüllung ein Singuläres bezeichnet, umgekehrt, daß nur ein Singuläres ihre unmittelbare Ausfüllung sein kann. Es ist eine unbegrenzte Vielheit von Singulärem denkbar, was sie ausfüllen kann. In diesem Sinne besitzt sie auch*

Esta concepción de forma vacía es la que posibilita al alma llenarse, además de la cualidad de su sustancia, de las especies accidentales que, cambiando, determinan su actualidad²⁹. Es decir, le da la posibilidad de abrirse y transformarse en receptora de estas especies que le darán los elementos para llegar a ser en la actualidad, pues la forma sin una fuerza que la llene no puede llegar a ser la sustancia dadora de la subsistencia. Aquí sus propias palabras:

Así como la materia que llena el espacio como materia prima, es decir, sin forma, no puede tener ser actual, la fuerza anímica sin forma no puede tener ser actual: pero tampoco la forma sin la fuerza, porque esta forma es formal en el sentido de una forma vacía y sólo la fuerza formada es sustancia. A través de esta forma vacía, el alma está abierta en tres modos de la receptividad sensible, de la dirección intelectual hacia los objetos y de la apertura interior, “propriadamente” anímica para contenidos espirituales. Esta apertura es la formabilidad por la especie accidental, es decir, por la especie que le viene de fuera³⁰.

noch Allgemeinheit. Andererseits kann sie nur von Singulärem ausgefüllt werden. Und das ist eine Einschränkung gegenüber dem „Gegenstand“ als allgemeinsten Grundform” PA, 22.

²⁹ AP, 485.

³⁰ Cf. AP, 509 [traducción propia]; ver en alemán: “Sowenig die raumfüllende Materie als materia prima, d. h. formlos, aktuelles Sein haben kann, sowenig kommt der seelischen Kraft ohne Form aktuelles Sein zu: aber auch der Form nicht ohne die Kraft, weil diese Form formal im Sinne einer Leerform ist und erst die geformte Kraft Substanz. Durch diese Leerform ist die Seele erschlossen in der

En estos comentarios ya se desvela una relación entre el concepto principal del presente estudio y la receptibilidad –o más bien disponibilidad³¹– en que el alma humana va configurando y configurándose en la temporalidad. El alma va pasando de la potencia a la actualidad a través de estas especies accidentales que ella en cuanto forma vacía recibe. Es decir, en un lenguaje existencial cercano al de Ricoeur, la identidad personal no depende tan solo del personaje, sino también de agentes externos e internos que constituyen una historia narrada: “[l]a persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias”³². Con todo, aún es necesario ahondar en un aspecto de esta forma de principio interior, viva y vacía, para abarcar con mayor propiedad la relación con la noción de ipseidad aquí asumida.

De acuerdo con la descripción del ser humano del capítulo sexto de AP, dedicado al estudio de *las cosas finitas como grados de la materia formada*, y queriendo especificar la particularidad del alma humana frente a los demás organismos vivos, Edith Stein sostiene que:

dreifachen Weise der sinnlichen Empfänglichkeit, der intellektuellen Richtung auf Gegenstände und der inneren, der „eigentlich“ seelischen Geöffnetheit für geistige Gehalte. Diese Erschlossenheit ist Formierbarkeit durch akzidentelle, d.h. ihr von außen, zukommende Spezies” PA, 251.

³¹ “... El ser disponible se opone al que está ocupado o atareado consigo mismo. Está, al contrario, tendido hacia afuera, listo para consagrarse a una causa que lo sobrepasa, pero que al mismo tiempo hace suya...” J.I., BLANCO ILARI, «Promesa e ipseidad...», 234.

³² PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 147.

[e]l alma humana ha irrumpido en un nuevo sentido hacia el interior y está abierta hacia lo exterior: no sólo sintiéndose a sí misma y su propio ser y su contacto con los demás en la apatía animal, sino consciente con claridad intelectual de sí misma y de su decisión en sí y todo lo demás en cuanto otro³³.

Para entender con profundidad el tema de la *claridad intelectual* abordado aquí –que en definitiva es, según Stein, lo que eleva el alma humana al mundo del espíritu en cuanto un ser que es configurado personalmente³⁴–, es necesario considerar la noción que la autora tiene de *apertura y transparencia*, pues es lo que en definitiva permite, a su juicio, el autoconocimiento intelectual. Que, a su vez, abre perspectivas de comprensión a la ipseidad personal en los términos que aquí se han considerado.

Tal como recientemente se aludió, la apertura es la condición de receptividad que tiene el alma humana, la cual le permite ser llenada por diversas especies que le son ajenas a su esencia, provenientes tanto del mundo exterior como del interior. Por otro lado, transparente, en el lenguaje de AP, viene a significar la capacidad del alma humana de ser manifiesta a sí misma. ¿De qué manera?, cuando alguien está, por ejemplo,

³³ Cf. AP, 482 [traducción propia]; ver en alemán: “*Die Menschenseele ist in einem neuen Sinn nach innen aufgebrochen und nach außen aufgeschlossen: nicht nur sich selbst und sein eigenes Sein und seine Berührung mit anderem in tierischer Dumpsheit spürend, sondern ihrer selbst und ihrer Beschlossenheit in sich und alles anderen als anderem in intellektueller Klarheit bewußt*” PA, 226.

³⁴ Cf. AP, 425.

frente a una situación extrema, en la que tiene que tomar una decisión importante, la transparencia como cualidad anímica se manifiesta en la posibilidad que esta persona tiene de libremente distanciarse de sí y verse como un otro, a quien puede analizar y aconsejar. Cuántas veces ha pasado que uno “cae en cuenta” de que está hablando solo o, más precisamente, con uno mismo. Inclusive, frente a una experiencia vivida, uno a veces hasta se puede auto reprimir.

De esta transparencia también nacen las cualidades antropológicas de libertad y claridad. Así lo describe Edith Stein:

Ser transparente significa ser consciente de sí mismo, pero no en una apatía según las sensaciones, sino en libertad y claridad. “Libertad” significa aquí la posibilidad de liberarse de sí mismo en cierto modo, y enfrentarse como a un extraño, a un objeto, y “claridad” significa la posibilidad de “intuirse”, de “conocerse”³⁵.

Todas estas características son las que, en definitiva, le permiten al ser humano ser intelectualmente consciente de sí mismo y poder decidir libremente en y por sí. Además, le dan la posibilidad de entender y vivir libremente en relación con los otros; permite la alteridad. La transparencia

³⁵ AP, 418; ver en alemán: “Durchleuchtetsein hieß seiner selbst bewußt sein, aber nicht in empfindungsmäßiger Dumpfheit, sondern in Freiheit und Klarheit. „Freiheit“ bedeutet hier die Möglichkeit, sich von sich selbst in gewisser Weise loszulösen und sich gegenüberzutreten wie einem Fremden, einem Objekt, und „Klarheit“ die Möglichkeit sich „anzuschauen“, sich zu erkennen” PA, 168.

y la apertura anímica, según Stein, son las condiciones de posibilidad para que el mundo pueda “ensamblar” en el alma humana³⁶. Incluso, es a partir de estas reflexiones que ella comprende la relación que se puede establecer con Dios, pues Él entra en contacto con el ser humano conservando un diálogo desde la alteridad, donde este último es “sujeto *partner* del diálogo interpersonal”³⁷, ya que, si bien Dios entra en contacto desde el interior más profundo del alma con la que dialoga, nunca la aniquila ni sustituye. Es el ser humano que desde su sede antropológica propia se abre y se deja llenar, en una construcción consciente de su propia identidad personal.

LA IPSEIDAD, EL “YO” Y EL ALMA PERSONAL -ESPIRITUAL EN EL PROCESO DE AUTOCONFIGURACIÓN LIBRE

Como recientemente se planteó, Edith Stein sostiene que, a diferencia del alma de otras especies inferiores –las de las plantas y de los animales–, el alma del ser humano es elevada al espíritu. En concreto, con ello la autora se refiere al “yo espiritual” que puede libremente entregarse a los impulsos del alma, y de una manera libre volverse y entregarse a ellos o, por el contrario, separarse o al menos modificarlos³⁸. Dicho de otro modo, este yo consciente corresponde a lo que también Stein define como el alma

³⁶ Cf. AP, 423.

³⁷ JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 6a ed. (Bilbao: Sal Terrae, 2011), 177s.

³⁸ AP, 420.

personal-espiritual, vista como sujeto de acción, distinta del alma como escenario del acontecer interno. Pues bien, este “yo” steiniano, que es personal porque es intelectual y libre³⁹, en el parecer de A. Meis es desde donde surge la ipseidad⁴⁰.

La ipseidad, tal como se entiende en este estudio, es posible, desde la perspectiva steiniana, gracias al yo “espiritual-personal” que se mueve dentro del interior anímico. Y tal dinamicidad del yo descrita por Stein en AP se alinea perfectamente con la construcción de la “identidad narrativa”⁴¹, por tanto temporal de Ricoeur, y se aleja a una identidad más sustancialista y formal, vinculada a lo más estrecho de la noción de mismidad. Cabe recordar, a este respecto, que C. Wulff considera que Stein comprende la ipseidad como realización y no como un estado estático de ser⁴². En el fondo, con esta perspectiva se da cuenta del “cambio y la mutabilidad dentro de la misma constitución de la subjetividad”⁴³. En un ejercicio de distinción con el alma apática del animal, “en el que no están separados el cuerpo y el alma ni lo interior de

³⁹ AP, 419.

⁴⁰ MEIS, «La ipseidad de María Virgen Madre de Dios en el capítulo VIII de Ser finito y Ser eterno, de E. Stein», 108.

⁴¹ Este concepto es acuñado por RICOEUR en su obra *Temp et récit III: Le temps raconté* (1985).

⁴² WULF, «Iipseidad en las obras de Edith Stein», 7.

⁴³ JIMENA NÉSPOLO, «El problema de la identidad narrativa en la filosofía de Paul Ricoeur», *Orbis Tertius* 12, n.º 13 (20 de septiembre de 2007): 7, <https://www.orbistertius.unlp.edu.ar/article/view/OTv12n13a07>.

lo exterior”⁴⁴, Stein describe lo que sucede al interior del alma de una persona humana:

Alegría y tristeza, dolor e ira, amor y odio siente ella en su alma: la llenan en su interior. Sin embargo, ellos son conscientes de modo intelectual: el yo que se alegra y es consciente de esta alegría, puede de modo reflexivo volverse a ella y conocerla. Además: el yo, en la alegría está vuelto a algo objetivo, la alegría es alegría intencional, para la que el objeto está presente como regocijante. Así es la vida anímica “transparente” y “abierta”, por lo tanto espiritual en el sentido especial de la palabra⁴⁵.

Consecuentemente, el ejercicio de autorreflexión, propio de la identidad-ipse de Ricoeur, es aquel en el que el yo, volcándose hacia algún aspecto del paisaje anímico propio, no solo conoce el sentimiento que lo embarga en el momento, sino también, en ese sentimiento, se conoce e

⁴⁴ AP, 487; ver en alemán “*in dem neder Leib und Seele noch Inneres von Äußerem geschieden sind*” PA, 230.

⁴⁵ AP, 420; ver en alemán “*Freude und Leid, Schmerz und Zorn, Liebe und Haß fühlt sie in ihrer Seele: Sie erfüllen ihr Inneres. Doch sie sind bewußt in intellektueller Weise: Das Ich, das sich freut und dieser Freude bewußt ist, kann sich ihr reflektierend zuwenden und sie erkennen. Darüber hinaus: Es ist in der Freude einem Gegenständlichen zugewendet, die Freude ist intentionale Freude, für die der Gegenstand als erfreulicher dasteht. So ist das seelische Leben „durchleuchtet“ und „geöffnet“, also geistig in dem speziellen Sinn des Wortes*” PA, 170.

identifica a sí mismo. En este sentido, y de acuerdo con C. Wulff, el yo personal “constituye la identidad compleja de la persona”⁴⁶.

Con todo, cabe considerar que si bien el ser humano en su configuración anímica, por su yo espiritual-personal no es ni planta ni animal, tampoco es un ángel en cuanto espíritu puro, puesto que su yo personal se relaciona ineludiblemente con la estructura psicofísica que le es propia⁴⁷. Nunca puede separarse enteramente de ella. Tal como lo sostiene Stein en AP, el “yo” humano se eleva en el todo de cuerpo y alma:

este es el libre yo activo, que rige el cuerpo y es consciente de su señorío sobre el cuerpo, de su dirigir y de su poder dirigir intelectualmente, que “está en el cuerpo”, en cuanto es lo mismo a manera consciente, y que siente en y sobre el cuerpo y que dispone libremente de él; “está en el alma”, en cuanto [la] percibe y siente lo que en ella sucede, y al mismo tiempo en cierta manera es señor de ello y de lo cual es consciente; lo que puede conocer en su libre hacer: captar los objetos extraños, pero también su cuerpo y su alma, en los que está, apartarse de sí, y conociendo

⁴⁶ WULF, «Ipseidad en las obras de Edith Stein», 72.

⁴⁷ WULF, 66.

y queriendo, puede recibirlos espiritualmente en posesión⁴⁸.

De esta manera, el yo activo personal dispone libremente tanto de su alma como de su cuerpo, los reconoce como propios y los puede hacer parte de su objetivación reflexionante, con la intención de construir su propia identidad. Sin embargo, por el hecho de estar inseparablemente unido a ellos, y tal como se señaló recién, el espíritu humano se distancia del espíritu angélico. Aunque la autora hace referencia al yo espiritual como la *mens*, en el sentido de la forma más alta de espiritualidad —el *oculus animae* del Pseudo Dionisio—, diferenciándolo así del *intellectus* y del *anima*, precisa que no lo es en el sentido de “espíritu puro”, pues tal yo espiritual “está insertado y adherido a aquel todo corpóreo-anímico, que no es transparente para sí ni libre y tampoco es ilimitadamente comprensible y dominable para el espíritu”⁴⁹. En otras palabras, la transparencia en el ser humano no es completa, pues su espíritu no puede ser enteramente consciente de sí mismo como un todo, ni tampoco puede dominar absolutamente su estructura psicofísica. Y la razón principal esgrimida

⁴⁸ AP, 419; ver en alemán “*Das ist das frei tätige Ich, das den Leib regiert und sich seiner Herrschaft über den Leib, seines Lenkens und seines Lenkenkönnens intellektuell bewußt ist, das „im Leibe ist“, sofern es bewußtseinsmäßig dasselbe ist, das im und am Leibe empfindet und das frei über ihn verfügt, das „in der Seele ist“, sofern es empfindet und fühlt, was in ihr vorgeht, und zugleich wiederum in gewisser Weise darüber Herr und sich dessen bewußt ist; das in freiem Tun erkennen kann: fremde Gegenstände erfassen, aber auch seinen Leib und seine Seele, in denen es ist, von sich abrücken und sie, erkennend und wollend, geistig in Besitz nehmen kann*” PA, 170.

⁴⁹ AP, 420; ver en alemán: “*jenem leiblich-seelischen Ganzen eingesenkt und verhaftet, das für sich nicht durchsichtig und nicht frei und auch für den Geist nicht unbegrenzt durchschaubar und beherrschbar ist*” PA, 170.

por Stein es porque la espiritualidad humana se eleva a partir de la sensibilidad; es por medio de ella que se une lo espiritual con lo material.

LA SENSIBILIDAD Y SU APORTE EN EL DESARROLLO DE LA IPSEIDAD

El lugar de la sensibilidad en el desarrollo de la ipseidad es fundamental para Stein, pues lo que se siente en el alma está ahí y no se puede dejar de lado. La autorreflexión no se hace *en frío*, desde una desvinculación absoluta con toda la dimensión afectiva, que vendría siendo la que sintetiza lo que arriba se enuncia como “*aquel todo corpóreo anímico*”. Para la autora, las sensaciones “en la vida despierta normal del adulto van entrelazadas con la vida intencional del yo espiritual en lo más íntimo”⁵⁰. Por lo mismo, la transparencia no es absoluta, pues si bien el yo humano puede reflexionar sobre lo que siente, no es capaz de dominar completamente el flujo de su sentir. En una de las reflexiones sobre cómo el ser humano “no está entregado sin resistencia a las reacciones de su propio cuerpo”, Stein precisa que él no es señor ilimitado de todo eso⁵¹. Aunque no se quiera, el flujo de las sensaciones siempre va a jugar un rol a la hora de tomar posición frente a la realidad, sea esta interna o externa al sujeto.

Por otra parte, pero siempre en relación con lo recién planteado, la sensibilidad es aquella dimensión que considera el mundo circundante

⁵⁰ AP, 426; ver en alemán “*Im normalen wachen Seelenleben des Erwachsenen aber sind die Empfindungen mit dem intentionalen Leben des geistigen Ich aufs innerste verwoben*” PA, 175.

⁵¹ AP, 487.

a la hora de construir la propia identidad. Es por medio de ella que el ser humano se vincula no solo con su propio sentir, sino que también con aquello que desde fuera le provoca una reacción determinada. Según Stein, “la dependencia de los datos de sensación y, con esto, de las especies sensibles del mundo externo justifica el discurso de una formación de la vida actual del sujeto por medio de las cosas externas”⁵². Es decir, la autorreflexión no puede verse ajena a la influencia proveniente del mundo externo. Dicho de otro modo, más cercano al lenguaje de Ricoeur, el personaje no se puede desentender del relato; el sujeto no se puede enajenar de la experiencia. Ahora bien, para que la esfera *simplemente* espiritual del ser humano pueda entrar en conexión con este mundo circundante, del cual hacen parte ciertas cosas del ámbito *simplemente* material, Stein hace suyo el argumento del Aquinate, sosteniendo la necesidad de que la sensibilidad ocupe un lugar intermedio⁵³.

De acuerdo con el modo en que el ser humano conoce, sería imposible, a la hora de pasar de la potencia al acto en el proceso de intelección, que se diera una relación entre la esfera material y espiritual sin un mediador que estuviese en ese terreno fronterizo entre la inmanencia y la trascendencia. Para que haya el movimiento de la potencia al acto es necesario que los elementos que se conjugan sean del mismo género; lo que no se daría si los objetos sensibles del mundo exterior entrasen en directa “relación” con el sujeto espiritual del alma humana.

⁵² AP, 505; ver en alemán “*Die Abhängigkeit der Empfindungsdaten und damit der species sensibiles von der äußeren Welt, rechtfertigt die Rede von einer Formung des aktuellen Subjektlebens durch die äußeren Dinge*” PA, 247.

⁵³ Cf. AP, 516.

Por este motivo, la sensibilidad, por su condición fronteriza, posibilita esta relación.

Para dilucidar lo aquí tratado, cabe recordar que el conocimiento humano no es como el de los ángeles, que al no tener cuerpo van directamente al conocimiento de la esencia de las cosas —el llamado conocimiento intuitivo—, sino que, por las características propias de su naturaleza constituida de cuerpo y alma, el ser humano accede a la realidad a través de los sentidos, los cuales permiten un conocimiento discursivo del mundo y también de sí mismo. Con todo, no debe considerarse esta vinculación como un límite negativo, pues si esta dimensión afectiva es bien llevada, no debería transformarse en un impedimento para la autoconfiguración libre. Incluso, es justamente esta vitalidad y dinamismo entre la intencionalidad del yo espiritual y la vida afectiva la que evidencia al ser humano en su constitución tripartita, al modo paulino (1Ts 5, 23), y que el Verbo quiso asumir y elevar con la Encarnación.

LA IPSEIDAD Y LA UNIDAD EN EL ALMA DE LA DEPENDENCIA MUTUA DEL CUERPO Y DEL ESPÍRITU

Como se puede dilucidar de lo que se ha venido sosteniendo a lo largo de todo el escrito, para Stein es de suma importancia considerar al ser humano como una unidad entre espíritu y materia. Desde una perspectiva que considera el progreso temporal de la construcción de la identidad personal, la autora sostiene que hay una dependencia mutua entre el desarrollo espiritual y corporal del ser humano, alcanzada por el alma:

Cuando comienza la vida espiritual del alma, no termina la formación del cuerpo: él sigue creciendo y configurándose hasta que él -más o menos perfectamente- alcanza la figura que es el telos del desarrollo corporal. Al mismo tiempo se desarrolla el alma en la vida actual del espíritu y forma allí la figura espiritual de la persona, el carácter, un desarrollo que llega más tarde a la meta que el corporal.

Ambos procesos del desarrollo transcurren no como completamente separados el uno del otro. La vida actual y la configuración habitual del alma se expresan en el cuerpo, y el total desarrollo del cuerpo, el desarrollo de sus órganos parece ordenado para que pueda servir al objetivo del alma; por otra parte, aparece el transcurso de la vida actual del espíritu dependiente de la correspondiente disposición del cuerpo⁵⁴.

Con todo, la autora comenta que, en una etapa determinada de este crecimiento unitario de la vida corporal y espiritual, el grado del desarrollo y la actualidad misma pasa a jerarquizar la vida del espíritu por

⁵⁴ AP, 508; ver en alemán: “*Wenn das geistigwache Leben der Seele beginnt, hört die Formung des Leibes nicht auf: Er wächst noch weiter und gestaltet sich noch weiter, bis er - mehr oder minder vollkommen - die Gestalt erreicht hat, die das Telos der leiblichen Entwicklung ist. Zur gleichen Zeit entfaltet sich die Seele in aktuellem Geistesleben und formt darin die geistige Gestalt der Person, den Charakter, eine Entwicklung, die meist sehr viel später zum Ziel kommt als die leibliche. Beide Entwicklungsprozesse verlaufen nicht völlig getrennt voneinander. Das aktuelle Leben und die habituelle Gestaltung der Seele prägen sich im Leib aus, und die gesamte Entwicklung des Leibes, die Ausbildung seiner Organe, scheint darauf hingeeordnet, daß er den Zwecken der Seele dienen könne, andererseits erscheint der Verlauf des aktuellen Geisteslebens von der jeweiligen Verfassung des Leibes abhängig*” PA, 250.

sobre la corporal, “en el que la vida del espíritu es lo que importa, y el cuerpo está a su servicio”⁵⁵. Claro está que dicho estadio no es necesariamente alcanzado por todos en una etapa etaria específica, incluso muchos quizás nunca lo lleguen a conseguir, pues depende de la libre aceptación o rechazo de las constantes invitaciones que nacen desde lo que Stein considera como la vida superior del espíritu⁵⁶.

A pesar de que la unión del alma con la materia por medio de la sensibilidad es propia de la realidad humana, para comprender el ejercicio identitario, es necesario puntualizar que Stein también reconoce una separación relativa entre alma y cuerpo:

El alma humana personalmente formada lo anima [al cuerpo] y lo domina desde un centro, en que está concentrada en sí y lleva una vida propia, desde donde el cuerpo de ninguna manera se halla afectado o, sin embargo, sólo de un modo secundario⁵⁷.

Como ya se ha mencionado, para Stein, el alma humana es elevada al espíritu⁵⁸ y puede entrar en él, y así como se nutre de la materia también lo puede hacer del espíritu⁵⁹. En ciertos momentos de la vida actual,

⁵⁵ *Ibíd.*, 507. “in dem das geistige Leben das ist, worauf es ankommt, und der Leib ihm dienstbar ist”. *Ibíd.*, 250.

⁵⁶ Cf. AP, 486.

⁵⁷ AP, 486; ver en alemán: “Die personal geformte Menschenseele beseelt und beherrscht ihn von einem Zentrum aus, in dem sie in sich gesammelt ist und ein eigenes Leben führt, wovon der Leib gar nicht betroffen wird oder doch nur in einer sehr sekundären Weise?” PA, 229.

⁵⁸ Cf. AP, 418.

⁵⁹ Cf. AP, 513.

cuando el alma está ocupada de las cosas relacionadas meramente al mundo espiritual, y en donde la conexión con el mundo externo no tiene ninguna relevancia, la filósofa afirma que el alma puede libremente desocuparse de su cuerpo:

Aunque el alma ha crecido con el cuerpo y no puede desprenderse de él, puede ella, sin embargo, apartarlo de sí en cierta manera espiritual, en una libre consideración y tratamiento, en libre empleo. Y ella puede desarrollar una actividad, en la que él ya no parece desempeñar ningún papel: cuando no se ocupa de él mismo ni a través de su mediación con el mundo de los sentidos, sino con objetos puramente espirituales⁶⁰.

De todos modos, como siempre sigue existiendo una dependencia entre la vida espiritual y las disposiciones corpóreo-sensibles, Stein sostiene que la fuerza que llena la forma vacía del alma proviene de las dos esferas, la material y la espiritual. Los ángeles, por su configuración exclusivamente espiritual, y los animales por su configuración exclusivamente material, sólo pueden obtener su material de formación del mundo espiritual y material respectivamente. Pero en el alma humana se puede establecer una separación “reflexiva” entre la fuerza vital

⁶⁰ AP 488; ver en alemán: “*Obgleich sie mit ihm verwachsen ist und ihn nicht abschütteln kann, vermag sie ihn doch in gewisser Weise geistig von sich abzuriicken - zu freier Betrachtung und Behandlung, in freier Verwendung. Und sie kann eine Tätigkeit entfalten, in der er gar keine Rolle mehr zu spielen scheint: wenn sie weder mit ihm selbst, noch durch seine Vermittlung mit der sinnenfälligen Welt beschäftigt ist, sondern mit rein geistigen Objekten*” PA, 231.

espiritual y sensible, de las cuales en la esencia *corpóreo-sensible-espiritual* del ser humano una única fuerza está alimentada. Y esta esencia, según las reflexiones aquí expuestas de Edith Stien, ha conseguido lidiar con ambas fuerzas, tanto del mundo material como espiritual. En el caso de la relación con la materia, el alma “organiza una materia que llena el espacio en un cuerpo, que por medio de ella es cuerpo vivo y capaz de tomar del mundo material en que está entrelazado como cuerpo material, el necesario material para su desarrollo y formarse”⁶¹. Pero, además, “[el] alma tiene su propia vida en actividad espiritual que va más allá de la formación del cuerpo. También esto, en cuanto actividad es consumo de fuerza”⁶².

Es en esta nutrición y consumo de fuerzas donde se percibe más claramente el papel del alma humana característica en la configuración de la ipseidad. Por lo mismo, en todo su estudio, la filósofa no se cansa en argumentar que para poder comprender al ser humano en su totalidad “debe examinarse su articulación en la conexión del mundo material y espiritual”⁶³. Ahora bien, como ya fue expuesto más arriba, la libertad de optar por este o aquel alimento anímico es la que va a propiciar o no la plena realización personal:

⁶¹ AP, 510; ver en alemán “*organisiert raumfüllende Materie zu einem Leib, der durch sie lebendiger Leib ist und befähigt, aus der materiellen Welt, in die er als materieller Körper verflochten ist, die zu seiner Erhaltung nötigen Stoffe zu entnehmen und sich einzuformen*” PA, 252.

⁶² AP, 510; ver en alemán “*Die Seele hat ihr eigenes, über die Leibformung hinausreichendes Leben in geistiger Aktivität. Auch dieses ist als Aktivität Kraftverbrauch*” PA, 252.

⁶³ AP, 394; ver en alemán “*muß ihre Eingliederung in den Zusammenhang der materiellen und geistigen Welt untersucht werden*” PA, 147.

La actividad exigida puede ser un voluntario abrirse para algo que aumenta la fuerza interior y la riqueza interior: por un *bonum*. Ella puede ser también un voluntario abrirse contra algo que consumiría la fuerza y que disminuiría la riqueza: contra un *malum*. Puede también, finalmente, ser un abrirse voluntario para el *súmmum bonum*, el ser puro⁶⁴.

En esta cita, que se enmarca en las últimas reflexiones de su tratado filosófico sobre el acto y la potencia, Edith Stein abre el camino para comprender que el alma humana es capaz de abrirse al *Summun bonum*, “nacer del Espíritu” y tener una vida de la gracia. Según su parecer,

[e]sto es posible en base a la mera apertura originaria y puede eventualmente serle ya participado, si sólo lo “permite”; si este permitir no es activo, sino mera ausencia de una resistencia⁶⁵.

En definitiva, desde la comprensión steinina del ser humano, la identidad personal se puede lograr a partir de una nutrición que también considera la esfera del ser puro, de Dios. Es más, el alma personal debe

⁶⁴ AP, 527; ver en alemán “Die geforderte Aktivität kann willensmäßiges Sicherschließen für etwas sein, was die innere Kraft und den inneren Reichtum vermehrt: für ein bonum. Sie kann auch willensmäßiges Sichverschließen gegen etwas sein, was an der Kraft zehren und den Reichtum mindern würde: gegen ein malum. Sie kann schließlich auch willensmäßiges Sicherschließen für das summum bonum, das reine Sein, sein” PA, 267.

⁶⁵ AP, 528; ver en alemán “Es ist möglich auf Grund der bloßen ursprünglichen Erschlossenheit und kann dem Menschen evtl. schon zuteil werden, wenn er es nur „zulässt“; ja sogar, wenn dies Zulassen kein aktives, sondern bloß Fehlen einer Abwehr ist” PA, 268.

llevar a todos sus compañeros de viaje, cuerpo y espíritu, que la constituyen como alma de aquel varón o de aquella mujer, al puerto en donde se encontrará definitivamente, en la plenitud de su *télos*, con Aquel que la creó para sí.

REFLEXIONES FINALES

En este estudio, que ha pretendido ser un aporte en una de las tantas perspectivas con que la profesora Anneliese Meis accedió al pensamiento de Edith Stein, fue posible adentrarse en aquello que para Edith Stein significaba el alma, característicamente humana, en la propia configuración, vinculándola especialmente a la noción de ipseidad.

Es cierto que muchos términos ameritan una profundización mayor en un próximo estudio, y varios cabos han quedado sin atar completamente, como, por ejemplo, la profunda y radical reflexión de Stein sobre el alma humana encumbrada al mundo espiritual, con todo lo que esto significa para el desarrollo de su antropología filosófico-teológica.

No obstante, con vistas de concluir el presente escrito, y haciendo referencia a los intereses que ocuparon a la autora luego de terminar AP⁶⁶, cabe sostener que la capacidad con la que el ser humano fue dotado, de ser reflexivo y voluntariamente consciente de sí mismo, es por donde Dios

⁶⁶ Tal como fue planteado al comienzo, *Acto y Potencia* sirvió de base para su obra magna *Ser finito y ser eterno*. Posteriormente, Edith Stein se dedica preferencialmente al comentario y profundización de la mística carmelita, en donde tiene un lugar privilegiado los escritos de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.



invita a sumergirse en el propio castillo interior, para encontrarse con Él, en las moradas más profundas del ser. Justamente por esto, si las mujeres y los varones de hoy no acogen este apelo para sumergirse en las profundidades de su centro espiritual, y desde ahí erigir su identidad personal, y prefieren más bien vivir en las periferias de su actualidad, nunca podrán alcanzar la felicidad, pues no se estarán configurando desde la radical altura y profundidad en la que fueron llamados a habitar.