

# La inefabilidad de la persona: el problema de la individuación en la antropología filosófica de Edith Stein

**Jorge Manuel González Hernández.** Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

[jorgeguien@gmail.com](mailto:jorgeguien@gmail.com)

Recibido 26/04/2022

## Resumen

El propósito de este trabajo es bosquejar los principios de una antropología del silencio en la obra de Edith Stein con base en las siguientes indagaciones preliminares. En la distinción XXIII de su *Ordinatio I*, Duns Escoto retoma la siguiente definición de persona dada por Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate*: «La existencia incommunicable de la naturaleza intelectual». El estudio de Duns Escoto a este respecto señalará que una entidad singular (*haecceitas*) es condición de posibilidad de la persona, pero no la persona misma porque esta es incommunicable ya que no la encontramos dentro del orden óntico. Es decir, la individualidad de la persona presenta una *unicidad* de orden cualitativo que no puede ser *expresada* por ciencia alguna. De esta opinión es Mariano Crespo quien, con todo, nos marca el camino para *comprender* en qué consiste dicha individualidad personal en *Ser finito y ser eterno* en tanto: «...yo, por medio de mi libre actividad, me decido por esta o aquella posibilidad de actuación, me conformo a mí mismo, me construyo como la persona individual que soy.»

**Palabras clave:** silencio, incommunicabilidad, indivisibilidad, *haecceitas*, yo puro, alma.

## Abstract

### The ineffability of the person: the problem of individuation in the philosophical anthropology of Edith Stein

The purpose of my work is to outline the basis of one anthropology of silence in the work of Edith Stein based on the following preliminary inquiries. In distinction XXIII of his *Ordinatio I*, Duns Scotus takes up the following definition of the person given by Ricardo de San Víctor in his *De Trinitate*: «The incommunicable existence of intellectual nature». Duns Escoto's study in this regard will point out that a singular entity (*haecceitas*) is a condition of possibility of the person, but not the person himself because he is incommunicable since we do not find him within the ontic order. That is to say, the individuality of the person presents a uniqueness of qualitative order that cannot be expressed by any science. Of this opinion is Mariano Crespo who, however, shows us the way to understand what this personal individuality consists of in *Being Finite and Being Eternal* insofar as: «... I, through my free activity, decide on this or that possibility of acting, I conform to myself, I build myself as the individual person that I am.»

**Key words:** Silence, Incommunicability, Indivisibility, *Haecceitas*, Pure self, Soul.



# La infabilidad de la persona: el problema de la individuación en la antropología filosófica de Edith Stein

**Jorge Manuel González Hernández.** Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México)

[jorgeguien@gmail.com](mailto:jorgeguien@gmail.com)

Recibido 26/04/2022

## § 1. Introducción

Bejas y Spitzlei (2010) nos recuerdan que, en 1932, Edith Stein escribe una breve, aunque honda reflexión en torno al silencio enmarcada por la relación cotidiana del hombre con Dios y la dinámica de la voluntad humana en la vida de oración. (p. 33) El texto se propone mostrar la importancia de la mutua cooperación entre el alma humana y la Gracia Divina. Para Edith Stein, el hombre debe estar abierto a la Gracia para re-conocerse *en* la voluntad divina. En aras de cumplir este deseo es necesaria una disposición interior y exterior que consiga la verdadera unión con Dios; los principales medios para lograrlo son la oración personal y la oración litúrgica.

Si bien el silencio no es un término recurrente de estudio *per se* en la producción steiniana, obtiene una relevancia clave cuando se desean entender los mecanismos que permiten al hombre abrirse a la Gracia Divina mediante la vida de oración. Por ejemplo, cuando en *Ser finito y ser eterno* afirma: «Si se quita todo esto para retirarse realmente a la interioridad, no se encuentra sin duda la nada, sino un vacío y un silencio inhabituales [...] *en los que se ha experimentado la presencia de una vida nueva, pujante, superior...*» (p. 456, cursivas nuestras) Lo inhabitual de ese espacio encontrado debe entenderse como el resultado específico de una acción particular continuada, a saber, la vida de oración regular, consciente y *ascendiente* hacia Dios (no por nada, leemos en el prólogo a la edición en español del Fondo de Cultura

Económica respecto del título de la magna obra de la Santa: «...acaso habría que decir: ser finito *hacia* ser eterno.» (p. 8)<sup>1</sup>.

Empero, el silencio sustenta, también, la autocomprensión del hombre como persona humana al tiempo que le permite distinguir los componentes de su *yo* y la naturaleza de *su* alma con la finalidad de admitir *en sí* la dinámica que la santa nombra *contexto primario del vaciamiento interior*. De forma general, el presente trabajo versa sobre la manera en que el silencio ayudaría a comprender los temas señalados en vías de articular la disposición interior de cada persona. En ese sentido, nuestro estudio se estructurará bajo los siguientes momentos: el desarrollo del tema general planteado líneas arriba; luego, se expondrá la tipología del silencio expuesta por Bernard Dauenhauer<sup>2</sup> en su texto *Silence. The Phenomenon and its Ontological significance*, para circunscribir la interpretación del texto steiniano en clave fenomenológica; posteriormente, se mostrará un brevísimo recorrido por algunas posiciones en torno al concepto de individuación en el periodo precedente a Duns Escoto, Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, para vincularlo con las ideas respecto del término *persona*; por último, se utilizará el concepto de *haecceitas* escotista para unir los hallazgos del estudio de la individuación con la interpretación del texto *Caminos del silencio interior* de Edith Stein. Iniciamos, pues.

## § 2. Desarrollo inicial

Al comenzar el estudio de Edith Stein, el autor de este escrito se encontraba muy lejos de concebir la riqueza y profundidad de sus páginas. Las primeras aproximaciones sobre la antropología steiniana buscaban ser rápidas, pero ocurrió lo de siempre: las intenciones preliminares se extendieron. Los trabajos de exploración de la literatura se complicaron y lo que se consideraba como una aproximación para

---

<sup>1</sup> La idea de la ascensión hacia Dios es un tema recurrente dentro de los escritos teológicos de Edith Stein, toda vez que leemos, por ejemplo, lo siguiente respecto de santa Teresa en *El castillo interior*: «...es insuperable: ya sea por la riqueza de la experiencia interior de la Autora, que cuando escribe ha llegado al más alto grado de vida mística [...] hasta hacer claro y evidente lo inefable [...].» (Stein, 2012: 1114).

<sup>2</sup> El texto que el lector tiene frente a sí pretende ser un ejercicio fenomenológico que el autor realiza con base en las investigaciones de su propia tesis doctoral (aún en curso) titulada *Fenomenología del silencio*. La tipología que se empleará para la exégesis del texto steiniano expone solamente las características generalísimas de la teoría y, en ninguna circunstancia, da por agotado el estudio del silencio en clave fenomenológica.

justificar ciertos avances de nuestra tesis doctoral en torno al silencio se vieron reconfigurados por la hondura de las páginas de la santa del Carmelo. Así, no hubo mayor remedio que ingresar en ellas y lo que el lector apreciará aquí no es sino el resultado de preámbulos no contemplados al inicio de la indagación original, a saber, delinear las bases de una antropología del silencio en la obra de Edith Stein con base en las siguientes pesquisas: en la distinción XXIII de su *Ordinatio I (prima)*, Duns Escoto retoma la siguiente definición de persona dada por Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate*: «...fortassis dicere poterimus quod persona sit divine nature incommunicabilis existentia.» (1958: p. 187, f I65c-5)<sup>3</sup>. El estudio de Duns Escoto a este respecto señalará que una entidad singular (*haecceitas*) es condición de posibilidad de la persona, pero no la persona misma porque esta es incommunicable ya que no la encontramos dentro del orden óntico. Es decir, la individualidad de la persona presenta una unicidad de orden cualitativo que no puede ser expuesta por ciencia alguna.

De esta opinión es Mariano Crespo (2010) quien, con todo, nos marca el camino para comprender en qué consiste dicha individualidad personal en *Ser finito y ser eterno* en tanto: «...yo, por medio de mi libre actividad, me decido por esta o aquella posibilidad de actuación, me conformo a mí mismo, me construyo como la persona individual que soy.» (p. 75)<sup>4</sup>. Empero, es gracias a una específica forma de observación atenta que notamos una especie de núcleo constitutivo y constituyente que es referido por Edith Stein como la profundidad del alma (*Tiefe der Seele*) y que nosotros encontramos ya en la obra de Duns Escoto en su identificación de la persona como la *ultima solitudo*<sup>5</sup> que

<sup>3</sup> Nótese en ese mismo capítulo que, ya desde el título, Ricardo de San Víctor está orientando la lectura hacia la comprensión de un yo particularísimo (el de él y el de nadie más). El capítulo se titula: «*Descriptio persone non cujuscumque sed solius increate*». Es decir, entiende que está al inicio de un descubrimiento que, a través de la obra de Duns Escoto, arribará hasta personajes como Descartes, Unamuno, Husserl y la misma Edith Stein, a saber: sólo puedo hablar de este ser concreto que soy yo (*sed solius increate*).

<sup>4</sup> Aquí una primera aproximación sobre la distinción entre «alma» y «yo» que constituye uno de los análisis fundamentales de este escrito: se entenderá por alma «el centro de la unidad corporal-anímico-espiritual de la persona humana» (Bejas y Spitzlei, *Los caminos del silencio interior*. Madrid, EDE, 2010, 18-21) que representa un espacio vital en el cual puede reconocerse el yo mediante la comprensión del carácter espiritual de la persona. Es decir, en palabras de Miguel García-Baró en *Vida y mundo* (1999: 46), el alma es «...el sujeto de las facultades espirituales, de los peculiares talentos, capacidades, temperamentos [...] a lo que hacemos referencia cuando hablamos de que tenemos mala memoria [...]».

<sup>5</sup> Autores como Gloria Silvana Elías califican como asombroso el hecho de que el estudio por el principio de individuación haya resultado en reflexiones acerca del concepto de persona. Volveremos más adelante sobre este asunto.

es independiente y configuradora de un mundo personal y propio que es inefable. Aún más, el vínculo entre Duns Escoto y Edith Stein se encuentra ya en los conceptos señalados (*haecceitas*, *ultima solitudo*, individuación, *Tiefe de Seele*, persona), pero valga esta referencia del texto *The presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein. The question of individuality* de Francesco Alfieri (2015) como una justificación más para nuestra propuesta:

Finalmente, aunque Stein no equipara explícitamente aquí la «cualidad positiva del ser» con la frase de Escoto «ultima realitas entis» sí utiliza el término «haecceitas» para designar la individualidad de los seres individuales. La naturaleza individual recuerda las entitas positivas de Escoto, en las que la singularidad, como ya hemos demostrado, no es un producto de la materia o la forma o del synolon. Más bien, es algo que, siendo real, se distingue formalmente de la naturaleza común y sirve para contraerla, haciéndola así individualmente existente. [p. 120]

El autor de este texto, al enfrentarse a esta situación, decide cortar camino e ir directamente a una lectura fenomenológica de *Caminos del silencio interior*. De inmediato saltó a la vista que faltaba un eslabón para poder conectar la investigación fenomenológica del silencio con el texto de Edith Stein, a saber, el problema de la individuación. Por fortuna, el tema de la individuación ha venido a ser hoy una parte cualificada del estudio filosófico, específicamente en las figuras de Tomás de Aquino, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, pero, en palabras de Jorge Gracia (1987: 11): «...poco se ha hecho para desarrollar un entendimiento comprehensivo del problema, de la razón por la cual éste concierne a los escolásticos en particular [...]». No toca aquí exagerar las dificultades encontradas en esta investigación; las hubo, y muchas (y las seguirá habiendo, toda vez que aquí solo se presentan una mínima parte de los descubrimientos), pero en nosotros permaneció el gusto por el tema y por las posibilidades de conexión entre el propio trabajo doctoral, la literatura especializada sobre el tema de la individuación<sup>6</sup>. El análisis inicial sobre *Caminos del silencio interior* otorga esperanzas y renovadas fuerzas para caminar con mayor seguridad en el

<sup>6</sup> Si nos es posible ver esta unión entre Edith Stein y Duns Escoto es precisamente porque la fenomenóloga alemana, en palabras de Walter Redmond (2004: 91): «...aplicó la parte novedosa de su tesis sólo a los seres humanos.». Y si pudo hacerlo, fue, en nuestra consideración, por el significado que la concepción de la *haecceitas* escotista tenía por influencia de Ricardo de San Víctor (el *sed solius increate*). Nótese la relación, también, en el epígrafe que el profesor Redmond utiliza para iniciar su artículo: «Yo, Miguel de Unamuno [...] soy especie única.».

estudio de la obra de Edith Stein porque, justo como mencionó la profesora Ales Bello en una pregunta dirigida a la profesora Pezzella: «As Eduardo de Filippo said: “Gli esami non finiscono mai” so we have always to educate ourself to reach our formation (Bildung)»<sup>7</sup>.

Recordemos: buscamos entender la dinámica de relación entre el Creador y su creatura en ese espacio de dialogo en el que sucede el vaciamiento del alma para que pueda ampliar sus horizontes, salir de sí misma e ingresar a la vida divina (Stein, 2010, p. 89) «...como si fuera una nueva vida.» (Stein, 2010: 90). *No es teoría, es vida.*

### § 3. Caracterización preliminar del silencio fenomenológico

Esta caracterización preliminar del silencio nos permitirá distinguir sus modalidades con base en su producción. Visto así, entenderemos que hay diferentes grados de silencio respecto de qué fenómeno estemos analizando. En ese sentido, podremos distinguir entre silencio natural (de la naturaleza) y silencio de la conciencia (subjetivo en sentido lato). Esta distinción la recuperaremos en la exégesis que haremos del texto *Caminos del silencio interior* para saber qué tipo de silencio es aquel que Edith Stein entiende como *espacios de relación dialogante* entre el alma de la creatura con su Creador. Resolveremos, al menos inicialmente, quién realiza el silencio, en qué grado lo realiza y para qué lo realiza de acuerdo con las reflexiones de la santa carmelitana.

La primera distinción que debe hacerse es entre el silencio de la naturaleza y el silencio de la conciencia. Entre ambos tipos de silencio existe una diferencia específica que los separa en silencio ontológico y silencio fenomenológico. El primero de ellos funciona para una filosofía del silencio porque responde al mutismo de las cosas, a la ausencia de ruido, a la imposibilidad de aislar el silencio como vivencia y, más importante aún, implica la imposibilidad de acceder a vivencias subjetivas del silencio; en el segundo caso, existe una vida de conciencia que emerge de la adopción del silencio como respuesta frente a algo, tal como Sócrates lo hace, inicialmente, frente al

<sup>7</sup> Esta conversación sucedió durante la 6.ª Conferencia Internacional organizada por IASPES en octubre de 2021 posterior a la disertación hecha por la Dra. Anna Maria Pezzella: «*Stein's Pedagogical Phenomenology and the Educational Emergency of Today*».

discurso de Hipias en el *Hipias Menor*<sup>8</sup>. Así, una fenomenología del silencio explicará el sentido del silencio como vivencia de la subjetividad.

Acotemos: el silencio no es igual que el mutismo porque, en palabras de Dauenhauer (1973: 10): «...*unlike muteness, silence necessarily involves conscious activity* [...]». Es decir, el mutismo es un silencio de lo natural, de las cosas inertes que no poseen conciencia y que, por ello, no son de interés inicial para una fenomenología del silencio.

El mismo Dauenhauer nos da una tipología del silencio en la que distingue tres perfiles del silencio en la vida de conciencia: *intervening silence*, *fore and after silence* y *Deep silence*. Expliquemos cada una de ellas para sentar el funcionamiento del silencio desde un análisis fenomenológico.

*Intervening silence*: es el tipo de silencio que tiene una función moduladora en un discurso. Por tal motivo, sus características principales están relacionadas con su utilidad melódica, configuradora de sentidos concatenados que otorga un valor semántico al mensaje. En otras palabras, es un «silencio utilitario» o «silencio técnico» pues ayuda a intuir y construir temporalidad discursiva. Este no es un silencio originario, por tanto, no es fenomenológico en sí, porque está referido a otros elementos y es finito.

*Fore and after silence*: es el tipo de silencio que señala límites en un fenómeno, pero no los enmarca. Puede ocurrir de formas inadecuadas, pero, también, adecuadas. Una forma inadecuada de su ocurrencia es cuando alguien habla fuera de tiempo o cuando, en una obra teatral, se adelanta el aplauso antes de terminar el último movimiento. Con todo, este tipo de silencio, bien empleado o reconocido deja entrever que hay una modalidad distinta de la conciencia, pero aún no del todo. Por ejemplo, un perfil del *fore silence* es el de la expectativa por la novedad o el de la escucha atenta. En ambos casos, el silencio aparece como un fenómeno sonoro intersubjetivo porque *es escuchado*. Aquí cabe el ejemplo de Sócrates quien no sólo está *guardando silencio*, sino que en esa actitud está marcando un modo de ser distinto al de los aplaudidores del discurso de Hipias: Sócrates está, en su escucha atenta, poniendo frente a sí la aparición de su

---

<sup>8</sup> «Tú, Sócrates, ¿por qué guardas silencio tras esta exposición de Hipias que ha tratado de tantas, y no te unes a nuestra alabanza de lo tratado o refutas algo si crees que no ha sido bien dicho?» (Platón, 2019: 383).

conciencia moral (por ello, sus preguntas girarán en torno al bien o mal actuar de cualquier experto en algo). Como se puede apreciar, en este tipo de silencio ya hay una traza de estudio fenomenológico, pero no está completo porque no es necesariamente una *práctica habitual* para cualquiera que no adopte la actitud socrática frente a lo dudoso.

*Deep silence*<sup>9</sup>: este es el silencio propiamente fenomenológico en la tipología de Dauenhauer porque no tiene una función enmarcadora ni moduladora de la expresión sonora, tampoco se relaciona con la expresión concreta porque no es un silencio del discurso ni de las cosas, sino una actitud modalizadora de la conciencia. En este perfil del silencio, se destaca el *Silence of the To-Say* que Dauenhauer identifica con la experiencia primordial de la conciencia del mundo.

Este silencio, además, permanece en la base de toda experiencia porque, en palabras del propio Dauenhauer (1973: 22): «...*deep silence refers somehow not simply to persons, but to persons relating themselves to that which does not have determinateness of an object.*». Esto es, el silencio como *Deep silence* se encuentra en la base de cualquier experiencia de la conciencia y es generador de sentidos que eventualmente se constituirán en la expresión. Con una investigación diferente, pero que análogamente nos advierte un resultado similar al de Dauenhauer, Edith Stein (2010: 52-53) refiere en sus consideraciones iniciales al estudio del *De ente et essentia* de Santo Tomás:

El campo hacia el cual deben dirigirse nuestras investigaciones es el de la conciencia en el sentido de la vida-del-yo: yo puedo dejar indeciso el hecho de si la cosa percibida por mis sentidos realmente existe o no, pero la percepción, en cuanto tal, no se puede borrar: puedo dudar de que la conclusión sacada por mí sea correcta, pero el pensamiento que resulta de las conclusiones es un hecho indudable [...].

<sup>9</sup> Este tipo de silencio es el que, considero, se verifica en el textito *Caminos del silencio interior*. Empero, lo que diga a continuación y hasta antes del tema sobre la individuación, valdría como base interpretativa para la muestra textual steiniana elegida. En otras palabras, creo que sin revisar el tema de la individuación podría entenderse perfectamente la actividad de la persona en clave steiniana (alma, cuerpo, espíritu) en el silencio profundo (*Deep silence*). Con todo, el hallazgo principal de estos días ha sido, precisamente, que un estudio profundo del concepto de individuación —con sus rasgos: indivisibilidad, distinción, división, identidad e impredicabilidad— nos permitiría entender la naturaleza del silencio en la oración tal cual es entendida en la obra de Edith Stein. Amén de que, en una empresa mayor, advertimos algunas claves de interpretación profunda respecto del silencio místico mismo.

Empero, el silencio fenomenológico expuesto líneas arriba, se encuentra como constituyente de las experiencias que llenan la conciencia, independientemente de los contenidos portados en aquellas; el silencio, para decirlo en palabras de Edith Stein, no se puede cancelar una vez que lo hemos encontrado como ese *espacio vital* que señalamos en nuestra nota 6.

Para poder entender cómo se arriba al reconocimiento de ese espacio constituyente del silencio que nos indica la santa, veamos un aporte más de Dauenhauer sobre su propia teoría.

En 1976, Dauenhauer agrega la relación entre lo predicativo y lo pre-predicativo en la caracterización del *Deep silence* luego de advertir que cualquier tipo de comunicación natural presupone compartir el mismo mundo. De este hecho, Dauenhauer designa tres niveles de expresión: anónima, personal y co-expresiva. La relevancia de estos niveles, para Dauenhauer radica en que ellos tres están precedidos de un «corte» atencional en el que se revela la experiencia pre-predicativa. Es decir, se da un momento atencional distinto al acostumbrado y es justo en ese momento de interés que opera un cambio en la conciencia pues, en palabras de Dauenhauer (1976: 76): «*This cut can be called a deindividualizing silence. It is the counterpart of the profile of personalizing silence which I detected between the level of pre-personal [...]*».

Es decir, el silencio es, en este caso, la acción constitutiva de la conciencia porque el *noema* que percibe es la presencia de la misma conciencia y la presencia del mundo no tematizado. Es decir, el silencio subjetivo supone un particular interés de la conciencia sobre un aspecto expresable de lo real, que se mueve de la zona pre-predicativa (un *no-ser*) hacia la zona de lo predicable (un *tipo de ser*)<sup>10</sup>. Como podrá notarse, este interés de la conciencia surgido del silencio profundo nos pide que definamos términos como *mención*, *atención* e *interés* toda vez que la atención generada por el silencio se efectuará en el mundo de lo expresable, de lo predicado. Sobre estos conceptos debemos recordar que, para Husserl, la atención es cualquier cosa que nos ayude a advertir, que funja como una condición favorable de esa actividad. Y como resultados de esa

<sup>10</sup> No obstante, no debe reducirse nuestro análisis a esta dicotomía simple toda vez que consideramos que el silencio adquiere atributos como el de la potencialidad signada por Edith Stein (2010: 55): «La potencialidad [...] no es no-ser. Es algo entre el ser y el no ser, o bien un ser y un no ser simultáneamente. La alegría que acaba de invadirme [...] no es como si no hubiera existido jamás.» Se reafirma la idea de que el silencio no es una simple nada ni un vacío por llenar; en suma, puede entenderse como un fundamento de eficiencia de significados.

actividad de advertir se dan la mención y el interés. En la mención nos encontramos con una posición no afectiva que nos sirve para confirmar realidades: sólo las mentamos y no las tematizamos profundamente. En el interés, por el contrario, se satisface una intención y se genera una atención distinta de la conciencia, por eso presenta un polo afectivo que debe ser satisfecho, no sólo confirmado.

Ambos, interés y mención, son hábitos, pero ambos, también, producen modos de ser. Será claro que el interés produce un modo de ser preferido en el silencio porque él mismo —el silencio— es atención de sí y provoca poner atención en el mundo porque no es una percepción simple de un fenómeno en tanto su intención busca una nueva modalización de la conciencia. En ese sentido, pues, callar es una actividad consciente —como en Sócrates— que permite mutar el polo de la atención de lo confirmado (el discurso de Hippias sin ser cuestionado) hacia las zonas de lo expresable o inconsistente. Por ello, en el texto *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, escribe Stein (2007: 1149):

El ser ahí tiene que ser llamado a sí mismo desde su estar perdido en el «se». La voz de la conciencia tiene el carácter de una llamada. El llamado es el ser ahí mismo, saltando por encima del «se», y ello *silenciosamente* [...].

y una vez que atiende ese llamado silenciosamente, insiste la autora, junto con Heidegger, en que el resultado de tal atención es enviar al ser del hombre hacia adelante —previo encuentro de su conciencia en el espacio vital del silencio— antes que encerrarse en sí mismo puesto que nuestra alma espiritual impide que nos hundamos en nosotros mismos; antes bien, tenemos siempre la posibilidad de trascendernos mediante, por ejemplo, nuestra libertad.

#### § 4. Recorrido breve en torno al concepto de individuación

El asombro que señalábamos arriba con Gloria Elías acerca de cómo desde un estudio netamente lógico sobre el principio de individuación se generó la investigación sobre el concepto de persona es algo que se entiende a partir de lo dicho por Jorge Gracia (1987) en su *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*: «El que Boecio encuentre la raíz de la impredicabilidad en la intransferibilidad sugiere, al parecer, que la primera la vio como un rasgo lógico resultante de uno metafísico.» (p.

97) Hay que acotar. En la segunda edición de su *Comentario a la Isagoge*, Boecio explica la noción de individualidad como sigue:

Individuo se dice de muchos modos: se dice individuo a aquello que de ninguna manera puede seccionarse [...], lo que no conviene como predicado a otras cosas [específicamente] similares [a él], como Sócrates. [Cit. en Gracia, 1987: 97-98]

Aquí mencionamos sólo dos de las tres formas que Boecio emplea para referirse a la noción de individualidad, a saber, metafísica y lógica. En el primer caso, Boecio se refiere a la mente como aquello que no puede seccionarse porque no es física; en el siguiente concepto, está implicando la impredicabilidad lógica en el campo de las cosas que no pueden ser predicables de otras (como podría ser «la socratidad» del individuo Sócrates) de su misma especie. De acuerdo con el mismo Gracia (1987), Boecio parece equiparar los términos impredicabilidad-intrasferibilidad indistintamente y no se da cuenta —al menos en sus textos no hay elementos para creerlo de otra forma— de que tanto: «...la visión metafísica como la física de la individualidad tienen que ver con la indivisibilidad; la lógica con la impredicabilidad.» (p. 99).

Aquí encontramos uno de los eslabones requeridos para comprender el porqué de un estudio lógico se obtuvo un interés metafísico por la noción metafísica de persona. Es de sobra conocido que, en la filosofía medieval, la noción de indivisibilidad era también llamada *incommunicabilitas* «...justamente como divisibilidad es referida como comunicabilidad (*communicabilitas*)» (Gracia, 1987: 31) y que la acepción más aprobada de dicho término era que un «Ser comunicable [...] significa ser capaz de ser hecho común o llegar a ser común a muchos.» (*ib.*). Ahora bien, esa capacidad de ser común a muchos también puede entenderse como una *participación* que, en palabras de Edith Stein (1994: 59):

Mientras más participa una creatura del ser, más grande es su actualidad. Siempre que un ser es, de lo que es, es actual, pero no lo es jamás enteramente. Puede ser más o menos actual y lo que es actual puede serlo en mayor o menor grado.

Por ello, en el comentario que Gilberto de Poitiers hace del *De Trinitate* boeciano leemos lo siguiente:

La propiedad [de una persona] es llamada «singular» por una razón, «individual» por otra, y «personal» por otra. Así, aunque si se es individuo se es [también] un singular —y si se es una persona se es [también] un singular e individual— no obstante, no todo singular es un individuo. Ni todo singular o individual es una persona. [Cit. por Gracia, 1987: 208]

Amén de la densidad interpretativa de nuestra cita, observamos con Gracia que tales distinciones sobre la propiedad de una persona atienden no sólo a conceptos lógicos sino a sus extensiones porque hay cosas singulares que no son personas, pero que «...son lo que son por algo ajeno a ellas mismas.» (Gracia, 1987: 209) y aún más «...aquello por lo que las cosas se conforman unas a otras [...] no pueden ser individuales.» (*ib.*: 211).

En palabras de Edith Stein (1994: 53-54):

Cuando me vuelvo hacia el ser, éste manifiesta, tal como es en sí mismo, un doble rostro: el del ser y el del no ser. El yo soy no resiste la mirada. El en que yo soy es siempre otro; y como el ser y el movimiento espiritual no están separados puesto que soy en el uno y en el otro, mi ser también es siempre diferente; el ser de hace un instante ha pasado y ha cedido su lugar al ser de ahora.

Empero, al investigarme profundamente como una singularidad descubro la *ultima realitas entis* de Escoto que es el hecho de entenderme como un «esto». Con todo, esta realidad descubierta no me añade nada nuevo en principio, simplemente *me topo con ella* como si apenas me diera cuenta de mi existencia. Es, en otras palabras, emerge ante el ser finito el *espacio vital* de su propia conciencia en el que podrá configurar, en el hábito de su repetida búsqueda (caracterizada por el atender silencioso de la conciencia sobre sí), la relación dialogante con el Ser eterno. En palabras de Stein (1994: 57):

Lo que nos parece como un ser permanente es un paso continuo del lugar de contacto. Es el movimiento primitivo existencial [...] es el «movimiento dirigido hacia el interior del ser y hacia la nada»; o hacia el interior de sí mismo, hacia lo que será establecido al salir de la nada.

Por ello, algunos confiesan que este movimiento de la existencia es sólo una modalidad de la presencia de Dios en nosotros porque: «...cada cosa tiene su propia razón de ser, conocida solo por Dios; en cambio, nosotros [...] ni siquiera nos

conocemos cabalmente a nosotros mismos.» (Redmond, 2004: 94). Y no somos capaces de conocernos porque al hallarnos en ese espacio de relación con el propio ser (la individuación interna) lo normal parecería ser la huida hacia lo exterior, pero ni siquiera es un exterior al modo de buscar a Dios (el Ser eterno) sino hacia la singularidad de las cosas del mundo que son determinadas por la individuación externa (el *quid* que le es dado de fuera).

Si el movimiento de exploración se diera desde lo interno, estaríamos en vía de Gracia para entender que: «...cada ser humano es su propia "especie última"» (Redmond, 2004: 99). Empero, cada ser humano es su propia *ultima solitudo* y, por ello:

La vitalidad del yo no abarca entonces todo lo que puede ser; está siempre vivo en la medida que existe, pero su vitalidad no es la del acto puro que abarca su ser entero; es temporal y progresa de un momento a otro. [Stein, 1994: 69]

Creemos haber dejado constancia hasta aquí de la relación existente entre las teorías de la individuación y el descubrimiento de la persona como categoría conceptual y extensa de la realidad. Con todo, cerramos este capítulo con el siguiente extracto de Jorge Gracia (1987: 62-63) y nos disponemos a realizar algunas reflexiones finales en torno a nuestro tema:

Las dificultades con la materia y la forma han llevado a algunos filósofos a formular otra teoría de la individuación substancial. De acuerdo a ella, el principio de individuación no es sino el principio de individuación. Su única función en una substancia es individualarla y de ahí resulta que no pueda ser identificado con ningún otro componente, causa o principio en ella. Sabemos que existe como principio dialécticamente, es decir, porque lo necesitamos para explicar rasgos ontológicos de las cosas. Su existencia, pues, se basa en los requerimientos de la razón. Sin él no podríamos dar cuenta de la individualidad de las cosas. Preguntar, no obstante, qué es, en un ser y más allá de ese ser, el principio de individuación es malentender su rol en la caracterización de una substancia. Tal principio, como base de los rasgos individuales, debe ser por sí mismo no caracterizable. Es por eso que a veces se le denomina un «particular vacío». En cada substancia hay, entonces, un particular vacío que pertenece a dicha substancia y no a otra, y que es la base de su no-instanciabilidad y su distinción de todas las demás substancias.

## § 5. Exégesis de *Caminos del silencio interior*

Una justificación inicial. Respecto del emparentamiento entre el uso fenomenológico del concepto persona y el término medieval *persona*, Jorge Gracia (1987: 34) dice lo siguiente:

El sentido de «persona» (o alteridad) en estos contextos medievales, no puede confundirse con su sentido usual en la fenomenología contemporánea, en la cual está supuesto al nivel de las barreras de lo externo y la enajenación o extrañamiento entre una persona y el mundo, aun cuando los fenomenólogos podrían prácticamente pedir prestado el término a los escolásticos.

En efecto, la idea de persona con la que queremos trabajar aquí es aquella que, para autores como Gloria Elías, se aparece como hecho asombroso pues procede de los estudios respecto del principio de individuación y no sólo ello, sino de un estudio especialísimo sobre la individuación, a saber, la individuación *sui generis* que pertenece al grupo de las teorías de la individuación por esencia. Al respecto, Jorge Gracia (1987: 63, n. 57) indica:

Su existencia [de los seres, de las cosas], pues, se basa en los requerimientos de la razón. Sin él [sin el principio de individuación *sui generis*] no podríamos dar cuenta de la individualidad de las cosas. Preguntar, no obstante, qué es, en un ser y más allá de ese ser, el principio de individuación es malentender su rol en la caracterización de una sustancia. Tal principio, como base de los rasgos individuales, debe ser por sí mismo no caracterizable. Es por eso por lo que a veces se le denomina un «particular vacío».

Entonces, ¿qué es la *haecceidad*? Un término usado por Escoto (o sus estudiantes) para nombrar al principio de individuación que traduciríamos como *estidad* (lo que hace que un individuo sea este individuo y no otro). Propone el término para justificar que la opción de la singularización es dada únicamente por la: «...*ultima realitas entis, quod est materia vel quod est – forma vel quod est compositum*» (*Ordinatio II*: disp. 3, q. 6, n. 15) es decir, la *haecceidad* que entendemos como una naturaleza añadida que no sólo funciona como término en Duns Escoto porque, como vemos en Gilson (2007: 459):

[...] la individuación escotista permite la determinación completa del singular sin apelar a la existencia; ella sería más bien la condición necesariamente requerida para toda existencia posible, en tanto que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual [...].

Es decir, la *heceidad* es la actualidad última de la forma. Pues bien, ¿cómo se relaciona lo anterior con el concepto de persona y con *Caminos del silencio interior*? Previamente a Escoto se habían establecido tres órdenes respecto del concepto de persona: la de Agustín (persona en un horizonte de relación), la de Boecio (sustancia individual de naturaleza racional) y la de Ricardo de San Víctor (existencia incomunicable de naturaleza espiritual). Escoto se adhiere al sentido que da Ricardo como ya hemos visto. Sobre esta elección, Isidoro Manzano, de la orden de frailes menores, advierte que:

[...] la entidad individuante ultimada por la heceidad no puede constituir la persona, pero tampoco la persona constituye el carácter espiritual de una sustancia; la naturaleza racional común del hombre (*natura communis*), y su individualidad a partir de la haecceitas, no es aún persona [...] ser una naturaleza «haec» no es aún el ser personal, sino más bien condición de posibilidad. [cit. en Silvana, 2015: 98]

Y esto es propiamente lo que sucede, según vemos, en esa llamada al vaciamiento y permanente reordenación y llenado del alma que Edith Stein nos solicita en su texto *Caminos del silencio interior*.

En ese sentido, consideramos que el problema no recae en la comprensión externa que podamos tener de una persona o del concepto de persona y su incomunicabilidad, sino en el conocimiento y reconocimiento del ser mismo internamente como lo pide Stein, como persona incomunicable y, también, inefable respecto de sí mismo: por esa misma razón es que nos vaciamos para que acojamos la voluntad divina mediante la oración. Lo afirma así Silvana (2015: 98): «Como consecuencia de esta postura, Escoto entiende que debemos pensar la persona sin ontologizarla ni entificarla, fundamentalmente porque toda naturaleza común es comunicable, mientras que la persona es incomunicable.». Este es propiamente el sentido escotista de la persona como *ultima solitudo* y el que, a nuestro entender, es el que priva en las palabras de

Edith Stein (2010: 87) cuando afirma: «Hay que renunciar, para ello, a nuestra voluntad. Así obrará libremente la voluntad de Dios y nos modelará».

Como comentario final: debemos advertir que en ningún momento la *ultima solitudo* adquiere sentido negativo o pesado (aunque inicialmente se piense y se viva así cuando se asoma nuestra mirada interior a ese descubrimiento), sino como una estructura configuradora de la persona humana misma. En palabras de Manzano: «"al principio", está la persona, y lo demás es personal por naturaleza. Cada persona es absolutamente diferente, sin poder reducirse a otra persona; es un evento absoluto, independiente e incommunicable [...]» (cit. en Silvana, 2015: 99). Empero, esta dinámica no se constituye por abstracciones, sino que adquiere valía en la vida concreta, tal como indica nuestra santa carmelita:

El día a día llena de movimientos a nuestra interioridad, ideas, preocupaciones, pensamientos y toda clase de contenidos se hallan en ese proceso de «llenado». Este agolpamiento de contenidos nos hace preguntarnos sobre las formas en que los hemos soportado y nos apura a querer solucionarlos; empero, es momento de pausar el flujo de esas ideas y entregarse al Señor por un rato. Luego, recibiré al Señor en la comunión y, mediante un dialogo en silencio entre la creatura que soy y mi creador, me determino a realizar sus mandatos eternos. [Stein, 2010: 88-90]

## Bibliografía

- Alfieri, F. (2015), *The Presence of Duns Scotus in the Thought of Edith Stein The question of individuality*. Suiza, Springer
- Crespo, M. (2010), «Aspecto fundamentales del método de Edith Stein», en *Teología y vida*, Vol. LI. 59-78.
- Dauenhauer, B. P. (1976), «Silence, an intentional analysis», en *Research in Phenomenology*, Vol. VI. 63-83.
- Dauenhauer, B. P. (1973), «On silence», en *Research in Phenomenology*, Vol. III. 9-27.
- García-Baró, M. (1999), *Vida y Mundo, la práctica de la filosofía*. Madrid, Trotta.
- Gilson, E. (2007), *Juan Duns Escoto: introducción a sus posiciones fundamentales*. España, EUNSA.
- Gracia, J. (1987), *Introducción al problema de la individuación en la Alta Edad Media*. México, UNAM.
- Platón (2019), *Diálogos, I.*, Barcelona, Gredos.
- Redmond, W. (2004), «La rebelión de Edith Stein: la individuación humana», en *Acta Fenomenológica latinoamericana*, vol. II. 89-106.
- Saint-Víctor, R. (1958), *De Trinitate*. Francia, Librairie Philosophique.
- Silvana, E. (2015), «La *haecceitas* como base de la *solitudo* en Duns Escoto», en *Daimon. Revista internacional de filosofía*, n.º 64. 91-100.

- Stein, E. (2012) *Obras selectas* (2.<sup>a</sup> ed.). Burgos, Monte Carmelo.
- Stein, E. (2010) *Los caminos del silencio interior* (3.<sup>a</sup> ed.). España, EDE.
- Stein, E. (2007), *Obras completas III. Escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*. Vitoria/Madrid/Burgos, El Carmen/ Ed. de Espiritualidad/Monte Carmelo.
- Stein, E. (1994), *Ser finito y ser eterno*. México, FCE.