



Cuadernos de pensamiento 38

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»

de la Fundación Universitaria Española

Número monográfico sobre Edith Stein:

Filosofía de la educación

Año 2025



La esencia del espíritu en Edith Stein como fundamento para una educación de la apertura

*The essence of the spirit in Edith Stein
as a ground for an education of openness*

EINAR IVÁN MONROY GUTIÉRREZ¹

Universidad Nacional Abierta y a Distancia, UNAD, Bogotá (Colombia)

ID ORCID 0000-0002-7442-2703

Recibido: 24/11/2023 | Revisado: 23/03/2024

Aceptado: 16/04/2024 | Publicado: 30/12/2025

DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.436>

RESUMEN: Los análisis actuales convergen en el reconocimiento del “espíritu” (*Geist*) como una noción dorsal en el pensamiento de Edith Stein. Su plausibilidad se cifra en

¹ (einar.monroy@unad.edu.co; einar.monroy@gmail.com) Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (2018). Actualmente, es docente investigador de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD – Colombia en Filosofía y Ética de la Inteligencia Artificial. Es líder de diseño del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades y codiseñador de la Maestría en Filosofía de la Tecnología de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD – Colombia. Ha publicado las siguientes obras: (2023). *Diplomado Ecosistema Ético-Jurídico en Inteligencia Artificial*. Tirant Lo Blanch; (2023) *Chief Artificial Intelligence Officer. White Bx Project*. NYCE; Monroy, E., Flórez, Y., Alvear, A., Rodríguez, F., Velasco, L. (2022). *Teorías y praxis filosóficas. Pertinencia del (a) filósofo (a) en el siglo XXI*. Sello Editorial UNAD; y Monroy, E. (2021). *Anaximandro. Con-textos e interpretaciones* (1a ed.). Sello Editorial UNAD.

que reivindica tanto una comprensión contemporánea del ser humano –ser finito–, como porque en dicha noción se advierte también la condición de posibilidad de la trascendencia –ser eterno–. Sin embargo, falta elucidar por qué ello es así, cuál es la esencia del “espíritu” que le capacita para tal movimiento inmanente-trascendente. A nuestro juicio, esto se explica fundamentalmente a través de la categoría de “apertura” (*Offenheit*). Nuestra tesis consiste entonces, en sostener que es justamente la apertura la que resulta ser la esencia del espíritu que le hace ser-capaz-de-Ser-Infinito. Dicho en otras palabras, porque el espíritu esencia como apertura, el ser-finito no sólo se abre al ser-infinito, sino, precipuamente, el Ser-Infinito se comunica al ser-finito. Esta fundamentación nos permite establecer que educar el espíritu consiste no tanto en educar la interioridad, cuanto la aperturadad, esto es, mantener la apertura evitando que el ser humano se deje arrastrar por sus movimientos centrípetos. Para lograr nuestro propósito nos basaremos fundamentalmente en *La estructura de la persona humana, Acto y Potencia*, así como *Ser finito y ser eterno*, aunque transversalizaremos la cuestión a otros escritos de sus *Obras Completas*.

PALABRAS CLAVE: apertura, empatía, espíritu, ser-eterno, ser-finito.

ABSTRACT: Current analyzes converge in the recognition of “spirit” (*Geist*) as a dorsal notion in Edith Stein’s thought. Its plausibility lies in the fact that it claims both a contemporary understanding of the human being –finite being– and because in this notion the condition of possibility of transcendence –eternal being– is also noted. However, it remains to be elucidated why this is so, what is the essence of the “spirit” that enables it for such an immanent-transcendent movement. In our opinion, this is fundamentally explained through the category of “openness” (*Offenheit*). Our thesis consists, then, in maintaining that it is precisely openness that turns out to be the essence of the spirit that makes it be-capable-of-Being-Eternal. In other words, because the spirit essence as openness, the finite-being not only opens to the infinite-being, but, especially, the Eternal-Being communicates to the finite-being. This foundation allows us to establish that educating the spirit consists not so much of educating interiority, but of openness, that is, maintaining openness, preventing the human being from being dragged by his centripetal movements. To achieve our purpose, we will fundamentally base ourselves on *The Structure of the Human Person, Potency and Act: Studies Towards a Philosophy of Being*, as well as *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, although we will transversely the issue to other writings in the *Collected Works*.

KEYWORDS: empathy, eternal-being, finite-being, openness, spirit.

1. INTRODUCCIÓN

Llama la atención que en el *Edith Stein-Lexikon* (Knaup & Seubert, 2017) no se encuentre una entrada para el concepto de *Offenheit*. Así mismo, poca ha sido la atención prestada por parte de los especialistas. Una razón por la cual esto haya sido así es la importancia que pueda revestir el concepto de interioridad, no sólo desde el punto de vista fenomenológico, sino también religioso. Como se mostrará, desde sus escritos tempranos como la tesis *Sobre el problema de la empatía* (Stein, 2005b) hasta los más tardíos como *Ciencia de la cruz* (Stein, 2019a), aunque sí que es cierta una declinación en sus escritos tardíos, encontraremos suficientes evidencias para defender que la apertura adquiere una importancia capital en su pensamiento, en tanto que esencia del espíritu que le hace ser-capaz-de-Ser-Infinito. El “espíritu” –*Geis*– es una noción dorsal en todo el pensamiento de nuestra autora, toda vez que a partir de ella se comprende la condición itinerante del ser humano, sus movimientos centrífugo-centrípeto e inmanente-trascendente. Ahora bien, ¿cuál es la nota esencial en la que se cifra el espíritu?, en otras palabras, ¿qué es lo que hace al ser-humano ser-capaz-de inmanencia y trascendencia? El espíritu esencia como apertura –*Offenheit*–, el ser-finito no sólo se abre a lo finito, sino también a lo infinito, pero, sobre todo, se deja –o no– interpelar por el Ser-Infinito. Para ampliar el conocimiento sobre uno de los puntos dorsales del pensamiento de nuestra autora y exponer las razones de nuestra tesis, planteamos como objetivo constatar que la apertura en tanto esencia del espíritu es la condición para ser-capaz-de-Ser-Infinito, y en cuanto tal, fundamento para una educación de la aperturabilidad. Para llevar a buen término tal propósito, partiremos del reconocimiento de sus planteamientos iniciales en torno a la empatía y la persona humana; seguidamente revisaremos si y en qué medida la apertura se presenta en las plantas, los animales, y cuál es su nota característica en los humanos; en tercer lugar, constataremos que Stein comprende la apertura como esencia del espíritu; en cuarto lugar, valoraremos la diferencia entre la apertura heideggeriana y la steiniana; finalmente destacaremos algunos de nuestros hallazgos a lo largo de la investigación.

2. EMPATÍA Y PERSONA HUMANA

La noción de persona para nuestra autora cobra un novedoso y especial significado que la recubren de una originalidad propia desde su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, escrita entre 1915 y 1916, y publicada en 1917. Sin duda alguna, la empatía sería la vía de clarificación y fundamentación teórica del saber tanto del hombre como de la comunidad (Enjarden, 1979, 471). Esto no obsta para dejar de reconocer que la persona humana, tanto en su estructura como en su unidad (MacIntyre, 2008, 304–307) sea un problema dorsal de su pensamiento, que se declinaría a través de sus diferentes estancias: fenomenológica y filosófica, psicológica-pedagógica y teológica-espiritual.

¿Qué comprende nuestra autora por *empatía*? Significa poder partir de un tipo a priori de persona y por analogía comprenderla, lo cual nos evita que traslademos al otro nuestra individualidad: no le transferimos al otro lo que somos, sino que nos transferimos en el otro a partir de las analogías tipológicas, por ejemplo: organismo viviente (no es una piedra), adulto (edad), mujer (sexo), profesor (profesión)... persona espiritual (sujeto que vivencia valores en general) (Stein, 2005b, 198–199). El otro es un mundo de valores que *especularmente* me desvela mis valores y con ellos mi persona. Conocer al otro es también una vía para el autoconocimiento, y al hacer un autoanálisis, reconocer aquellas cosas propias de un tipo de persona que dormitan en nosotros y desarrollarlas, pero también otras cosas que nosotros somos en alguna medida y aquellas que definitivamente no somos. Del autoconocimiento se desprende también la autovaloración, vivenciar el valor del otro nos remite especularmente a la valía propia, reconocer qué valores tenemos o carecemos y de los cuales no somos conscientes (Stein, 2005b, 200).

Por ejemplo, acompañar a otro en su duelo, no significa sentir o vivenciar el mismo dolor del otro, o fantasearlo, pues su dolor es originario, brota de lo más profundo de su ser, sino un vivenciar no-originario² –que tampoco es falso o hipócrita–, un *estar transferido* a su vivencia originaria. Por lo tanto, la empatía se define como un acto experiencial –aprehensión de la vida aními-

² Experienciar la conciencia ajena, “vivencia no-originaria que *manifiesta* una originaria” (Stein, 2005b, 91). Cursiva mía.

ca— de un yo general de la conciencia ajena de otro yo general —independiente de los sujetos—. O lo que es lo mismo, más que ponerse en el lugar o en la piel del otro, dentro de la conciencia del otro, como se la define vulgarmente, la empatía significa originariamente estar implicado o ser *transferido* (*hineinziehen*) a la conciencia —*espíritu*— del otro, “coejecutar su vivenciar” (Stein, 2005b, 98), sin suplantarla. Ahora bien, tempranamente nos dice la autora que no sólo se empatiza con el prójimo, sino también con Dios (Stein, 2005b, 88). La empatía resulta ser en esta temprana etapa de su pensamiento, en sentido estricto, un modo de ser, una apertura originaria.

De otra parte, ¿qué decir de su sentido de persona? Sucintamente podemos afirmar que es el núcleo estructural que coliga las *vivencias corpóreas*, el contacto con el mundo físico (sensaciones); las *vivencias psíquicas*, tanto las reacciones trascendentes (respuesta al mundo físico: percepciones) como las inmanentes (lo que imaginamos, fantaseamos, sentimos); y las *vivencias espirituales* (actos voluntarios, intelectuales, de conocimiento). Edith Stein logra desarrollar una arquitectónica de la persona humana en dos tiempos: mientras que en sus escritos tempranos la estructura óntica de la persona está compuesta por cuerpo-psique-alma (Stein, 2005b), en los tardíos lo estará por cuerpo-alma-espíritu (Stein, 2007d, 2019b).

Superando los dualismos, nuestra filósofa comprende al cuerpo no sólo como cuerpo físico (*Körper*), sino fundamentalmente como cuerpo vivo (*Leib*), constituido y vivenciado como el mismo, de tal modo que no hay cuerpo vivo sin cuerpo físico (Stein, 2005b, 121ss, 2019b, 596ss). De otra parte, la influencia del cuerpo en el alma es atestiguada por la dependencia de las vivencias al cuerpo vivo, “el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo” (Stein, 2005b, 121); más radicalmente dirá que “Todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada” (Stein, 2005b, 130). El alma y el cuerpo conforman una unidad en virtud de la cual es posible entrar en contacto con otras personas y con el mundo. Así las cosas, el alma/cuerpo-vivo es el portador de los campos de sensación, constituido por órganos móviles y capaz de movimientos libres, es el campo de expresión de las vivencias e instrumento de la voluntad, en los cuales se dan los procesos de *copertenencia* —sensaciones, sentimientos comunes— y de *causalidad* —psicofísicos, alma-mundo—; en definitiva, es una unitodalidad que conforma al individuo como ayuntamiento de la conciencia de un yo y del cuerpo físico.

En concreto, el *cuerpo* nos conecta con el mundo trascendente a través de las sensaciones, la *psique* con el mundo inmanente de las percepciones, reacciones y estados, el *alma/espíritu* nos conecta con los actos libres y conscientes del mundo espiritual. Entre el cuerpo y la psique media una fuerza vital que determina los procesos de *causalidad*, efectividad, reactividad; en la relación entre psique y espíritu media el alma cuya fuerza es la *motivación* para el posicionamiento intencional; entre el espíritu y el cuerpo media el carácter cuya fuerza es la *configuración* que también opera como un posicionamiento intencional. Mientras que el yo puro *constituye* las vivencias, el sí-mismo *enlaza* la corriente de vivencias. Por estrategia metodológica, Stein analiza el alma en sí misma forzando una separación artificial, toda vez que el alma es en un cuerpo vivo. El alma no es el yo, sino que ella es su unidad sustancial, la dimensión portadora en la que se dan cita y concurso sus elementos categoriales o peculiaridades individuales. El yo y el alma se codeterminan; en el alma se dimensionan las vivencias como actos del yo. Por tanto, el alma se manifiesta doblemente en nuestras vivencias; las categorías constitutivas del alma conforman paralelamente las categorías de las vivencias; se da una codeterminación entre la singularidad anímica y la singularidad vivencial; mi alma, mis vivencias, mi yo. Finalizando su tesis afirmará: “la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino espíritu” (Stein, 2005b, 173).

3. DE LAS PLANTAS, ANIMALES, HUMANOS

Después de esta sucinta exposición sobre la estructura de la persona humana tensada entre el arco de su tesis doctoral y el curso de finales de 1932 y comienzos de 1933, es necesario que por ahora nos concentremos en este último, ya que en *Estructura de la persona humana* realiza unas descripciones mucho más profundas sobre la apertura en cuanto tal.

Partiendo de la cosmología de Tomás de Aquino³, quien sigue a Aristóteles, Edith Stein se pone en la tarea de describir la línea de separación entre la

³ “[...] cosas materiales, plantas, animales, hombres, espíritus puros” (Stein, 2019b, 603).

planta, el animal y el ser humano⁴. Nuestra filósofa advierte varias cuestiones: en primer lugar, señala que, salvo los espíritus puros, los otros seres están bajo la ley de la continuidad, es decir, cada ser y nivel conservan lo propio de lo inmediatamente inferior y alcanzan la frontera de lo inmediatamente superior. De esto se desprende que el hombre conserva lo más propio de las plantas y animales, pero por ser racional es distinto de estos, e igualmente, puede frisar lo espiritual, como forma unitaria o interna (Stein, 2019b, 603).

Posteriormente se pone a la tarea de captar la esencia de la planta. La esencia del alma vegetativa –principio vital interno– es la capacidad de configurar la materia de la que dispone, de autoconfigurarse y llegar a ser lo que germinalmente es. La planta como “*forma corporis*” carece de conciencia, de apertura interna, pues “No está abierta hacia dentro, no existe para sí misma, no vive en sí misma” (Stein, 2019b, 604). Ónticamente está desprendida de sí misma y ontológicamente está abierta, y pese a ello, está cerrada en sí misma, pues no se dirige a nadie, sino a la luz. En definitiva, el ser de la planta es alimentarse de la materia, alzarse hacia el cielo, abrirse a la luz y revelarse en la flor y el fruto.

En tercer lugar, lo vegetativo en el ser humano lo encuentra Edith en la posición vertical, aunque con unas variaciones más altas. La flor es a la planta lo que el rostro al hombre, es “la más perfecta revelación de sí mismo” (Stein, 2019b, 604); mientras que la dirección vertical en la planta es unidireccional, en el hombre es bidireccional: levantar su rostro hacia el cielo y auto captarse desde arriba, gracias al movimiento de su cabeza; aunque ser organismo es lo vegetal del hombre, no se reduce a ser puro organismo, ni su desarrollo es puramente orgánico; no sólo no está cerrado en sí mismo, sino que está en continua relación con lo que sale a su encuentro.

Luego pasa al análisis de lo específicamente animal, así como lo que el hombre tiene en común con este, estar abiertos hacia dentro y hacia fuera. De una parte, lo que diferencia al animal de la planta es su capacidad para moverse libremente, es decir, no está atado a un lugar y no se mueve mecánicamente, sino desde dentro. De la otra, el animal responde a una excitación, es íntimamente afectado o impulsado porque atraído o rechazado desde fuera. Ahora

⁴ Caso semejante es el que se establece en las tesis: “la piedra es sin mundo, el animal es pobre de mundo, el hombre configura mundo” (Heidegger, 2007, 225ss).

bien, lo que caracteriza al animal es su apertura sensitiva, para sí mismo, una apertura hacia dentro y para estímulos exteriores, apertura hacia fuera. En relación con el alma vegetativa, el alma animal se diferencia porque es sensitiva; en relación con el alma humana se asemeja porque es sensitiva, además, a ambos el cuerpo le sirve de expresión, en ambos hay una apertura sensitiva y una capacidad para reaccionar (Stein, 2019b, 621, 643).

¿Qué pasa con el ser humano? ¿Cómo esencia el alma humana? Para responder a estas cuestiones y al propósito fundamental de este trabajo, es necesario remitirnos a otra de las obras tempranas: *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, redactada entre 1918 y 1919, y publicada en 1922. Aquí encontramos ideas del siguiente calado: en primer lugar, la *vida* del alma, el salir de sí misma, el ponerse ante el mundo (Stein, 2005a, 441), o como dice en otra parte “apertura del espíritu hacia el mundo de los objetos” (Stein, 2005a, 432), nos pone en el plano del conocimiento no sólo de las cosas materiales, el conocimiento natural, sino también de las cosas espirituales, el conocimiento espiritual, como es el caso de los valores y de las personas que los portan.

Como no nos interesan cuestiones relacionadas con los desarrollos de Edith Stein y las ciencias de la naturaleza, de lo que ya han dado cuenta de ello (Caballero, 2020), nos limitaremos a las cuestiones propias de las ciencias del espíritu. En relación con su investigación doctoral, las relaciones intersubjetivas no operan por instinto, ni por simple “contagio”, ni por determinación de la especie, sino porque “existe una “apertura” mutua entre los individuos, apertura que es una función específicamente espiritual” (Stein, 2005a, 414). La empatía está fundamentada en esta apertura, pues el ser transferido a la conciencia del otro sólo es posible cuando se está abierto hacia afuera, cuando nuestra existencia está abierta hacia la alteridad. La empatía vendría a ser entonces un *juego especular* de aperturas. De hecho, estar cerrado para el otro, y no empatizar, es también una posibilidad misma de dicha apertura originaria; no puede estar cerrado lo que originariamente puede estar abierto.

Además de ser fundamento de la reciprocidad entre los individuos, también encontramos la apertura en la génesis de la comunidad⁵. Más aún, tanto

⁵ Cabe señalar que Edith Stein retoma la distinción que Ferdinand Tönnies hace sobre la comunidad y la sociedad.

la comunidad depende de la peculiaridad de los individuos como estos de la comunidad (Stein, 2005a, 472-473). Esto se debe precisamente al carácter comunitario de vida –esencia de la comunidad, donde el otro no comparece como objeto, sino como alguien con quien se vive, con quien se está en contacto gracias al cual podemos ampliar el ámbito de vivencias. Al respecto, nos permitimos citar un texto que destaca muy bien lo que venimos señalando.

Además de la influencia que el desarrollo de una persona experimenta por la excitación de estados existentes en ella, existe también otra clase de influencia que habíamos indicado ya con anterioridad: el efecto que se produce a consecuencia del contacto con la índole personal de otro ser humano. En efecto, este contacto condiciona cierta “actitud” recíproca entre las personas. Su interior “se abre” mutuamente, en cuanto el interior de una persona es accesible al interior de la otra, mientras que las demás facetas de su ser se cierran (ya sea “automáticamente” en el mero contacto, o bien cuando la inaccesibilidad para la otra persona se ha puesto de manifiesto al efectuarse un intento de entendimiento) (Stein, 2005a, 476).

No se trata, pues, de un mero contagio, de simple transmisión o respuesta, sino de una actitud fundada en la disposición originaria de la apertura. Dicho de otra forma, en el nivel de la intersubjetividad, la apertura acontece en los modos de la accesibilidad y de la reciprocidad. Hay comunidad donde se da una apertura hacia la subjetividad ajena. Como bien afirma en *Estructura de la persona humana*, “La existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia *abierta para sí misma*, pero precisamente por eso está también abierta *hacia fuera* y es una *existencia abierta* que puede recibir en sí un mundo” (Stein, 2019b, 594). La existencia humana está determinada por una tensa movilidad entre las fuerzas centrípetas y centrífugas, entre la actualidad y la potencialidad, entre la interioridad y la exterioridad.

A partir de lo dicho hasta aquí, la apertura originaria nos ha permitido reconocer que la persona humana puede conocer aquello que está por debajo de sí, es decir, las cosas artificiales y los seres naturales; también puede conocer a aquellas personas que están en el mismo ámbito y nivel, ya sea al otro individuo, la comunidad o la sociedad en la que se encuentra y obviamente puede conocerse a sí misma porque está abierta a su interioridad. Con todo, ¿dicha

apertura sólo acontece en los niveles de trascendencia –mundo y subjetividad ajena– e inmanencia –conciencia– señalados?

4. LA APERTURA COMO ESENCIA DEL ESPÍRITU

En este apartado nos jugaremos nuestra tesis: el espíritu esencia como apertura. Aunque Stein comparte con Hegel muchos elementos en la concepción del espíritu tal como ya han señalado algunos (De la Masa, 2015), no son pocas las diferencias entre ambos. A la altura de *Acto y Potencia*, obra que le comprometerá desde 1931 hasta 1935, comprende el espíritu como persona (Stein, 2007a, 327), cuya vida se despliega en diferentes actos como ponerse en movimiento, ser consciente de él, abrirse a sí mismo y a otro desde sí mismo (Stein, 2007a, 331), y a través de diversos ámbitos: el artificial, el natural, el interpersonal, el comunitario y social, el interior, y finalmente el *transnatural* –*übernatürlich*⁶–. Ya en *Contribuciones* había reconocido esta comprensión del espíritu cuando señalaba que este es “un salir de sí mismo, es una apertura en doble sentido: hacia un mundo de objetos que es vivenciado, y hacia la subjetividad ajena, hacia el espíritu ajeno, con el cual es vivenciado y vivido en común” (Stein, 2005a, 503). La vida espiritual no es una vida centrípeta, sino centrífuga, no consiste en volcarse a la pura interioridad, sino un vaciarse de su ser actual para realizar la potencia de ser. El salir de sí mismo hacia el mundo de objetos es la vida espiritual como vida intelectual; hacia el otro es la vida intersubjetiva; hacia los valores, sean estos morales, culturales, comunitarios o sociales, la vida objetiva; hacia la autodonación de una realidad divina personal es la vida divina o de la gracia.

Es conveniente recalcar el carácter singular de la apertura en el individuo y el modo como ella se despliega. Trascendentalmente, la apertura hacia el mundo mantiene una separación entre mundo y espíritu, de tal manera que el mundo de los objetos captados teóricamente (percibidos, experimentados, contemplados, conocidos), comparece como polo del espíritu. Inmanencial-

⁶ Optamos la traducción de *übernatürlich* por transnatural para destacar el carácter transicional, de movimiento, más que de posición metafísica como lo puede indicar sobrenatural.

mente, dicha separación desaparece, toda vez que la apertura guarda su conexión originaria con el mundo espiritual; si bien es cierto que, mediante un artificio teorizante, también puede contemplar al mundo espiritual como “*simple objeto*”. Ahora, si no perdemos de vista que el espíritu esencia como apertura, que guarda la exuberancia de vida espiritual que procede del mundo espiritual, también resulta ser el fundamento de las realidades espirituales de las comunidades y sociedades (Stein, 2005a, 504). Así las cosas, si las formaciones sociales se fundamentan en individuos, y estos a su vez en la apertura, urge formar en la aperturidad como vía para potenciar la actitud vital originaria del individuo espiritual y con él, de las comunidades y sociedades.

En lo que se refiere a la individualidad del hombre, Stein retoma la discusión de vieja data entre género, especie e individuo. Bien sabemos que al hombre se le ha definido como animal (*genus*) racional (*specie*). Como contrapartida, nuestra filósofa parece invertir el orden de los términos del siguiente modo:

Pero lo que a los hombres designa como hombres (no como especie animal), la espiritualidad libre-consciente-personal (que en cuanto “conciencia” es concebido como “apertura” = poder *percibir*, y la libertad encierra posibilidad de seguir a lo “percibido”, significa a la vez “don de razón”) no es la diferencia específica, a la que ayudan las diferencias correspondientes en otras especies de animal, sino que hace la “esencia del hombre” en un principio de configuración óntico autónomo, es decir, un *genus*. (Stein, 2007a, 515).

Cabe decir que lo racional no es la diferencia específica, sino que su *espíritu* es ya su *genus*. Aún más, como ya se advirtió *supra*, es en relación con la apertura y la libertad como se decide la humanidad del ser humano en comparación con la planta y con el animal. Lo que hace al hombre un ser humano es el *espíritu*, cuya esencia es la apertura, no sólo como un poder percibir, un poder ser transferido, sino como un *capax Dei* (De Aquileya, 2001, 62). En otros términos, el hombre es un *Homo excentricus* y por esto mismo *viator*, dado que su centro no está en sí mismo ha de buscarlo. El ser humano no sólo tiene la capacidad de *objetivar*, sino también de *pensar* en sí mismo, en el otro y en lo Otro.

Tempranamente, esto es, en *Naturaleza, Libertad y Gracia*, escrito presumiblemente hacia 1921-1922, por tanto, un texto de transición, aparecido en 1950 y publicado en 1962, la fenomenóloga señalaba que, si bien la persona pertenece al reino de la naturaleza, también está abierta al reino de la gracia, toda vez que por su espiritualidad libre no sólo puede sustraerse al determinismo del estímulo-respuesta, sino, sobre todo, porque el espíritu está abierto al mundo, “El espíritu está como tal en la luz” (Stein, 2007c, 78). Agregaba también que “la apertura del espíritu es *por principio* una apertura universal. Todo lo que es visible puede ser visto por él. Todo lo que es objeto puede estar ante él” (Stein, 2007c, 78). En estas afirmaciones, de conformidad con su pensamiento temprano, la universalidad de la apertura del espíritu –como conciencia– tenía un aire idealista, toda vez que aún no se había dado a la tarea de poner en diálogo a la fenomenología con el tomismo. Recuérdese que, en esta etapa de su pensamiento, comprendía al *espíritu (der Geist)* como el correlato del mundo de objetos, en tanto conciencia que *constituye* un objeto (Stein, 2005b, 173).

Esta digresión nos da pie para introducir la siguiente idea: la universalidad de la que gozaba la apertura del espíritu se ve reformulada en virtud de sus estudios tomistas y posteriores desarrollos. Tal es el caso de *Acto y Potencia*, en la que sostiene que, “al espíritu como tal le pertenece la apertura” (Stein, 2007a, 519), sólo que, en los espíritus finitos, esto es, en la persona humana, la apertura no es universal como sí lo es en el espíritu infinito. Varias consecuencias se desprenden de aquí: en primer lugar, la persona es tal porque no puede ser nivelada; en segundo lugar, la impronta personal no se fundamenta en la diferencia material; en tercer lugar, la singularidad se sustenta en la intensidad de su ser espiritual, por tanto, en la apertura, la cual viene a dimensionarse tanto por *aquello para lo que* está abierta como su *modo de acceso* (Stein, 2007a, 520).

En definitiva, la apertura del espíritu finito puede proyectarse sobre aquellos niveles que están por debajo de sí, como sobre los que están a su mismo nivel, y mayormente aún hacia lo que está sobre sí, donde cada nivel tiene sus propios qué y modos de apertura. El ser personal-espiritual, que goza de libertad y apertura originales, tiene la libertad de abrirse a algo que le potencie su fuerza y riqueza interiores, también contra algo que le puede alienar, final-

mente abrirse libremente hacia el ser puro o espíritu infinito, condición *sine qua non* el espíritu divino puede entrar en el espíritu humano (Stein, 2007a, 527). Este arco de tensión entre el ser natural y el ser transnatural; el serle confiado a sí mismo la existencia y el cuidado de lo ente en total desde lo alto, para que desde abajo permita, es decir, no se resista a, la riqueza de la fuerza infinita es el horizonte de movilidad que el ser personal espiritual tiene *como homo viator*, cuyo viaje puede terminar en el vacío del no-ser o llegar a ser en la vida del Espíritu (Stein, 2007a, 528).

5. LA DIFERENCIA ENTRE LA APERTURA HEIDEGGERIANA Y LA STEINIANA

Sabemos que al final de *Ser finito y Ser eterno*, Stein se vio en la necesidad de contraponer las tesis de Martin Heidegger (1889-1976) con la de Hedwig Conrad-Martius⁷ (1888-1966) en torno a la pregunta por el sentido del ser. Como resultado de ello tenemos el apéndice *La filosofía existencial de Martin Heidegger. Ser y tiempo* (Stein, 2007b, 609), redactado en 1936 pero publicado póstumamente en 1962. Sabiendo ahora que la tematización de la apertura fue un empeño para ambos, ¿cuál es la contraposición entre sus posturas? Para responder a esta cuestión tendremos que ganar su comprensión a la altura de los §§ 16 y 28-34 de *Ser y tiempo* en los que la apertura o estado de abierto –*Erschlossenheit*– está tematizada en su triple estructura (Heidegger, 2020), para luego confrontarla con los desarrollos en el mencionado *Apéndice* (Stein, 2007b).

En el § 28, encontramos la definición más categórica de *Ser y tiempo*: “*El Dasein es su aperturidad [Erschlossenheit]*” (Heidegger, 2020, 152). Dada la densidad de la afirmación y de la riqueza polisémica tanto de *Dasein* como de *Erschlossenheit*, es menester remitirnos a otros apartados de la señalada obra

⁷ Filósofa poco conocida en esta latitud, de la que caben resaltar: Sobre los fundamentos gnoseológicos y teóricos del positivismo (1912), Ontología de lo real (1923), El ser (1932), Perspectivas metafísicas en lo científico-natural (1948), El espacio (1958), en las que se compromete con el estudio de una realidad «transfísica». Sobre la relación Stein-Conrad-Martius, pueden consultarse los aportes de (Gerl-Falkovitz, 2022; Sánchez Muñoz, 2011), así como su correspondencia (Stein, 2019c).

para recoger sus sentidos sin simplificarlos. En la Introducción, leemos: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*” (Heidegger, 2020, 28). Desde un punto de vista, lo primero que nos deja claro es que el *Dasein* hace referencia al ente que somos, al ser humano. Ahora bien, también señala el cómo somos en tanto que existir o existencia humana: abiertos a la comprensión del ser (Rivera & Stuven, 2008, 49). Desde otra perspectiva, el *Dasein* posee un sentido formal que no puede equipararse con un contenido específico, y por tanto señala el modo de ser propio del ser humano en tanto que está abierto [*Da*] al ser [*Sein*] y se interroga por su sentido, es lugar, tránsito, intersticio en el que acontece el juego especular entre ser y ente, en el estado de descubierto de los entes y el des-ocultamiento del ser del ente; *Dasein* también señala una esencial indeterminación y pura posibilidad que está abierto a toda determinación (Adrián, 2016, 89–93).

El término *Dasein* nos ha remitido al de *Erschlossenheit*. Para no caer en un círculo vicioso, debemos remitirnos al § 16 donde Heidegger explicita en qué sentido comprende que el estado de abierto del *Dasein*. Nos advierte el filósofo de la Selva Negra que abrir –*Erschließen*– no significa lo que en alemán se entiende por deducir o inferir, sino “dejar abierto” y por tanto *Erschlossenheit* querrá decir “estado de lo que queda abierto” (Heidegger, 2020, 97). Que el *Dasein* sea su apertura significa entonces que está abierto para sí mismo, para los otros, para el mundo y para el ser.

En el desarrollo de su analítica, el “estado de abierto” se encuentra compuesto por tres fenómenos cooriginarios: la “Disposición afectiva” o “encontrarse” (*Befindlichkeit*), el “comprender” (*Verstehen*) y el “habla” o “Discurso” (*Rede*). El primero es la estructura ontológica o indicación formal que nos refiere al cómo estamos dispuestos en cierto modo y que ónticamente reconocemos como el temple de ánimo que dispone el descubrir de los entes (Heidegger, 2020, 153-161). El segundo momento constitutivo de la apertura no hace referencia a una comprensión epistemológica, teórica o gnoseológica, sino a su modo de ser como poder-ser aperiente y como proyectar sobre sus posibilidades; el comprender en sentido primario u ontológico consiste entonces en el poder-ser-apertiente-proyectante sabiendo qué es lo que pasa en cuanto estar-en-el-mundo, lanzado hacia sus posibilidades más propias, anticipándose a sí

mismo. Ligado al comprender está el interpretar (*Auslegung*) que en sentido ontológico-existencial quiere decir el modo como se despliega apropiadamente lo comprendido (Heidegger, 2020, 161-178). Finalmente, el tercer modo de ser es el del habla o discurso como articulación significativa, en la que los entes aparecen coligados en un horizonte de sentido; en definitiva, lo que abre la apertura del *Dasein* es precisamente el espacio u horizonte de sentido, el claro en el que aparecen los entes como tales entes (Heidegger, 2020, 179-185). En concreto, la apertura como modo de ser del *Dasein* es la que determina el modo como son descubiertos los entes, aquella hace referencia a la verdad ontológica y ésta a la óntica.

Nos queda por establecer la relación de la “apertura” con el “cuidado” o “cura” (*Sorge*) en tanto que sentido unitario del ser del propio *Dasein*. Apertura y cuidado se codeterminan. El *Dasein* no sólo abre el ser del ente, sino que también abre su propio ser del que tiene que hacerse cargo, no sólo comprende el ser, sino su propio ser (Heidegger, 2020, 209-217). Ahora bien, no podemos perder de vista que el ser del cuidado es la temporalidad. Cuando el autor afirma que “La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que aparece dentro del mundo)” (Heidegger, 2020, 210), está señalando la cooriginariedad ontológica de apertura-cuidado-tiempo y que nos permitimos exponer en la tabla 1.

Tabla 1. Cooriginariedad apertura-cuidado-tiempo.

Elementos estructurales de la apertura	Definición del cuidado	Elementos estructurales del cuidado	Dimensión temporal
Disposición afectiva	estando-ya-en-(el-mundo-)	Facticidad	Pasado
Comprender	anticiparse-a-sí	Existenciariedad	Futuro
Discurso	en-medio-de (el ente que aparece dentro del mundo)	Estar-caído	Presente

Fuente: elaboración propia.

Hasta aquí nos hemos atenido a la fuente misma de Heidegger, pero ¿qué dice Stein? En el apéndice *La filosofía existencial de Martin Heidegger. Ser y tiempo*, nuestra filósofa primero se encarga de hacer una reproducción de los principales argumentos de Heidegger y luego establece su postura. En cuanto a la línea argumentativa, podemos destacar aquellas ideas que nos conciernen: en primer lugar, “Ser ahí significa ser *ahí*, y esto significa por un lado ser un aquí respecto de un allí: apertura para un mundo espacial; significa además ‘ser ahí para él mismo’” (Stein, 2007b, 1142). En esta cita, la autora está destacando el sentido del ahí (*Da*) del *Dasein*: apertura espacial –aquí– tanto para el mundo –allí– y apertura para sí mismo. Este énfasis en la preeminencia del *Dasein* lo destaca mucho más cuando agrega: “Que está ‘iluminado’ significa que está aclarado en él mismo *como* ser en el mundo, no por otro ente, sino de modo tal que él mismo *es el claro*” (Stein, 2007b, 1142). Esto es, “abierto” o “iluminado” quiere decir que sólo hay ser para el *Dasein* y que, en virtud de su precomprensión del ser, sólo él mismo es el centro o fuente de claridad, da sentido. Un aspecto que advierte es que la apertura no es un acto de la conciencia, sino un existencial: “La apertura no descansa en percepción reflexiva, sino que es un existencial, algo perteneciente al ser ahí como tal (Stein, 2007b, 1142). En lo que sigue, la autora desarrolla tanto los elementos estructurales de la apertura, del cuidado y del tiempo en los términos que hemos esbozado *supra*.

Ahora bien, ¿cuál es la postura que asume Stein? Para responder a esta cuestión hay que indicar que nuestra fenomenóloga, como ya se anticipó, tiene en mente la pregunta por el sentido del ser y se responde siguiendo el desarrollo de las siguientes tres preguntas: “1. ¿Qué es el “ser ahí”? 2. ¿Es fiel el análisis del ser ahí? 3. ¿Es suficiente ese análisis corno base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?” (Stein, 2007b, 1158).

Qué responde Stein a la pregunta ¿Qué es el “ser ahí”? *Dasein* hace referencia al ser del hombre, al ser humano, en el que coinciden esencia y ser, la esencia del hombre es su existencia; es un destacado modo de ser respecto de cualquier otro:

La elección de la expresión “ser ahí” para el hombre se fundamenta *positivamente* diciendo que pertenece a su ser ser “ahí”, es decir, estar abierto para sí

mismo y ser en un mundo en el que siempre está “orientado” con referencia a un “alli”. (Stein, 2007b, 1159).

Respecto a esta definición, la autora no presenta mayores reparos. Lo que le llama la atención es que Heidegger, al desestimar la definición tradicional de hombre como compuesto de alma y cuerpo quiere prescindir de ellos sin lograrlo, ya que *Dasein* puede significar tanto un “quién” o un “sí mismo”, el hombre, como también el ser del hombre o “ser del ser ahí” (Stein, 2007b, 1160).

Qué dice Stein en torno a la pregunta ¿Es fiel el análisis del “ser ahí”? Por un lado, critica que los elementos estructurales de la apertura sean presentados de una manera muy indeterminada toda vez que pasa por alto lo corporal anímico; por el otro, que la existencialidad se halle determinada por la facticidad deja al *Dasein* sin la posibilidad de preguntar por su “de dónde”, dejando al *Dasein* como un arrojado sin “arrojador” (Stein, 2007b, 1161). En otros términos, ante el “ser arrojado” que es el *Dasein* para Heidegger, para nuestra filósofa cabría pensar el ser del hombre como “ser-sostenido”.

En cuanto los modos de existencia que Heidegger tematiza en la primera parte: el sí mismo del se, el uno, el impropio o decaído; y en la segunda parte: el sí mismo auténtico o propio, Stein apunta que mientras el primero hace referencia a una masa indiferenciada de individuos o a un individuo determinado por una ley general; el segundo será el modo de ser del ser ahí con el que responde a la llamada de la conciencia, esto es, la “resolución”, una destacada “apertura”, mucho más a la heideggeriana, “ser en la verdad”, en la que el *Dasein* se apropiá de su ser precursor (Stein, 2007b, 1163). También señala nuestra autora “que el ser del hombre tiene su posibilidad extrema en la muerte y que su apertura, es decir, su comprensión del ser propio, encierra de antemano también esa posibilidad extrema” (Stein, 2007b, 1168). Si en el párrafo anterior, a la autora le causaba escocor que el *Dasein* fuera un ser arrojado sin arrojador, aquí le resulta que su apertura se cierre con la posibilidad extrema de la muerte, de tal modo que el *Dasein* es un sin “de dónde” y sin “hacia dónde”.

Con base en esos reparos, encontramos la principal diferencia en la comprensión de la apertura: mientras que, para Heidegger, la apertura está determinada por un vacío entre la nada y la nada, para Stein lo será por el arco de

tensión que se dibuja entre el “desde dónde” y “hacia dónde”. Cuando Heidegger atribuye a la posibilidad extrema de la muerte como el sentido de la “resolución” del *Dasein*, deja al ser humano sin la posibilidad de la plenitud de ser, del ser en plenitud. En el siguiente texto podemos leer en qué radica el sentido pleno de su ser para Stein:

será *en sentido pleno* cuando está en *plena posesión de su esencia*; para ello hace falta “apertura” en sentido doble: como paso de todas las posibilidades a la realidad (la plenificación del ser) y –en sentido heideggeriano– como comprensión irrestricta del propio ser y comprensión de todo el ser en la medida más extrema posible dentro de los límites del propio ser finito (Stein, 2007b, 1168).

Poseer plenamente la esencia consiste en llegar a ser plenamente, al cumplimiento de su ser. Por eso, para Stein la apertura no sólo comprende el estar abierto a las cosas, a los otros, a sí mismo, sino también al acontecimiento –instante, *aevum*– en el que el finito se abre a lo Infinito, en el que lo temporal se llena de lo eterno. La apertura en Stein como esencia del espíritu humano se despliega hacia la plena realización tanto de todas las posibilidades finitas como infinitas. Llegar a ser plenamente no consiste en *poseer* “su” ser, sino en el movimiento –*Viator*– del angustiante estar volcado entre dos nadas hacia el abandono confiado de sí al ser eterno (Stein, 2007b, 1177).

Finalmente, en la tercera pregunta ¿Es suficiente ese análisis corno base para plantear adecuadamente la pregunta por el sentido del ser?, de la mano de su amiga Hedwig Conrad-Martius, Stein destaca el valor del proyecto heideggeriano de sustraer del olvido la pregunta que interroga por el sentido del ser. Ahora bien, lo que le merece una crítica a todo su sistema es que agote la comprensión del ser en el ser mismo del hombre; afirmar que el ser del *Dasein* es comprender el ser no es otra cosa que retrotraerlo a sí mismo; que el *Dasein* sea un ser capaz de pregunta y que en su ser tenga una comprensión preontológica no sólo de su ser, sino de otros modos de ser, no quiere decir que sea el ente preeminente hacia el sentido del ser (Stein, 2007b, 1179). La apertura del interrogar no se agota en el ser del hombre, ni en el ser de lo que hay y de lo que está a la mano. El ser del *Dasein* no es el fundamento ni aquello en lo que se coligan los modos de ser que no son *Dasein*. La esencia de la apertura no se

reduce a un formar horizonte habitando un mundo, sino que consiste en irrumpir desde la propia finitud hacia el cumplimiento en el ser eterno (Stein, 2007b, 1193). La apertura como esencia del espíritu no sólo mantiene abierto el camino, sino al ser mismo del hombre como ser-capaz-de-ser-eterno.

Educar en la aperturidad consiste entonces en *despertar* al ser humano para que mantenga la apertura hacia su ser en plenitud, con todo y su ser caído en la impropiedad de la vida cotidiana. En *Ciencia de la cruz*, un material preparado entre 1940 y octubre de 1941 y redactado a partir de noviembre del mismo año hasta que la Gestapo la llevara primero al campo de concentración de Westerbork y posteriormente al de Auschwitz en 1942, y publicado en 1950, encontramos el modo en que la autora declina el sentido de apertura.

La tesis fundamental es que el alma es fundamentalmente espíritu y que la forma como esta esencia, lo que en los escritos señalados en los desarrollos anteriores es la apertura, aquí viene declinada como receptividad –*Empfänglichkeit*– de todo lo espiritual. El espíritu, estando ligado a los sentidos acoge lo que ellos le ofrecen, lo guarda, lo contrasta, lo modifica, lo reflexiona, lo juzga y raciocina. Pero la actividad del espíritu no es meramente intelectual, la actividad del espíritu no es meramente natural debido a su ligazón a los sentidos, sino que, en virtud de su actuar múltiple, el espíritu no está hecho *simplemente* para lo meramente dado, para lo que hay o para lo que se tiene al alcance y en posesión. Además de las actividades cognoscitivas y operativas, el espíritu actúa en el modo de la meditación –*Betrachtung*–, pero para ello requiere de formación –*Erziehungsarbeit*– y desasimiento –*Entziehungsarbeit*–, de tal modo que libre y abandonado de sí se abra hacia Dios (Stein, 2019a, 304).

6. CONCLUSIONES

A partir de los hallazgos anteriores se derivan las siguientes conclusiones:

En primer lugar, el despliegue del espíritu debido a su esencia: la apertura, el qué y sus modos. La estructura del ser anímico-espiritual nos llevó a reconocer diversas potencias, funciones y disposiciones del espíritu. Por un lado, podemos hablar de la actividad *natural* del espíritu, consistente en comparar,

deducir, generalizar, producir, crear; el espíritu actúa sobre la materia que le proporciona los sentidos. En este nivel, la apertura del espíritu acontece en torno a lo que hay, ya sea natural o artificial, es decir, creado por el mismo ser humano; también se abre hacia toda forma de alteridad, ya sea individual, comunitaria o social; pero también se abre a sí-mismo en la autorreflexión, en la confrontación con sus prioridades, en el ejercicio de su libertad. Si bien es cierto que en virtud de la apertura nos podemos cerrar a las cosas, a los otros y a nosotros mismos, igualmente podemos ser encerrados por las cosas cuando consideramos que el tener, el poder y el aparecer es la fuente y meta de nuestra plenitud; por los otros cuando consideramos que en ellos está la razón de nuestra existencia, ya sea una persona, un colectivo, una nación; y por nosotros mismos cuando hacemos de nuestro propio yo el centro en torno del cual orbita todo cuanto es.

Por el otro, la autora también ha indicado una actividad *transnatural* del espíritu, entendida como vida y transformación progresiva, que parte de una espoliación del yo y una depotenciación del mundo, para recibir el don que expande nuestro ser hasta el punto de fusionarse con el Ser mismo, el Ser puro, el Ser eterno. En la actualidad, no parece que esta actividad *transnatural* del espíritu tenga mucha cabida entre nosotros, pero la resistencia a dicha actividad es ya prueba de su necesidad. Nos identificamos con nuestras esclavitudes, habitamos un mundo cuya fuerza es la eficiencia mundana y cuya estructura es el tener, el poder y el aparecer; pero nos negamos a despertar, a escuchar, a ser acogida del otro, del don, de llegar a ser en plenitud; en definitiva, se pierde la relación con la realidad de la cual somos imagen, perdiéndonos en definitiva a nosotros mismos. Nunca ha habido tanta penuria en medio de tanta holgura.

En segundo lugar, la apertura heideggeriana vs la steiniana. En el pensamiento contemporáneo se encuentran diversos intentos por superar el paradigma sujeto-objeto. La fenomenología en general y la hermenéutica y realista en particular son importantes esfuerzos. Ahora bien, en la primera perspectiva, el sentido de apertura se forja entre dos nadas, pues el *Dasein* está arrojado a un mundo en el cual no encuentra más criterio, más asidero que sí mismo; mientras se es hay ser. Lo que nos permite reconocer un punto de encuentro para pasar a su vez a la diferencia es lo siguiente: que para Heidegger el *Dasein* sea

su aperturadad significa que está abierto para sí mismo, para los otros, para el mundo y para el ser. Aunque para el filósofo de la Selva Negra, nuestro ser total no se consuma en la muerte, antes bien, como posibilidad extrema nos hace asumir una existencia inacabada e inacabable como propia; ser-para-la-muerte no es otra cosa que ek-sistir, estar abierto a las posibilidades más propias. Ek-sistir como pro-yecto sobre las posibilidades no es más que una fuga continua de vida hasta la muerte.

Dicho sea de pasada, en el último Heidegger, el pensar representador ya no será lo que defina el misterio del ser, de lo sagrado y de lo divino. Ya no hay lugar para el ser y para el dios de la metafísica, sino que en el *otro comienzo* el dios depende de la fundación de la verdad del ser y de esta el salto del hombre al ser-ahí (Heidegger, 2006a, 330–333, 2006b, 38, 51–52). En todo caso, ya como *Dasein*, posibilidad, apertura, proyecto, ya en el olvido del ser y el destierro del dios, la apertura de lo abierto es prerrogativa del *Da-sein* (Heidegger, 2006a, 33).

En contraste, la apertura en Stein como esencia del espíritu humano se despliega hacia la plena realización tanto de todas las posibilidades finitas como infinita. La apertura no es el arco de tensión entre dos nadas, sino entre lo finito –necesidad del tiempo para llegar a ser, ser algo y no ser todo– e infinito –ser mismo que es dueño del ser, no ser nada y ser todo– (Stein, 2007d, 670–671), no como ser-arrojado, sino como ser-sostenido; la apertura como esencia del espíritu no sólo mantiene abierto el camino, sino al ser del hombre mismo como *viator*, porque *excentricus*, y *capax Dei*; desde la perspectiva de nuestra autora, el finito se abre a lo Infinito, lo temporal se llena de lo eterno, de tal modo que ese centro que está fuera del hombre y que busca, llega a habitar en él, se le dona y llega a ser-en-plenitud.

La verdadera casa del hombre no es el mundo; tampoco la muerte es el criterio del habitar un mundo. En efecto, $\mu\nu\eta\mu\epsilon\iota\sigma$ puede significar tanto sepulcro, monumento, memorial. El ser humano no está destinado para habitar en la memoria de la muerte o en levantar monumentos para preservar la memoria de las cosas y de las personas, sino a habitar en la experiencia del don, en la *comunión* y el diálogo esponsal con quien custodia la promesa de nuestro ser consumado. Nuestra extrema posibilidad es el límite donde comienza nuestra comunión plena.

Ya como apertura hacia la *naturaleza* –percepción sensible de las cosas más que su representación–, ya como apertura hacia el *espíritu* que se declina en espíritu personal-individual, espíritu interpersonal o subjetivo –otro–, espíritu objetivo –valores, cultura–, espíritu divino –Dios– (Stein, 2005a, 328-329), educar en la aperturidad significa *despertar* al ser humano de su letargo y liberarlo de sí y del mundo para experienciar, acoger y guardar el don que nos hace llegar-a-ser lo que somos.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adrián, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger* (Vol. 1). Editorial Herder.
- Caballero, J. (2020). Edith Stein y las ciencias de la naturaleza. In R. Sánchez (Ed.), *Edith Stein. Una filósofa de nuestro tiempo* (59-75). Aula de Humanidades - Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.
- De Aquileya, R. (2001). *Comentario al símbolo apostólico*. Editorial Ciudad Nueva.
- De la Masa, L. M. (2015). Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein. *Teología y Vida*, 56(2), 271-289.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2022). Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius: eine Denk-Gemeinschaft. *STEINIANA: Revista De Estudios Interdisciplinarios*, 6(6), 27-57.
- Heidegger, M. (2006a). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblioteca International Martin Heidegger - Editorial Biblos.
- Heidegger, M. (2006b). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Mundo, finitud, soledad. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2020). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Ingarden, R. (1979). Über die philosophischen Forschungen Edith Steins. *Freiburger Zeitschrift Für Philosophie Und Theologie*, 26(2/3), 456-480.
- Knaup, M., & Seubert, H. (2017). *Edith Stein-Lexikon*. Herder.
- MacIntyre, A. (2008). *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*. Editorial Nuevo Inicio.
- Rivera, J. E., & Stuven, M. T. (2008). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1 Introducción*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Sánchez Muñoz, R. (2011). Hedwig Conrad-Martius y Edith Stein: Reflexiones fenomenológicas sobre el tiempo. *Devenires*, 12(23), 105-122.

- Stein, E. (2005a). *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. In Obras Completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica.* Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo - Ediciones El Carmen.
- Stein, E. (2005b). *Sobre el problema de la empatía. In Obras Completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica.* Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo - Ediciones El Carmen.
- Stein, E. (2007a). *Acto y potencia. Estudios sobre una filosofía del ser. In Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007b). *La filosofía existencial de Martin Heidegger. Ser y tiempo. In Obras Completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento Cristiano.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007c). *Naturaleza, libertad y gracia. In Obras Completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2007d). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser. In Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019a). *Ciencia de la cruz. In Obras completas V. Escritos espirituales.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019b). *Estructura de la persona humana. In Obras Completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019c). *Obras Completas I. Escritos autobiográficos y cartas.* Ediciones El Carmen - Editorial de Espiritualidad - Editorial Monte Carmelo.