

LA VOCACIÓN DE LA MUJER Y EL FEMINISMO DE EDITH STEIN¹

Por *Feliciana Merino Escalera*
CEU San Pablo, Valencia.

INTRODUCCIÓN

En primer lugar quisiera agradecer a los organizadores la invitación y el privilegio que me brindan de poder hablar de un tema tan actual como es el de la vocación de la mujer, y hacerlo de una manera todavía mucho más actual, a través del pensamiento de Edith Stein, mujer de amplios horizontes intelectuales, como hemos podido ver y aún veremos a lo largo de las jornadas de este ciclo de pensamiento.

Dicho esto y pasando al tema que me ocupa, la exposición está dividida en tres partes: En primer lugar, una clasificación de los principales movimientos o corrientes feministas para, en segundo lugar, situar el feminismo de Edith Stein como modelo de un feminismo cristiano, frente a otro tipo de interpretaciones. Me detendré en las aportaciones que se pueden realizar desde la teoría steiniana de la vocación personal en relación a la diferenciación sexual, aportaciones que, desde mi punto de vista, nos ofrecen una manera diferente de entender, con frescura y sensibilidad, las relaciones entre hombres y mujeres. Por último, realizaré un breve comentario acerca de la relación entre los textos steinianos sobre la mujer y la Encíclica *Mulieris Dignitatem*, de Juan Pablo II.

I. PLANTEAMIENTO DEL *STATUS QUAESTIONIS*: MODELOS DE FEMINISMO.

Hasta la historia presente, podríamos entender el feminismo como conjunto de ideas que desde la originaria lucha por la igualdad de facto y de iure, pretende mejorar la situación de la

¹ Conferencia impartida en la Fundación Universitaria Española el 24 de febrero de 1999, en el marco del XIV Ciclo de pensamiento: «Tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein», celebrado en Madrid los días 3, 10, 17, 24 de febrero y 3 de marzo del mismo año.

mujer promoviendo el reconocimiento de su dignidad en todos los ámbitos, públicos y privados. Sin embargo, lejos estamos ya de considerar que el feminismo, que tradujo en su momento algunas de las protestas en el ámbito de los derechos civiles y políticos, se ha transformado en un movimiento exclusivo y excluyente. El tiempo nos ha demostrado que las verdades brotan del ser del hombre y que estas verdades no pueden someterse a ningún reductivismo ni esencialista ni existencialista. El hombre nace con la verdad de su ser, pero es a través de su propia vida, desde un ser que crece intensionalmente, desde dentro hacia el exterior, como se va descubriendo a sí mismo y a los otros.

Esta experiencia irrenunciable es la que nos permite hablar de distintos paradigmas feministas de una manera generalizada sin pretender agotarlos ni a ellos ni a sus argumentaciones, porque además no siempre son corrientes sucesivas en el tiempo, sino líneas fundamentales que a veces divergen en algunos de sus propósitos y se unen en otros, resultando un cuadro, a la hora de estudiar el feminismo, demasiado complejo como para generalizar y clasificar indebidamente:

I.1. *Feminismo de la igualdad o igualitarismo*

Con un origen claramente unido a reivindicaciones de tipo social, el feminismo nace con claras pretensiones jurídico-políticas. Sus primeros representantes, que surgen a finales del siglo XVIII con la Revolución francesa, como reacción principalmente al código napoleónico que rebajaba el valor de la mujer como persona imponiéndole límites jurídicos y considerándola siempre dependiente de un varón, reivindican la igualdad de derechos, sobre todo de derechos civiles y políticos, como el derecho al voto, extendiéndose después al reconocimiento de otros derechos en contra de la discriminación de la mujer. Así entendido, el feminismo tiene su razón de ser, dentro de la lucha generalizada por el reconocimiento universal de los derechos humanos, en la defensa de la dignidad de toda persona por el hecho de ser persona².

Sin embargo, poco a poco estas pretensiones que sólo tienen sentido desde la defensa del reconocimiento de derechos que son humanos, se extienden a otros ámbitos y la tendencia al igualitarismo acaba imponiéndose y reflejándose incluso en modos de vestir, en general en un tipo de relaciones personales y profesionales que asumen el androcentrismo y los valores de la competitividad y el mercado. Y no sólo eso, sino que «los dos siglos de discriminación de la mujer» que alegaban los detractores del código napoleónico se convierten en toda la Historia, que comienza a ser juzgada desde el generalizado monstruo del Patriarcado.

Es por tanto la evolución del feminismo y especialmente sus consecuencias, que se van a impregnar de ideología liberal y de materialismo económico y cultural, lo que ofrece algunas reservas. Desde aquí, la crítica al feminismo, entendido como feminismo radical o igualitarismo a ultranza, se convierte en algo diferente. Pero ¿qué defienden los partidarios de este feminismo? ¿Qué razón de fondo se oculta en él?

² Algunos representantes de este feminismo originario, surgido en el siglo XVIII con la Revolución francesa, son pensadores franceses como Olympia de Gouges con su *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, en 1791, que abogaba por la equiparación de derechos sociales y políticos de ambos sexos; o Condorcet, con la «Carta de un burgués de New Haven a un ciudadano de Virginia», en 1787, reclamando el derecho al voto para las mujeres, no viendo ninguna diferencia natural para negarles la ciudadanía; también pensadores alemanes como Theodore Gottlieb von Hippel en *Sobre la mejora civil de la mujer*, o ingleses como Mary Wollstonecraft y su *Vindicación de los derechos de la mujer* de 1792, quien además del derecho al voto, la participación política y otros derechos civiles, aboga por la necesidad de la educación para hacer más útil a la mujer tanto en la familia como en la sociedad.

Un buen resumen de los orígenes del feminismo lo encontramos en la obra del Prof. Jesús Ballesteros, *Postmodernidad: Decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989. También, sobre los diferentes movimientos a lo largo de la historia del feminismo, vid. la interesante obra de Aurora Bernal, *Movimientos feministas y cristianismo*, Rialp, Madrid 1998, págs. 45-66.

El igualitarismo tiene su base en una extrapolación de la igualdad a principio fundamental. Las diferencias entre hombres y mujeres son concebidas como instrumentos de dominación y subordinación utilizados por los hombres. Lo que comenzaba como una reflexión jurídica, en base a razones de justicia, se amplía a todo ámbito sociológico, en base a razones de utilidad, poder y especialmente de un claro resentimiento implantado en la conciencia de muchas mujeres, por siglos de «discriminación generalizada», en una Historia falsificada donde la mitad de sus miembros han sido excluidos.

Entonces se hace necesaria la minimización de las diferencias, porque sólo así es posible acabar con la dominación y lograr la igualdad a costa de todo. La mujer quiere tener los mismos derechos que el hombre y, por analogía, ser igual que el hombre. Se trata del comienzo de una lucha contra el hombre para ser igual que el hombre.

Como culminación de este proceso nos encontramos con que la igualdad de derechos, pretensión justa, va a llevar también a la exigencia de una igualdad en los hechos, hasta el punto de que la diferenciación sexual pierde su significación de ser un «don de amor», el sexo se convierte en un instrumento al servicio de los deseos, iguales en hombres y mujeres, la virtud de la castidad es olvidada para dar lugar a un nuevo orden en las relaciones de pareja: el orden instaurado por la sed ilimitada. La educación sexual ya no es un derecho, sino que el disfrute del propio cuerpo es un hecho indiscutible que, siendo lo primordial, tendrá como consecuencia el fin de la libertad sexual transformada en esclavitud al instinto hedónico. En otras palabras, la pérdida del sentido de la vida sexual. Este movimiento de liberación sexual llevará también a la defensa del divorcio desde el principio de autonomía, a la defensa de igualdad en la promiscuidad, por analogía a lo que las feministas de corte radical consideran como «libertinaje sexual masculino» y también a la defensa del aborto, todo ello en base a una visión donde la diferencia es hacer un flaco favor a la liberación de la mujer, porque ni siquiera obedece a una naturaleza diferenciada en hombre y mujer, sino a la Historia, a la cultura, por lo que debe ser abolida³.

1.2 *Feminismo de la diferencia*

Este enfoque insiste más en los derechos propios de la mujer. Aunque se origina simultáneamente al feminismo de la igualdad, puede decirse que surge como alternativa al igualitarismo a ultranza y como respuesta crítica, rechazándolo por ser androcéntrico y asimilacionista, por favorecer una masculinización sociopolítica que devalúa la feminidad.

Frente a las seguidoras de Simone de Beauvoir, que reniegan de la maternidad y de la vida familiar por ser ámbitos esclavizadores, las representantes de este feminismo exigen la revalorización de la mujer, el reconocimiento de las diferencias de género, que de ningún modo conllevan un disvalor ni fáctico ni jurídico. Sin embargo, esta recuperación de lo femenino fue poco a poco llevando a una idealización de la feminidad, desde una visión de superioridad moral, de mayor altura en muchos de sus rasgos típicos. Determinadas exigencias desde «lo propio», con-

³ Como subfeminismos que hemos englobado en el llamado «feminismo de la igualdad» o igualitarismo, aunque en su desarrollo varíen respecto a las posibles fundamentaciones, nos encontramos con: algunos extremos del sufragismo, el movimiento abolicionista, que llegó a comparar la discriminación de las mujeres con la de los esclavos, y todos los llamados «feminismos con adjetivo»: el feminismo existencialista, el feminismo liberal, el feminismo socialista, el neomarxista, el psicoanalista, etc. Representantes de este igualitarismo a ultranza son Charlotte Perkins Gilman, a finales del siglo XIX y Simone de Beauvoir, ya en el siglo XX, uno de los exponentes que mayor influencia ha tenido en el feminismo de la igualdad de nuestro siglo. Sus tesis revolucionarias, desde bases socialistas y materialistas, persiguen la erradicación del concepto de feminidad. Su existencialismo extremo, no consigue aportar más que una desmesurada crítica al esencialismo como polo opuesto a su filosofía, por considerarlo la base de la profunda servidumbre de la mujer a su cuerpo y de la sumisión al hombre en todos los demás niveles. Vid. sobre todo su obra *Le deuxième sexe*, París 1949; traducción al castellano: *El segundo sexo* Cátedra, Madrid 1999.

dujeron a reivindicaciones también desde lo propio, como una educación específica, una política específica, incluso una sexualidad específica. Dicha actitud no hubiese sido tan extrema si no se hubiese establecido como polo opuesto, pues si bien era necesario revalorizar lo femenino como propiedad de toda la humanidad, sin embargo ¿tenía que hacerse a costa del resentimiento frente a siglos de opresión? Lo cierto es que esta línea seguía manteniendo un fuerte antagonismo con respecto a los hombres, por lo que su fuerte carácter separatista no la diferenció sobremanera del igualitarismo a ultranza. Sus premisas le llevaron a renegar del hombre, los movimientos de liberación sexual se daban en un contexto no tan diferente del anterior y sí tan deformado, reivindicando el lesbianismo como experiencia de una sexualidad muy propia y ello desde la demonización del hombre lo cual, frente a la exaltación de lo femenino, termina por hacer de este feminismo un movimiento basado en un modo diferente de entender lo femenino: la apuesta por la creación de un mundo exclusivo para mujeres que prescindiera de los hombres⁴.

Como corolario de esta nueva visión, nos encontramos actualmente con un objetivo superior por parte del feminismo más contemporáneo: la transformación de la metodología científica, desde la consideración de que en ella se esconde la mayor parte de elementos misóginos que han condenado a la mujer al olvido y a la discriminación. «El camino- afirma Aurora Bernal- pasa por reelaborar en versión feminista —no se dice femenina— el conjunto del saber humano: la ética y la epistemología, la psicología, la sociología, la literatura y la historia»⁵. Dado que la mujer puede aportar a la ciencia otro tipo de valores, por su superioridad moral e intelectual, urge introducir otros parámetros y eliminar los pilares del patriarcado, siquiera sea para que quede justificada la presencia de lo femenino en todas las ciencias.⁶

1.3 *Feminismo de la complementariedad*

Hasta aquí, las dos líneas dominantes. Sin embargo, ¿puede decirse que se agoten en esas dos líneas otras posibles propuestas en la defensa de la promoción de la mujer? La respuesta debe ser negativa. Nos estamos refiriendo a aquellas alternativas que defendiendo el reconocimiento de la dignidad de la mujer y de los derechos que le son inherentes por el hecho de ser persona, sin embargo no están dispuestas a sacrificar la especificidad de la mujer.

Desde siempre, han existido mujeres que no se han identificado con ninguno de los dos paradigmas extremos a los que hemos hecho referencia. Ni la asimilación al hombre ni la anulación del mismo.

Sin embargo, haciendo una advertencia previa, dentro de esta corriente se incluyen tanto la visión de una complementariedad que denominaré auténtica, en la que se incluye la pro-

⁴ Representantes de esta línea pueden considerarse Susan Griffin, *Woman and Nature: The rearing inside her*, New York 1978; G. Lerner, *The Female experience: An American Documentary*, Indianápolis 1977, y como postura más extrema dentro de esta línea, Mary Daly, que reivindica toda una cultura exclusivamente de mujeres, donde la heterosexualidad sea sustituida por el lesbianismo como auténtica forma de sexualidad femenina. Sobre ello, vid. Aurora Bernal, op. cit., págs. 57-58.

⁵ Aurora Bernal, op. cit., pág. 68.

⁶ Esto lleva en la actualidad a algunas pretensiones curiosas. Por ejemplo, en el campo de la filosofía del lenguaje, la incorporación del símbolo @ para reflejar la doble presencia lingüística de lo masculino y de lo femenino porque, según M^a Ángeles Barrère Unzueta, «el uso abusivo (no paralelo) del género gramatical masculino frente al femenino constituye una manifestación más del uso sexista del lenguaje», en *Discriminación, Derecho discriminatorio y acción positiva a favor de las mujeres*, Cívitas, Madrid 1997, pág. 20.

También, en el ámbito de la teología y por influencia de la teología feminista protestante, cobra especial interés la tarea de reescribir la Sagrada Escritura en clave feminista lo cual, desde una actitud racional que se olvida del misterio de la Revelación, constituye el exigente proyecto de redefinir toda la doctrina cristiana. Entre sus más destacadas defensoras se encuentran Mary Daly, anteriormente citada, máxima defensora de una «teología feminista revolucionaria», Rosemarie Rathford Ruether, Elisabeth Schüsser Fiorenza, etc.

puesta steiniana, como otras visiones que, apelando también a la complementariedad, no obstante se esconden bajo el manto de otro tipo de feminismo. Dentro de esas visiones pueden mencionarse dos⁷:

1) Aquellos que, apelando al sentido de la complementariedad entre varón y mujer, lo que defienden en realidad es el mantenimiento de los roles, una tipología que, siendo sólo funcional, convierten en esencial, lo que se traduce en relegar a la mujer al ámbito doméstico y privado, y asignar al hombre el papel predominante en la vida pública. El equilibrio entre la vida pública y privada no viene asumido por una responsabilidad conjunta, sino por la asignación de papeles distintos en función de la complementariedad. Esta corriente no es más que un subtipo de feminismo de la diferencia cuyo riesgo principal es el de mantener la subordinación y no la igualdad. (Ej/ Hegel, con su división entre vida pública y privada). Se puede observar que en esta actitud predomina el esquema *diferencia sin igualdad*.

2) Aquellos que, bajo la aparente defensa de la complementariedad, reclaman medidas dirigidas a compensar la balanza en todos los ámbitos de la vida social, de modo que se iguale la representación de hombres y mujeres. La complementariedad, en este sentido, consiste en poner a la mujer al lado del hombre sólo desde un punto de vista sociológico o de representación numérica, desde una visión puramente instrumental en la que hombre y mujer se convierten en números. Es el caso de las políticas de cuotas o medidas de discriminación inversa. Se trata, en el fondo, de un subtipo de igualitarismo que se refugia en los términos de la complementariedad, donde predomina el esquema *igualdad sin diferencia*⁸.

Sin embargo, como ya indiqué, frente a estas visiones existe un modo de entender la complementariedad de forma distinta. En su sentido auténtico, sus partidarios consideran que de lo que se trata, por tanto, es de recuperar el fundamento originario de la diferenciación sexual, y de contemplar a hombre y mujer como personas que participan de la misma naturaleza, en su doble modalización: persona masculina y persona femenina. Ello supone unificar los criterios no desde el simplismo y la superficialidad, sino desde la hondura del sentido último del hombre. La complementariedad, en este sentido, no consiste en poner a la mujer al lado del hombre desde un punto de vista sociológico o de representación numérica, ni siquiera desde una visión puramente instrumental. Los defensores de esta verdadera complementariedad parten de la necesidad de una fundamentación metafísica, desde la cual se da respuesta al ser, a su diferencia, a su modalización sexual, al misterio del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, al misterio de lo personal sólo concebible desde el don, desde el amor. Por su tendencia a darse, el ser humano, hombre o mujer, no es completo en sí mismo. Por su tendencia a darse, el ser humano no se agota en sí mismo, ya que limitar el ser de uno es limitar el ser del otro. La complementariedad, en consecuencia, no se reduce al plano sociológico, ni tampoco al axiológico o jurídico. Estos planos no son sino consecuencia de lo que constituye el nivel esencial, el orden primero, el ser pleno a través —permítaseme la expresión— de sus dos mitades: hombre y mujer⁹.

⁷ La clasificación realizada no me permite hacer una crítica a aquellos autores que hablan de complementariedad en sentido auténtico, y que en mi opinión, responden también a la visión de un feminismo cristiano. La clasificación sólo persigue una separación que no es terminológica, sino de fondo, con aquellas posturas que pueden confundir cuando hablan de complementariedad. Creo que ello no agota las posibilidades de referirse a la complementariedad.

⁸ Al respecto pueden verse las llamadas «medidas de discriminación inversa», cuyo fundamento último es el de lograr una igualdad numérica o representativa a costa de la injusticia de personas concretas. Sobre ello vid. Fernando Rey Fernández, *El derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo*, McGraw-Hill, Madrid, 1995, pág. 85.

⁹ Intentos importantes en este sentido han sido los de la alemana Helene Hange, que reivindicó una educación superior para las mujeres que atendiera a la maternidad como rasgo específico de la mujer y elemento galvanizador de una sociedad deshumanizada. Otras aportaciones interesantes, aunque con matices, son las de Gertrude von le Fort, F. J. J. Buytendijk, Paul Eudokimov, o incluso Sor Thomas Angelica Walter del Niño Jesús. Todas ellas responden a una visión donde la femineidad sólo puede tener sentido desde la referencia a la masculinidad y viceversa.

II. EL FEMINISMO CRISTIANO DE EDITH STEIN

Vista ya la clasificación, nos podemos preguntar: ¿a cuál de los paradigmas responde la visión de Edith Stein? ¿Se puede afirmar que Edith Stein sea feminista? Sí, si con ello afirmamos que no todo feminismo es excluyente, sino que es feminismo toda aquella reflexión que tiene en cuenta la esencia del ser humano en su modalización sexual y trata de luchar contra las injusticias histórico-sociales que una errónea interpretación del sexo ha tenido.

¿Por qué hablamos de feminismo cristiano?

1º) Porque comparte la preocupación por la mujer y por su dignidad como ser humano, sin reducirlo a un problema exclusivo de la mujer, sino de la persona entendida en su totalidad. De ahí que se insista en la necesidad de elaborar una fundamentación de la diferenciación sexual dentro de la concepción de la persona (algo en lo que insistirá mucho después, Julián Marías). Según Edith Stein, la «investigación de la esencia de la mujer tiene su lugar lógico en una *antropología filosófica*. A la teoría sobre el ser humano le corresponde la clarificación del sentido de la diferenciación sexual (...)»¹⁰.

2º) En este sentido, no son suficientes los intentos que tratan de fundamentar sólo desde la sociología, ofreciendo soluciones sociales o políticas a un problema que no se explica sólo desde lo social o político. No bastan por tanto las fundamentaciones de corte sociológico, ni filosófico, ni siquiera metafísico entendidas con exclusividad.

3º) Únicamente desde el profundo misterio de la persona, que se comprende desde el misterio de la Trinidad, puede hacerse una fundamentación de la diferenciación sexual. Se trata de una fundamentación que parte de la Revelación como principio clave para entender el misterio de lo personal, por qué se da la conjunción entre igualdad, diferencia y complementariedad desde el misterio de la Creación.

II.1 *El feminismo de la igualdad, de la diferencia y de la complementariedad*

Del análisis de Edith Stein, podemos contemplar tres principios configuradores en la relación varón-mujer:

a) **IGUALDAD**: Hombre y mujer son iguales en dignidad. De los relatos de la Creación se revela que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, como varón y mujer. La vocación encomendada a ambos es la de ser imagen de Dios, dominar sobre la tierra y propagar el género humano. Ambos participan de una igual dignidad, que es la que ha correspondido en la historia conquistar. Esto es lo que defiende Edith cuando analiza los logros del feminismo: «jurídica y políticamente, hasta finales del siglo pasado, las mujeres tenían la misma condición de inferioridad que los niños y los deficientes. La constitución de 1919 introdujo el principio de igualdad y las reconoció como ‘ciudadanos’, en el sentido pleno del término»¹¹. Fue un logro grande, sin duda, que Edith aceptó como un deber de justicia histórica más que como una concesión gratuita. La igualdad hombre-mujer como plenitud de lo humano es una realidad esencial que debe ser reconocida y no un valor creado por el arbitrio de las vicisitudes histórico-políticas.

Actualmente, en nuestro país existen dentro de esta corriente aportaciones muy valiosas. Así: Julián Marías, *La mujer en el siglo XX*, Alianza, Madrid 1977; o también Blanca Castilla y Cortázar, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Rialp, Madrid 1993.

¹⁰ Edith Stein, *La mujer. Su papel según la naturaleza y la gracia*, Palabra, Madrid 1998, pág. 205-206. Título original: *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade*, en *Edith Steins Werke*, V, Nauwelaerts-Herder, Louvain-Freiburg 1959. En adelante citaremos el original por las siglas DF y la traducción por LM.

¹¹ DF, pág. 105; LM, pág. 183.

b) *DIFERENCIA*: La igualdad esencial como personas no implica sin embargo una absorción en el mundo masculinizado y objetivado. Muy al contrario, la diferencia de sexos, aun siendo una polaridad repleta de misterios, no es incompatible con la dignidad radical. La igualdad no supone eliminación de toda diferencia, sino toda una exigencia de despliegue de la naturaleza propia de la mujer. Se trata de desarrollar todas aquellas posibilidades configuradoras del ser femenino, y en este sentido criticará la pretensión de asimilación al varón por parte de la mujer, pues inventando nuevas proyecciones o desde una actitud revanchista frente al varón no es como la mujer alcanza su puesto en la sociedad moderna, sino más bien prestando atención a lo que desde sí misma ya es y que sin embargo no goza de reconocimiento universal. Se trata de un matiz que dota de sentido al principio de igualdad, sin renunciar a la diferencia, estando a la base la educación como gran tarea, es decir, «una formación completa sin delimitaciones derivadas de la condición sexual, pero que tenga en cuenta las peculiaridades de la condición natural de la mujer»¹².

Edith Stein no busca tanto mirar a los de enfrente (hombres) y en ese sentido no pretende librar una batalla de sexos. Sus preocupaciones se orientan hacia el ser interior —pues para ella el acceso a la interioridad del alma es el centro de la libertad—, hacia el ámbito de la mujer en el que permanece tanta riqueza por descubrir y tanta posibilidad por explotar. Su pregunta será: “¿Qué somos nosotras y qué debemos ser?”.

Desde este análisis de la diferencia podemos distinguir como *elementos singularizantes femeninos* que deben reconocerse y llevarse a todos los ámbitos de la vida:

1) La participación de la mujer no sólo en la vida del hombre (derivado de su vocación de ayuda y compañera del hombre), sino en todo lo humano, poniendo su sello desde una mayor “empatía” hacia el otro. Representa el corazón de todo lo humano, siendo educadora de los auténticos valores humanos.

2) En la vida social, Edith Stein considera que la mujer está capacitada para desempeñar cualquier tipo de profesión, pero siempre de una manera específicamente femenina, con lo que critica la postura de ciertos radicalismos feministas que para el logro de la igualdad asumieron los mismos valores androcéntricos, objetivantes y alienantes de una sociedad en la que la mujer (protegiendo el específico ethos femenino) constituye toda una bendición tanto en la vida privada como pública, como partícipe en la gran tarea común de hacer una vida más humana para todos. La aportación de la mujer en la vida social contribuye al desarrollo humano menos objetivo y materialista, y su presencia ejerce de función galvanizadora en una sociedad deshumanizada¹³.

3) La Maternidad, por otra parte, constituye el vínculo con la vida, con lo vivo y personal, si bien Edith toma la maternidad en un sentido “espiritual”¹⁴, no reducido solamente al hecho físico de engendrar hijos, sino al hecho espiritual de engendrar hijos para Dios. Una maternidad por la que la mujer colabora en el plan de la redención, en la obra preparatoria a la reintegración de la vida. Una maternidad que va unida al ser anímico y corporal de la mujer (según el principio tomista *alma forma corporis*) que la hacen receptiva a los valores de la religión y a todo lo que tenga relación directa con la persona, a la que abraza en su totalidad, desde una posesión maternal que se da a sí misma por amor.

4) El elemento diferencial de la virginidad consagrada, vocación sobrenatural sublime que debe fundamentarse en la gracia divina, por la que la mujer se da a Dios en un amor que se olvida absolutamente de sí.

¹² Christian Feldmann, *Edith Stein: judía, filósofa y carmelita*, Herder, Barcelona 1992, pág. 73.

¹³ «[...]justo aquí, donde uno corre el riesgo de convertirse un poco en máquina y perder algo de humanidad, el despliegue de la peculiaridad femenina puede resultar un contrapeso altamente beneficioso», DF, pag. 8; LM, pág. 33.

¹⁴ Sobre este aspecto, vid. Edith Stein, «Die Bestimmung der Frau», en *Edith Steins Werke*, XII, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990. Traducción al castellano por Félix Ochayta (inédita), «La condición de la mujer», págs. 7-8; también en LM, pág. 102.

c) *COMPLEMENTARIEDAD*: La igualdad y la diferencia adquieren su significación dentro de la complementariedad de ambos sexos, no en una lucha sin sentido. Hombre y mujer son llamados a participar, ya desde el origen y como corresponsables, en la construcción del mundo, realizando la misión que les ha sido encomendada. Si Stein defiende la unicidad de la especie humana, también lo hace desde la bipolaridad hombre y mujer. El puesto de la mujer no se sitúa ni por encima ni por debajo del puesto del hombre sino a su lado y de manera complementaria. Lo mismo podemos decir del hombre. Hombre y mujer son correlativos dentro de la especie humana. No se trata de anular diferencias, sino de potenciar lo específico tanto del hombre como de la mujer y de descubrir a la vez el carácter complementario de ambos. La igualdad —frente a las reivindicaciones del feminismo de la igualdad—, no vendrá por renunciaciones de lo propio, ni tampoco —frente al feminismo de la diferencia— por vía de la indiferencia o el mutuo ignorarse que es un paso hacia el revanchismo. Por el contrario, es necesario conservar la originalidad de ambos, como igualmente válidas y mutuamente necesitantes en un *mundo real* en el que la diferenciación de sexos tiene su significación desde una visión teleológica dirigida a un fin común.

II.2 *Luces y sombras en su interpretación*

Sin embargo, la doctrina no ha sido tan clara a la hora de determinar en qué tipo de feminismo se incluye Edith Stein, e incluso, se pregunta si se puede considerar a Edith Stein como una feminista en sentido estricto. De ahí que mi intención sea la de dilucidar algunas de las críticas o, mejor dicho, riesgos en la interpretación del pensamiento de Edith Stein sobre la mujer.

1.-¿Unidad o dualismo?

Uno de los mayores riesgos en la interpretación de la visión de la mujer de Edith Stein es caer en el dualismo. Pensar que es más importante su vida como mujer que sus textos sobre la mujer es un error que además no hace justicia a la misma Stein, convencida como estuvo de que lo vivido redundaba en lo pensado y lo pensado si no es vivido no tiene sentido. En Edith Stein su vida y su obra están mutuamente imbricadas, de manera que sin conocer su vida no podremos comprender la profundidad de su pensamiento, y al mismo tiempo, sin bucear en los textos no es posible entender lo que para ella fue experiencia vivida y sentida. Esta profunda conexión la defendió a capa y espada en el ámbito de la educación, exhortando al educador a que su conducta práctica se correspondiera con el contenido de lo que enseña¹⁵, viviendo lo que predica y predicando aquello que vive interiormente.

Lo que debe evitarse es interpretar el acontecimiento histórico —el «fenómeno» Edith Stein— sin los textos, o los textos sin el acontecimiento histórico, sobre todo si tenemos en cuenta que Stein fue una gran defensora de la necesidad de integrar. En ella se corrobora la profunda unión entre vida y pensamiento. Al mismo tiempo, no existe una ruptura entre su pensamiento sobre la mujer antes de su conversión, a pesar de su fogoso espíritu juvenil, y su pensamiento después de su conversión. Aquellos que extrapolan la libertad e independencia de Edith Stein para afirmar en ella un feminismo más extremo, en contraposición a la moderación posterior a su conversión, olvidan hechos de vital importancia en la evolución de la autora. En primer lugar, que el catolicismo no le hizo a Stein renegar de la absoluta igualdad de sexos que en su juventud había defendido a través de su participación como miembro de la asociación prusiana a favor del derecho al voto de la mujer. En segundo lugar, Edith Stein, católica, siguió siendo libre, mucho más libre todavía si indagamos en el sentido trascendental que la libertad

¹⁵ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, en *ESW*, XVI. En castellano: La estructura de la persona humana, BAC, Madrid 1998, págs. 291 y ss. (En adelante cit. EPH).

tiene para ella, y ello lo demuestra el hecho de que no aborda el tema de la mujer desde su mera condición de católica, como exigencia de ir en consonancia con la praxis eclesial, sino que va al origen, realizando un profundo análisis de los relatos del génesis, tratando de descubrir, en las fuentes bíblicas, el fundamento originario de la igualdad entre hombre y mujer.

El tema de la mujer, en consecuencia, no constituye una preocupación aislada, ni en su vida ni en su pensamiento. Sólo desde la unidad puede comprenderse que su pensamiento sobre la mujer responde a su preocupación por la persona, por el sentido de su vida, por el fundamento de su existencia, revelando el carácter de continuidad y no de ruptura. El tratamiento de la cuestión femenina se integra dentro de un interés antropológico creciente, y esto responde a una clara unidad antropológica, extraña a todo dualismo segregador.

2.-¿Complementariedad simbólica o realista?

El análisis que realiza Edith Stein de la «peculiaridad de la mujer» tanto desde un punto de vista teológico como antropológico parecería estar idealizando el ser de la mujer, ya que su descripción de las características específicas de la feminidad tiende a realizar una distinción de los sexos en orden a la diferente naturaleza¹⁶. Sin embargo, de su análisis no cabe concluir que esté realizando una tipología de sexos, algo de lo que huye por riesgo de idealizar la significación del sexo desde una visión simbólica¹⁷.

Sin embargo, frente a las tesis que incluyen a Edith Stein en el llamado modelo metafísico o simbólico de la complementariedad¹⁸, hemos de decir en su defensa que la clasificación que realiza desde lo específicamente femenino tiene un indudable valor fenomenológico, que en ningún caso permite realizar esquemas cerrados o deterministas de la naturaleza humana. Existen dos razones que demuestran la tesis de Edith Stein:

1) En primer lugar, la noción de «adaptación» del ser humano a las circunstancias concretas. Precisamente, Stein intuyó la inagotabilidad y riqueza del ser humano al afirmar que «en la capacidad de adaptación está incluida la dotación con los mismos dones que le son propios al hombre, y la posibilidad de realizar el mismo trabajo que él, junto con él o en su lugar»¹⁹. La «adaptación» como respuesta a necesidades concretas constituye para la autora una visión de futuro de lo que la experiencia nos ha podido demostrar.

La adaptación, o mejor aún, la evolución en la relación entre hombre y mujer confirma el profundo misterio de lo personal y pone de manifiesto el peligro reductivista de toda clasificación

¹⁶ LM, pág. 66. En algunos pasajes de la obra de Edith Stein, pueden encontrarse ejemplos que confirmarían la visión de una cierta tipología. A título de ejemplo: «En el caso del hombre (...) la fuerza corporal para la toma de posesión exterior, el entendimiento para la intelección racional del mundo, la fuerza de voluntad y de acción para la actividad creadora. En el caso de la mujer, las capacidades para proteger, custodiar y hacer desarrollar el ser en formación y en crecimiento: por eso el don, de carácter más corpóreo, de saber vivir estrechamente unida a otro y de recoger en calma las fuerzas, y por otra parte de soportar los dolores, de carecer, de adaptarse; el don, de carácter espiritual, de la orientación hacia lo concreto, individual y personal, de saberlo captar en su peculiaridad y de adaptarse a ello; el deseo de ayudar a su desarrollo», LM, pág. 101; «A la especie femenina le corresponde la unidad y clausura de toda la personalidad corpóreo-anímica, el armónico desarrollo de las energías; a la especie masculina, el crecimiento de algunas energías en orden a actividades muy intensas» LM, pág. 228; expresiones similares se repiten a lo largo de la obra que analizamos por las que puede deducirse, según Stein, que en la mujer prima el sentimiento y en el hombre el conocimiento intelectual.

¹⁷ Este sería el intento de Gertrude von le Fort, amiga de Edith Stein, y de quien consta que leyó su obra *Die ewige Frau (La mujer eterna)*, cuyos fundamentos parten de una visión idealista o simbólica de la mujer, desde sus excelsas virtudes y potencialidades.

¹⁸ Fundamentalmente, es la tesis de Francesco D'Agostino, *Elementos para una filosofía de la familia*, Rialp, Madrid 1991, pág. 98.

¹⁹ LM, pág. 101.

tipológica que, aunque sirve como medio de discernimiento de la riqueza humana en su diversidad, no consigue dar razón de la diferenciación sexual en todo su alcance. Edith Stein contesta así tanto a las visiones esencialistas como a las existencialistas, ya que según ella, es «muy difícil aislar en un individuo lo que es «innato» de lo que debe su formalización a la influencia del entorno(...)». La condición humana se nos da bajo una doble figura, como masculina y como femenina. Los individuos pertenecen desde su nacimiento a una o a otra «especie parcial» (valga la expresión). Pero también el peculiar modo de ser masculino y el femenino son algo que sólo se desarrolla y actualiza a lo largo de la vida, lo que de nuevo sucede bajo la influencia del entorno»²⁰.

2) Por otra parte, el concepto de «individualidad» tal y como es desarrollado por Edith Stein, impide agotar el sentido último de la complementariedad. La persona, como ser individual, lleva impreso un sello de misterio y de irreductibilidad: «Cada alma humana está creada por Dios, cada una de ellas recibe de él una impronta que la diferencia de todas las demás; su individualidad debe llegar a desarrollarse a través de su valor educativo con su humanidad y con su femineidad»²¹. En este sentido, la realización y plenitud de la persona tiene lugar en una realidad concreta, en un ser encarnado, en la «unidad concreta de una persona individual», sin entender esta individualidad en el sentido moderno o monadológico, sino dentro del orden de la eternidad y desde la historia misma de la salvación.

Por estas dos características, se puede decir que Edith Stein inaugura el sentido de una complementariedad realista, que habla desde la experiencia, que trata de rescatar ciertos valores olvidados, no sólo para la mujer, sino para toda la humanidad. Una complementariedad desde la dimensión de la persona como ser individual y concreto, pero abierto al otro, en la dimensión de alteridad más real, la alteridad del don absoluto, del amor, de la entrega sin límites. Una persona concreta llamada a darse, donde la complementariedad dice reciprocidad en su sentido más pleno, aquel que descubre en su dimensión interior un don gratuito que ha recibido y que está llamado a ofrecer.

3.-¿Aperturismo o conservadurismo?

Por último, quisiera destacar la necesidad de rechazar la dicotomía aperturismo/conservadurismo al interpretar los textos sobre la mujer de Edith Stein. Ello es consecuencia de interpretar al autor desde la posición ideológica del observador, sin contar con que el autor en este caso analiza desde las coordenadas de la persona, desde una libertad que no está sujeta a posicionamientos, salvo el de un permanente esfuerzo intelectual en la búsqueda de la verdad.

Partiendo de esta premisa, me parece innecesario hacer alusión a los elementos que en sus textos pueden parecer aperturistas o conservaduristas, precisamente desde el rechazo de dicha clasificación que separa pensamiento y contexto, que desvincula la propia experiencia vital y la transforma al modo abstracto de toda universalización.

Lo que sí se puede afirmar es que Edith Stein ni responde al feminismo de la igualdad, ni al de la diferencia, como feminismos totalitarios y excluyentes. Algunos autores consideran que algunas tesis de la pensadora alemana están ya superadas, sobre todo las relativas a «la subordinación de la mujer al hombre», es decir, la dimensión de la obediencia o el servicio, partiendo de textos que, si son malinterpretados y descontextualizados, pierden su significación²².

Otros autores²³, consideran que Stein es abanderada del feminismo de la igualdad, porque protestó contra una acentuación unilateral de la maternidad de la mujer. Sin embargo, esta actitud es con-

²⁰ EPH, pág. 261.

²¹ LM, pág. 247.

²² Vid. por ejemplo, la interesante crítica y la advertencia del peligro de descontextualización que realiza Christian Feldmann, op. cit., págs. 66 y ss.

²³ En cuestión Elisabeth Gossman, citada por Christian Feldmann, op. cit., pág. 65.

tradicitoria, porque Stein defiende la maternidad como aquello en lo que se resume la especificidad femenina, lo que está más cerca de una defensa de la diferencia que del igualitarismo extremo.

Edith Stein supo aunar igualdad y diferencia, por eso este ciclo habla de tradición y actualidad, porque su pensamiento apela a un ser humano que en su dignidad es permanente y que en sus exigencias sigue siendo actual, porque sigue buscando la verdad y el bien.

Como conclusión a estas cuestiones, podemos decir que Edith Stein no trata de ofrecer un mensaje a la mujer únicamente desde la mera reivindicación de derechos y principios de igualdad, sino desde una experiencia vital, tanto intelectual como espiritual. Es la propuesta de recuperar a la mujer desde el espíritu, desde la dimensión de la persona como «ser para otro», cuya espiritualidad, no sólo su corporeidad, es sexuada y dialogal: con el padre, con la madre, con el hermano, con el prójimo, con el Tú eterno... Una propuesta desde una espiritualidad encarnada, y como tal, sexuada, que, desde una libertad de crecimiento interior no desligada, sino necesitante, lleva el sello de la apertura a la vida y al amor. Ello la convierte en una propuesta de antropología metafísica que abre todo un mundo de relaciones descriptivas del amor, de lo familiar, de la alteridad más real.

II.3 Vocación humana y diferenciación sexual

Hechas estas advertencias en torno a su interpretación, me gustaría referirme a un concepto clave alrededor del cual gira, en mi opinión, toda la antropología steiniana: se trata del concepto «vocación»²⁴.

El hombre, visto desde el origen de los tiempos, es un hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, pero que por el pecado original se encuentra con una naturaleza no anulada, pero sí herida, desfallecida. La grandeza del ser humano es vista por Edith Stein desde el sentido de la vocación, como misión a restaurar el orden originario, la plenitud en un sentido teleológico: como cumplimiento de los fines para los que el hombre ha sido llamado.

Para entender este concepto englobante es necesario partir de la unidad de la persona entendida como vocación, y ello desde una triple dimensión: unidad personal, unidad con los demás y unidad con Dios:

1. La sustancial unidad de la persona en su estructura tripartita: cuerpo, alma y espíritu. La unidad entre vida corporal y vida espiritual es esencial para entender dicha unidad como vocación. «El alma humana *en cuanto* espíritu se eleva en su vida espiritual por encima de sí misma. Pero el espíritu humano está condicionado por lo que le es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su forma corporal (*Leibgestalt*). La persona humana lleva y abarca *su* cuerpo y *su* alma, pero es al mismo tiempo llevada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es sensible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin iluminarla enteramente»²⁵. Estamos ante la *vocación a la unidad personal*, fruto de la cual es la persona auténtica, «la persona espiritual», entendida como espiritualidad encarnada, es decir, asumiendo la corporalidad como condición para una auténtica espiritualidad.

2. La persona, por otra parte está por naturaleza abierta a los otros. Como ser relacional, el hombre está llamado a recuperar el sentido unitario de la comunidad fraterna.

²⁴ «Vocación» en el sentido de realización integral de la persona en libertad, término que es utilizado por Edith Stein en la misma línea en que lo hace el personalismo francés de los años 30, especialmente Mounier, Emmanuel, «Manifiesto al servicio del personalismo», en *Obras completas*, Tomo I, Sígueme, Salamanca 1992, págs. 625 y ss.

²⁵ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, FCE, México 1994, pág. 380. (En adelante, cit. SFSE). Título original: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, en *Edith Steins Werke*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986.

La humanidad está llamada a la unidad de sus miembros, hijos de Dios. Esta unidad es la realización de la *vocación a la unidad con los demás*.

3. El fundamento de la unidad del hombre reside en la obra de la creación y del Creador. El hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, es un ser de naturaleza caída, «un espejo de la perfección divina, pero un espejo roto», dirá Edith Stein. Recuperar la unidad perdida a la que el hombre está llamado constituye así la vocación esencial y sobrenatural de toda persona humana, lo que sólo puede alcanzarse a través de una mayor elevación del espíritu y de la proximidad, por la oración, al Dios uno y trino, en una vida cuyo fin último es la unión con Dios, fundamento último que cierra el sentido de la existencia terrena y la abre a la eternidad. Se trata aquí de la *vocación a la vida eterna*.

Considerado desde este prisma el sentido de la vocación en la vida humana, no es de extrañar que en el caso de la vocación de la mujer Stein recupere su sentido originario, aunando la actualidad y la originalidad del término. Vamos a ver dos textos que son muy ejemplificadores de lo que quiero decir: «(...) *En la naturaleza del ser humano se encuentra pretrazada su vocación (Berufung) y su profesión (Beruf)*, es decir, la actividad y la creatividad para la cual está configurado; el camino de la vida hace madurar a cada uno esa vocación y la hace comprensible claramente a los otros seres humanos, de tal modo que éstos puedan hablar de la llamada por la cual, en el mejor de los casos, cada uno encuentra en la vida *su camino*»²⁶.

Aquí podemos ver con claridad cómo utiliza dos términos de la lengua alemana: *Berufung*, que se corresponde claramente con la traducción por vocación, y *Beruf* traducido por profesión. Sin embargo, en el transcurso de todas sus conferencias, la filósofa va a preferir utilizar el término alemán *Beruf*, que traduce doblemente por profesión y vocación. Mi opinión es que la utilización de este término no es arbitraria, sino muy al contrario, lo suficientemente intencionada como para advertir cuál es la pretensión steiniana en este punto, que no es otra que la de anuar ambos significados en uno. Ella misma es quien en otra ocasión -y éste es el segundo texto- dirá que «en el uso coloquial habitual tiene la palabra *Beruf* un sentido muy traslaticio, que apenas deja traslucir algo de su originario significado... Al respecto, bajo el término *Beruf* se entiende la mayoría de las veces no mucho más que una actividad laboral. Sólo en algunas circunstancias se mantiene todavía el sentido originario de la palabra en cuestión; así, cuando de alguien se dice que ha perdido su vocación (*Beruf*), o cuando se habla de la vocación religiosa (*Klosterberuf*). En ambos casos se está manifestando que *Beruf* es algo para lo que uno debería *estar llamado (berufen sein)*»²⁷.

De ambos textos podemos advertir la imposibilidad de prescindir en sus estudios sobre la mujer de ambos conceptos: vocación y profesión. Esto es lo que me parece absolutamente novedoso en los estudios de Edith Stein sobre la mujer. Lo que resulta de su análisis no se limita únicamente a hacer ver que la vocación es una cualidad deseable para el ejercicio de toda profesión, importante sin duda si pensamos en el dominio actual de la razón instrumental y de mercado. Se trata de algo de mucho más alcance, cual es hacer de toda actividad el principio configurador de la propia vida. De ahí que la filósofa hable de *Berufsethos*, o ethos de la vocación y profesión, en el sentido de forma interior, de actitud duradera del alma, o mucho mejor, de «principio intrínsecamente configurador»²⁸. Este es el auténtico sentido del trabajo humano, que va más allá del sentido que hoy se le atribuye y que la filósofa recuerda para recuperar con ello una forma personalista de entender las relaciones humanas.

Veamos qué significa esto y qué consecuencias puede tener.

Cuando yo investigaba el sentido de la profesión en Stein, lo primero que hice fue buscar la palabra en el diccionario. Entre las acepciones que contiene el Diccionario de la Real

²⁶ LM, pág. 46.

²⁷ LM, pág. 45.

²⁸ LM, pág. 24.

Academia de la Lengua Española del término *profesión* me gustaría señalar, junto a «3. Empleo, facultad u oficio que una persona tiene y ejerce con derecho a retribución», aquella otra de «1. Acción y efecto de profesar». Dentro de las acepciones del término *profesar* nos interesan especialmente las siguientes: «1. Ejercer una ciencia, arte, oficio, etc. 2. Enseñar una ciencia o arte. 3. Ejercer una cosa con inclinación voluntaria y continuación en ella.» Cualquiera de estos significados responde a la amplitud que Stein quiere dar al contenido de la palabra *Beruf*, significados que permiten incluir en el término *Beruf* no solamente la *profesión* en sentido estricto, o mejor, en sentido exclusivamente mercantilista, sino otro tipo de actividad o trabajo que sin llevar adscrito el carácter de remunerado —que no el derecho en justicia— permite hablar de «profesión, arte u oficio». Dirigir la mirada a estos detalles terminológicos constituye un factor crucial en la revalorización de la maternidad y de la labor del ama de casa, pues se trata de una actividad o «vocación natural esencial» que, realizada en el ámbito de lo privado, no por ello carece de consecuencias prácticas y enriquecedoras para otros ámbitos de la vida humana. Y constituye no sólo un factor crucial para revalorizar el papel de la maternidad, sino también el de cualquier otra actividad que puede y debe realizarse y entenderse como vocación y profesión. De ahí que Stein, con un sentido muy claro de lo que representa el término *Beruf*, lleve a cabo su análisis partiendo de una clasificación amplia y no excluyente:

1- Vocación y profesión natural al matrimonio y a la maternidad.

2- Otras vocaciones y profesiones naturales en otros ámbitos de la vida pública (política, educación, cultura, etc.).

3- Vocación y profesión sobrenatural.

Stein nos permite hacer una crítica al individualismo liberal moderno por haber introducido un modelo de relaciones interpersonales donde la lógica económica prima sobre la lógica humana del compartir, donde la ganancia o retribución económica se confunde con lo que a través del cuidado de personas, del servicio indiscriminado al otro, forma parte del crecimiento personal y de la riqueza humana que también se traduce en resultados beneficiosos para la comunidad.

Sólo desde una visión del trabajo que pierda su carácter humano ante la instrumentalización económica, puede perderse el profundo sentido «vital» que para Edith Stein tiene la conexión entre vocación y profesión, entre creatividad y actividad, acto y potencia. Este es precisamente el sentido de que la vocación y la profesión constituya un *principio configurador* de la propia vida. El término *Beruf* contiene, en este sentido, una dirección existencial desde una realidad ontológica: «lo que *hace* un hombre es la realización de lo que puede hacer; y lo que puede es expresión de lo que *es*: en el hecho de que sus facultades se actualicen en su acción, su *esencia* llega al *desarrollo* más extenso del *ser*»²⁹.

La personalización³⁰ del trabajo constituye un tema fundamental en la cuestión femenina, pues no solo lleva implícita una recuperación del profundo valor de la vocación y profesión de la «maternidad natural» y de las tareas domésticas, sino que expresa la llamada a toda la sociedad a basar las relaciones laborales en principios de cuidado del otro, de asistencia y protección, de servicio y entrega. Precisamente en el cuidado, en la capacidad de proyecto, que atiende tanto al futuro como al pasado y al presente, está viendo el pensamiento actual la base de la libertad y de la dignidad humanas³¹. Se trata, al fin y al cabo, de una recuperación del sen-

²⁹ SFSE, pág. 58.

³⁰ En este sentido Emmanuel Mounier: «Todo trabajo trabaja por hacer un hombre al mismo tiempo que por hacer una cosa», *Obras Completas*, II, Sígueme, Salamanca 1993, pág. 355. Sentido personalista muy destacado también por Karol Wojtyła en *Persona y Acción*, BAC, Madrid 1982, entendiendo la acción humana como autorrealización, valor esencial, realización de la trascendencia humana en su actuación.

³¹ Jesús Ballesteros, «El sentido de la labor del ama de casa», en *El ama de casa como mujer trabajadora*, Comité de Familia y Constitución, Valencia 1980, pág. 10.

tido del trabajo como expresión de la vocación de entrega del ser humano, de la capacidad de dar.

Esto creo, es lo que verdaderamente hace de la propuesta de antropología femenina de Edith Stein una invitación a repensar el modelo de relaciones interpersonales sobre el que estamos establecidos que ha llevado a la mujer, junto al logro esencialísimo e indiscutible de su igualdad, a sacrificar su especificidad femenina y muchos valores humanos que ella custodiaba en pro de los cánones del mundo del mercado y de la objetivación.

Frente a esta situación, Edith Stein reivindica la «peculiaridad de la mujer» no sólo en su vocación y profesión de esposa y madre, en cuanto revela la disposición y vínculo con lo personal viviente, el fundamental servicio a la vida, sino también en todas las demás profesiones y vocaciones que no han de renunciar a la riqueza de la aportación femenina.

¿Qué aportaciones se pueden derivar de la antropología steiniana de la diferenciación sexual para nuestro tiempo presente?

1. La crítica a un sistema socioeconómico que, desde la banalización de lo familiar, ha hecho cada vez mayor la disociación entre lo público y privado, considerando la «diferencia» como un disvalor, y no como un valor a defender.
2. La necesidad de que sea una propuesta de sensibilidad hacia aspectos que tocan de lleno el corazón del hombre, y en este sentido, no dirigida sólo a las mujeres, sino a los hombres, como llamada a la colaboración entre hombres y mujeres para el logro de un orden social más justo sin exclusiones.
3. La exigencia de repensar el profundo valor de la maternidad. La exigencia de una relación cada vez más estrecha entre vida pública y vida privada hace necesario traducirla en términos de compatibilidad entre trabajo y familia, de modo que ninguno de los dos ámbitos sufra la ausencia ni de la mujer, ni tampoco del hombre. Ello ha de pasar por el respeto a la maternidad, afirmación que está muy lejos de relegar a la mujer al ámbito doméstico desde un discurso esencialista o naturalista rechazado por Edith Stein, pero también lejos de sacrificar el servicio a la vida por una igualdad que no sería sino una igualdad a medias.
4. La visión de la persona como apertura y donación, permite descubrir en el análisis de Edith Stein la propuesta de un modelo de relaciones basado en la complementariedad esencial entre varón y mujer, desde la exigencia de la igualdad y el respeto a la diferencia, pues el nivel más elevado del ser persona es el amor y la unidad existencial a través del amor.

III. EDITH STEIN Y LA *MULIERIS DIGNITATEM* DE JUAN PABLO II.

Tras todas estas consideraciones que desde la antropología steiniana aportan una nueva sensibilidad al feminismo contemporáneo, no podría dar por concluida esta conferencia sin hacer referencia a un tema que ya se ha comenzado a estudiar por algunos filósofos y teólogos. Se trata de la relación entre los escritos acerca de la mujer de Edith Stein y la Encíclica *Mulieris Dignitatem* de Juan Pablo II³².

Algunos autores, como Carla Bettinelli, han afirmado rotundamente que el Santo Padre había tenido presente el mensaje sobre la mujer realizado por Edith Stein a la hora de realizar

³² Vid. como ejemplos, Félix Ochayta, «María y la mujer, en el pensamiento de Edith Stein y en la «*Mulieris Dignitatem*», en *Estudios marianos*, 62 (1996), 413-445; María Cecilia OCD, «Edith Stein e il Magistero di Giovanni Paolo II nella «*Mulieris Dignitatem*», en *RVS* 50 (1996) 23-37; Angela Ales Bello, «Uomo e donna li creò: filosofia e teologia della femminilità in Edith Stein», en *Simposio Internazionale Edith Stein: Testimoni per oggi, profeta per domani*, Roma 1998.

la *Mulieris Dignitatem*³³. Otros, desde la visión de una profunda convergencia de fondo y de forma entre la *Mulieris Dignitatem* y los escritos de Edith Stein sobre la mujer, consideran que es muy probable la influencia steiniana sobre Juan Pablo II, gran admirador de su vida y obra y que en su Encíclica demuestra tener un profundo conocimiento de los temas tratados por Edith Stein con anterioridad³⁴.

Desde mi punto de vista, es más que probable esta influencia, y cada vez que me sumerjo en la *Mulieris Dignitatem* compruebo hasta qué punto confluyen las ideas de santa Teresa Benedicta de la Cruz con las del Santo Padre, sobre todo, si tenemos en cuenta que Edith Stein fue beatificada por Su Santidad en 1987 y la Encíclica salió a la luz en 1988.

Pero no solamente es revelador este dato, que concuerda con la opinión de Bettinelli sino, fundamentalmente, el hecho de que la Encíclica parezca tomar como punto de partida muchas de las ideas que Stein desarrolló en sus conferencias, si bien completadas por su Santidad desde una profunda captación del sentido de los textos steinianos, muchas de sus intuiciones.

Para terminar, solo quisiera, en lo que me resta de tiempo, enumerar algunos puntos que, en mi opinión, muestran una clara sintonía de fondo entre Edith Stein y Juan Pablo II.

1) En primer lugar, ambos conciben la relación hombre-mujer dentro de la historia de la salvación, y en este sentido, cobran interés especial el orden de la creación, el pecado y la redención. El análisis y selección de los textos bíblicos pone en evidencia un mismo camino recorrido.

Además, los dos consideran que la problemática no es solo social. Edith Stein, tras un estudio sobre la evolución que ha tenido la problemática de la mujer, acude directamente a la Sagrada Escritura para ahondar en los fundamentos originarios de la diferenciación sexual³⁵. Para Juan Pablo II, también la dignidad y vocación de la mujer se expresan en el mensaje bíblico, poniendo su último fundamento en Cristo³⁶.

3) Tanto Stein como Juan Pablo II resaltan la importancia del pecado en la degeneración del orden inicial, en la pérdida de la unidad originaria, del hombre consigo mismo, con los demás y con Dios. De ahí que un punto en común muy importante es que tanto Edith Stein como Juan Pablo II hablen de la necesaria vocación a recuperar la unidad perdida, desde una triple vocación a la unidad: con Dios, consigo mismo y con los demás. En la relación hombre-mujer, la vocación a la unidad se sitúa en el plano ontológico, ya que la persona, hombre o mujer, es un ser esencialmente para el otro, un ser creado desde el amor y para el amor, por lo que la «unidad de los dos» a través del amor y de la entrega mutua en el matrimonio, constituye el pilar básico para restaurar, con la gracia de Dios, el orden originario por el que ambos, hombre y mujer, fueron creados a imagen y semejanza de Dios, iguales en dignidad, amados por Dios en su diferencia y con una misión especial que los vincula misteriosamente de por vida.

4) Paralelismo Adán-Cristo/ Eva-María e importancia en la historia de la salvación.

En lo que se refiere a la mujer, Eva-María, en la herida del pecado brilla una promesa, junto a la amenaza de la muerte: La mujer-Eva, «madre de todos los vivientes» tiene asignada como tarea principal la lucha contra el mal³⁷ y con ello la preparación para la reintegración de la vida. María es testigo del nuevo principio y de la nueva criatura. En esto también coincide el Santo Padre y confiere a la mujer un papel fundamental en la educación moral y reli-

³³ Carla Bettinelli, «Il concetto di donna in Edith Stein», en VVAA, *Edith Stein: mistica e matrice*, Lib. Ed. Vaticano, Roma, 1992, pág. 117.

³⁴ Félix Ochayta, op. cit., pág. 415.

³⁵ Vid. sobre todo, su conferencia *Beruf des Mannes und Frau nach Natur und Gnadenordnung*. En castellano, *Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y la gracia*, en LM, págs. 45-82.

³⁶ Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, 30.

³⁷ «Entonces Yahveh Dios dijo a la serpiente: ...Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y la suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón» (Gn 3, 15).

giosa y en la formación general (es el sentido espiritual de la maternidad: educación, según Juan Pablo II).

La promesa contiene el anuncio de una bendición que va a serle confiada a María en el Hijo. En María tiene pues comienzo la nueva y definitiva Alianza de Dios con la humanidad. Se trata de una nueva etapa en la historia humana, que por obra de la gracia divina restituye el orden primero de relación entre los sexos. El sí pronunciado por boca de una mujer decide el destino de toda la humanidad³⁸. En este sentido hay que interpretar las siguientes palabras: «Al comienzo del nuevo reino de Dios no hay una pareja de seres humanos como la primera, sino madre e hijo: el Hijo de Dios, que es hijo de ser humano por su madre, pero no por un padre humano. El Hijo de Dios no eligió el camino habitual de la reproducción humana para llegar a ser hijo de humano»³⁹, por lo que María es la puerta por la que Dios entra en el mundo humano. Esto también lo apunta Juan Pablo II, para quien el misterio de la mujer se abraza y asume en el misterio de Cristo, que es el Nuevo y último Adán.

5) La relación que mantuvo siempre Cristo con las mujeres, a diferencia de la praxis eclesial y de determinadas prácticas discriminatorias en el contexto sociocultural.

En su discurso, Edith Stein hace una clara distinción de lo que constituye el fundamento doctrinal de la diferenciación sexual y la praxis eclesial a lo largo de la historia. Algunos pasajes paulinos⁴⁰ acerca del dominio del hombre como cabeza de la mujer, de la imposición del velo, de la sumisión de la mujer a su marido como ejemplo de la unidad entre Cristo y su Iglesia, reflejan lo que constituye terreno abonado de costumbres. La interpretación paulina según la cual al hombre le corresponde la dirección de la vida en común «no reproduce puramente la originaria ni el orden de la redención, sino que, en la acentuación de la relación de poder, e incluso en la aceptación del papel de mediador del hombre entre el redentor y la mujer, el apóstol está influido todavía por el orden de la naturaleza caída. Ni el relato de la creación ni el Evangelio conocen esta función mediadora del hombre entre la mujer y Dios, aunque es bien conocida por la ley mosaica y el derecho romano»⁴¹. Lo que sucede en algunas comunidades, «no hay que considerarlo vinculante para la idea rectora de la relación de los sexos: contradice demasiado a las palabras y a toda la praxis del Salvador, el cual tenía a mujeres entre sus seres más cercanos y demostró a cada paso en su actividad salvífica que para él se trataba por igual del alma de la mujer que de la del hombre»⁴². Contradice también otro orden que el apóstol san Pablo conoce, el orden del Evangelio acerca de los principios que regulan la relación entre hombre y mujer⁴³.

Precisamente, esta misma visión es desarrollada por Juan Pablo II a través de los numerosos pasajes bíblicos que relatan la relación de Jesucristo con las mujeres.

6) Revalorización de dos de las vocaciones esenciales de la mujer: maternidad y virginidad, esta última en Edith Stein «maternidad sobrenatural», y para Juan Pablo II «maternidad por el espíritu».

7) Necesidad de preservar la especificidad femenina, el «genio» de la mujer, en palabras de Juan Pablo II, en todos los ámbitos de la vida, pública y privada, y desde ese profundo sen-

³⁸ LM, págs. 53-54.

³⁹ LM, pág. 54.

⁴⁰ 1 Cor 11, 2-4; 1 Cor 11, 5; 1 Cor 11, 7-10; Ef 5, 22-33; 1 Tim 2, 9-15.

⁴¹ LM, pág. 56.

⁴² LM, pág. 60.

⁴³ Edith Stein cita los siguientes pasajes de San Pablo como ejemplificativos del orden al que se refiere: «Por lo demás, ni la mujer sin el hombre ni el hombre sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios» (1 Cor, 11, 11-12); «Pues el marido no creyente queda santificado por la mujer creyente, y mujer no creyente queda santificada por el marido creyente» (1 Cor 7, 14); «Pues ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? Y ¿qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?» (1 Cor 7, 16); «De manera que la ley ha sido nuestro pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 24-28).

tido de complementariedad esencial que se da en la relación natural entre hombre y mujer, desde la esponsalidad a la comunidad familiar, y desde ésta a otros ámbitos en los que la colaboración y reciprocidad constituye una exigencia de vida buena.

8) Complementariedad esencial: el *esser kenegdo*, expresión hebrea utilizada por Edith Stein, imagen especular por la que el hombre contempla su propia naturaleza, coincide con la «reciprocidad» en Juan Pablo II, pues en ambos se trata del hecho de que hombre y mujer son el uno para el otro, realizando en su unión la fundamental llamada al amor y al don recíproco, nivel más elevado de la realización personal.

Como conclusión, Edith Stein explica con claridad el profundo sentido, a partir de una ética de responsabilidad, que supone mantener la idea de una necesaria complementariedad entre los sexos: «La complementación de hombre y mujer, tal y como debía de ser según el orden originario de la naturaleza, se ve según eso de una forma bastante clara: en el hombre aparece como lo primario la vocación de dominio, la vocación de padre como lo secundario (no subordinada o yuxtapuesta, sino incorporada a la vocación de dominio); en la mujer la vocación de madre como lo primario, la participación en el dominio como lo secundario (en cierto sentido incluida en la vocación de madre)»⁴⁴.

No es, como bien matiza entre paréntesis, una complementariedad jerárquica, sino el sello de una visión realista de hombre y mujer, que dimensiona la significativa apertura al amor real, a una contextura familiar que posibilita, a través de la persona-hombre-padre y la persona-mujer-madre, la realidad, actual y potencial, de todo ser humano.

Esta nueva ética de la comunión interpersonal y de la responsabilidad es la que el santo Padre ha desarrollado en sus escritos, que en el fondo es la Verdad Revelada acerca del ser humano: «(...) el mensaje bíblico y evangélico custodia la verdad sobre la «unidad» de los «dos», es decir, sobre aquella dignidad y vocación que resultan de la diversidad específica y de la originalidad personal del hombre y de la mujer»⁴⁵. Se trata del principio del amor divino que da sentido al amor humano y que Juan Pablo II nos recuerda constantemente en la expresión del Concilio Vaticano II: «El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»⁴⁶.

⁴⁴ LM, pág. 67.

⁴⁵ *Mulieris dignitatem*, 10.

⁴⁶ *Gaudium et spes*, 24.