



CEU  
*Biblioteca*

Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de docencia e investigación de acuerdo con el art. 37 de la Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 de Julio del 2006.

*Trabajo realizado por: CEU Biblioteca*

Todos los derechos de propiedad industrial e intelectual de los contenidos pertenecen al CEU o en su caso, a terceras personas.



El usuario puede visualizar, imprimir, copiarlos y almacenarlos en el disco duro de su ordenador o en cualquier otro soporte físico, siempre y cuando sea, única y exclusivamente para uso personal y privado, quedando, por tanto, terminantemente prohibida su utilización con fines comerciales, su distribución, así como su modificación o alteración.



## CAPÍTULO 6

# EL ACERCAMIENTO FENOMENOLÓGICO EN EDITH STEIN AL ESTUDIO DE LA PERSONA

Aquilino Polaino-Lorente

### 1. Introducción

Como ya se observó en el primer capítulo de esta publicación, persona y personalidad no son dos términos sinónimos. Sin embargo, a pesar de ello o precisamente por ello el estudioso de la personalidad —y especialmente para quienes la estudian en el contexto de la orientación y terapia familia—, debiera interesarle mucho el estudio de la persona. Entre otras cosas, porque si se desconoce lo que es la persona es harto probable que se hagan fútiles e inútiles los conocimientos de que se dispongan acerca de la personalidad.

En el anterior capítulo se ha expuesto un acercamiento fenomenológico al estudio de la personalidad. Nada de particular tiene, por eso, que este capítulo se dedique también al estudio fenomenológico no de la personalidad, sino de la persona, a fin de que lo expuesto en el anterior capítulo se complemente con el contenido de lo aquí tratado. Por consiguiente, en las líneas que siguen se atenderá a dilucidar la estructura de la persona humana, desde una perspectiva fenomenológica.

No resulta fácil elegir un autor que, en el ámbito de la fenomenología, se haya dedicado a estudiar la estructura de la persona. En este contexto hay diversos autores que podrían haberse elegido para esta exposición. No obstante, el autor de estas líneas se ha decidido por una autora, probablemente desconocida en el ámbito de la psicología, para cuya elección, pienso que hay suficientes razones. Se trata de Edith Stein.

Entre algunas de las razones que pueden aducirse para justificar tal elección, se encuentran las siete siguientes:

En primer lugar, porque la autora elegida es, sin duda alguna, una autora emblemática en lo relativo al método fenomenológico, pues fue

alumna aventajada y muy próxima a Husserl, de quien fue discípula destacada.

En segundo lugar, porque una de sus publicaciones —una de las más queridas por ella—, lleva por título exactamente «La estructura de la persona humana». En esta publicación se recoge el texto del curso que impartió, con el mismo título, durante el semestre de invierno de 1932-33 en el Instituto de Pedagogía Científica en la Universidad de Münster.

A lo largo de los muchos avatares de su vida, la autora jamás se separó de este texto, ni cuando ingresó en el Carmelo, ni cuando hubo de huir de Alemania a causa de la persecución nazi. Más aún, en 1942, en el momento de su detención, este texto estaba cerca de ella y fue salvado después de muchas peripecias. Todo lo cual contribuye, si cabe, a ser todavía más apreciado.

En tercer lugar, porque como la propia autora reconoce, a propósito de la realización de su tesis doctoral sobre *El acto de la «empatía»*, en el que siempre vio un acto de conocimiento, «de este punto he pasado a algo que me toca personalmente y más de cerca y ha seguido atrayendo mi atención una y otra vez en todos los trabajos posteriores: la Estructura de la persona humana» (Stein, 1998). Esto justificaría ya la elección de la autora elegida como una especialista en la materia, razón por la que también ha sido aquí seleccionada.

En cuarto lugar, porque en el texto aludido acomete con una especial valentía no sólo las espinosas e intrincadas cuestiones propias de la materia, sino que también va a los mismos fundamentos de las «fracturas espirituales» que caracterizaron a las personas de su tiempo.

Stein no regatea ningún esfuerzo en la defensa del valor del hombre, su cohumanidad, siempre abierta también para los demás, así como se muestra crítica respecto de la «desolidarizada orientación al rendimiento» propia de su tiempo. Cuestión ésta que, en alguna forma, asemeja su tiempo al nuestro.

En quinto lugar, por su lucidez y clarividencia a través del «impresionante ejemplo de un pensamiento humano en un tiempo inhumano» (Introducción, p. XXI).

En sexto lugar, porque abiertamente se formula cuestiones lacerantes que atañen al interés general de las personas y que, en muchas ocasiones, los expertos en psicología de la personalidad ni siquiera se han cuestionado. Me refiero, por ejemplo, a afirmaciones como las que siguen: «Qué quiere decir ser en sí mismo, estar abierto para sí mismo y para lo distinto de sí, como indica la experiencia de sí mismo y la experiencia del ser externo, sobre todo la de otro ser humano», etc.

Y, en séptimo y último lugar, porque considero como muy conveniente —casi de una obligación irrenunciable— para la formación en ge-

neral de los estudiosos de la psicología, el hacer chocar diversos afrontamientos de un mismo problema desde muy diferentes perspectivas.

El lector de esta publicación podrá juzgar lo acertado o equivocado de esta convicción personal. Basta para ello que al final de la lectura de tantas y tan diversas teorías acerca de la personalidad, se pregunte con sinceridad el avisado lector acerca de cuál de ellas ha contribuido más a resolver sus problemas, a dejar ese poso, adensado y profundo, además de consistente, al que echar mano ante las dificultades que la vida le depare respecto de su personalidad.

Se trata pues de hacer chocar —aunque sea excepcionalmente y por una sola vez a lo largo de este manual— la perspectiva aportada por la psicología empírica con la perspectiva que aporta la psicología filosófica o racional, hoy del todo ausente en el escenario académico.

Quien esto escribe está persuadido de que la multiplicación de los puntos de vista que se adopten respecto de un mismo fenómeno enriquecen lo visto, hacen de la vista una función mucho más afilada y penetrante, y optimiza el conocimiento de la realidad al reobrar los contenidos provenientes de las diversas perspectivas contempladas, especialmente si fuesen capaces de integrarse en una nueva y más alta formalización de la realidad observada.

## 2. La estructura de la persona humana

Edith Stein parte de esas cuestiones vitales y palpitantes que atañen a cualquier persona, con independencia de que su orientación sea académica o no, y que les lleva a lo que ella llama «preguntas esenciales», que son al fin las que de verdad importan a todas y cada una de las personas singulares.

Estas preguntas interpelan a la propia existencia personal y constituyen, qué duda cabe, interrogantes inquietantes que antes o después, en el decurso de la vida, toda persona se hace a sí misma. Pues como Stein dice, «por debajo de todo lo que se dice sobre esto y aquello, pervive la preocupación por su propio ser. Hay algo que se le recuerda y que sin embargo le lleva una y otra vez a huir de esas preguntas y a refugiarse en el mundo: se trata de la *angustia*, que va indisolublemente ligada a su ser mismo» (Stein, 1998, p. 12).

Es lógico que la persona se cuestione acerca de su existencia, pues la vida le ha sido dada, pero ni está ya finalizada ni está hecha sino que es la persona la que ha de hacerla. Esta es la tarea, la misión principal de cada persona: decidir y decidir-se a la tarea de hacer la propia vida, a la vez que hacer-se a sí misma.

Pero difícilmente puede la persona asumir esta tarea, si ignora quien es. Para este propósito ha de conocerse en profundidad y desvelar y asumir también las enigmáticas fracturas que haya experimentado en su propia vida, a lo largo de la trayectoria biográfica emprendida desde el inicio de su vida.

Edith Stein distingue entre la *vida animal* y la *vida espiritual-personal*. Aunque a lo largo del texto se entretiene con cierta parsimonia en la descripción de esas diferencias, no parece pertinente recordarlas aquí por no disponer del espacio apropiado. Pero, parece claro que la persona y el animal coinciden en su capacidad de apertura (sensitiva) para dejarse afectar por impresiones internas y externas, como también en su capacidad de reaccionar a esas impresiones con movimientos y acciones de tipo instintivo.

Sin embargo, también en eso hay diferencias, pues la persona no experimenta las impresiones sensibles como puros estímulos sensoriales, sino que a través de la percepción —que no es meramente pasiva— alcanza una cierta verdad. La misma *percepción* humana tiene ya pretensión de verdad, es decir, está abierta y articulada con la racionalidad y, por consiguiente, forma parte, de suyo, de las funciones cognitivas. En la percepción hay ya un comienzo de abstracción y de aprehensión de *verdad* de las que el animal no dispone.

Algo parecido acontece respecto del modo en que somos afectados por el medio. La percepción humana y la reacción o respuesta que sigue a aquella en modo alguno son reductibles al *paradigma estímulo-respuesta*.

En primer lugar, porque la persona no es un mero sujeto pasivo respecto de la percepción, como tampoco lo es respecto de la acción que sigue a aquella. Es cierto que la persona también puede responder con un relativo automatismo instintivo respecto de las sensaciones que experimenta, como sucede en el animal. Pero sus respuestas casi nunca son así de sencillas, lineales y automáticas. Y ello porque su respuesta no está determinada por un *movimiento instintivo* sino por una *acción volitiva*.

De aquí que, intencionalmente elija y *decida cómo responder* a ese evento o suceso que ha percibido. Más aún, puede incluso disponer libremente no responder en absoluto, en contra de su tendencia instintiva a responder reactivamente de una forma estereotipada.

Como afirma Stein, «la experiencia nos muestra, ciertamente, que los instintos del hombre no son tan finos y seguros como los de los animales. Pero su existencia no se puede negar» (Stein, 1998, p. 135). Lo mismo sucede respecto de las *emociones* y de cualquier otra función psíquica que consideremos, en cuyo contenido respecto de las diferencias que nos separan de los animales, no debo ahora penetrar.

Es lógico que la autora conceda una especial relevancia al *conocimiento personal*, que está en la misma entraña de la respuesta por la que se opte a la pregunta de «¿Quién soy yo?»

El propio conocimiento personal es harto complejo y difícil y, sin embargo, muy cierto desde el punto de vista de lo experiencial, de la experiencia de la vida. Es posible que el conocimiento personal esté en parte condicionado —en cuanto que percepción de nosotros mismos— por las analogías que establecemos respecto de lo que percibimos en otras personas. Pero también es posible que lo que percibimos en otras personas a través del modo en que se conducen, esté condicionado por las analogías que establecemos con las experiencias de nuestra propia intimidad.

A pesar de ello, puede sostenerse de una forma bien fundada que disponemos de un cierto *conocimiento psicológico acerca de los demás*. «En los actos de los sentidos —continúa Stein— reconocemos la capacidad sensorial de la persona, en los «prontos» emocionales de su temperamento». (...) «La vida anímica que se nos revela en los actos puntuales tiene su fundamento ontológico en la potencia, y las potencias adquieren en los actos correspondientes una forma de ser distinta» (Stein, 1998, p. 137).

Esto quiere decir que el actuar humano tiene como principio de superación una potencia, capacidad o facultad. Pero también la acción realizada por la persona reobra y modifica la potencia que la originó. Por lo general, las facultades psíquicas adquieren una mayor facilidad para comportarse del modo en que lo hacen, en la medida que se repiten los actos realizados por ellas. Esto es lo que en la filosofía tradicional se conoce con el nombre de *hábitos* o *virtudes*, y en la psicología empírica como *habilidades* o *destrezas*. Hay pues una relación entre *actos* (léase conductas), *hábitos* (léase habilidades) y *potencias* (léase facultades o funciones).

Pero la vida es breve y suficientemente escasa como para optimizar y llevar a su plenitud las numerosas facultades de que dispone la persona. Esto pone de manifiesto que «en cada momento concreto el hombre sólo puede actualizar muy poco de lo que él es potencialmente (...) muchas de las capacidades del hombre quedarán sin realizar a lo largo de toda su vida (...) cuando su entendimiento trabaja intensamente, apenas oye o ve lo que sucede a su alrededor. Cuando está muy afectado emocionalmente, no puede valerse de su entendimiento. Al hombre no le es posible desarrollar todas sus potencias simultáneamente y en igual medida, al igual que tampoco puede actualizarlas todas a la vez» (Stein, 1998, pp. 138-139).

Por eso ningún comportamiento es irrelevante para la persona, aunque naturalmente hay que admitir una muy amplia diversidad en la gradual relevancia de los diversos comportamientos. De aquí que importe mucho cómo nos conducimos, qué decisiones tomamos, qué facultades desarrollamos o porqué fines optamos.

Nada de eso es indiferente al ser que lo realiza. Entre otras cosas, porque al comportarse así, al realizar esos actos, éstos reobran a su vez sobre el ser que los realiza, que queda en consecuencia modificado por lo hecho. *Agente y acción, persona y comportamiento* resultan distinguibles pero no desvinculados.

*El ser personal no es reducible a lo que la persona hace*, entre otras cosas porque la persona es mucho más que lo hecho por ella. La persona es en parte lo que hace, pero en parte también lo que no hace, es decir, el modo en que no se modifican sus facultades por la omisión de comportamientos que podrían acrecerlas o disminuirlas y perfeccionarlas o empobrecerlas.

De aquí que la *persona* aparezca «como un todo vital y unitario en continuo proceso de hacerse y deshacerse, (...) tanto la conformación anímica como la corporal se desarrollan en continua actividad, que es el resultado de la actualización de ciertas capacidades, y a la vez [la persona] decide cuáles de las diferentes posibilidades prefiguradas en el ser del hombre se harán realidad» (Stein, 1998, p. 139).

La *estructura de la persona* hasta aquí desvelada en el texto de Stein pone de manifiesto la vital importancia del conocimiento personal en la tarea de dirigir personalmente el propio comportamiento.

*Si una persona no se conoce a sí misma es muy difícil que pueda conducirse a sí propia al fin o destino que ha descubierto*. En este punto suelo poner un ejemplo que me parece ilustra bien lo que se está afirmando.

Supongamos un automóvil que está trucado de tal modo que al girar el volante a la derecha se detiene; al presionar el freno anda hacia atrás; etc. Supongamos también que su conductor no ha sido avisado de este modo de funcionamiento del automóvil. ¿Cuánto tiempo podría conducir el automóvil ese conductor sin sufrir un grave accidente? Pues algo parecido acontece en la vida personal.

Si ignoramos quiénes somos, cómo funcionan nuestras facultades, qué características tienen, cuál es el fin de nuestra vida..., es muy difícil en la práctica que podamos comportarnos de la mejor forma posible para nuestra propia persona.

Es más, probablemente, al no conocer el «libro de instrucciones» de quiénes somos, empleemos mal nuestras capacidades y como consecuencia de ello la propia personalidad resulte alcanzada y fracturada.

Esto es lo que enseña la experiencia de la vida, que la filósofa hebrea describe con toda sutileza y elegancia. De aquí se desprende también la libertad personal en el hacerse a sí mismo de cada persona a través y por medio de lo que hace. Tal vez por eso «hacemos responsable al hombre mismo de lo que él ha llegado a ser, o de lo que no ha llegado a ser» (Stein, 1998, p. 140).

### 3. Sentimientos, valores y libertad

«La percepción sensible —continúa Stein— es la primera y la más baja de sus actividades. Pero puede hacer mucho más: puede volverse hacia atrás, esto es, *reflexionar*, y de este modo captar el material sensible y los actos de su propia vida. Puede además poner de relieve la estructura formal de las cosas y de esos actos de su propia vida: puede *abstraer*. «Puede», es decir, es *libre*. El Yo capaz de conocer, el Yo «inteligente», experimenta las motivaciones que proceden del mundo de objetos, las aprehende y les da seguimiento en uso de su *libre voluntad*. Es necesaria y simultáneamente un Yo volente, y de su actividad espiritual voluntaria depende qué sea lo que él conoce. El espíritu es *entendimiento y voluntad* simultáneamente: conocer y querer se hallan recíprocamente condicionados» (Stein, 1998, p. 146).

La autora no muestra en el fragmento anterior la estructura de la persona, tal y como nos ha llegado a través de la filosofía clásica. Y, no obstante, resulta innovadora en lo relativo a los sentimientos y emociones. La persona no solo está abierta al mundo por el conocimiento sino también por el *querer*. En realidad, estas dos funciones están estrechamente relacionadas.

En los sentimientos también la persona se reconoce a sí misma al conocer su talante, su humor. Los sentimientos no se reducen aquí a un conglomerado de meras sensaciones, todo lo complejas que se quiera, sin otra finalidad que la de sentirse y experimentarse a sí mismo como tal.

Los *sentimientos* son, «por otro lado, una pluralidad de actos intencionales en los que se le dan al hombre ciertas cualidades de los objetos a las que denominamos cualidades de *valor*» (Stein, 1998, p. 147). Es decir, los sentimientos, en tanto que actos intencionales apuntan, nos dirigen y encaminan hacia el descubrimiento de los *valores*. Tal vez por eso constituya una simplificación inaceptable reducir la vida afectiva humana al mero emotivismo fenoménico.

El hecho de que los sentimientos apunten a los valores pone de manifiesto la peculiar estructura de la persona humana, que resulta alcanzada y afectada por los valores que descubre, que son los que remueven propiamente su afectividad.

Sería muy difícil que una persona se conociera a sí misma y que, simultáneamente, ignorase su talante afectivo. Y es que los afectos —los propios y los ajenos— nos afectan, generando resonancias en nuestra intimidad de tonalidades e intensidades muy variadas y con consecuencias fugaces o duraderas. No debiera magnificarse como tampoco tratarse despectivamente el ámbito de los sentimientos y emociones, precisamente por ser *actos intencionales cuyo fin último es el desvelamiento y apresamiento de un valor*.

En esto consiste el hecho de que la persona sea *un ser vulnerable* a sus propios afectos, a los afectos de los demás, es decir, al querer de su voluntad y de la voluntad de los otros.

Edith Stein distingue *dos tipos de valores*: los objetivos y los subjetivos, lo que manifiesta esa doble intencionalidad que les caracteriza. Los *valores objetivos* son aquellos que nos revelan los objetos y hacen que nuestro entorno se manifieste «como un mundo de lo agradable y lo desagradable, de lo noble y lo vulgar, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, de lo sagrado y lo profano» (Stein, 1998, p. 147).

Los *valores subjetivos*, en cambio, están más en función de su mayor o menor relevancia para el sujeto que los percibe. A través de ellos es como se nos muestra el entorno «como un mundo de lo útil y lo nocivo, lo entusiasmante y lo repelente, lo que nos hace sentirnos bien o felices y lo que nos deprime o nos hace sentirnos desgraciados (...); análogamente a lo que sucede en el campo de la percepción, estamos aquí ante una conjunción de pasividad y actividad, de *ser conmovido* y de *libertad* (Stein, 1998, p. 147).

Esta incursión en el mundo de los *sufrimientos* a través de la afectividad, con ser mucho no lo es todo. La persona no es un ser pasivo respecto de ese «pathos» de sus conmociones interiores, sino que también frente a éstas está dotada de libertad. Cuando se suscita en la intimidad de la persona un cierto sentimiento ante la presencia de un determinado valor, la persona puede entregarse a ese sentimiento, abandonarse a él y dejarse por él arrastrar o puede también cerrarse a él, excluirlo, no darle cabida dentro de sí.

*Sin los valores no habría sentimientos*. De aquí que los valores se conviertan también en lo que *motiva* nuestro comportamiento y no sólo lo que suscita una mera respuesta de nuestros sentimientos. Esto demuestra que *afectividad* y *cognición* son distinguibles pero no separables y, de hecho, lo que acontece es que el descubrimiento de los valores (su dimensión cognitiva) es lo que pone en marcha nuestros sentimientos (dimensión afectiva), constituyendo incluso un nuevo sentido para nuestro vivir, lo que exige «una determinada *toma de posición de la voluntad* y la actuación correspondiente» (Stein, 1998, p. 148).

El modo en que una persona se comporta respecto de sus propios sentimientos no ha de ser una mera conducta reactiva sino que —de acuerdo con ellos y con los valores a los que apuntan— debiera constituir una decisión libre, dependiente de la voluntad.

«Esta respuesta libre —continúa Stein— es *la forma de querer y de actuar específicamente personal*» (Stein, 1998, p. 148).

Cabeza y corazón, conceptos y afectos, pensamientos y sentimientos, razón y afectividad se entretrejen de forma indisociable en la intimidad de

la persona. Lo que no debería hacerse es disociar unos de otros, pues como escribe Stein «el espíritu del hombre se ama a sí mismo. Para poder amarse, tiene que conocerse. El conocimiento y el amor están en el espíritu; son por tanto una sola cosa con él, son su vida. Y, sin embargo, son diferentes de él y entre sí. El conocimiento nace del espíritu y del espíritu que conoce procede el amor» (Stein, 1998, p. 15).

Cuando *se disocia el pensamiento del sentimiento* se produce una fractura en la unidad y unicidad de la persona, cuyas consecuencias son nefastas. En realidad, lo que sucede es que *el valor descubierto por el entendimiento no es querido por la voluntad*, sino que ésta escapa de la atracción que naturalmente experimenta por el bien de ese valor para entregarse tal vez a un disvalor que, como tal ha sido también descubierto por el entendimiento.

Desde esta óptica hay que decir que la vida de una persona vale lo que valen sus amores, es decir, lo que vale el valor al que apuntan sus sentimientos, siempre que ese valor haya sido desvelado como verdadero por el entendimiento.

#### 4. Yo, sí mismo, persona

Stein distingue entre el yo, el sí mismo y la persona. Desde luego, el yo no es la persona. «El yo humano es tal que su vida surge de la profunda oscuridad del alma» (Stein, 1994). El yo es solo el centro de atribución de los actos humanos y de sus consecuencias; la persona, en cambio, está en crecimiento más allá y por encima de sí mismo. El yo delimita a la persona en todo lo que no es la persona a la vez que unifica el sí mismo. Por el contrario, a la persona compete disponer de sí misma, tomar la iniciativa, hacer que haya lo que no había, lo que sin ella no sería. Lo propio de la persona es ese ámbito de donación y gratuidad del que libremente dispone respecto de algún destinatario que elige.

El yo se articula con la persona a través del sí mismo. El sí mismo proporciona al yo un cierto espacio interno para su movilidad, al mismo tiempo que el sí mismo proporciona a la persona su consistencia.

«El yo —escribe Ferrer (2002)— acompaña constantemente, como algo idéntico, a las vivencias en transcurso, sin estar él mismo en fluencia. (...) De este modo, la *duración en curso* de las vivencias ha de articularse con la *duración-permanencia* del yo, constituyendo ambas dos caras de lo mismo.»

El yo es más voluminoso que las vivencias a las que en modo alguno es reductible. El yo se comporta respecto de las vivencias en forma pasiva (vive en las vivencias) y activa (puede dirigirlas y encauzarlas); el yo dis-

pone de la capacidad para responder (de forma reactiva) y para proponerse realizar determinadas acciones (en las que toma la iniciativa).

El yo no es, pues, las vivencias; pero no hay vivencias sin yo. El yo es trascendente a las vivencias, pero no es delimitado por ellas como un determinado contenido, aún cuando la trama específica del yo la reciba de las vivencias.

El sí mismo es la materia que el yo ha de conformar. Pero eso no significa que como tal materia le sea ajena, sino que más bien es lo que el yo va esclareciendo al iluminar las opacidades que hay en su interior.

El sí mismo no se agota en el yo consciente. Este último se contrae al sí mismo que parcialmente ilumina.

«El hombre —escribe Stein, 1998— con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el «sí mismo» que tengo que formar. Pero ¿qué es el yo? Lo denomina persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales. (...) Que *yo* me tenga que formar a *mí mismo* parece apuntar a su pertenencia a esa unidad real». En efecto, la unidad de la persona es una unidad confirmadora del sí mismo y en expansión que abraza el cuerpo, la conciencia de sí, y el yo no diluido por las dispersas vivencias a las que está expuesto.

Lo que individualiza a la persona, según Stein, no es la materia, como fue sostenido por la escolástica, ya que es la persona la que se expresa individualmente en la materia. No tendrá objeción alguna, en cambio, en considerar como principio de individuación a la materia —tomada ésta en un sentido indirecto—, en tanto que la singularidad de la persona dice relación a su corporalidad subjetiva.

«Hemos de responder negativamente —escribe— a la cuestión de si la materia informe es capaz de fundamentar el ser singular. (...) ¿Es posible reconducir la diferencia de esencia más interior al hecho de que las almas habitan en cuerpos que constan de una materia diferenciada espacialmente? Ciertamente, no» (Stein, 1994).

La peculiar especificación esencial que cada persona posee está documentada en la singularidad de su yo. «Esto se funda en la estructura formal de la persona: en la unicidad de su yo, como tal consciente de sí mismo, que considera su esencia como “lo más propio” y que atribuye a todo otro yo igual unicidad y originalidad» (Stein, 1994).

«El hombre recibe su acuñación íntegramente por medio de la vida actual de su yo; es materia para la conformación efectuada por la actividad del yo. Aquí nos encontramos ante el sí mismo, que puede y debe ser conformado por el yo» (Stein, 1998).

Como escribe Ferrer (2002), a quien seguimos, «análogamente a como el sujeto viviente no es un añadido a la vida de la que es portador, sino que está todo él penetrado por el transcurso vital, tampoco la perso-

na individual es el mero receptáculo —pasivo— de una naturaleza universal y de los actos que, de acuerdo con su naturaleza, le correspondían. De este último recorrido podemos concluir que para Edith Stein no es fortuito el paso por el yo singular, provisto de un sí mismo, para llegar a la noción esencial de la persona».

## 5. Estructura del Yo

El *Yo* es lo que confiere a la vida anímica una determinada estructura: «la forma de la intencionalidad y del poder actuar libremente. A ella se añade la formalización efectuada por la libre actividad del yo mismo, cuando se decide por ésta o aquélla dentro del campo de las diferentes posibilidades de actuación» (Stein, 1998, p. 148).

El *sí mismo*, en cambio, es aquello que es formalizado por el yo al decidirse o determinarse por algo que configura su vida de acuerdo con lo por él realizado. «El hombre con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el «sí mismo» que tengo que formar. Pero ¿qué es el yo? Lo denominamos persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales (...) ¿Pertenece la *personalidad*, la forma del yo, a la naturaleza humana, y se puede determinar el lugar que ocupa en ella?» (Stein, 1998, p. 150).

Stein responderá a esta cuestión apelando a las relaciones ente *el yo* y *el cuerpo*, y el yo y el alma. El yo no es el cuerpo sino que es en un cuerpo, al que posee y al que relativamente domina, pero también al que está inevitablemente atado. Sin embargo, no puede determinarse ninguna área corporal en la que asiente el propio yo.

Por lo que se refiere a las relaciones entre *el yo* y *el alma*, tampoco puede afirmarse que el yo se identifique con el alma. «Mi cuerpo —afirmará— es el cuerpo de un hombre y mi alma el alma de un hombre, y esto significa que son un cuerpo personal y un alma personal. (...) Si me retrotraigo a lo que vivencio en mi interior, ¿qué significa «yo» y qué significa «alma»? El yo mismo, en tanto en cuanto se conciba como «yo puro», no puede estar en casa en modo alguno. Solo un *yo anímico* puede estar en casa, y de él cabe decir también que está en casa cuando está en sí mismo. Vemos entonces que de repente el yo y el alma se acercan sobremanera entre sí. *No puede haber alma humana sin yo*, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un Yo humano tiene que ser también un yo anímico: *no puede haber Yo humano sin alma* (...), por tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma» (Stein, 1998, pp. 152-155).

El espacio anímico en el que el yo tiene su lugar propio es en el punto más profundo del alma. «Sólo desde él puede el alma «recogerse» o

desde ningún otro punto tampoco puede abarcarse por entero a sí misma. Solo desde él puede adoptar decisiones importantes, tomar partido por algo o *hacer donación de sí misma*. Todos estos son actos de la persona. Soy *yo* quien ha de adoptar decisiones, tomar partido, etc. Este es el yo personal que a la vez es un yo anímico que pertenece a *esta* alma y tiene en ella su lugar propio» (Stein, 1998, p. 155).

La *estructura del yo* —el nivel superficial o profundo en que se asiente en el alma— dependerá del modo en que con sus determinaciones actualice o no sus facultades. Cuando sus actuaciones no son las correctas, entonces la persona no vive una vida en plenitud, en cierto modo la persona no está del todo en sus propias manos. Es decir, la persona es libre de elegir esto o aquello, pero si el yo es desacertado en su elección o elige erróneamente, el comportamiento que surge de esa elección no será el correcto.

En cierta forma, esto es lo que expresa mejor el grado de *inmadurez del yo* cuando afirmamos que una persona es inmadura. Es decir, que el mal uso de la libertad hace que ésta no pueda zambullirse en la búsqueda de sí misma y tomar posesión de sí. En ese caso el alma no logrará llegar a la plenitud de su ser, lo que es *culpa* de la persona.

Esto demuestra que a la personalidad, gracias a la vida anímica, le ha sido conferida la posibilidad de dirigir su propio desarrollo. «¿Qué quiere decir —se pregunta Edith Stein— que el hombre es *responsable de sí mismo*? Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: *puede y debe formarse a sí mismo*. *Él* es alguien que dice de sí mismo *yo*». (Stein, 1998, p. 141).

La *persona es*, por consiguiente, *responsable porque es libre*. Por eso mismo también ha de responder ante sí mismo de lo que de sí misma ha hecho. Según esto el «hacerse» de la persona es un proceso de configuración progresiva; un configurarse desde dentro que constituye un peculiar modo de ser. «Lo que configura desde dentro es el principio de vida a que Aristóteles denominó con el término de *alma* o *entelequia* y Tomás de Aquino designó como *forma interna*» (Stein, 1998, p. 65).

Toda acción humana, todo comportamiento tiene un propósito, un fin, un sentido. *Cuando alguien se conduce sin finalidad alguna*, cuando su conducta no apunta a la consecución de ningún fin en concreto, decimos que esa persona ha perdido el norte, que se ha extraviado, que ha perdido el juicio.

La acción o el comportamiento humano es teleológico, es decir, apunta siempre a un «telos», a un fin que a su vez tiene un poder configurador de la propia personalidad. El proceso de configuración también tiene su «telos». Y su acción es incesante a lo largo de toda la vida, más intensa y dinámicamente cuanto más joven se es.

Edith Stein penetra desde este horizonte en el esclarecimiento de lo que sea *la vejez*: «se inicia en ese momento —dice— la decadencia, esto es, la paulatina disminución de la fuerza formalizadora, con el correspondiente paso a primer plano de la materia ya no formalizada vitalmente, hasta la completa cesación de la vida. La forma vital, el «alma», hace del cuerpo humano un *organismo*. Cuando en él ya no hay vida, solo es una cosa material como otras muchas» (Stein, 1998, p. 67).

Ahora bien, si en todo comportamiento humano hay un «telos» que le preside, es porque en el proceso configurador que lo suscita, hay un «logos» que lo dirige. «Con «logos» —escribe— nos referimos por un lado a un *orden objetivo* de los entes en el que también está incluida la acción humana. Aludimos también a una *concepción viva* en el hombre de este orden, que le permite conducirse en su praxis con arreglo al mismo (es decir, «con sentido»)... siempre que utilizamos palabras terminadas en «logía» o «tica» estamos intentando captar el «logos» de un campo concreto e introducirlo en un sistema abstracto basado en un claro conocimiento, esto es, en una *teoría*» (Stein, 1998, pp. 3-4).

El «telos» y el «logos», a los que se acaba de aludir, a la vez que postulan remiten a la libertad y responsabilidad humanas. Por eso, precisamente, la estructura de la persona manifiesta que el hombre es «*el ser responsable de sí mismo*». Esto significa que si no se sabe quién se es, quien no alcanza a entender cual es el fin de su vida y su sentido muy difícilmente podrá responder a la pregunta que está en el origen mismo de la persona de «¿Quién soy yo?»

Pero si no se sabe quién se es, todavía más difícil será acertar a optar por un determinado *proyecto que dé sentido a su vida*. Y sin proyecto, es bastante probable que la personalidad se diluya sin alcanzar el vigor que le es debido, que la conducta se desorganice y viva como extrañada y ajena al «telos» y al «logos».

En este caso, puede afirmarse que esa persona ya «no se tiene a sí misma bajo las riendas». «Cuando alguien —escribe Stein— «se tiene a sí mismo bajo las riendas» a fin de configurar libremente los actos puntuales de su vida y de esa manera también su modo de ser permanente, es patente que para ello precisa actuar en conformidad con un determinado principio. La persona en cuestión debe saber qué tiene que reprimir, dónde debe dejar hacer y qué se ha de proponer. Este saber puede estar vinculado a casos aislados, o puede tratarse de un objetivo supremo que la persona quiere alcanzar con todo su proceso de autoconfiguración, un modelo de lo que quiere llegar a ser» (Stein, 1998, p. 164).

Sin la libertad la persona no podría disponer de sí e implicarse en un proyecto determinado, lo que obviamente le impediría formalizarse a sí misma. Pero con ella sola, con sólo la libertad no es suficiente. Para que

la persona pueda formalizarse a sí misma ha de conocer el *deber* o un cierto deber iluminador acerca de cómo ha de comportarse.

Sin libertad (o poder) no puede ni mencionarse el concepto de deber (o responsabilidad). Pero sin el conocimiento del deber, es muy probable que se haga un mal uso de la libertad, lo que conduciría a su abolición o extinción. *Se es más libre cuanto más responsable se es*. La responsabilidad añade a la libertad inicial una *libertad adicional* de la que antes no se disponía. La responsabilidad es lo que hace crecer a la libertad, especialmente en el proyecto personal por el que se ha optado y pretende realizar.

Este proceso de autoconfiguración y de *diseño del proyecto biográfico* está sujeto a una instancia juzgadora —la *conciencia*—, que acompaña estrechamente a todo comportamiento. La conciencia juzgadora es garantía de que en las acciones emprendidas el «logos» dirige hacia el «telos». En el juicio realizado por la conciencia no se juzga solo ésta o aquella acción, sino que además de decir si es «buena» o «mala», se juzga simultáneamente a quien así se comporta y, por tanto, califica el personal modo de ser.

De otro lado, en el juicio realizado por la conciencia se aprehende si el proyecto de persona que estamos realizando a través de nuestro comportamiento coincide o no con el deber que previamente se había alumbrado en nuestra conciencia. «Proyecto» y «deber», son dos términos que están muy interrelacionados y que no son sino diversas dimensiones del modo en que el ejercicio de la libertad es guiado de continuo por la conciencia juzgadora.

«La «buena» o «mala» conciencia —escribe Stein— no es «buena» o «mala» ella misma sino que atestigua cómo es nuestra alma» (Stein, 1998, p. 165). En cierta manera, un excelente ejercicio de la libertad, una correcta elección no es otra cosa que el modo en que la persona se hace responsable de sí misma, porque se da a sí misma la forma de su alma.

«Se obtiene así un criterio por el que la voluntad puede orientarse para acometer la tarea de la autoconfiguración (...), es decir, en el hombre habita un yo consciente de sí mismo y capaz de contemplar el mundo, un yo que es libre y que en virtud de su libertad puede configurar tanto su cuerpo como su alma, que vive por su alma y que debido a la estructura esencial de ella va sometiendo a una formalización espiritual, antes de y junto con la autoconfiguración voluntaria, a los actos puntuales de su vida y a su propio ser permanente corporal y anímico» (Stein, 1998, pp. 166-167).

A lo largo de estas líneas y de la estructura de la persona humana, según Edith Stein, hemos podido aprehender algunos de los elementos que resultan imprescindibles no sólo para dar respuesta a la pregunta de «¿quién soy yo?», sino también —lo que es muy importante— «¿por qué proyecto de persona he de optar para alcanzar mi propio destino?» (Polaino-Loren-te, 1992).

Pero la estructura de la persona aquí apuntada quedaría incompleta si no se apelara a otra instancia que también la psicología empírica —más concretamente la psicología social— ha puesto de manifiesto. Me refiero, claro está, a la dimensión social de la personalidad, cuyo contenido, siguiendo a Edith Stein, se expondrá muy brevemente en el epígrafe siguiente.

## 6. La dimensión social en la estructura de la persona

De acuerdo con Edith Stein, «el individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común. Y estas no son relaciones externas que se añadan a un ser que ya existe en sí mismo y por sí mismo, sino que su inclusión en un todo mayor pertenece a la estructura misma del hombre» (Stein, 1998, p. 245).

«La humanidad es un gran todo: procede de *una misma raíz*, se dirige a *un mismo fin*, está implicada en *un mismo destino* (...); en los animales hay ya comunidades de vida (familias, clanes), pero no una co-pertenencia que trascienda el tiempo y el espacio. Ello se debe a la naturaleza espiritual del hombre, que le permite ejecutar actos en común» (Stein, 1998, pp. 27-28).

«Lo que el hombre es en el mundo social no es lo único que determina la configuración de todo su ser corporal-anímico, pero sí es un factor *co-determinante* del mismo. Así, en tanto no investiguemos en qué medida está determinada por su ser social, no habremos comprendido la estructura de la persona humana individual» (Stein, 1998, p. 246).

En el desarrollo de esta importante cuestión, la autora asume conceptos fundamentales de la sociología, relativos al ser social del hombre, como son los actos sociales realizados por él, las relaciones sociales, las estructuras sociales y los tipos sociales.

En cierta forma, lo que aquí se está postulando es que una persona no sería ella misma si se hubiese aislado de todos los demás. Tal vez porque uno de los principales hitos a estudiar en la apertura irrestricta de la condición humana es precisamente la *relación*.

*Para llegar a ser quien se es*, se precisa del *encuentro* y la *relación* con el otro. Muchos de los gestos, comportamientos, expresiones verbales y estilos de comportamiento que definen a alguien como la persona que es, se han originado gracias a múltiples encuentros y relaciones interpersonales muy variadas, sólo que cada persona toma determinados segmentos de ellos y los adecúa —y luego también los expresa y manifiesta— según su peculiar y singular forma de ser.

Tan craso error sería considerar que la persona no debe nada a nadie, como considerar que su entera personalidad está determinada por el todo social al que pertenece.

En cierto modo, al tratar de contestar a la pregunta «¿quién soy yo?», una de las respuestas que de forma inmediata comparece es aquella relativa al origen, sea el origen generativo (los padres) o sean el espacio y el tiempo en el que se vino a este mundo (la ciudad y el año), o sea la comunidad y el pueblo en que fue naturalmente acogido. Estas relaciones que podríamos llamar genéticas no determinan el modo de ser personal, pero sí que lo condicionan y de forma más relevante de lo que algunos consideran (Polaino-Lorente, 1999 y 1995). ¿Qué sería de una persona que no dispusiera de lenguaje?, ¿puede adquirirse el lenguaje en situación del total aislamiento sin relacionarse con ninguna persona parlante? A esta cuestión hay que contestar que no.

Pero no sólo es importante la relación interpersonal y social en lo que afecta al lenguaje que, por otra parte, resulta obvio. Es que incluso la misma persona encontraría graves dificultades para conocerse a sí misma, para saber algo acerca de sí, para auto-poseerse, de no haberse relacionado con otras muchas personas.

Por eso hasta cierto punto es lógico que, la forma en que se modula nuestra personalidad esté mediada por estas relaciones sociales. Pero, a la vez, la familia, la comunidad y la cultura según las cuáles se modulan la personalidad humana dejan en ella necesariamente su impronta, hasta el punto de que las muy determinadas conductas que singularizan a cada persona no sólo desvelan la singularidad de esa persona, sino que también desvelan o manifiestan el grupo de pertenencia social, la comunidad y la cultura que le acogió y le hizo suya desde el principio.

No deja de ser curioso que el carácter irreplicable de cada persona esté también singularizado, modalizado y formalizado por la cultura que le acogió. La modalización que por efecto de la cultura resulta, no obstante, no hace más débil su singularidad irreplicable sino que, al contrario, la fortalece.

De aquí que lo social no sea una mera yuxtaposición, añadido o adherencia que, sobrevenido e impuesto desde una instancia extraña a la persona, contribuye a desfigurarla. En este punto todavía continúa abierto el debate entre lo innato y lo adquirido, lo genéticamente heredado y lo socialmente aprendido.

Un debate un tanto artificial por cuanto que todo lo que asume la persona —y esta que llamamos formalización social es también plenamente asumible— se hace no desde la instancia social formalizante sino según el modo de ser, la naturaleza «sui generis» de quien la asume.

Por esto la asunción social con que se modaliza nuestra personalidad no la deforma sino que la conforma como quien es y, además, no de un modo mimético y repetitivo sino singularizante y personalizado.

El modo en que se despliega nuestro ser, personal y biográfico, es en cierta forma deudor del entorno social al que pertenecemos. Pues, como escribe Stein, «qué se despliegue y cómo lo haga depende de las influencias que reciba de su entorno. Concretamente, sabemos por experiencia que sin ayuda de otros hombres, separado de todo entorno humano, no se desplegaría en modo alguno, hasta alcanzar su plena condición humana (...); es por ello muy difícil aislar en un individuo lo que es «innato» de lo que debe su formalización a la influencia del entorno» (Stein, 1998, p. 260).

La importancia que ha de concederse a esta formalización de la persona, en función de la relación, no debiera entenderse —algunos lo han pretendido— como algo esencial y necesario. Sería mejor entenderlo como lo que es: «un orden posible de la existencia humana» (Stein, 1998, p. 260).

De otra parte, hay también un *camino de regreso* desde la persona al grupo social de pertenencia. Con ser mucho lo que cada persona debe a la comunidad en que nació y fue acogida, también es mucho o puede llegar a ser mucho lo que esa misma comunidad debe a esa persona.

Porque cada persona en tanto que forma parte de esa comunidad, contribuye a la autoconfiguración de esa comunidad; en tanto que realiza acciones que son los hilos que configuran el tejido social (y aquí podría hablarse de contenidos muy diversos de tipo económico, cultural, sanitario, educativo, etc.), está contribuyendo a la autoconservación de esa comunidad; y en cuanto que su creatividad revierte en esa misma comunidad contribuye también a la auto-expresión de dicha comunidad.

Esto pone de manifiesto no tanto el poder configurador del ambiente sobre la persona, como *la proyección de la persona y sus consecuencias sobre el entorno*. En realidad, lo que se está aquí afirmando no es sino la dimensión social de la estructura de la persona, una dimensión que no se agota en la específica y restringida comunidad de sangre (la familia), sino que yendo más allá de ésta, impacta también en el modo de ser característico y propio de un pueblo.

Que esta dimensión es relevante es algo que no es preciso hoy enfatizar, especialmente por los numerosos conflictos y problemas que se generan cuando aparecen obstáculos y dificultades que impiden o bloquean las relaciones entre la persona y la sociedad.

Aunque solo sea por citar algunos ejemplos, que hoy resultan interpelantes para todos, baste con recordar aquí el debate entre género y sexo, lo masculino y lo femenino, los roles y las personas, la inmigración y la preservación de las culturas autóctonas, el multiculturalismo y los nacionalismos, la globalización y el individualismo, etc.

En muchos de estos conflictos lo que subyace es un pequeño problema inicial que puede afectar gravemente a la *personalidad*, sencillamente porque se atendió o resolvió mal.

Dada la intensa movilidad social que en la actualidad caracteriza al estilo de vida de las personas, es lógico que encontremos inicialmente muchos esbozos de problemas que atañen a la *formación de la personalidad*.

Este es el caso, por ejemplo, del hijo de padres de diversas nacionalidades, razas y/o culturas; de la persona que nace en el contexto de una nacionalidad diferente a la de pertenencia de sus padres que, no obstante, conservan todas sus tradiciones sin insertarse socio-culturalmente en el nuevo país; de las personas que, educadas en una cultura determinada, realizan y despliegan luego su vida en diversas culturas muy poco afines a aquella en que fue educada; a la persona exiliada, con nostalgia de su patria, que jamás se integra en el país que le acoge; etc.

Es posible, además, que una persona pertenezca a un pueblo ya extinguido o en vías de disolución o, por el contrario, que pertenezca a una joven comunidad emergente, que procede de la fusión de restos de otras comunidades que ya se extinguieron. Todo ello exige un estudio atento y muy atenido a la realidad de cada persona, por cuanto que puede incidir decisivamente en la *formación de la personalidad* y en la futura trayectoria biográfica por la que opte esa persona.

Aquí se plantea, además, otro problema de vital importancia. Es cierto que la persona debe considerarse deudora de la familia, la sociedad y la cultura de la que forma parte. En la medida en que se reconozca deudora experimentará la necesidad de satisfacer esa deuda. Pero posiblemente no pueda hacerlo. Tal vez porque, nacido de un pueblo, no forma parte del pueblo en que vive, o porque, nacido en una determinada cultura, forma parte de otra cultura diferente.

Esto genera en algunas personas trastornos muy graves que pueden llegar a afectar la *identidad personal*. En cierto modo, la persona también es, relativamente, un rehén de la comunidad a la que pertenece, porque sus propias raíces continúan estando hincadas en la comunidad de origen. De aquí que se plantee una cierta competitividad entre lealtades y deslealtades, que con frecuencia se presentan de una forma relativamente contradictoria.

Algunas personas pueden experimentar, por este motivo, el *sinsentido* de sus vidas, la *sinrazón* de su comportamiento, la *quiebra de su identidad*, la ausencia de sus tradiciones, es decir, todo lo que configura la vida y biografía de quien se experimenta como un apátrida.

Por contra, en esas mismas circunstancias otras personas asumen valores del lugar en el que viven, sin sentirse desleales con su patria de origen a pesar de ser leales a la patria que les acogió. Estas circunstancias no fuerzan necesariamente a vaciar de sentido la propia vida, a experimentar que es una vida que se anula a sí misma. Pero para ello es necesario contribuir a solucionar los pequeños e iniciales conflictos que están en su origen.

Lo que resulta claro es que la *co-pertenencia* y los *sentimientos* derivados de ella tienen como destino el apresamiento de ciertos *valores*, que en modo alguno son irrelevantes para la persona y *la formación de su personalidad*.

La vida personal, tal y como estamos observando, tiene mucho que ver con la vida en común, aunque difícilmente se identifiquen una con otra. Por esto mismo juzgar acerca de si una vida ha tenido o no sentido —que alcanzase o no la meta que, según parecía, le era propia y a la que estaba ordenada— es algo excesivamente complejo y aventurado, por lo que tal vez sea mejor suspender cualquier juicio e incluso cualquier esbozo de prejuicio.

En todo caso, es posible que una persona sea conmovida por *valores* diferentes a los que creía que le *co-pertenecían*, por razón de su origen. Esto en modo alguno debiera juzgarse precipitadamente como una manifestación de deslealtad, aunque en algunos casos pueda llegar a serlo. De todas formas, sería menos aventurado no exponerse a esa situación. De acuerdo con lo que sabemos, es tanto más protector del desarrollo personal la continuidad en los valores a los que se apostó la vida. En esto consiste la *lealtad* que adensa y profundiza el *sentido* de la trayectoria biográfica que se ha vivido.

«Alegrarse de lo bello —afirma Stein— quiere decir ser conmovido por un valor. Y dado que los valores no aparecen y desaparecen (solo los bienes en los que están realizados son en ocasiones perecederos), ser conmovido por un valor quiere decir a su vez participar de lo eterno. Amar a una persona implica dar una respuesta a su valor personal y participar de ese valor, así como tratar de protegerlo y conservarlo. Anhelar amor quiere decir anhelar que los demás reconozcan el propio valor personal y nos cercioren a nosotros de la existencia del mismo, así como querer saberlo custodiado por ellos. Dado que todo conocimiento y reconocimiento de un valor es en sí mismo algo valioso, y que —con razón de más— lo es todo servicio prestado a lo valioso y a través del cual se trate de incrementar su valor, la comunidad es algo valioso, y tanto más valioso cuanto más altos sean los valores y más intensa la dedicación personal a los mismos, esto es, cuanto mayor sea el grado en que es una comunidad y la pureza con que lo sea» (Stein, 1998, pp. 282-283).

«El criterio último del valor de un hombre no es la comunidad popular tal y como sea de hecho, y tampoco lo es la «idea» de su pueblo con relación a la que se evalúe ese modo de ser de hecho. Existe ciertamente una responsabilidad del individuo para con su pueblo, pero hay además otras cosas que tiene que proteger y de las que ha de responder» (Stein, 1998, p. 284).

En el último fragmento citado se perciben ciertas resonancias autobiográficas de su autora, quien teniendo una profunda conciencia de ser

judía se convirtió al catolicismo, y hubo de sufrir por ello la incompreensión, el desamor y la desaprobación de los suyos.

La *estructura de la persona humana* nos pone al fin de manifiesto que los *valores iniciales* que se nos han regalado y con los que hemos nacido están llamados a ser completados y optimizados. Ese es también nuestro *destino*.

Se trata de tomar la vida personal en las propias manos para hacer con ella la mejor persona posible. Y la haremos si perfeccionamos esa natural *perfección perfectible* que es cada uno de los valores que adornan naturalmente nuestro modo de ser.

Ahora bien, si esas perfecciones perfectibles —los valores de los que inicialmente disponemos gratuitamente— no se perfeccionaran —y esto depende de nuestra libertad y del propio comportamiento—, devendrían en perfecciones no perfeccionadas, en perfecciones sin un «valor añadido», es decir, en imperfecciones.

*Conducir la vida hacia la imperfección* no es otra cosa que dejar de desarrollar esas perfecciones iniciales de que hemos sido dotados. Y si esa ausencia fuera libremente elegida, tal omisión sería negligible, penalizable y punible. Entre otras cosa porque esos valores no se nos dieron (regalo) para que sirvieran a solo su poseedor, sino más bien para que contribuyéramos, mediante su crecimiento, a ayudar a los otros a que sean felices, haciendo crecer también sus propios valores.

En cierto modo, si la propia conciencia —como instancia juzgadora que es—, tuviera que realizar una sentencia completa de la totalidad de nuestra biografía, la pondríamos en un grave aprieto. Pero le sería muy fácil salir de allí si, sencillamente, se atuviera a contestar a sólo dos preguntas.

La primera podría formularse de la siguiente forma: ¿cuántos de los valores que recibí inicialmente los he hecho crecer, han disminuido en su valer, o simplemente se han conservado, en función de cómo me he comportado?

Para responder a esta cuestión bastaría con restar el cómputo alcanzado por cada valor, al final de nuestra vida, de la puntuación inicial que cada valor tenía al inicio de ella, en nuestra propia persona. Si un valor no crece, disminuye. Si el valor inicial (regalo) no se hace crecer (mediante el propio comportamiento), el resultado final es el crecimiento cero o un disvalor.

Por consiguiente, la *definición axiológica* de una persona que se comportase así sería la siguiente: alguien que ha perdido por el camino de la vida los valores iniciales con que fue dotado.

La otra pregunta que podría facilitar la tarea a la conciencia juzgadora puede formularse del siguiente modo: a todo lo largo de mi vida, ¿cuántos

problemas he contribuido a resolver y cuántos problemas ha generado mi comportamiento? Se entiende, claro está, que no se trata sólo de los problemas que uno soluciona o genera en sí mismo, sino más bien los problemas que, solucionados o generados por uno, afectan a los demás.

En realidad, ambas preguntas pueden muy bien articularse, porque cuanto más crezcamos en los propios valores personales mayor será nuestra capacidad de contribuir a solucionar los problemas de los demás y menos serán nuestros problemas personales. En cambio, cuanto más disminuyan los valores de que inicialmente fuimos dotados, tanto más aumentarán los problemas personales y tanto menos contribuiremos a solucionar los problemas ajenos.

*El sentido de la existencia*, siguiendo a Edith Stein, dependerá de que la persona satisfaga o no la tarea que se le ha señalado y que libremente considera le pertenece. Y esto con independencia de que pertenezca a una comunidad mayor o menor o que sea consciente o no de su pertenencia a dicha comunidad.

El sentido de su existencia se cumplirá o no en función de que haya puesto o no todas sus capacidades al servicio de los demás, siempre que haya sentido la llamada a realizarlo.

En otros casos, se satisfará o no el sentido de la existencia, en función de que se haya separado o no de la comunidad de pertenencia para servir más globalmente a toda la humanidad, si así se ha sentido llamada.

Esta sí que es otra forma de medir el valor de las personas, pues como escribe Edith Stein, «el criterio último del valor de un hombre no es qué aporta a una comunidad —a la familia, al pueblo, a la humanidad—, sino si responde o no a la llamada de Dios» (Stein, 1998, p. 290).

## 7. Bibliografía

- FERRER, U. (2002), *¿Qué significa ser persona?*, Madrid, Palabra.
- POLAINO-LORENTE, A. (1992), «Capacità di progetto della gioventù attuale», Ponencia al Congreso Univ' 92, Roma, *Actas del Congreso*, 19-34.
- (1999), «La cuestión acerca del origen. El olvido del ser y la necesidad de la anamnesis en la actual paternidad humana», *Familia et vita*, n.º 2-3, pp. 68-94.
- (1995), «El hombre como padre», en: CRUZ, J. (Ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa., pp. 295-316.
- STEIN, E. (1994), *Ser finito y ser eterno*, México, FCE.
- (1998), *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC.