

Bonaparte Giménez, María Valentina

**Alteridad y relacionalidad: el
fundamento espiritual de la
empatía en la filosofía de Edith
Stein**

**Tesis para la obtención del título de grado
de Licenciada en Psicología**

Directora: Riego, Inés del Carmen

Documento disponible para su consulta y descarga en Biblioteca Digital - Producción Académica, repositorio institucional de la Universidad Católica de Córdoba, gestionado por el Sistema de Bibliotecas de la UCC.



[Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin
Obra Derivada 4.0 Internacional.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

TRABAJO FINAL DE LICENCIATURA

**ALTERIDAD Y RELACIONALIDAD. EL FUNDAMENTO
ESPIRITUAL DE LA EMPATÍA EN LA FILOSOFÍA DE EDITH
STEIN**

MARÍA VALENTINA BONAPARTE GIMÉNEZ

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

2022

**ALTERIDAD Y RELACIONALIDAD. EL FUNDAMENTO
ESPIRITUAL DE LA EMPATÍA EN LA FILOSOFÍA DE EDITH
STEIN**



UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**ALTERIDAD Y RELACIONALIDAD. EL FUNDAMENTO
ESPIRITUAL DE LA EMPATÍA EN LA FILOSOFÍA DE EDITH
STEIN**

AUTORA: MARÍA VALENTINA BONAPARTE GIMÉNEZ

DIRECTORA: INÉS DEL CARMEN RIEGO

2022

A SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (EDITH STEIN),
EN SU MEMORIA Y AGRADECIMIENTO,
AL CONMEMORARSE EL CENTENARIO DE SU BAUTISMO (1922-2022)
Y LOS 80 AÑOS DE SU MARTIRIO (1942-2022).

1	ÍNDICE	
	INTRODUCCIÓN.....	8
	ÍNDICE DE SIGLAS.....	15
1.	CAPÍTULO I. LA EMPATÍA COMO PUNTO DE PARTIDA.....	16
1.1	<i>SOBRE EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO</i>	18
1.2	<i>EL FENÓMENO DE LA INTERSUBJETIVIDAD</i>	21
1.3	<i>LA EMPATÍA COMO ACTO DE COMPRESIÓN Y CONOCIMIENTO</i>	22
1.4	<i>CENTRALIDAD Y DESCENTRAMIENTO DEL YO EN LA EMPATÍA</i>	26
2	CAPÍTULO II. EL INDIVIDUO PSICOFÍSICO, SUJETO DE LA EMPATÍA.....	29
2.1	<i>LA CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO PSICOFÍSICO</i>	30
2.2	<i>EL YO</i>	31
2.3	<i>EL ALMA</i>	33
2.4	<i>EL CUERPO</i>	35
2.5	<i>LA CAUSALIDAD PSICOFÍSICA</i>	39
3	CAPÍTULO III. LA EMPATÍA EN LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO Y DEL YO.....	43
3.1	<i>EL CONOCIMIENTO ORIGINARIO DEL MUNDO</i>	44
3.2	<i>EL CONOCIMIENTO EMPÁTICO DEL MUNDO</i>	47
3.3	<i>LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL MUNDO</i>	50
3.4	<i>LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL YO PROPIO</i>	54
4	CAPÍTULO IV. EL ESPÍRITU: SU ESENCIA Y NATURALEZA, Y SU SIGNIFICADO PARA LA CONSTITUCIÓN DE LA PERSONA.....	58
4.1	<i>LOS FENÓMENOS DE EXPRESIÓN</i>	61
4.2	<i>LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU</i>	65
4.3	<i>LA MOTIVACIÓN</i>	69
4.4	<i>EL SUJETO ESPIRITUAL Y LA FORMACIÓN DE UN CONCEPTO DE PERSONA</i>	71
4.5	<i>EL NÚCLEO PERSONAL</i>	75
4.6	<i>EL ESPÍRITU EN LA FORMACIÓN DE SENTIDO</i>	77
5	CAPÍTULO V. DESPLIEGUE DEL SENTIDO Y FUNDAMENTO ÚLTIMO DEL ESPÍRITU HUMANO.....	82
5.1	<i>ACERCAMIENTO A LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA NOCIÓN DE PERSONA</i>	84
5.2	<i>ACERCAMIENTO A LA ESENCIA DEL ESPÍRITU</i>	86
5.3	<i>LA PERSONA HUMANA EN TANTO QUE PERSONA ESPIRITUAL</i>	88
5.4	<i>ESPÍRITU Y VIDA: DISTINCIÓN ENTRE VIDA ANÍMICA Y ESPIRITUAL</i>	93

5.5	<i>EL CASTILLO DEL ALMA, MORADA INTERIOR DE LA PERSONA ESPIRITUAL</i>	94
5.6	<i>LA VIDA INTERIOR, SUS ESTRATOS CONSTITUTIVOS</i>	98
5.7	<i>EL ESPÍRITU, SER Y VIDA EN RELACIÓN</i>	101
6	CONCLUSIONES	105
	BIBLIOGRAFÍA	111
	AGRADECIMIENTOS	114

INTRODUCCIÓN

Hablar de empatía significa embarcarnos en el pensamiento más propio de Edith Stein. La necesidad de dar una respuesta al interrogante sobre la esencia de la empatía surgió en nuestra autora tras presenciar las clases de Edmund Husserl en Gotinga dictadas en 1913-1914, y se constituyó para ella tema de su tesis doctoral, realizada durante los años 1915-1916¹. La publicación de la misma –luego de su defensa en agosto de 1916–, se llevó a cabo de manera parcial en 1917. En ella omitió la primera parte de la tesis original, que trataba la evolución histórica del concepto de empatía², y la quinta parte, que trabajaba la empatía desde los puntos de vista social, estético y ético. Ambas secciones están perdidas actualmente. Por otra parte, fueron publicadas la parte segunda –sobre la esencia de los actos de empatía–, la parte tercera –sobre la constitución del individuo psicofísico–, y la parte cuarta –sobre la empatía como comprensión de personas espirituales–³.

¿Por qué comenzar los estudios sobre Edith Stein a partir de su primera obra que, puede pensarse, es la más temprana y por tanto la más sujeta a posibles errores o cambios de opiniones? A estos cuestionamientos se suman otros que podemos encontrar en el comienzo mismo de la obra. En principio se nos presentan objeciones en lo que respecta a la originalidad del método y el tema de la obra, la empatía, los cuales la autora reconoce como heredados de Husserl, lo que le lleva a afirmar que “es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como «mi propiedad intelectual»”⁴. También MacIntyre explicita algunas de las dificultades al interior de la obra: “como casi todas las disertaciones, la suya es simplemente un trabajo de aprendiz. Encontramos puntos importantes tratados con demasiada brevedad, una parte del texto no es fluida y hay fragmentos cuyo sentido no es comprensible”⁵. E incluso estos reparos se entremezclan con justificaciones que nos llevan a considerar si no sería conveniente iniciar su estudio con alguna obra más madura, como la observación de Bertolini:

¹ Cf. SANCHO FERMÍN, F. J., “Nota Introductoria” en STEIN, E., “Sobre el problema de la empatía”, *Obras completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica (1915-1920)*, Burgos, Eds. Monte Carmelo, Espiritualidad, El Carmen, 2005, 57-58. En adelante: PE.

² Cf. MACINTYRE, A. *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Granada, Ed. Nuevo Inicio, 2008, 137. En adelante: SPF. MacIntyre atribuye esta omisión a la crítica recibida por parte de Roman Ingarden.

³ Cf., SANCHO FERMÍN, Nota Introductoria, 63-64.

⁴ STEIN, PE, 74.

⁵ MACINTYRE, SPF, 136-137.

Desde los contenidos hasta el método, en la Introducción Edith Stein se reconoce deudora de su entorno, hasta el punto de no saber a quién corresponde la paternidad de lo pensado. (...) nada significativamente nuevo dijo respecto del maestro, quien seguirá la reflexión sobre esta cuestión hasta el final de su vida, por lo que la primera y la última palabra sobre la empatía no pertenecen a nuestra autora. Algunos subrayan como logro propio la extensión al plano existencial de lo que en Husserl, al menos en aquella época, quedaba en lo meramente cognoscitivo. Otros insisten en ver aquí las raíces mismas del futuro realismo steiniano en contraposición con el supuesto realismo del maestro⁶.

Sin embargo, pese a estas objeciones y otras que surgieron a la hora de realizar nuestros estudios, se nos manifestó la integridad de la obra steiniana, la cual nada deja librado al olvido, sino que recoge las experiencias previas y la formación recibida. Por la unidad de su pensamiento, la investigación nos llevó a la necesidad de comprender a Stein desde sus comienzos, en el estudio de su primera obra fenomenológica. Es por ello que decidimos seguir el hilo de sus argumentaciones desde el principio mismo –que, si bien de una aprendiz, ya representa la culminación de una etapa de formación académica, con la obtención de su doctorado, por el cual obtuvo la máxima calificación posible, *la suma cum laude*–. A partir de aquí, conociendo la base desde la cual la autora construye su visión del mundo, se nos hace posible crecer en su comprensión y en la apropiación de sus teorizaciones. Por lo tanto, esta primera obra es valiosa en sí misma. Podríamos afirmar que, partiendo de lo que estudia en ella, Stein realiza una real “constitución” que culmina en su compleja “concepción del mundo”, desarrollada y perfeccionada en el corpus de su obra. Como señala Caballero Bono:

Resulta difícil exagerar la importancia de *Sobre el problema de la empatía* en el conjunto de la obra de Edith Stein. Desde el punto de vista científico bastaría recordar que la profundización en la causalidad y la motivación como legalidades respectivas de la psique y del espíritu conduce a elaborar dos tratados entre 1918 y 1919: *Causalidad psíquica e Individuo y comunidad*. En esta misma línea acomete en 1920 el estudio de una formación social específica en el tratado *Una investigación sobre el Estado*⁷.

⁶ BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 2013, 90. En adelante: EYT.

⁷ CABALLERO BONO, J.L., “Prefacio” en STEIN, E, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Ed. Trotta, 2004, 11.

Por lo tanto, en ella encontramos las bases de su concepción antropológica, a la cual no abandonará en ningún momento, sino la llevará a un perfeccionamiento cada vez mayor. Así nos lo confirma Caballero Bono:

Mas si todavía quieren buscarse repercusiones posteriores bastará comprobar que el diseño antropológico del cuerpo vivo-alma-espíritu se mantiene hasta los últimos escritos de Edith Stein, y que la problemática semiológica, con sus ecos lippseanos, que figuraba en la tesis reaparece en *Ciencia de la cruz*, la obra que le ocupaba cuando fue detenida y conducida a la muerte en agosto de 1942⁸.

Más adelante veremos cómo las primeras intuiciones de la autora fueron reafirmadas con su conversión al catolicismo, y no sólo eso, sino también vuelto un recorrido vital, una confirmación y encarnación de estas inquietudes despertadas a través de la reflexión filosófica y hechas vida con su consagración religiosa. Como menciona Stein en trabajos posteriores, la filosofía busca ser una “filosofía de la vida”, un sustrato que de respuesta a las inquietudes más profundas del hombre⁹. En definitiva, la filosofía alcanza su pleno significado cuando abraza y contempla en profundidad la vida del hombre y sus anhelos existenciales más profundos:

Hay otro aspecto de índole biográfica en el que Edith Stein ha querido dar el protagonismo a la empatía: la tematización de la vivencia religiosa. Si bien se atiende al proceso interior que conduce a la discípula de Husserl hasta el cristianismo, se descubre que la primera formulación intelectual de su vivencia religiosa viene hecha en términos de una empatía cuyo correlato carece de corporalidad. Es decir, como una respuesta afirmativa a la pregunta acerca de semejante posibilidad con la que concluía la tesis doctoral. La afirmación, no exenta de cautelas, se encuentra en el manuscrito que la autora inició en 1917 y que se conoce como *Introducción a la filosofía*¹⁰.

Por lo afirmado anteriormente, encontramos en Edith una modelo de investigadora, un claro ejemplo de filósofa que, no contenta con las respuestas y discusiones canónicas, se embarcó en una auténtica búsqueda de la verdad, que la condujo al encuentro con la Verdad. De manera que Edith debe ser estudiada no sólo en su itinerario intelectual, sino también en su itinerario vital, los cuales van de la mano y fueron fundamentándose y creciendo en conjunto. En Edith encontramos una unidad de vida y esta coherencia entre sus inquietudes

⁸ CABALLERO BONO, Prefacio, *Ibid.*

⁹ STEIN, E., *Pasión por la verdad*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 2003², 120. En adelante: PV.

¹⁰ CABALLERO BONO, Prefacio, 11.

intelectuales y vitales se refleja en su obra y en la vida que condujo a tales obras. Porque, si seguimos la premisa tomista según la cual “el obrar sigue al ser”, podemos ver que el ser mismo de Edith, su esencia más íntima y pura, la llevó a tomar drásticas decisiones. Las aparentes rupturas –religiosas, intelectuales, filosóficas, familiares– significaron una continuidad hacia el ordenamiento más íntimo y deseable que residía en la profundidad de su alma –comprendiendo a esta última bajo los parámetros de la autora, como la esencia íntima de la persona humana–.

Por otra parte, Edith refleja su humildad –lograda, no natural a su persona, como muestran los escritos biográficos– a la hora de elegir a los maestros que la guiarán a lo largo de su vida. La importancia de la elección de sus maestros radica en que en ellos encontrará los modelos que la guiarán en cada una de sus etapas¹¹: podemos mencionar, entre ellos, a Husserl, Reinach, Scheler, en el ámbito de la filosofía; Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, en el ámbito espiritual, quienes la condujeron y guiaron en el encuentro con el Maestro, así como Santo Tomás de Aquino, en quien pudo encontrar el segundo pilar, a partir de lo cual realizó su síntesis entre la filosofía y la fe descubierta y abrazada, entre otros.

Siendo fieles a una intuición primera –surgida de las lecturas precedentes a su obra– escogimos el tema del espíritu, al cual vislumbramos como el posibilitante de la relación intersubjetiva, idea que ya está expresada en el último capítulo de la tesis doctoral. Para fundamentar esta idea, los dos primeros capítulos serán dedicados al análisis de la empatía y del individuo psicofísico, que corresponde a la búsqueda de su esencia mediante la reducción eidética, lo cual nos servirá de base para los análisis posteriores. El capítulo tercero tratará el problema de la constitución del mundo y del yo y la importancia de la intersubjetividad para la realización de dicha tarea. Dedicaremos la etapa final de estas investigaciones propiamente al estudio del espíritu. En el capítulo cuarto nos centraremos en el análisis del espíritu que se manifiesta en el acto empático y que habilita a hablar de persona. Finalmente, en el quinto

¹¹ STEIN, PV, 105. Para comprender un poco más la importancia fundamental que Edith Stein da a los maestros: “la «*philosophia perennis*» tiene también otro significado, y con ello me refiero a que define el espíritu del auténtico filosofar que vive en cada filósofo verdadero, es decir, en cada uno de aquellos que sienten la irresistible necesidad de rastrear el «*logos*» o la «*ratio*» (...) de este mundo. El filósofo nato trae consigo ese espíritu al mundo a modo de «potencia» (...) que se actualiza cuando el espíritu se encuentra con un filósofo maduro, con un «Maestro». De esta manera se toman de la mano todos los filósofos auténticos por encima de las fronteras del espacio y del tiempo”.

capítulo, analizaremos el capítulo VII de *Ser finito y ser eterno*, última obra filosófica Stein, donde se analiza a la persona desde una perspectiva trinitaria, centrándonos en su aspecto espiritual. Allí encontraremos el culmen del pensamiento steiniano, la plenitud de madurez de su filosofía, la cual se da en estrecha relación con la teología. El gran salto temporal que conlleva la propuesta aquí presente está justificado por el hecho de la continuidad que observamos en el pensamiento de la autora, cuya maduración no supone una negación de sus etapas iniciales en alguna de sus partes o en su conjunto.

Comprender la filosofía de Edith Stein en su profundidad se nos presenta como una tarea que exige, como poco, toda una vida. Es por ello que, ante todo, este trabajo pretende ser un primer acercamiento a la autora que siente las bases para futuras investigaciones. Realizar hermenéutica de su escrito implica el desafío intelectual de ir desentrañando el significado y las relaciones de cada uno de sus análisis. La compleja unidad que conforma en su conjunto llevó a hacer dudar al mismo Husserl de estar a la altura de la tarea, al punto de que afirmara “«He de tener cuidado para que no me sea demasiado elevado»”¹². Con estas consideraciones de índole anecdótica, nos interesa destacar que la obra de Stein fue ampliamente reconocida por su maestro, y por ello nos parece fundamental iniciar nuestros estudios sobre la autora con esta, su primera obra.

Ante todo, nuestra intención es dejar que Stein hable y se nos muestre en su escrito. El hilo conductor de este trabajo es el mismo seguido por Stein. No tenemos pretensión de una innovación en este sentido, aunque sí nuestro interés es ir descubriendo en su tesis las incipientes ideas sobre el espíritu, que se verán plenificadas en su obra de madurez, *Ser finito y Ser Eterno*. Nuestra inquietud por estudiar al espíritu, parte imprescindible de la estructura de la persona humana, se debe a que en nuestra compleja actualidad se halla oculto o negado, desdeñado y desterrado del plano intelectual, o cargado de prejuicios que hacen que su estudio tome direcciones preconcebidas e ideológicas. Por el contrario, siguiendo a Stein en su método fenomenológico, nos desvestiremos de todos los prejuicios y preconociones para dejarnos interpelar por lo que se da en la medida en que se da. Este espíritu que hace que la naturaleza humana pueda despegarse del plano de la causalidad material, se nos presenta

¹² SANCHO FERMÍN, Nota Introdutoria, 62.

como fundamento de la persona humana, de la empatía y del mundo de los valores, tan vejados en nuestra época y en la época de nuestra autora.

La misma vida de Edith nos habla de un mundo de relaciones intersubjetivas e interpersonales truncadas, olvidadas de la profundidad y misterio de la dignidad humana. Nuestros estudios no responden a un mero interés académico, sino pretenden revalorizar y hacer propios los pensamientos y descubrimientos de una mujer cuyo intelecto supo ver hacia dónde se encauzaba el curso de la historia. Edith Stein se nos presenta como un modelo de persona al cual seguir, se nos muestra como una maestra quien, con la pedagogía tanto del conocimiento intelectual como del ejemplo firme y sólido de vida, nos invita a buscar la Verdad, siendo fieles en la búsqueda a pesar de los contratiempos, de las adversidades y las violencias sufridas en un mundo hostil, olvidado de la dignidad de la persona humana.

Edith Stein: mujer, intelectual, fiel buscadora de la Verdad, carmelita, mártir, santa.

ÍNDICE DE SIGLAS

Siglas para las obras de Edith Stein

PE *Sobre el problema de la empatía*

PV *Pasión por la Verdad*

SFSE *Ser finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser*

Siglas para otras obras usadas

CFT *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Edmund Husserl)

EYT *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional* (Alejandro Bertolini)

IDI *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Edmund Husserl)

IPS *Introducción al personalismo de Edith Stein* (Rubén Sánchez Muñoz)

NYT *Naturaleza y espíritu. Conferencia en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura* (Edmund Husserl)

SPF *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922* (Alasdair MacIntyre)

1. CAPÍTULO I. LA EMPATÍA COMO PUNTO DE PARTIDA

Hablar de empatía es hablar de uno de los temas centrales en el pensamiento de Edith Stein. Central porque será el tema que de inicio a las extensas investigaciones que la autora llevará a cabo a lo largo de su carrera filosófica, pero especialmente, a lo largo del curso de su vida. La reflexión sobre la empatía surge en Edith Stein, durante su período de estudios en Gotinga junto a su maestro, Edmund Husserl. Si bien el tema en sí mismo no pertenece originariamente a la autora, se torna su objeto de estudio privilegiado porque Stein encuentra en él una cuestión no resuelta, pese a la literatura ya existente. Es por ello que la filósofa ve la necesidad de trabajar el problema desde una perspectiva radicalmente nueva:

Me pareció que era menester ante todo, poner en evidencia el problema fundamental desde el que se pueden entender todos los demás y someterlo a una investigación radical. Al mismo tiempo, me pareció necesario este trabajo positivo como fundamento de una toma de posesión crítica respecto a los resultados vigentes¹³.

El problema fundamental que menciona no es otro que la empatía, comprendida como la experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar. La novedad introducida por Stein no consiste en el tema o en la metodología, ambas cuestiones reconocidas por ella como ajenas a su autoría¹⁴, sino en la conjunción de ambos elementos: el estudio de la empatía desde la fenomenología, es decir, estudiada a partir de su esencia. El método fenomenológico supuso que sus investigaciones estuvieran basadas en la observación de la realidad tal cual se presenta ante la conciencia. Es por ello que abundan en su escrito ejemplos que fácilmente pueden ser encontrados en lo cotidiano. Pero la fenomenología demanda que, a la hora de aplicar el juicio sobre ellos, el filósofo deba despojarse de las prenociones, preconcepciones y prejuicios ya existentes. Es por ello que en esta obra es posible observar el diálogo establecido con autores que la antecedieron en el tratamiento del tema, de los cuales toma conceptos no sin antes haberlos cuestionado, clarificado y reformulado en base a la observación de los fenómenos mismos. La toma de posición crítica, propia del método

¹³ STEIN, PE, 73.

¹⁴ STEIN, PE, 74. “A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de las sugerencias que recibí del señor profesor Edmund Husserl, así que, de todos modos, es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi «propiedad intelectual».”

fenomenológico, tiene por fin último la clarificación y la fundamentación última de todo conocimiento, partiendo del retorno a la cosa misma¹⁵.

En lo que respecta a la empatía, la filósofa ve una necesidad, e incluso un imperativo para llevar adelante esta tarea: “la fenomenología ha de investigar lo que es la empatía según su esencia. Esta esencia general de la empatía debe permanecer preservada dondequiera se realice”¹⁶. Es importante reconocer que a partir de estos aportes se sentó la base para una nueva vertiente de estudios: la fenomenología de la intersubjetividad¹⁷, que guiará el curso de toda la obra filosófica steiniana.

1.1 SOBRE EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Para comprender la filosofía de Edith Stein es necesario, en primer lugar, introducirnos en el método fenomenológico adquirido por la autora en su primera etapa de formación filosófica. Éste será utilizado durante todo su desarrollo intelectual posterior. Dicho método fue fundado por Edmund Husserl como una alternativa a las corrientes filosóficas de su época, a partir del cual se abre un nuevo panorama para la filosofía¹⁸. El método fue presentado por primera vez en los dos volúmenes de las *Investigaciones Lógicas*, publicados en 1900 y 1901.

Hablar de fenomenología es hablar del estudio de los fenómenos, no en su sentido vulgar, como meras manifestaciones, sino en la búsqueda de su último fundante, es decir, de la esencia a partir de los casos particulares¹⁹. Como señala la autora a comienzos de su tesis

¹⁵ STEIN, PE, 79.

¹⁶ STEIN, PE, 100.

¹⁷ BERTOLINI, EYT, 24.

¹⁸ MACINTYRE, SPF, 45.

¹⁹ STEIN PV, 42.

doctoral, la fenomenología persigue la clarificación y la fundamentación última de todo conocimiento. Para ello excluye de su consideración todo aquello que es de alguna manera dubitable, y a partir de lo cual se establece el campo de investigación de los fenómenos puros, es decir, depurados de toda particularidad accidental.

Entre estas accidentalidades se encuentra incluida la posición de existencia: un fenómeno percibido puede no estar realmente allí, como sucede en el caso de las alucinaciones. En cambio, se centra en aquello que no puede ser excluido por ser indudable: la vivencia de la cosa y su correlato²⁰. Es decir, se toma como objeto de estudio al “fenómeno-cosa” que se da en series variadas de percepciones o recuerdos, en las que permanece sin alterarse el carácter total del fenómeno²¹. Cada fenómeno percibido es la base para considerar una esencia, la cual se obtiene mediante una abstracción ideante del caso particular. Esto último constituye la llamada reducción eidética, la cual conlleva la reconducción del fenómeno a la conciencia del yo para ser depurado y a partir de allí obtener su esencia. MacIntyre reconoce en la iniciación fenomenológica la tarea de aprender a dirigir la atención a los actos mentales – como la percepción, la memoria, la imaginación o el juicio–, eliminando los rasgos particulares con que se da el acto mental, y así diferenciando entre el acto mental en sí del acto mental particular²².

Por otra parte, si bien la existencia del fenómeno en tanto tal ha sido excluida, las vivencias que se tengan del fenómeno son indubitables. Esto se debe a que estas son consideradas en tanto que vivencias no de un ser empírico singular –que queda sometido a la reducción junto con lo restante del mundo–, sino de un “yo” comprendido como sujeto que vivencia y contempla el mundo y que ha reducido también su propia persona empírica. El yo empírico reducido deja como residuo de esta reducción al yo filosofante, el yo puro con vivencias puras, que es capaz de captar las esencias, y que perdura a la reducción para responder a la llamada de lo real²³. El yo entonces es aquel que está presente en el vivenciar y es sujeto del mismo, y es indubitable junto con sus vivencias²⁴. De esta manera sucede que

²⁰ Cf. STEIN, PE, 80.

²¹ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

²² MACINTYRE, SPF, 47.

²³ Cf. BERTOLINI, EYT, 26.

²⁴ Cf. STEIN, PE, 81.

“se aplica la reducción eidética al yo para captar las estructuras de la subjetividad. Este es el nuevo territorio, la región trascendental que lleva en sí intencionalmente el universo real y posible”²⁵.

Los actos del yo puro se caracterizan por la intencionalidad, la cual consiste en la salida del ensimismamiento inicial del yo en su conciencia y su trascendencia hacia el mundo. La conciencia es siempre conciencia de algo, por lo que todo *cogitare* del yo puro está dirigido hacia un objeto que es su correlato y del cual hace conciencia de diversas maneras²⁶. Husserl define la intencionalidad como una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, siendo que todas las vivencias participan de algún modo de la intencionalidad, aunque no toda vivencia la posea. La intencionalidad es pues “lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia”²⁷.

Por lo tanto, la fenomenología no se limita al estudio del acto mental, negando la existencia del mundo externo. Por el contrario, la intencionalidad exige un correlato exterior con lo cual el plano fenomenológico garantiza lo trascendental de la correlación entre la conciencia y el mundo. La realidad no es discutida ni negada en estos análisis, sino se realiza un acercamiento a ella desde la conciencia subjetiva. La percepción remite a un objeto que es trascendente con respecto a la relación percepción-percibido —es decir que puede existir sin nunca ser percibido—, con lo cual queda afirmada su independencia²⁸. Es en este sentido que se da “el delinarse de la esfera de la inmanencia y aquella de la trascendencia, relacionadas. El mundo está fuera pero también dentro del sujeto. Por tal razón podemos hablar del mundo”²⁹.

²⁵ BERTOLINI, EYT, 26.

²⁶ Cf. HUSSERL, E, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F., Ed. FCE, 1962²,199. En adelante: IDI.

²⁷ HUSSERL, IDI, 198.

²⁸ Cf. BERTOLINI, EYT, 26.

²⁹ BERTOLINI, EYT, *Ibid.*

1.2 EL FENÓMENO DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Para poder introducirnos en el estudio de la empatía es necesario primeramente afirmar la existencia de otros individuos con los cuales empatizar. En la salida intencional de la conciencia se descubre que “el mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar”³⁰. El primer acercamiento hacia los otros sujetos se produce entonces mediante la percepción física: soy capaz de identificar la presencia corpórea ajena. Pero esta se distingue del resto de los objetos percibidos porque se reconoce un cuerpo vivo sentiente, al que le pertenece un yo que piensa, padece y quiere, es decir, que es sujeto de vivencias³¹. A partir de este darse del sujeto ajeno, se debe determinar cómo es posible esta percepción de su vida psíquica y de las vivencias internas, lo cual constituirá el interrogante que motivará el estudio doctoral de Stein.

En primera instancia el sujeto ajeno aparece como un fenómeno presente en el mundo de la vida. La vivencia personal del yo propio en el mundo permite reconocer la existencia de vida psíquica en un individuo ajeno, a partir de lo cual se lo descubre como un individuo psicofísico –es decir, constituido por cuerpo y alma, o vida psíquica–, y aquello es lo que diferencia del resto de los seres. El cuerpo ajeno y el propio no están solamente presentes en el mundo de los objetos, sino que son cuerpos vivos, sentientes, a los que pertenece un yo.

Por otra parte, así como el mundo se fenomenaliza ante el yo propio, constituyéndome centro de orientación del mundo fenomenal en el cual percibo al individuo ajeno, lo mismo ocurre para el otro yo. El mundo, en su mostrarse, hace también visible mi propio cuerpo vivo con mi vida de yo ante el individuo ajeno³². Este yo ajeno tiene por particularidad, con respecto al resto de los objetos fenomenalizados, no sólo su capacidad para relacionarse, por su vida psíquica, con el mundo desde su propia subjetividad, sino también la capacidad de

³⁰ STEIN, PE, 81.

³¹ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

³² STEIN, PE, *Ibid.*

establecer una relación conmigo³³. Así, el mundo provee el marco de aparición que habilita la relación entre los individuos porque permite que estos encuentren en común una realidad espacial y temporal objetiva en la cual moverse³⁴.

Con esto se abre el campo de la intersubjetividad. El otro no es un sujeto aislado, presente en el mismo mundo fenomenal que yo, sino es también capaz de compartirme su existencia fenoménica y su vida psíquica. La vida interior del sujeto ajeno se vuelve accesible a mi yo no sólo por medio de la comunicación expresa, sino también gracias a un tipo especial de actos, mediante los cuales soy capaz de aprehender el vivenciar ajeno: la empatía.

1.3 LA EMPATÍA COMO ACTO DE COMPRENSIÓN Y CONOCIMIENTO

El estudio de la empatía como acto del conocimiento la ubica dentro del campo de la conciencia pura, puesto que el mundo en general ha quedado reducido –reconducido– a la conciencia³⁵. Dicho conocimiento es llevado a cabo por el yo puro quien, como sujeto del vivenciar, experimenta la vivencia de otro yo puro, es decir, aprehende la vida anímica ajena³⁶. Ahora bien, ¿cómo es posible este vivenciar propio del vivenciar ajeno, al que hemos llamado empatía?

La empatía no se limita a ser una mera percepción externa del sujeto ajeno. Por el contrario, son dos tipos de acto diferentes. La percepción externa es un tipo de actos caracterizada por la unidad del darse del acontecer y el ser cósmico espacio-temporal³⁷. Es decir, la percepción externa implica el aparecer de la cosa misma de manera propia,

³³ Cf. STEIN, PE, Ibid.

³⁴ Cf. HUSSERL IDI, 68.

³⁵ Cf. STEIN, PE, 82.

³⁶ Cf. STEIN, PE, 88.

³⁷ Cf. STEIN, PE, 83.

originaria. El objeto se presenta ante mí mostrando alguno de sus lados, y en percepciones posteriores puede modificar su manera de mostrarse, exponiendo alguno de los lados que había permanecido oculto.

Por el contrario, el objeto captado por empatía aparece en las vivencias internas del sujeto ajeno, por lo que carece de un ser cósmico independiente. Así, por ejemplo, el dolor se manifiesta en un rostro, pero el dolor mismo, el dolor en sí, no se da originariamente sino mediatamente, “a una con” el rostro en el que está vivenciado. Por lo tanto, si bien para la empatía su objeto existe presente aquí y ahora, es decir, es una percepción, no es percepción externa puesto que no tiene a su objeto delante de sí en una existencia independiente. Sin embargo, esto no implica la ausencia total del carácter de originariedad en la empatía³⁸.

Para esclarecer qué entendemos por originariedad, aclararemos que “originarias son todas las vivencias propias presentes como tales (...). Pero no todas las vivencias están dadas originariamente, no todas son originarias según su contenido”³⁹. Es decir, las vivencias son todas originarias puesto que se encuentran en el sujeto, pero no todas cuentan con un contenido originario⁴⁰. La empatía como acto es originaria en tanto que es una vivencia presente del sujeto. Por el contrario, el contenido del acto de empatía es no originario puesto que es la vivencia de un sujeto ajeno que, apareciendo ante mí como objeto, posee una tendencia implícita que orienta la vivencia que provoca en mí. De esta manera, por ejemplo, el rostro compungido de alguien se me presenta como objeto y genera en mí una vivencia – su percepción, que es originaria–, pero inmediatamente me lleva a tratar de esclarecer la vivencia interna percibida. Así, la vivencia deja de ser en sí misma objeto para mí porque me posiciona dentro de sí misma, orientándome hacia su propio objeto, de modo que “ahora estoy cabe su sujeto, en su lugar”⁴¹. Por lo tanto, en los actos de empatía, el sujeto que

³⁸ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

³⁹ STEIN, PE, 84.

⁴⁰ HUSSERL, IDI, 49-50. Para dimensionar la importancia de las vivencias y de su originariedad, debemos tener en cuenta la afirmación de Husserl según la cual “La verdadera ciencia y la verdadera exención de prejuicios propia de ella requiere como base de todas las pruebas juicios directamente válidos en cuanto tales o que saquen directamente su validez de intuiciones en que se da algo originariamente. (...) La «visión» directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que algo se da algo originariamente, cualquiera que sea su forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales”.

⁴¹ STEIN, PE, 87. Siguiendo las acepciones expuestas por la autora, utilizaremos la expresión de locación “estar en” para referir al “estar cabe” el sujeto ajeno propio del acto empático.

vivencia la empatía es otro con respecto al sujeto de la vivencia empatizada. El estar en el sujeto ajeno implica la conducción de mi vivenciar no originario por otro que sí es originario, pero que no es vivenciado por mí, aunque está ahí y se manifiesta en mi vivenciar no originario⁴².

Bertolini señala con respecto a esto dos reducciones aplicadas en la empatía. La primera, la reducción del yo que tiene la vivencia personal originaria de la empatía, por medio de la cual aprehende la vivencia ajena desde su conciencia. Y la segunda reducción, aplicada a la vivencia que el sujeto ajeno está teniendo. La vivencia presente es no originaria porque su sujeto es otro con respecto al que reduce y aprehende la vivencia⁴³. Pero para que ambas reducciones sean posibles debe producirse una salida del sujeto, es decir, debe haber una trascendencia. El autor rescata la perspectiva de Husserl, según la cual la relación intersubjetiva se constituye como primera verdadera trascendencia:

Trascendencia en sentido estricto: la percepción especular del cuerpo ajeno partiendo del cuerpo propio. Esta consta de un doble movimiento: mi conciencia se autotrasciende y descubre otra conciencia, portadora de una vida psíquica y espiritual ajena que simultáneamente se pone en relación conmigo. Conexión y separación simultáneas entre conciencias, fruto de una doble reducción: la primera aplicada sobre la empatía vivenciada en la conciencia propia, y la segunda sobre la conciencia ajena empatizada. El dato empatizado y el empatizante son simultáneos y diversos⁴⁴.

Como hemos establecido anteriormente, la empatía es un acto originario en tanto que es una vivencia presente, y es no originario según su contenido, en tanto que remite a un vivenciar ajeno. La vivencia ajena captada mediante empatía pasa de ser objeto a ser conductora que remite al objeto de la vivencia ajena. Esta conducción lleva al yo a verse transferido hacia dentro del sujeto ajeno. Y una vez que el vivenciar ajeno se ha clarificado, retorna a sí para observar la vivencia empatizada nuevamente como objeto.

A partir de este análisis, Stein señala que la empatía posee tres grados o modalidades de actuación en cuanto a la personificación de vivencias. Esta gradación se debe a que no siempre se llega al grado más profundo, sino que al presentificar las vivencias ajenas se permanece generalmente en los grados inferiores. El primer grado consiste en la aparición de

⁴² Cf. STEIN, PE, 88.

⁴³ Cf. BERTOLINI, EYT, 54.

⁴⁴ BERTOLINI, EYT, 40.

la vivencia; el segundo, en la explicitación plenaria; y el tercero, en la explicitación comprensiva de la vivencia explicitada. En el primer y el tercer grado, la presentificación hace el reemplazo no originario de la percepción. En el segundo grado, hace las veces de la actuación de la vivencia⁴⁵. Para profundizar un poco más en estas distinciones no desarrolladas por la autora, tomaremos el análisis realizado por Bertolini, donde desentraña y explicita sus implicancias ocultas⁴⁶.

El primer grado, de aparición o emersión de la vivencia, se caracteriza por la percepción del fenómeno como objeto por parte de la conciencia. Este objeto es externo a la conciencia y no originario, puesto que lo percibido no brota de mi yo. Estas dos características indican una distancia primera entre sujeto y objeto o, dicho en otras palabras, muestran que hay una posición trascendente entre ambos⁴⁷. El segundo grado, de explicitación plenaria, consiste en la transferencia dentro del otro sujeto. En ella el yo se ve sumergido dentro de la subjetividad ajena, vivenciando la vivencia que no le es propia. Hay una compenetración en la cual la mismidad se ve momentáneamente suspendida. La primera distancia entre sujeto y objeto se acorta a tal punto que la vivencia ajena resulta originaria. Finalmente, el tercer grado consiste en el cierre del ciclo y el retorno al punto cero de orientación. Es decir, se recupera la distancia inicial y la mismidad, trascendente respecto a la inmanencia ajena. Ahora bien, el yo propio retorna a sí mismo transformado tras la experiencia empática, porque ha percibido la inmanencia ajena y se ha impregnado de ella. Y si bien vuelven a estar frente a frente objetivamente, ahora hay una inhabitación de lo ajeno en lo propio⁴⁸.

A partir de esto es posible observar un carácter dialogal en la conducción que ejerce la vivencia originaria ajena, empatizada, sobre la vivencia no originaria propia, empatizante. Esta conducción no es simplemente un acto ejercido sobre, sino más bien es un “dejarse conducir”, lo cual implica una participación activa y pasiva. Es decir, el sujeto que vivencia

⁴⁵ Cf. STEIN, PE, 87.

⁴⁶ Cf. BERTOLINI, EYT, 54-55.

⁴⁷ BERTOLINI, EYT, 55.

⁴⁸ Cf. BERTOLINI, EYT, *Ibid.* El término "inhabitación" no ha sido utilizado por Stein en su escrito sobre la empatía, sino que se corresponde con los planteos de la tesis de Bertolini. Sin embargo, más adelante observaremos cómo este proceso empático concuerda con la actividad espiritual de salida de sí y permanencia en sí.

–activamente– la vivencia no originaria permite dejarse conducir –pasivamente– por la vivencia originaria ajena.

1.4 CENTRALIDAD Y DESCENTRAMIENTO DEL YO EN LA EMPATÍA

Según lo anteriormente analizado, la empatía conlleva la entrada en la interioridad del otro yo. Por medio del acto empático, el yo se descentra porque realiza una salida de sí y se vuelve sujeto en el objeto que anteriormente contemplaba. Es decir, se posiciona en la vivencia del yo ajeno. Este estar en el sujeto ajeno le permite contemplar al objeto contemplado por el otro yo, y aunarse con el yo ajeno. Una vez asimilada la vivencia, emprende el retorno a sí mismo.

Pero, cabe aclarar, la empatía es en su sentido riguroso la experiencia de la conciencia ajena, es decir, es una vivencia no originaria que manifiesta una originaria⁴⁹. Entonces, en la empatía no se produce una suplantación del yo propio en el ajeno, quien por medio de suposiciones y deducciones llega a la vivencia correspondiente. Por el contrario, la captación de la vida psíquica ajena no implica la afectación del yo empatizante con la emoción del yo empatizado. Esto es más bien propio del cosentir o congratulación (condolencia), que puede acompañar o no a la empatía, y supone la afectación por el sentimiento empatizado y su sostenimiento en el tiempo⁵⁰. Pero puede haber casos en los que las trascendencias, es decir las vivencias empatizadas, estén sometidas a la reducción y sólo sean consideradas como fenómeno sin que se produzca el cosentir⁵¹. Estos casos, llamados empatía negativa, ocurren generalmente cuando hay una incompatibilidad entre la emoción captada empáticamente y la vivencia actual del sujeto empatizante. En esta situación, la vivencia propia actual no

⁴⁹ Cf. STEIN, PE, 91.

⁵⁰ Cf. STEIN, PE, 92.

⁵¹ Cf. STEIN, PE, 93.

permite cosentir la vivencia de la empatía y el yo toma a esta última como una vivencia de trasfondo. Es por eso que el sujeto:

se siente ahora arrastrado en cierto modo hacia dos lados, en cuanto ambas vivencias pretenden ahora ser «cogito» en sentido específico –esto es, actos en los cuales el yo vive y se dirige al objeto–, y buscan transferirlos dentro de sí, y en esto consiste precisamente la vivencia de la discrepancia⁵².

Con lo cual, no en todos los casos de experiencia de empatía se da el cosentir. Stein atribuye al *cogito* la posibilidad de resistencia, es decir, el yo no está determinado a ser afectado por las vivencias ajenas. Aunque el paso de un *cogito* a otro puede darse espontáneamente sin que se produzcan resistencias, puede ocurrir que, por el contrario, las tendencias implícitas de un *cogito* aun no cumplidas repriman el paso al otro⁵³.

La empatía no es tampoco un sentir a una en sentido estricto, es decir, la ausencia de distinción entre el yo propio y el ajeno mediante una empatía completa, donde ambos quedan unificados⁵⁴. Aunque pueda haber un sentir a una en general, el acto empatizante y el cosintiente no necesariamente coinciden en contenido, lo que puede deberse a una diferencia de motivaciones, además de la diferencia cualitativa de originariedad y no-originariedad señalada por la autora⁵⁵. Esto ocurre, por ejemplo, en los casos en que, ante una emoción generalizada, el yo siente su propia emoción y aprehende empáticamente la misma en los demás. Entonces parece desaparecer el carácter no originario de la emoción ajena empatizada porque coincide con la vivenciada por el yo, de tal manera que “lo que ellos sienten lo tengo ahora evidente ante mí, cobra cuerpo y vida en mi sentir, y desde el «yo» y el «tú» se erige el «nosotros» como un sujeto de grado superior”⁵⁶.

En este darse en grado generalizado, el “nosotros” incluye a los distintos yoes en un sujeto de sentir a una. Pero en este caso, cabe aclarar, “no experimentamos acerca de los demás mediante el sentir a una, sino mediante el empatizar; por empatía devienen posibles sentir a una y enriquecimiento de la propia vivencia”⁵⁷. Con esto sigue siendo la empatía causa de

⁵² STEIN, PE, 93.

⁵³ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

⁵⁴ Cf. STEIN, PE, 94.

⁵⁵ Cf. STEIN, PE, 94-95.

⁵⁶ STEIN, PE, 95.

⁵⁷ STEIN, PE, *Ibid.*

profundización e interiorización de la vivencia ajena en la propia. Se produce una comunicación de las vivencias internas donde, siendo el objeto externo el mismo para ambos yoes, la empatía permite verlo a través del yo ajeno, mediante lo cual se enriquece la vivencia individual.

Ahora bien, el enriquecimiento de las vivencias por medio de la empatía no supone de ninguna manera que, en determinado momento, quede eliminada la diferenciación entre las vivencias ajenas y las propias. La distinción de vivencias tiene su fundamento en el yo, porque “cada vivencia es esencialmente vivencia de un yo, y fenomenalmente tampoco es separable en absoluto de él”⁵⁸. Pero es por lo esencial de esta diferencia que la comunicación de vivencias manifiesta su importancia radical. Queda a relieve que las vivencias ajenas son accesibles a la percepción interna, y esto abre una nueva dimensión en la esfera de lo real:

Me encuentro originalmente circundado por un mundo de aconteceres anímicos, es decir, así como encuentro mi cuerpo vivo engarzado al mundo de mi experiencia externa sobre el trasfondo del mundo espacial extendido infinitamente por todas partes, así se encuentra mi individuo anímico engarzado al mundo de la experiencia interna, un mundo infinito de individuos anímicos y vida anímica. Todo lo cual es ciertamente indiscutible⁵⁹.

Así, el conocimiento del mundo y de lo que hay en él se desarrolla en dos planos diferentes pero complementarios: el mundo empírico y el mundo anímico. Con ello también quedan delineados dos planos que conforman al individuo psicofísico, cuerpo vivo y vida psíquica, a cada uno de los cuales conviene comprender en particular y en relación con la totalidad del individuo y de los individuos entre sí.

⁵⁸ STEIN, PE, 109.

⁵⁹ STEIN, PE, *Ibid.*

2 CAPÍTULO II. EL INDIVIDUO PSICOFÍSICO, SUJETO DE LA EMPATÍA

En el capítulo precedente hemos considerado al yo como sujeto de la empatía, como aquel que conoce el mundo y halla en él a otros individuos que le son semejantes. Habíamos podido adelantar dos planos desde los cuales este sujeto conoce y es conocido: el cuerpo físico, presente en el mundo, y la vida psíquica, o vida de conciencia, que se vuelve accesible mediante la captación empática. En este capítulo desarrollaremos las dimensiones del individuo, al cual reconoceremos como individuo psicofísico, a fin de esclarecerlas y observar cómo se relacionan entre sí. Nos será posible observar el delinearse de la concepción antropológica steiniana.

2.1 LA CONSTITUCIÓN DEL INDIVIDUO PSICOFÍSICO

Ya hemos anticipado que el sujeto presente en el mundo se muestra como dato ante la conciencia, pero no al modo de los demás objetos físicos sino como un cuerpo vivo con vivencias internas, es decir, con vida psíquica. Esta vida psíquica se presenta también como fenómeno, inserta dentro de un mundo de aconteceres anímicos propios de individuos anímicos. Es posible llegar a conocer las vivencias ajenas mediante un tipo especial de actos, la empatía.

En el acto empático se experimenta el vivenciar del sujeto ajeno y se aprehenden sus vivencias. De este modo se produce un juego de vivencias que, dependiendo de su contenido, son originarias o no originarias. La posibilidad de poder adquirir una vivencia no originaria, es decir, que originalmente pertenece a otro individuo, conlleva una salida de la inmanencia propia del yo, la cual se dirige hacia la captación de la interioridad ajena. En otras palabras, implica una trascendencia, un movimiento de salida, de encuentro con otro individuo y su posterior regreso a sí. En este dinamismo se ven implicados todos los planos del individuo.

Como hemos podido afirmar, la empatía es posible gracias a la constitución del individuo, quien es “una unidad psicofísica de estructura peculiar”⁶⁰. Por su cualidad de ser psicofísico, esto es, formado por cuerpo y alma racional, es sujeto de vivencias, es decir, le pertenece un yo. Siendo que el objeto cognoscitivo del acto empático es la experiencia vital del otro, tales vivencias pueden darse en alguno de los tres planos constitutivos del individuo: la corpórea, la psíquica y la espiritual⁶¹. Es entonces que la empatía comienza a visualizarse como un problema de constitución del individuo ante la conciencia⁶². En otras palabras, se presenta la pregunta sobre cómo la trascendencia del yo individual presente en el mundo se forma ante la inmanencia de la conciencia⁶³. Como señala Bertolini, Stein delinea la estructura del individuo psicofísico tal como se constituye en la conciencia, en dirección descendente, del yo puro al cuerpo vivo. Analicemos cada una de estas partes constitutivas y su relación con el conjunto.

2.2 *EL YO*

El yo puede ser comprendido en un doble sentido. El primero de ellos, como yo puro, sujeto de las vivencias, carente de cualidades e indescriptible. Inicialmente este no refiere al yo individual, sino adquiere esa calificación cuando se lo contrasta con otro yo que no es él mismo, es decir, ante la presencia de la alteridad, de un “tú”. El yo puro fundamenta su mismidad en el contenido vivencial particular que posee frente al yo ajeno. Su individualidad

⁶⁰ STEIN, PE, 119.

⁶¹ Cf. BERTOLINI, EYT, 66.

⁶² Cf. BERTOLINI, EYT, *Ibid.*

⁶³ Cf. STEIN, PE, 118.

logra entonces su significado porque es él mismo y no otro, y esa mismidad vivenciada es fundamento de lo que pertenece al yo, es decir, de lo que es “mío” del yo⁶⁴.

Por ello, para que el yo sea considerado en su individualidad necesita el contraste frente a otro que le esté dado⁶⁵. A saber, la mismidad es potencial porque se despliega y evidencia solamente frente a la alteridad⁶⁶. Cada yo posee una peculiaridad cualitativa –un contenido vivencial específico– y una mismidad –una pertenencia al yo por la cual es él mismo y ningún otro– que permiten su individualización. De modo que el yo ajeno también es un yo puro, que no posee una diferencia cualitativa con respecto al primer yo –puesto que las cualidades han sido eliminadas mediante la reducción–, pero tiene una diferencia de alteridad que se manifiesta en el modo de darse: es otro con respecto a mí porque está dado de otro modo que yo. Su característica distintiva es la de ser un tú con respecto a mi yo, pese a ser también un yo que se vivencia como yo me vivencio⁶⁷.

En el segundo sentido, el yo puede ser comprendido como la unidad de una corriente de conciencia, y ya no sólo de una vivencia actual, puesto que “la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades”⁶⁸. La vivencia actual no se encuentra aislada, sino se halla sobre el trasfondo de una corriente de vivencias similares en las que puede identificarse la presencia pasada del yo⁶⁹. Todas las vivencias de la corriente, las actuales y las pasadas –que son presentificadas mediante el recuerdo–, tienen como elemento común al yo puro que vive en el presente. A este respecto, Husserl afirma:

El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una «idea fija». Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su «mirada» se dirige «a través de» cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. (...) parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las

⁶⁴ Cf. STEIN, PE, 118.

⁶⁵ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

⁶⁶ Cf. BERTOLINI, EYT, 66.

⁶⁷ Cf. STEIN, PE, 118.

⁶⁸ HUSSERL IDI, 81.

⁶⁹ Cf. STEIN, PE, 119.

vivencias, no puede pasar en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas⁷⁰.

De esta manera, la esencia de la conciencia, formada por las vivencias actuales y pasadas, se caracteriza por que en cada momento del vivenciar el *cogito*, el acto en el que vive el yo, se halla circundado por un séquito de vivencias de trasfondo inactuales que aún no son *cogito* o ya no lo son⁷¹. Todas estas cogitaciones tienen como elemento común al yo puro, sujeto de las mismas, que no cambia en el transcurso del vivenciar. El yo puro, por lo tanto, unifica la corriente de la conciencia y se distingue de otras: la mismidad y alteridad de una corriente se fundan en el sujeto al que pertenecen, y tienen cualidades particulares debido al contenido vivencial que les es propio⁷². Por lo tanto, las corrientes de vivencias se diferencian cualitativamente por su contenido vivencial.

La corriente de conciencia permite delimitar en cierto sentido la individualidad. Pese a estar en constante modificación, debido a la aparición de nuevas vivencias durante el progreso del vivenciar, no pierde con ello su unidad y su mismidad porque pertenece siempre al mismo yo. Así, el yo unificado en la mismidad y la distinción cualitativa de la corriente de vivencias permite avanzar más dentro de la comprensión del yo individual o individuo.

2.3 *EL ALMA*

A pesar de que habíamos afirmado al yo como el sujeto de las vivencias y unificador de las mismas, este no debe identificarse con el alma. La autora asegura que:

⁷⁰ HUSSERL IDI, 132.

⁷¹ Cf. STEIN, PE, 155.

⁷² Cf. STEIN, PE, 119.

Nuestra corriente uniforme y aislada de conciencia no es nuestra alma. Sino que en nuestras vivencias (...) se nos da algo subyacente a ellas que se manifiesta y manifiesta en ellas sus propiedades constantes con su idéntico «portador»: esto es el alma sustancial⁷³.

En esta afirmación podemos comprender que el alma es concebida por Stein como una sustancia que subyace a las vivencias y que se manifiesta mediante ellas a través de la fenomenalización de sus propiedades constantes. El alma es la portadora de las vivencias⁷⁴, y como tal no depende de la conciencia sino que, por el contrario, a toda vivencia y núcleo yoico les imprime las características particulares de sus propiedades. Es decir, las cualidades del alma confieren su carácter propio al vivenciar del individuo, y estas se manifiestan en sus actos particulares⁷⁵. A modo de ejemplo, puede verse que el alma muestra sus cualidades particulares en la energía de su obrar, en el dominio de su ejercicio de la voluntad, en la pasionalidad de sus sentimientos, en la agudeza de las percepciones de sus sentidos, etc.

El alma como unidad sustancial se constituye –en analogía a la cosa física– a partir de elementos categoriales⁷⁶; y la serie de estas categorías, cuyos elementos aparecen como peculiaridades individuales, constituye un paralelo de la serie de las categorías de vivencia –la mismidad y la peculiaridad–⁷⁷. Es decir, las cualidades anímicas no difieren tanto de las cualidades de la cosa física ni de las categorías de la vivencia del yo. Y es por esto que es posible encontrar elementos categoriales que refieren al alma en conexión con otras unidades, ya sean físicas o psíquicas, o a efectos que el alma ejerce o padece⁷⁸. Así comparte junto con las cualidades de la corriente de conciencia la causalidad y la mutabilidad, siendo en su caso que “esta unidad sustancial es «mi» alma cuando las vivencias en que se manifiesta son «mis» vivencias, actos en los que vive mi yo puro”⁷⁹.

⁷³ STEIN, PE, 120.

⁷⁴ Cf. HUSSERL, E., “Naturaleza y espíritu. Conferencia en la Sociedad de la Cultura. Friburgo de Brisgovia”, *Acta Mexicana de Fenomenología* 4, (2019) Zirón Quijano, Antonio (trad.) 169. En adelante: NYE. Husserl por su parte comprende que “lo anímico es una corriente de vida, y esta vida es vida de conciencia”.

⁷⁵ Cf. STEIN, PE, 120.

⁷⁶ SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Introducción al Personalismo de Edith Stein*, México, Universidad Pontificia de México, 2016, 35. En adelante: IPS. Sánchez Muñoz señala que “El alma se conforma a partir de elementos categoriales en los que se dejan notar una variedad de fenómenos que van desde la agudeza de nuestros sentidos, nuestra forma de actuar y de conocer, hasta el modo como interactuamos con el mundo y con los otros, cómo sentimos, cómo experimentamos los valores, etcétera. Se trata aquí de la completa dependencia que existe entre las vivencias y el cuerpo –a través de las sensaciones (*Empfindungen*) y particularmente de los sentimientos (*Gefühle*) y las emociones (*Emotionen*)– como característica de lo psíquico(...)”.

⁷⁷ Cf. STEIN, PE, 120.

⁷⁸ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

⁷⁹ STEIN, PE, *Ibid.*

Por lo tanto, alma y corriente de conciencia están en estrecha relación, a tal punto que la estructura particular de la unidad anímica, esto es, la forma específica en la que está moldeada, depende del contenido de la corriente de las vivencias de la conciencia que, como hemos visto, constituyen su diferencia cualitativa con respecto a otras que le son ajenas. A esto se suma ahora un nuevo elemento en la explicación de su caracterización, y es el de las cualidades particulares del alma, su estructura, que dan forma a las vivencias. La interrelación de estos dos aspectos es tan estrecha que para Stein no es posible alcanzar el fenómeno completo de lo psíquico si se lo considera como un elemento aislado. Por esto mismo, el alma debe ser considerada en su estrecha unión con el cuerpo físico, “pues el alma siempre es necesariamente alma en un cuerpo vivo”⁸⁰.

2.4 EL CUERPO

La filósofa distingue dos modos de darse del cuerpo ante la conciencia. El primero, mediante los sentidos, en donde se lo capta por percepción externa. En este caso el cuerpo se percibe de manera incompleta puesto que los sentidos no logran abarcar la totalidad o al menos gran parte de su darse. El segundo, mediante la percepción interna, donde se percibe al cuerpo vivido desde dentro. En la vivencia interna del cuerpo se advierte una ligazón indisoluble con el propio yo que no es alcanzable mediante la percepción externa. El cuerpo ya no es sólo un cuerpo físico presente en el mundo, sino que se constituye como cuerpo

⁸⁰ STEIN, PE, 121.

vivo: mi cuerpo vivo⁸¹. Sin embargo, ambas formas de darse del cuerpo no se excluyen mutuamente, sino que se complementan y están dadas en co-datitud o simultaneidad⁸².

El cuerpo físico se caracteriza por el movimiento, mediante el cual se produce un cambio en la apariencia de las cosas que nos rodean, quedando al descubierto nuevas caras de los objetos percibidos. Por lo tanto, movimiento físico y cambio de apariencia de lo externo están dados en simultáneo. Con el incremento en la serie variada de percepciones se nutre la idea que se tiene de los objetos gracias a los nuevos datos obtenidos. Sin embargo, en lo que atañe al propio cuerpo físico rige la particularidad esencial de que no podemos realizar un acercamiento o un alejamiento de él para tener una visión únicamente externa. Por el contrario, el cuerpo es vivido desde dentro por nosotros, es decir, tenemos una percepción interna y no podemos deshacernos de él para observarlo desde fuera. De este modo:

todo otro objeto me está dado en una infinita pluralidad variable de apariencias y posiciones cambiantes respecto a mí, y también se dan casos en los que no me está dado. Pero el cuerpo vivo es un objeto dado a mí en series de apariencias que sólo son variables dentro de muy estrechos límites y, (...) está continuamente ahí, con una insistencia inamovible, siempre en la misma aferrable proximidad como ningún otro objeto: él está siempre «aquí», mientras que todos los demás objetos están siempre «allí»⁸³.

El cuerpo se constituye como “corporalidad propia” a la cual estoy indisolublemente ligado⁸⁴. El hecho de que sea mi “aquí” a partir del cual todo lo demás está “allí”, quiere decir que es el punto cero de orientación a partir del cual el mundo y la realidad me son dados⁸⁵. Mi yo, por su parte, no está distante de este punto, porque lo dado está dado ante mí a través de mi cuerpo físico vivenciado desde dentro.

⁸¹ BERTOLINI, EYT, 34. Bertolini analiza la diferenciación entre cuerpo y cuerpo vivo trabajado por Husserl en Ideas I, cuya originalidad consiste en establecer la diferencia entre cuerpo vivo y cuerpo físico a partir de la reducción al yo trascendental: “Analizado desde el yo, el *Leib* puede aislarse pero nunca separarse radicalmente de la psique ni del espíritu, pues en la conciencia se hacen presentes actos que remiten simultáneamente a todas las dimensiones. Estas dimensiones están tan conectadas que la copresencia del fenómeno conduce a una interacción inescindible. El *Leib* es portador de sensaciones localizadas, pero es portador del *Körper* como órgano del sujeto que experimenta. La aprehensión perceptiva supone los contenidos de las sensaciones, de modo que también se puede definir como «la totalidad libremente móvil de los órganos sensoriales». El mundo circundante inhiere de esta manera en el cuerpo viviente”.

⁸² Cf. BERTOLINI, EYT, 68-69.

⁸³ STEIN, PE, 122.

⁸⁴ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

⁸⁵ Cf. STEIN, PE, 123.

El cuerpo vivo, por su parte, se da ante la conciencia mediante las sensaciones, que conforman para Stein una especificación de la categoría superior «vivencia», y son tan absolutamente dadas como las vivencias de juicio, voluntad y percepción⁸⁶. Pero a diferencia de estas, la sensación no emana del yo puro y por lo tanto no adopta la forma de *cogito*, que se dirige hacia un objeto. En la sensación tampoco es posible encontrar al yo mediante la reflexión porque a esta se la localiza en el espacio, en un dónde, en el cuerpo vivo que unifica las sensaciones. Está en proximidad al yo, pero nunca en él⁸⁷, porque la sensación no es un “yo pienso” sino un “yo percibo”.

El cuerpo entonces percibe mediante las sensaciones. Cuando se produce una sensación, soy conducido a los datos de sensación, y la percepción se compone como una objetivación de estos datos. Sin embargo, hay que advertir que las cualidades percibidas no son sensaciones ni las sensaciones son cualidades y tampoco actos de donación⁸⁸. Recurrimos a Husserl para aclarar el significado de esta afirmación:

Las cualidades sensoriales específicas de las cosas no son en verdad cualidades que les hayan adjudicado los sujetos mediante su actividad de pensar, de valorar, de querer, o sea en actos-de-yo; pero remiten a la “sensibilidad” humana, la cual, en tanto que los hombres son en este respecto normales y perciben en circunstancias normales, conduce ciertamente a iguales percepciones y enunciados descriptivos, pero, puesto que también la anormalidad pertenece a la estructura del mundo circundante, no produce una conformidad de validez general⁸⁹.

En la sensación considerada desde el cuerpo vivo, Stein descubre que existe un enlace íntimo entre sensación y percepción porque el cuerpo está dado como sentiente, y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo⁹⁰. Y a la vez, así como el cuerpo es percibido externamente, también es percibido corporalmente, y en él se produce una unificación de estas percepciones diversas que son dadas en conjunto⁹¹. Porque, por una parte, el cuerpo vivo visto en percepción externa no muestra ser el lugar visible de múltiples sensaciones, pero por otra parte no es meramente un cuerpo físico que ocupa espacialmente el mismo lugar

⁸⁶ Cf. STEIN, PE, 122.

⁸⁷ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

⁸⁸ Cf. STEIN, PE, 124.

⁸⁹ HUSSERL, NYE, 166.

⁹⁰ Cf. STEIN, PE, 124.

⁹¹ Cf. STEIN, PE, 125.

que el cuerpo vivo dado como cuerpo sentiente a la percepción corporal. El cuerpo está dado como cuerpo vivo y sentiente a la vez⁹².

Otra cualidad propia del cuerpo vivo corresponde al movimiento: me muevo a través del espacio. El movimiento del cuerpo genera nuevas sensaciones, a las cuales se añade la vivencia del “yo me muevo”. A partir de esto, quedan enlazadas mediante una relación de causa-consecuencia la aprehensión del movimiento propio y la modificación del mundo externo. De esta manera, las partes del cuerpo vivo se constituyen como órganos móviles, y la percepción del mundo espacial como dependiente del comportamiento de tales órganos⁹³. El paso de la comprensión de movimiento corporal como movimiento corpóreo se produce cuando, mediante el movimiento de algún miembro del cuerpo vivo, se percibe externamente el movimiento corpóreo, con la correspondiente modificación de la apariencia. Entonces el miembro percibido corporalmente y percibido externamente se identifican como el mismo, y “el cuerpo vivo que se mueve deviene cuerpo físico movido”⁹⁴.

Las sensaciones, como componentes efectivos de la conciencia, objetivadas en la percepción, son las que unifican la co-datitud de las dos dimensiones del cuerpo sin anular ninguno de los elementos que confluyen⁹⁵. En cuanto a la relación entre las sensaciones y el yo, la autora sostiene que “el cuerpo vivo está por naturaleza constituido por sensaciones, las sensaciones son componentes reales de la conciencia y, como tales, pertenecientes al yo”⁹⁶. Es por esto que el cuerpo vivo, en todo momento, es el cuerpo vivo de un yo. En definitiva, el punto de encuentro entre el cuerpo vivo y el yo son las sensaciones, y en ellas comienza a entrecruzarse la relación causal entre lo físico y lo psíquico, fundamental para la comprensión de la empatía⁹⁷.

⁹² Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

⁹³ Cf. STEIN, PE, 126.

⁹⁴ STEIN, PE, *Ibid.*

⁹⁵ Cf. BERTOLINI, EYT, 68.

⁹⁶ STEIN, PE, 128.

⁹⁷ Cf. BERTOLINI, EYT, 69.

2.5 LA CAUSALIDAD PSICOFÍSICA

La interrelación existente entre cuerpo y alma del individuo, que hemos podido observar, es la llamada causalidad psicofísica. Lo psíquico es conciencia corporalmente ligada, siendo una cualidad esencial de lo anímico el que las vivencias dependan de los influjos del cuerpo⁹⁸. Y a la inversa, las vivencias en su realización psíquica ejercen un efecto sobre las funciones del cuerpo vivo⁹⁹. Esto muestra que “el alma, como la unidad sustancial que se manifiesta en las vivencias psíquicas singulares, está consolidada –como muestran el fenómeno descrito de la «causalidad psicofísica» y la esencia de las sensaciones– en el cuerpo vivo, constituye con él el individuo psicofísico”¹⁰⁰.

De acuerdo con esto, Stein distingue dos tipos de vivencias: aquellas que, puesto que son esencialmente psíquicas son corporalmente ligadas, de aquellas que llevan extraesencialmente el carácter físico, es decir que son realizaciones de la vida espiritual. Dentro de estas vivencias encontramos los sentimientos, a los que Stein clasifica según el grado de causalidad psicofísica, es decir, según el grado de influjo y operar de las vivencias anímicas y corporales¹⁰¹. Podemos distinguir cuatro niveles de interrelación.

En el primer nivel se ubican los llamados sentimientos espirituales, que son aquellos considerados psíquicos extraesencialmente, es decir que no son corporalmente ligados. Estos son los sentimientos concebidos en su esencia pura, los cuales se mantienen como acto espiritual cuando desaparecen los efectos concomitantes de la vivencia sobre el cuerpo vivo, o incluso cuando se está privado de él¹⁰². La alegría, la tristeza, el dolor y el valor estético son algunos de ellos. En el segundo nivel encontramos los sentimientos comunes de naturaleza no corporal, que son los estados de ánimo, como la alegría y la melancolía. Este

⁹⁸ Cf. STEIN, PE, 130.

⁹⁹ Cf. STEIN, PE, 131.

¹⁰⁰ STEIN, PE, 130.

¹⁰¹ Cf. BERTOLINI, EYT, 69

¹⁰² Cf. STEIN, PE, 130-131.

tipo de sentimientos no llenan el cuerpo, pero sí ejercen una influencia sobre, y son influenciados por los sentimientos comunes. Esta mutua influencia es causada por el operar mutuo de las vivencias anímicas y corporales¹⁰³. En el tercer nivel se hallan los sentimientos comunes, como el vigor y la languidez, los cuales modifican la disposición del cuerpo y del espíritu, porque invaden al yo y repercuten en sus actos espirituales y corpóreos¹⁰⁴. Estos sentimientos comunes son percibidos como provenientes del cuerpo vivo, cuyo estado ejerce una regulación sobre la afluencia del vivenciar. En el cuarto nivel se encuentran las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles. Este tipo de sentimientos es inseparable de las sensaciones físicas que los fundan, como son el placer de una comida, el agrado ante la suavidad, etc. Pero, a diferencia de las sensaciones, emanan también del yo con lo cual no están únicamente localizadas en el cuerpo vivo.

Los sentimientos tienen la cualidad esencial de no estar cerrados en sí mismos, sino que deben llegar siempre a una expresión o forma de liberación desde sí de la energía que conllevan¹⁰⁵. Esta necesidad de expresarse por parte del sentimiento se debe a que existe entre sentimiento y expresión una conexión esencial y de sentido, y no una conexión causal¹⁰⁶. La expresión se vale de la causalidad psicofísica para realizarse en el individuo. Existen como formas de descarga los actos de voluntad y acciones, y por otra parte los fenómenos de expresión, los cuales se constituyen como un nuevo tipo de fenómeno. Un mismo sentimiento puede motivar un acto de voluntad y un fenómeno expresivo a la vez, prescribiendo cuáles de ellos incentiva.

Por otra parte, la voluntad es altamente significativa en la constitución de la unidad psicofísica¹⁰⁷. Esta, al igual que los sentimientos, no está cerrada en sí misma, sino que requiere una repercusión; se exterioriza en la acción. Así como los sentimientos motivan un acto de voluntad, la voluntad motiva una acción, siendo que actuar es producir algo no presente.

¹⁰³ Cf. STEIN, PE, 130.

¹⁰⁴ Cf. STEIN, PE, 129.

¹⁰⁵ Cf. STEIN, PE, 132.

¹⁰⁶ Cf. STEIN, PE, 134.

¹⁰⁷ Cf. STEIN, PE, 135.

La voluntad “reina sobre el alma y sobre el cuerpo vivo, aun cuando no absolutamente ni sin experimentar denegación de la obediencia”¹⁰⁸. Ésta hace uso del mecanismo psicofísico para ejecutar lo querido, de modo que se vivencia un dominio que se pone a prueba especialmente cuando el ejercicio de la voluntad implica la superación de las tendencias contrarias. Las resistencias sobre la voluntad pueden deberse tanto a causas internas del individuo como a causas externas. En este último caso, “el mundo objetivo de la percepción (*Wahrnehmung*), por ejemplo las cosas materiales, le imprimen ciertos límites a la voluntad, pues esta domina sobre el alma y sobre el cuerpo, aunque no de forma absoluta”¹⁰⁹.

La importancia central de la voluntad radica en que, debido a que la acción es creación de algo que no es, la voluntad puede realizarse por sucesión causal psicofísica, aunque dando inicio al proceso o interviniendo en él, o puede no hacerlo. Así la voluntad se vivencia como una especie propia con respecto al actuar causal¹¹⁰. Debido a que la voluntad no está atada a las cadenas causales de comportamiento determinadas por las tendencias físicas y psíquicas, se abre el horizonte de la libertad dentro de la comprensión del individuo psicofísico. El individuo puede actuar en contra de sus tendencias, rompiendo la cadena causal, manifestando el carácter creativo propio de su voluntad. Stein incluso afirma que “todo acto creativo en sentido estricto es acción de la voluntad. Es común a ambos, al querer y al tender, la capacidad de valerse de la causalidad psicofísica; sin embargo, sólo el yo volente se puede decir que es señor del cuerpo vivo”¹¹¹.

De esta manera, queda bosquejado un primer acercamiento a la comprensión del individuo psicofísico, sujeto de la empatía, al cual hemos descrito con Stein, en definitiva, como:

un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayuntan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un nuevo carácter; el cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia como alma del individuo unitario. La unidad se atestigua en que ciertos procesos se dan como pertenecientes al cuerpo y al alma a la vez (sentimientos, sensaciones comunes); además, en el enlace causal de procesos físicos y psíquicos y de la relación causal mediada por ellos

¹⁰⁸ STEIN, PE, 136.

¹⁰⁹ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 36.

¹¹⁰ Cf. STEIN, PE, 136.

¹¹¹ STEIN, PE, 137.

entre el alma y el mundo externo real. El individuo psicofísico como totalidad es un miembro en el entramado de la naturaleza¹¹².

El individuo psicofísico, en definitiva, se nos presenta por su corporalidad como un ser presente en el mundo real existente, y por vida anímica como un yo con vida de conciencia. Ambos estratos constitutivos se encuentran en íntima relación y se influyen mutuamente, a tal punto que no es posible comprender a uno sin el otro. Se encuentran unificados por el yo, que confiere mismidad a la vida de conciencia, mismidad que sólo se alcanza ante la presencia de otro yo, de un tú, de la alteridad con la cual entra en relación.

¹¹² STEIN, PE, 138.

3 CAPÍTULO III. LA EMPATÍA EN LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO Y DEL YO

Al momento de hablar de cuerpo físico y sentidos, hemos podido observar que el cuerpo propio ocupa un lugar en el espacio, se constituye como su punto cero de orientación y a partir de él se entra en relación con el ambiente. Como citamos, la autora afirma que el individuo psicofísico es un miembro del entramado de la naturaleza, con lo cual podemos afirmar que no se halla en alguna especie de plano ajeno a la realidad del mundo. Por el contrario, siguiendo los principios de la Fenomenología, hemos realizado *epoché* del individuo psicofísico para comprenderlo en su esencia, sin negar con ello la existencia real del mundo circundante, que había quedado momentáneamente puesta entre paréntesis. Sin embargo, cuando hemos analizado cómo los sentidos y las sensaciones reciben un influjo del cuerpo, estimulado por el mundo exterior, ha entrado el mundo dentro de nuestras consideraciones, como un problema en sí mismo. Es ahora que nos preguntamos cómo es este mundo en el cual el individuo se encuentra entramado, en relación y en recíproca influencia.

3.1 EL CONOCIMIENTO ORIGINARIO DEL MUNDO

Stein distingue dos modos de aparición del mundo. Por un lado, el subjetivo, aquel que ha sido visto de manera personal e individual, es decir, originariamente y, por otra parte, aquel que ha sido empáticamente captado mediante el intercambio con otros sujetos. En ambos casos se trata del mismo mundo existente visto diversamente¹¹³.

La percepción originaria del mundo varía en el mismo sujeto que conoce. Entre dos puntos de vista de un mismo individuo, la apariencia del mundo cambia, se manifiesta de otra manera. El sujeto sin embargo no se queda solamente con una de aquellas apariencias, sino que puede ir recorriendo continuamente su variedad, pasando de una a la otra dentro del

¹¹³ Cf. STEIN, PE, 145.

flujo temporal de la conciencia. Las imágenes que de allí obtiene no desaparecen sino que permanecen retenidas en la memoria, y pueden ser traídas al presente, es decir, recordadas. De modo que todas las representaciones obtenidas van configurando una idea de mundo, que se encuentra en constante modificación por las actualizaciones recibidas mediante nuevas percepciones. Tales actualizaciones se deben, en parte, al movimiento del cuerpo, sobre el cual hemos trabajado anteriormente. Como señala Sánchez Muñoz:

El movimiento del cuerpo es esencial para comprender el carácter perspectivista del conocimiento y la idea de constitución subjetiva e intersubjetiva del mundo al que ya apunta esta primera obra de Edith Stein sobre el problema de la empatía. Cuando yo me muevo se mueve todo mi cuerpo conmigo y al hacerlo, el horizonte del mundo se va extendiendo en torno mío. (...) Pero al moverse el cuerpo no solo cambia la posición en el espacio, en el acto mismo cambia también la perspectiva que tengo del mundo. En otras palabras: mi horizonte se amplía con cada nuevo paso que doy. Por ello, la perspectiva abre mundo, da sentido a la realidad que aparece¹¹⁴.

Este pensamiento trabajado por Stein encuentra sus orígenes en Husserl. Para este autor, el mundo, captado en la actitud natural, se manifiesta en primer lugar en lo superficialmente visible, “lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”¹¹⁵. Las cosas del mundo están presentes ahí delante de mí, y son percibidas en primera instancia mediante los sentidos, pero también mediante la intuición, la cual permite que las cosas sean captadas intuitivamente sin necesidad de tenerlas en frente y al alcance de los sentidos. No es necesaria la presencia actual de la cosa —o copresencia— en el ambiente que me circunda, sino que puede hallarse fuera de mi campo de percepción, porque el mundo no se agota en la percepción actual, sino que “se extiende, antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito”¹¹⁶. Así, por ejemplo, reconozco la existencia de un país lejano, aunque no pueda percibirlo en este momento y jamás lo haya visitado.

En otra ocasión posterior, Husserl afirmará que la multiplicidad de las formas de aparecer del mundo revela que este es una unidad múltiple, conformado por las partes constitutivas de la misma unidad. La multiplicidad de las apariciones conduce a un horizonte oscuro que

¹¹⁴ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 31-32.

¹¹⁵ HUSSERL, IDI, 64.

¹¹⁶ HUSSERL, IDI, 65.

puede ser aclarado mediante un sondeo metódico¹¹⁷. En otras palabras, el mundo que aparece enfrente se da en una complejidad que supone una cierta oscuridad inicial, la cual, mediante la investigación metódica, y gracias a que el ser del mundo está regido por un orden fijo, puede ir aclarándose paulatinamente.

Ahora bien, el mundo existente, el mundo de la vida misma que es percibido en actitud natural como efectivamente allí fuera, en sí mismo es inabarcable en su totalidad por la percepción de un solo individuo. Este tan sólo llega a conocerlo fragmentariamente, por bosquejos o escorzos y representaciones, condicionado por su propio punto de vista. Como hemos observado, el mundo se va abriendo ante la conciencia desde la propia perspectiva. No obstante, esto no significa que el mundo dependa de la conciencia del observador. Stein recurre a una distinción entre darse y mostrarse propia de la fenomenología, según la cual no todo lo que se da se muestra, pero sí todo lo que se muestra se da. Así, “la apariencia del mundo se muestra dependiente de la conciencia individual, pero el mundo que aparece –que permanece él mismo como quiera y a quien quiera se le aparece– se muestra como independiente de la conciencia”¹¹⁸. El aparecer es siempre aparecer ante alguien, por lo cual se necesita de una conciencia que sea capaz de receptar la aparición del fenómeno. Pero, por el contrario, aquello que se da es independiente de la conciencia individual, es decir que su existencia y su mostración no dependen de alguien externo a él, sino que guarda en sí mismo la posibilidad de tal manifestación o de su retención. Por eso afirma Sánchez Muñoz que:

La conciencia y el mundo son correlativos y esto quiere decir que la conciencia y su objeto están estrechamente relacionados, se demandan mutuamente. No se niega que la realidad exista. Lo que se sostiene es que si existe una realidad independiente del sujeto –como lo afirma el realismo– lo que está en juego es el sentido de la misma. Lo que quiere decir que el mundo es precisamente mundo para alguien, para una conciencia o si se quiere para una vida que lo vive y que puede dar cuenta de él. Afirmar lo contrario es un contrasentido¹¹⁹.

De manera que la vivencia individual de las mostraciones no afecta al mundo mismo, pero sí permite que tales mostraciones se hagan presentes ante la conciencia, con lo cual

¹¹⁷ Cf. HUSSERL, E., *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, La Haya, Folios Ediciones, 1984, 169. En adelante: CFT.

¹¹⁸ STEIN, PE, 145-146.

¹¹⁹ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 50-51.

existe una correlación entre mostrarse y percibir. Stein, en su expreso realismo, plantea la imposibilidad de que la conciencia sea capaz de modificar al mundo, aunque puede conocerlo en tanto y en cuanto este se le revele. Esto último significa que el mundo siempre guarda para sí la capacidad de no revelarse a pesar de estar dado, y por eso mismo termina por ser inabarcable para una sola conciencia, e incluso para la totalidad de las conciencias cognoscentes. Así, como afirma Husserl, “lo actualmente percibido (...) está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada”¹²⁰, la cual, por su constante modificación, puede llegar a ser conocida de manera parcial, y nunca completamente.

3.2 EL CONOCIMIENTO EMPÁTICO DEL MUNDO

En el conocimiento natural del mundo es posible observar la presencia de otros individuos. El individuo psicofísico, como ser empírico, se encuentra habitando un mundo, no en la absoluta soledad sino en compañía de otros. Los individuos ajenos se fenomenalizan en su existencia, puesto que “también ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos”¹²¹. En tanto que fenómenos del mundo, es posible conocerlos, para lo cual la conciencia sigue etapas de percepción que comienza con la captación física y se profundiza con la comprensión empática, con la cual se alcanza el grado máximo de conocimiento.

En un primer grado de percepción se advierte la corporalidad ajena, esto es, la presencia física del cuerpo vivo. El cuerpo ocupa un lugar determinado en el espacio, y a partir de allí establece relaciones con el ambiente y con los otros individuos, incluso conmigo mismo¹²².

¹²⁰ HUSSERL IDI, 65.

¹²¹ HUSSERL, IDI, 64.

¹²² Cf. STEIN, PE, 143.

Esto supone que se constituya como su propio punto cero de orientación espacial, diferente del mío, desde el cual se dirige hacia el mundo. De modo que lo primero conocido del individuo es la materialidad, el hecho de que se encuentre enfrente, estando ahí delante y para mí, pero en contrapartida también yo estoy en un “allí” diferente de su “aquí”. Este conocimiento del otro en tanto que presencia real y corpórea está habilitada por el hecho de que ambos habitamos el mismo mundo.

Sin embargo, como hemos visto, la peculiaridad en esta percepción originaria del otro consiste en que el cuerpo ajeno se distingue de los demás objetos del mundo por ser un cuerpo vivo, animado, con el cual puedo establecer una analogía respecto del propio cuerpo. La analogía concede un marco más amplio de comparación que la igualdad. No busco que el cuerpo vivo percibido, y posteriormente empatizado, sea igual al mío, sino similar. De modo que, así como “mi cuerpo físico y sus miembros no están precisamente dados como tipo fijo, sino como realización fortuita de un tipo variable dentro de límites fijos. (...) Sólo con cuerpos físicos de este tipo puedo empatizar, sólo a ellos puedo considerar como cuerpos vivos”¹²³. Así es como el cuerpo humano pasa a constituirse como un *typos*, y con ello marca un dominio dentro del cual es posible un grado determinado de cumplimiento de la empatía¹²⁴.

En una segunda etapa de percepción, se capta la vida consciente del otro y sus vivencias mediante la empatía. La importancia fundamental del acto de empatía radica en que, desprovisto de él, el individuo no sería capaz de percibir la existencia de otra vida consciente y, en consecuencia, no podría afirmar su propia individualidad. Porque “de hecho, sólo nos consideramos como individuo, como «un yo entre muchos», cuando hemos aprendido a considerarnos por «analogía» con otros”¹²⁵. El individuo diferente del yo propio, es un objeto en el mundo, como se conoce en un primer momento. Pero también se revela como sujeto para el mundo, perteneciente a la comunidad de yoes, porque se descubre en él su yo personal, su vida de consciencia, es decir, su vida interior¹²⁶.

¹²³ STEIN, PE, 140.

¹²⁴ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

¹²⁵ STEIN, PE, 146.

¹²⁶ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

El acto de empatía conlleva un proceso en el cual “me transfiero a él empáticamente, obtengo una nueva imagen del mundo espacial y un nuevo punto cero de orientación”¹²⁷. Esta transferencia empática no implica el abandono y traslado de mi punto cero originario, porque lo conservo en todo momento. Es, más bien, una obtención de datos no-originarios que pertenecen originariamente a una vivencia ajena, aunque les corresponde una co-originariedad porque son captados originariamente por mí en el otro individuo¹²⁸. El encuentro con otro, por lo tanto, provoca una modificación de mi imagen del mundo a través de los nuevos datos obtenidos, con lo cual se produce una ampliación de mi perspectiva. Cuantas más sean las perspectivas que la persona conozca, mayor será el enriquecimiento de la idea que tenga del mundo, la cual se va ampliando como en un mosaico:

Así que, es a partir de este punto cero de la orientación espacial que la realidad se constituye para cada uno de nosotros. Es imposible escapar a este rasgo específico de nuestra manera de percibir y orientarnos en el mundo. Justamente por este dato importante podemos decir que cada individuo es su propio centro y que, por tanto, cada uno vive su mundo. Pero también por esta razón es justo decir que no se puede reemplazar a nadie¹²⁹.

Por consiguiente, cada individuo desempeña un rol específico e insustituible en el conocimiento del mundo, puesto que obtiene una imagen única mediante sus percepciones. Sin embargo, estas no se consolidan como una fuente exclusiva de conocimiento, sino que son una base a partir de la cual se va construyendo una imagen más completa y, paulatinamente, se va configurando un concepto de mundo que no deja de ser fragmentario¹³⁰.

¹²⁷ STEIN, PE, 143.

¹²⁸ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

¹²⁹ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 30.

¹³⁰ STEIN, PV, 51-52, 54-55. En otra ocasión posterior, Stein hablará sobre la importancia de la formación de una concepción de mundo o *Weltanschauung*: “Por «concepción del mundo» se puede entender una concepción «global» del mundo: una vista panorámica de todo lo que es, del orden y las relaciones sobre las que todo se sustenta y, sobre todo, del puesto del hombre en el mundo, de su origen y su meta. Cada ser humano intelectualmente motivado experimenta la necesidad de una concepción del mundo, pero no todos la alcanzan y es más, no todos se preocupan seriamente por alcanzarla. (...) Además debemos considerar todavía una segunda significación de la «concepción del mundo». No todos los seres humanos tienen una concepción acabada del mundo, pero cada uno tiene un modo propio de contemplar el mundo (...). La interpretación que una persona realice de su mundo depende principalmente del modo y del momento en el que ella pone en actividad sus aptitudes intelectuales y espirituales.”

Pese a las limitaciones en el alcance de la percepción individual, ante el encuentro con otro o con la comunidad, se produce una comunicación de vivencias. La empatía cumple un rol clave en este proceso. En este intercambio, señala Stein, a pesar de que los otros individuos puedan hacer afirmaciones sobre su mundo fenomenal, es decir, sobre el mundo tal cual se les presenta, estas no serían comprensibles sin la empatía. Porque “las afirmaciones pueden suplir completando allí donde la empatía falla, y entonces servir tal vez como puntos de referencia para una empatía ulterior, pero en principio no pueden reemplazarla, sino que su aportación debe suponer la de la empatía”¹³¹. De manera que el sujeto debe ser capaz de transferirse empáticamente a la vida interior del individuo ajeno para poder comprender sus vivencias personales que son también comunicadas mediante la palabra. Así el sujeto es capaz de modificar y enriquecer sus propias concepciones por medio de la imagen del mundo obtenida por empatía, y ampliar su horizonte de comprensión de la realidad¹³².

3.3 LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL MUNDO

Podemos notar que se ha ido introduciendo dentro de nuestras consideraciones la presencia de una comunidad de consciencias cognoscentes. Con ello se hizo notorio que el conocimiento del mundo está estrechamente ligado a la intersubjetividad, es decir, al intercambio entre la comunidad de individuos presentes en el mundo quienes, a partir de su propio punto cero de orientación, adquieren una imagen exclusiva de la realidad. Es preciso analizar la implicancia y alcance de estas afirmaciones.

A la hora de analizar al individuo psicofísico fue necesario aislarlo, ponerlo entre paréntesis para reconocer su esencia. A medida que fuimos avanzando en las investigaciones,

¹³¹ STEIN, PE, 147.

¹³² Cf. STEIN, PE, 144.

hemos ido introduciendo la presencia de otros individuos con quienes el sujeto entra en relación y sin los cuales no puede afirmarse como un yo. En lo que respecta al conocimiento del mundo, los demás individuos desempeñan un rol clave. Stein observa que cuando no hay apertura a la alteridad, sino que se está “encerrado en los límites de mi individualidad, no podría salir del «mundo tal como se me aparece», siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada”¹³³. La conciencia aislada es incapaz de percibir el mundo como algo separado de ella misma, como una existencia ajena a su propia percepción. El relativismo, es decir, la afirmación de la perspectiva subjetiva por sobre las demás, se torna una imposición al mundo cuando trata de limitarlo a las mostraciones con que este se revela a la propia conciencia. Aunque, en el caso contrario:

tan pronto como traspaso aquellos límites con la ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad [del mundo independiente]. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente¹³⁴.

Por lo tanto, la empatía se establece no sólo como fundamento de la comunicación y del intercambio de experiencias y percepciones, sino también como medio para la demostración del mundo objetivo¹³⁵. Es mediante la empatía que el individuo logra superar el límite de su

¹³³ STEIN, PE, 146.

¹³⁴ STEIN, PE, *Ibid.*

¹³⁵ CABALLERO BONO, Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein, *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, n°3, 2012, 20. Caballero Bono en su artículo conjetura la tesis contraria a lo que la misma autora escribe en su autobiografía: “La primera mención de la empatía en esos apuntes [sobre el curso *Naturaleza y espíritu*], conservados en el Archivo Edith Stein de Colonia, tiene lugar el 9 de julio de 1913. Pero podemos asegurar no haber visto por ningún lado que se diga que mediante la empatía se puede experimentar «un mundo externo objetivo». Lo único que se dice es esto: «La objetividad se constituye en una pluralidad de sujetos que están en relación de empatía». Como se puede apreciar, la diferencia está en apelar o no al concepto de «mundo externo». No voy a abundar en este asunto. Pero tengo para mí que Edith Stein ha moldeado su recuerdo insertando en él su propio pensamiento. Pues ella había sostenido precisamente en su tesis doctoral que la empatía entre sujetos que tienen experiencia de un mismo mundo permite afirmar que ese mundo es un «mundo externo real» (*reale Außenwelt*). Edith pretende apoyar esta afirmación de su tesis en el libro de Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Y de nuevo aquí hemos de decir que no hemos hallado semejante afirmación en dicho libro”. Sin embargo, no somos afines a esta postura, puesto que Husserl en *Ideas I*, 68, afirma que “Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural. Pero esto de tal suerte, que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo del que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo”. Aquí puede

propia subjetividad e introducirse en las percepciones ajenas del mismo objeto –en este caso, el mundo–, el cual se da desde las múltiples formas de aparición pese a su unidad. De manera que el mundo, como objeto conocido, excede la capacidad subjetiva de comprensión y deja acreditada su independencia con respecto a la conciencia.

En este sentido, también Husserl comprende que el mundo se nos da mediante múltiples modos de aparición subjetiva. Es decir, el mundo dado a la vida de la conciencia individual –en experiencia originaria–, es experimentado en relatividad constantemente movida, no sólo en la individualidad sino además en comunidad con otros hombres¹³⁶. Esto significa que el mundo en cuanto tal va variando su modo de aparecer en las vivencias del individuo, de manera que no es posible obtener una imagen cerrada y definitiva. Esta, por el contrario, se modifica por la dinamicidad de las vivencias personales y también por el encuentro con otros sujetos. El contacto y el intercambio intersubjetivo dentro de la comunidad de yo es permite otra forma de conocimiento del mundo, lo cual requiere la salida del individuo del ensimismamiento inicial y de su concepción originaria.

A pesar de esto, la suma de las parcialidades, de los esbozos con que el mundo se revela a los distintos sujetos, y que son expuestos en este intercambio, no terminan por agotarlo conceptualmente, sino que muestran ante los otros un matiz que hasta entonces había permanecido oculto a la conciencia. Stein encuentra que esta diferencia de percepciones radica tanto en la diferente orientación del individuo hacia el mundo como en la condición de su cuerpo vivo¹³⁷. Porque, por ejemplo, las limitaciones en la percepción causadas por una incapacidad visual generan una imagen del mundo basada en los restantes sentidos, pero en la que se da un incumplimiento intuitivo de la visión.

Por su parte, para Husserl la multiplicidad de las apariciones del mundo y de sus maneras de darse se desprende de la función intencional multiescalonada de la subjetividad, aunque no sólo de la subjetividad particular sino también de la intersubjetividad intercomunicada en la función intencional¹³⁸. Esto quiere decir que las diferentes formas de aparición del mundo

vislumbrarse el mecanismo empático, si bien no está mencionado expresamente y su importancia para el conocimiento y constitución del mundo objetivo.

¹³⁶ Cf. HUSSERL, CFT, 167.

¹³⁷ Cf. STEIN, PE, 144.

¹³⁸ Cf. HUSSERL, CFT, 169.

están condicionadas por las diferencias de intencionalidad y de capacidades para percibir el mundo por parte del sujeto y de los sujetos intersubjetivamente conectados. Con lo cual la intencionalidad es también un condicionante para la percepción del mundo, en tanto que el foco de interés del conocimiento puede variar de un sujeto a otro, y de una comunidad a otra. Las síntesis intencionales que se producen, en sus distintos escalones y estratos, enlazan a los sujetos y forman una unidad universal de síntesis por la cual se produce el universo objetivo, es decir, el mundo en cuanto dado y dado así¹³⁹.

La síntesis de las ideas obtenidas, y su consiguiente formación del concepto, se entiende, en la tradición fenomenológica por constitución. Por lo tanto, la constitución del mundo refiere a la configuración de un concepto relativo al mundo externo real, de manera que:

En este sentido hablamos de «constitución intersubjetiva» del mundo, incluyendo en ella el sistema total de las maneras de darse, por escondidas que fuesen, pero también de los modos egológicos de vigencia; mediante ellos, al descubrirlos sistemáticamente, se hace comprensible el mundo tal como es para nosotros, es decir, comprensible como formación de sentido a partir de las intencionalidades elementales¹⁴⁰.

La constitución del mundo, entonces, pone un orden a las experiencias del mundo exterior mediante la conceptualización, con lo cual permite dar un sentido al conjunto de experiencias. Entre ambos autores, maestro y discípula, la diferencia radica en el fundamento de la intercomunicación de las vivencias. Husserl hace foco en la intencionalidad, y Stein la ubica en la empatía. En el pensamiento de Stein la constitución del mundo, y también la constitución propia y del individuo ajeno, sólo es posible en una comunidad empáticamente relacionada.

¹³⁹ Cf. HUSSERL, CFT, 169-170.

¹⁴⁰ Cf. HUSSERL, CFT, 170.

3.4 LA CONSTITUCIÓN INTERSUBJETIVA DEL YO PROPIO

Hemos llegado a observar que el individuo psicofísico, en tanto que sujeto presente en el mundo, no se encuentra solo, sino que se halla rodeado por otros individuos en los cuales ha podido descubrir un yo personal. Es entonces que, “a partir del punto cero de la orientación obtenida en la empatía tengo que considerar mi propio punto cero como un punto del espacio entre muchos, no ya como punto cero”¹⁴¹. Este descubrimiento de los otros individuos, con sus propias vivencias genera un descentramiento del yo individual, puesto que se descubre como un yo entre otros, como un yo cuya particularidad radica en su individualidad y en su perspectiva privilegiada que, sin embargo, es una entre otras posibles. Y así como puede conocer el mundo y conocer a otros en el mundo, también puede ser conocido por otros que habitan el mundo.

De esta manera, el individuo se nos presenta como sujeto capaz de conocer y objeto capaz de ser conocido por a su habitación corporal. El cuerpo se presenta al propio conocimiento en dos planos. Por una parte, como cuerpo vivo, vivido y percibido desde dentro por el sujeto, pero por otra parte, como un fenómeno pobre a la percepción de los propios sentidos, porque en su mayor parte queda oculto. Es mediante la empatía reiterada con otros sujetos que “aprendo a ver mi cuerpo físico como los demás, mientras que en experiencia originaria me está dada sólo como cuerpo vivo y por lo demás –en la percepción externa– como un cuerpo físico imperfecto diferente de todos los otros”¹⁴². Sin embargo, este cuerpo físico no se limita a mostrarse a los demás individuos como un mero objeto del mundo, sino que se manifiesta como un cuerpo vivo con lo cual “me estoy dando a mí mismo en sentido pleno como individuo psicofísico para el que es constitutivo el estar fundado en un cuerpo físico”¹⁴³.

¹⁴¹ STEIN, PE, 144.

¹⁴² STEIN, PE, 144.

¹⁴³ STEIN, PE, 144-145.

De manera que, así como a nivel del conocimiento del mundo externo, la relación con los otros individuos tiene por consecuencia, como hemos visto, la constitución de un concepto de mundo, cabe preguntarse cómo afecta al yo propio el intercambio de perspectivas que otros tienen sobre mí. Stein afirma, siguiendo el pensamiento de Lipps, que el individuo propio, así como la multiplicidad de yoes, se constituye sobre la base de la percepción de cuerpos físicos en los que, empáticamente, se descubre la vida consciente¹⁴⁴. La presencia de otros es fundamental para constituir la propia individualidad porque “de hecho, sólo nos consideramos como individuo, como un «yo entre muchos», cuando hemos aprendido a considerarnos por «analogía» con otro”¹⁴⁵.

La empatía, en la constitución del individuo anímico, sigue otro proceso diferente al del conocimiento del cuerpo. La comprensión de la vida anímica del sujeto ajeno supone la aprehensión de vivencias singulares y de entramados de sentido singulares, a los cuales se toma como manifestaciones de cualidades individuales y de su portador¹⁴⁶. Luego, a partir de estas manifestaciones particulares captadas en series de actos de empatía, se constituyen las cualidades anímicas, se las confirma y se las corrige y con ellas se forma una imagen del carácter ajeno. Entre las cualidades posibles hay algunas que son esencialmente conciliables y otras esencialmente inconciliables con el carácter aprehendido, por lo que mediante los nexos de sentido se vislumbra la existencia de una unidad de carácter¹⁴⁷.

Ahora bien, el conocimiento del individuo anímico ajeno es importante para el propio conocimiento. El conocimiento originario de uno mismo se da, para Stein, en primer lugar por percepción interna: “contemplarnos en percepción interna, esto es, contemplar nuestro yo anímico y sus cualidades, significa vernos como vemos a otro y como otro nos ve”¹⁴⁸. Es decir, conlleva la objetivación de las propias vivencias así como lo hacemos con las vivencias anímicas ajenas. En principio, tal objetivación implica salir de la actitud ingenua sobre el propio vivenciar, y tomar nuestro propio sujeto como objeto de estudio. Para lograr esto, es necesario hacer uso de las miradas ajenas, porque:

¹⁴⁴ STEIN, Cf. PE, 146.

¹⁴⁵ STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁴⁶ Cf. STEIN, PE, 169.

¹⁴⁷ CF. STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁴⁸ STEIN, PE, 171.

desde su «punto de vista» miro a través de mi expresión corporal aquella «vida anímica superior» que allí se manifiesta y las cualidades anímicas que allí se delatan. Obtengo así la «imagen» que el otro tiene de mí; mejor dicho, las apariencias en las que yo me represento a él. Así como el mismo objeto natural está dado en tantas variedades de apariencia cuantos sujetos percipientes hay, así puedo yo tener otras tantas «comprensiones» de mi individuo anímico cuantos sujetos comprensores¹⁴⁹.

Entonces, mediante la empatía otros individuos se hacen una imagen de mí mismo, la cual me comunican y mediante la cual puedo llegar a un conocimiento más profundo de mi propio ser. Sin embargo, estas impresiones pueden ser erróneas; ya sea porque tengo una imagen personal equivocada, la cual puedo corregir mediante una perspectiva ajena, o bien, porque se me transmite desde fuera una imagen errada de quién soy o cómo soy. En ambos casos, el error puede profundizarse o corregirse mediante impresiones futuras obtenidas por empatía reiterada y por comparación con la experiencia originaria de uno mismo en la percepción interna. El error puede ser identificado por ser “aquello que aboliera la unidad de un sentido”¹⁵⁰. Por lo tanto, la comprensión empática no es infalible, sino que siempre cabe la posibilidad del equívoco. Pero, ante impresiones acertadas, “la concordancia de la empatía en la unidad de un sentido posibilita también la comprensión de síntomas de expresión que me resultarían desconocidos desde el vivenciar propio, y tal vez de todo punto inaprehensibles en él”¹⁵¹.

En todo caso, la comprensión del individuo anímico propio tiene su importancia radical por ser lo que me permite darme yo a mí mismo¹⁵². Como hemos mencionado en el apartado anterior, la constitución de un objeto consiste en poner en orden las múltiples y variadas formas de aparición de dicho objeto ante la conciencia, para darles un sentido y formar un concepto del mismo. Mediante la empatía, amplío las impresiones que tengo de mí mismo por la apropiación e interiorización de perspectivas ajenas, las cuales, al ser contrastadas con mi percepción originaria, confirman, corrigen y conforman la constitución de mi individuo. Como señala Ricardo Gibu:

¹⁴⁹ STEIN, PE, 171.

¹⁵⁰ STEIN, PE, 167.

¹⁵¹ STEIN, PE, 168.

¹⁵² STEIN, PE, 172.

Los otros no sólo aseguran que estamos de frente a la misma realidad objetiva, sino revelan también que en la experiencia subjetiva no se agota la constitución ni del mundo natural ni de mi propia conciencia. Los otros en tanto que son capaces de constituir conmigo la experiencia objetiva del mundo, en un sentido, también me constituyen¹⁵³.

Con esto queda demostrada la importancia fundamental de los otros sujetos para el propio conocimiento. Y, sumado a lo trabajado en los apartados anteriores, se puede comprender, utilizando las palabras de Husserl, que “la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: un yo constitutivamente funcionando”¹⁵⁴. Una intersubjetividad conectada por empatía, por ser esta la que permite el intercambio entre los sujetos. De modo que se establece como fundamento y condición para la constitución del mundo, es decir, permite la formación de un concepto de mundo que es constantemente actualizado por las nuevas experiencias propias y ajenas. La constitución pone un orden a las experiencias del mundo exterior y por eso permite la formación de sentido. Podríamos afirmar entonces que sólo en la relación empática el mundo adquiere sentido.

¹⁵³ GIBU, R., La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein, *La Lámpara de Diógenes*, 5(8), 2004, 9.

¹⁵⁴ Cf. HUSSERL, CFT, 174.

**4 CAPÍTULO IV. EL ESPÍRITU: SU ESENCIA Y NATURALEZA, Y
SU SIGNIFICADO PARA LA CONSTITUCIÓN DE LA PERSONA**

En los capítulos precedentes hemos ido anunciando, cuando hablamos del individuo psicofísico, su dimensión espiritual que hasta ahora no ha sido sino vislumbrada como un elemento constitutivo. El espíritu se nos presenta como un concepto oscuro debido a las múltiples variaciones que ha sufrido su connotación a lo largo de la historia. Nuestra motivación esencial a la hora de trabajar este aspecto del ser humano es, precisamente, poder hacer un acercamiento a este término en el pensamiento de Edith Stein. Las pretensiones para este estudio consisten en poder comprenderlo según su esencia, a través del método fenomenológico utilizado por la filósofa: tomaremos lo que se da en la medida en que se da, estudiándolo según su manera de mostrarse.

Para tal fin, en primer lugar, partiremos del individuo psicofísico, como hemos ido trabajando hasta ahora, y veremos cómo la empatía se relaciona con este aspecto constitutivo. Sobre esto, argumentamos que la empatía tiene su fundamento en el plano espiritual del ser humano, por ser éste el que permite la relación y se manifiesta en el acto empático. Afirmaremos que esta hipótesis se justifica con la misma idea presentada en el título del último capítulo publicado de la tesis doctoral, “La empatía como comprensión de personas espirituales”, en el cual ya se nos adelantan dos elementos. El primero, la empatía como un modo de comprensión, que hemos ido estudiando a lo largo de este trabajo. Y, por otro lado, como comprensión específicamente de personas espirituales, lo cual nos indica no sólo, en primer término, el objeto hacia el cual está dirigida la intencionalidad del acto, sino también qué tipo de sujeto puede realizarlos: el sujeto espiritual.

La filósofa, en una de sus cartas, citada en la “Nota introductoria” de la edición que trabajamos, nos presenta una primera intuición previa a la realización de su tesis, en la que vislumbra cómo los actos de empatía están justificados por la estructura misma del hombre:

Además, en relación con esto, de repente se ha producido en mí un cambio, a raíz del cual creo saber poco más o menos qué es constitución, pero en ruptura con el Idealismo. Para que pueda constituirse una naturaleza expresiva, me parece indispensable contar, por una parte, con la existencia de una naturaleza física y, por otra, con una subjetividad de determinada estructura. Todavía no me he decidido a comunicarle al Maestro esta herejía¹⁵⁵.

¹⁵⁵ SANCHO FERMÍN, Nota Introductoria, 66.

Con este extracto resulta interesante observar cómo Stein considera que la constitución está posibilitada por una subjetividad con una estructura determinada. Como señala Gibu, la herejía a la que refiere Stein consiste, no en el planteo de la posibilidad de constituir objetividades del mundo natural ni en la distinción entre los dos polos del acto constitutivo – conciencia y realidad– sino en el hecho de afirmar que la experiencia reclama algo que es independiente de ella¹⁵⁶. De manera que, por una parte, encontramos el elemento físico, natural, independiente a la conciencia, y por otra parte el expresivo. La estructura que permite la constitución supone la posibilidad de intercambio entre los distintos sujetos, es decir, supone la existencia de la empatía para la comunicación de las vivencias del mundo que son expresadas y, por tanto, manifestadas.

Ahora bien, ¿qué de lo estructural del ser humano permite tal intercambio y por ende tal constitución? Hallamos esta respuesta en el espíritu. Caballero Bono sostiene que “el constitutivo que permite hablar de persona es el espíritu, «la conciencia como correlato del mundo de objetos», la apertura, en suma, que falta al individuo psico físico infraespiritual”¹⁵⁷. Es por ello que espíritu y persona se hallan en una relación esencial: el espíritu es aquello que da al alma su apertura hacia la relación intersubjetiva, una relación personal, dada mediante la empatía. La empatía por lo tanto se manifiesta como un acto del espíritu el cual se expresa y es captado por el acto empático. La relación intersubjetiva entonces encuentra su fundamento en el espíritu y su medio de realización en la empatía.

Para estudiar el espíritu, en primer lugar, como hemos mencionado anteriormente, haremos un acercamiento a su forma de fenomenalización: cómo este se manifiesta y se hace presente en el mundo a través de los actos humanos. A partir de aquí es posible estudiarlo desde una perspectiva en particular –estableciéndose así una ciencia específica–, desde la cual dilucidar sus cualidades esenciales y la regla a la que responde –la motivación–. Para este estudio nos apoyaremos en la conferencia *Naturaleza y espíritu* dictada por Husserl en 1919, y traducida al español por primera vez por A. Zirón Quijano en 2019¹⁵⁸. Por la misma Edith Stein sabemos que el tema de su tesis doctoral surgió en un curso sobre la naturaleza y

¹⁵⁶ Cf. GIBU, *La empatía como problema...*, 5-6.

¹⁵⁷ CABALLERO BONO, Prefacio, 10.

¹⁵⁸ ZIRÓN QUIJANO A., *Naturaleza y Espíritu*. Conferencia en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura. Friburgo de Brisgovia. Presentación de la traducción, *Acta Mexicana de Fenomenología* 4, 2019, 161-164.

espíritu, lo cual fue previo a la fecha de estas conferencias e incluso a la misma publicación de la tesis¹⁵⁹. Sin embargo, junto con *Ideas II* –libro en el cual se trabaja este tema– conforma una fuente exclusiva para conocer el pensamiento del autor que influenció y motivó a la filósofa, y con el cual pueden establecerse notorias diferencias.

4.1 LOS FENÓMENOS DE EXPRESIÓN

Para poder comprender cuál es esta nueva dimensión que se presenta como objeto de estudio, Stein retoma la naturaleza del hombre que ha ido analizando mediante reducción fenomenológica. Así, el yo individual fue comprendido como un miembro de la naturaleza cuyo cuerpo físico es también un cuerpo vivo, animado por el alma que padece y ejerce efectos y está incorporada a la cadena de conexiones causales. Lo psíquico fue comprendido como un acontecer natural y la conciencia fue vista como una realidad¹⁶⁰. De manera que todo lo corporal del hombre se encuentra entramado, introducido dentro del plano de la materialidad, afectado por él y él afectándolo. Sin embargo, en la misma estructura del hombre observada se pone de manifiesto que existe un plano que no se rige por la legalidad de la materia, sino que está más allá de ella. Es el ámbito de la conciencia¹⁶¹.

¹⁵⁹ Cf. SANCHO FERMÍN, Nota introductoria, 64.

¹⁶⁰ Cf. STEIN, PE, 173.

¹⁶¹ ZIRÓN QUIJANO, A., “conciencia” en *Breve diccionario analítico de términos husserlianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, 28. “La conciencia es para Husserl un ámbito o una esfera de ser absolutamente diferenciada respecto de cualquier otra esfera de ser, y en particular respecto de la que se conoce como realidad (la realidad o el universo espacio-temporal de los cuerpos). La conciencia forma una unidad, cerrada en sí, de vivencias, entre las cuales hay unas (las intencionales, llamadas actos o cogitaciones) que poseen lo característico de la conciencia: la intencionalidad (...). Hay vivencias de conciencia no-intencionales, pero no hay en las obras de Husserl, que sepamos, una caracterización de la conciencia que no comprenda la intencionalidad, es decir, una caracterización de la conciencia no-intencional. Ello se debe, creemos, a que «todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad...». Así pues, «la intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia.»

En los análisis de la conciencia, esta se mostraba como un acontecer causalmente condicionado, es decir, afectado por la relación de causa-efecto, pero a la vez como constituyendo un objeto, “con lo que sale del entramado de la naturaleza y se la coloca enfrente”¹⁶². Mediante la conciencia se produce un alejamiento de la relación inmediata con el plano de la materialidad, y se posibilita su objetivación. De tal suerte que la conciencia se manifiesta como correlato del mundo de objetos aunque diferente de él, por lo que llega a ser comprendida como ajena al plano material: la conciencia entonces “no es naturaleza, sino espíritu”¹⁶³.

Lo que pone en vigencia este correlato, lo que posibilita la relación entre lo material y lo no material, no es otro que el espíritu. La conciencia, en tanto que realidad espiritual, ya había aparecido como un elemento sin el cual es imposible considerar la fenomenología, por ser aquella ante la cual se revela la existencia de las cosas y por ser aquella hacia la cual se reconducen las distintas manifestaciones. La realidad de la conciencia, por lo tanto, excede el entramado de la naturaleza porque es capaz de posicionarse enfrente y de volverla su objeto de estudio, superando las cadenas causales que rigen el plano material. Es decir que la conciencia no se halla atada a la fórmula acción-reacción, o de causa-efecto propias de la vida natural.

En tanto que es una realidad distinta a la realidad material, el espíritu tiene una forma de fenomenalización diferente: se manifiesta mediante sus efectos. Así, por ejemplo, al concebir el cuerpo vivo como centro de orientación espacial, se le atribuyó un yo, entendido como sujeto espiritual cuya conciencia constituye objetos. Siendo que la conciencia constituyente es espiritual, “toda percepción externa se ejerce en actos espirituales”¹⁶⁴. Tal afirmación no es menor puesto que, si bien la percepción externa se produce a través de los sentidos, estas percepciones, en tanto que permiten a la conciencia la constitución de un objeto, son actos espirituales y no meramente sensoriales.

Si ahora consideramos los actos espirituales ejercidos sobre la realidad espiritual, encontramos que “con cada acto de empatía en sentido literal, esto es, con cada aprensión de

¹⁶² Cf. STEIN, PE, 173.

¹⁶³ STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁶⁴ STEIN, PE, 174.

un acto sentimental, ya hemos penetrado en el reino del espíritu”¹⁶⁵. De modo que, así como en los actos de percepción externa se constituye la naturaleza física, de la misma manera los sentimientos pasan a formar parte de un nuevo mundo de objetos, el mundo de los valores¹⁶⁶. Cabe remarcar que el paralelismo entre ambos casos está establecido entre el “percibir” y el “sentir”, los cuales indican el modo de captación propio de cada plano del individuo psicofísico: el físico y el anímico-espiritual. Así como la percepción constituye objetos sin ningún tipo de valoración positiva o negativa, los sentimientos captan mediante la sensibilidad el plano no-material que se halla ligado a la afectación que los planos materiales y no-materiales tienen sobre el individuo. A partir de esto se produce una valoración –positiva o negativa– y se constituye el mundo de los valores. Los sentimientos, y la valoración que se produce a partir de su objetivación, tienen la percepción de la realidad, siendo así que “los mismos estados de ánimo tienen su correlato objetivo”¹⁶⁷. Estos procesos internos no permanecen cerrados en sí mismos porque la vida interior del individuo psicofísico se expresa y puede ser aprehendida por otro individuo en sus distintas formas de manifestarse:

El acceso a estas vivencias nos lo otorgaron en primer término las apariencias de la expresión. Puesto que las considerábamos como provenientes de las vivencias, tenemos aquí a la sazón una incursión del espíritu en el mundo físico, un «hacerse visible» el espíritu en el cuerpo vivo, posibilitado por la realidad psíquica que corresponde a los actos como vivencias de un individuo psicofísico y que encierra en sí la efectividad sobre la naturaleza física¹⁶⁸.

El espíritu, entonces, no se encuentra relegado a un plano inaccesible y sólo perceptible al individuo que vivencia su interioridad. Al contrario, se hace visible porque irrumpe en el plano de la materia, transformándola al ejercer sus efectos sobre ella. Y a la vez, como habíamos analizado en el Capítulo II, los procesos internos que se gestan al interior del individuo no permanecen cerrados en sí mismos porque, según su esencia, los sentimientos están cargados de una energía que deben llegar a liberar de diversas maneras. De este modo, según recordaremos, se muestra que “entre sentimiento y expresión hay una conexión esencial y de sentido, no una conexión causal”¹⁶⁹, porque el sentimiento pertenece al plano

¹⁶⁵ STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁶⁶ Cf. STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁶⁷ STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁶⁸ STEIN, PE, *Ibid.*

¹⁶⁹ STEIN, PE, 134.

del espíritu y por ende no está ligado a las conexiones causales. Los fenómenos de la expresión espiritual varían y se aplican a distintos campos del individuo psicofísico, entre los cuales Stein resalta la voluntad:

Esto se manifiesta más llamativamente aún en el terreno de la voluntad. El acto de voluntad no tiene sólo un acto objetivo frente a sí –lo querido–, sino que en tanto que libera desde sí la acción le confiere realidad, deviene creativo. Todo nuestro «mundo cultural», todo aquello que ha modelado la «mano del hombre», todos los objetos de uso, todas las obras de la artesanía, de la técnica, del arte, son correlato hecho realidad del espíritu¹⁷⁰.

Por consiguiente, el espíritu no se limita a la captación de la realidad por medio de la conciencia. Al contrario, es capaz de transformar el plano de lo material a fin de manifestar y dar realidad a aquello que su voluntad desea. El espíritu por lo tanto posee un aspecto creativo: es capaz de dar realidad a aquello que no está y que desea que sea. De manera que, desprendiéndose de la legalidad natural de la materia, la modifica según sus necesidades. Como señala Bertolini:

Stein dirá que el objeto del acto volitivo es lo querido o pensado volitivamente, y por lo tanto el yo no es el objeto en el simple querer, por el contrario está permanentemente vivenciado desde el lado del sujeto: “yo” donaré el ser a lo que no es. Este propósito viene siempre edificado sobre el sentimiento de poder realizar lo propuesto. Es significativa la donación de ser atribuida a la voluntad¹⁷¹.

En el acto creativo de la voluntad es también donde la conciencia encuentra su correlato para aquello que el espíritu prefiguró dentro de sí mismo como objeto deseado. En consecuencia, la intencionalidad del acto de voluntad logra su cometido en la conformación del objeto. Y es también así cómo, a partir del conjunto de los actos espirituales creativos, se va conformando el mundo cultural mediante la creación de los productos culturales; es por esto posible hablar del “espíritu de una época”.

¹⁷⁰ STEIN, PE, 174.

¹⁷¹ BERTOLINI, EYT, 84.

4.2 LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

De manera que el espíritu tiene su forma de hacerse visible dentro del mundo natural puesto que se fenomenaliza a través de los actos de expresión. Como hemos ya mencionado, el espíritu conforma una realidad aparte a la del mundo natural, aunque entramado en éste, y por ello mismo es que su estudio debe responder a una ciencia distinta de las ciencias de la naturaleza y debe seguir un método particular.

Las ciencias encargadas de este estudio son las ciencias del espíritu, o ciencias de la cultura. Estas, a diferencia de las ciencias de la naturaleza —que pretenden explicar la procedencia real de los objetos de la naturaleza desde la causalidad— buscan dar cuenta de las obras del espíritu desde su origen mismo, el espíritu, a través de la comprensión reviviscente o aprehensión empática¹⁷². Comprendemos por este término el volver a vivenciar los movimientos espirituales que dieron origen a determinado acto de expresión. Así, por ejemplo, para comprender cierta obra literaria o artística es necesario que el propio espíritu recorra los caminos que aquel otro recorrió a la hora de dar origen a la obra, aprehendiendo las vivencias que tuvieron lugar en su vida interior. De esta manera es posible observar que “en el seguimiento del proceso de originación de obras espirituales se encuentra el espíritu mismo manos a la obra, dicho más exactamente: un sujeto espiritual aprehende empáticamente a otro y se trae a dato su obrar”¹⁷³.

A partir de esta afirmación es posible pensar dos mecanismos de funcionamiento del espíritu: o bien, el que menciona la autora, en el cual el sujeto espiritual aprehende por empatía a otro, tomando como dato su obrar; o bien, a la inversa, comprende mediante la empatía la obra espiritual que se le muestra y a través de ella llega a intuir al espíritu que le dio origen. En el primer caso el enfoque está puesto en el sujeto agente, y en el segundo, en el objeto producido. Pero en ambos se puede observar que la comprensión reviviscente

¹⁷² Cf. STEIN, PE, 175, 178.

¹⁷³ STEIN, PE, 175.

supone la primera experiencia personal del sujeto que trata de comprender la obra. Por estar implicada en este método la empatía, no es posible prescindir de la propia perspectiva, lo cual implica un cierto grado de subjetividad en tanto que las obras espirituales “hablan” de una manera personal al espíritu que trata de comprenderlas. Se produce así una apertura al diálogo, a partir de lo cual puede deducirse que las ciencias del espíritu son dialógicas, en tanto que su método, la comprensión reviviscente, supone esta comunicación interna. Este diálogo con las obras, que remiten al autor, es un diálogo mediato, no inmediato. Esto se debe a que existe una necesidad esencial de que el espíritu sólo pueda entrar en mutua relación con otro espíritu por medio de la corporalidad, a tal punto que, afirma Stein:

De hecho, yo, como individuo psicofísico no puedo tener noticia de la vida espiritual de otros individuos por ninguna otra vía. Ciertamente sé de muchos, vivos y muertos, a los que no he visto nunca. Pero lo sé por otros a los que veo, o por la mediación de sus obras que yo percibo sensiblemente y que ellos han producido en virtud de su organización psicofísica. De muy variadas formas nos sale al encuentro el espíritu del pasado, pero siempre ligado a un cuerpo físico: la palabra escrita, o impresa, o labrada en piedra, piedra o metal, que han llegado a ser configuración espacial¹⁷⁴.

Las ciencias del espíritu, en tanto que ciencias, no agotan al objeto de estudio en su mera objetividad y suponen una constante actualización en cada individuo que conoce. En este aspecto, Stein critica la tentación existente de aplicar la explicación causal y su exactitud, propia de las ciencias de la naturaleza, al estudio del espíritu¹⁷⁵. La comprensión reviviscente, por el contrario, como método propio de las ciencias del espíritu, habilita a considerar la existencia de un fundamento objetivo de esta ciencia y de una ontología del espíritu correlativa a la ontología de la naturaleza¹⁷⁶. Con lo cual las ciencias del espíritu se erigen como ciencias enteramente autónomas con respecto a las ciencias de la naturaleza. Sobre esto, Husserl señala que:

si consideramos el espíritu en su esencialidad propia como espíritu, y aceptamos además que sus rendimientos inmanentes, en tanto que corresponden a las reglas de la validez racional, significan algo para el mundo real fuera de él y lo invisten como un mundo de cultura con predicados de cultura,

¹⁷⁴ STEIN, PE, 201.

¹⁷⁵ Cf. STEIN, PE, 176.

¹⁷⁶ Cf. STEIN, PE, 178.

entonces a la explicación científico-natural se añade una manera de explicación de nueva especie y fundamentalmente diversa, para la cual no tenemos otra expresión que comprensión científica¹⁷⁷.

De manera que, si tomamos para su estudio un producto cultural, por ejemplo una obra pictórica, es posible extraer los datos objetivos de su conformación (medidas, técnicas, colores) y el contexto en el cual fue creado (autor, período personal e histórico). Estas características pueden ser delimitadas y conllevan una carga objetiva que no puede ser negada. Ahora bien, en lo que respecta a la interpretación de la obra, es decir, qué puedo revivir a partir de ella –tanto de las vivencias personales a las que remite, o a las vivencias ajenas del artista que se traslucen– se abre el infinito campo del diálogo empático entre espectador y obra, y es posible pensar mediante ella, un diálogo entre espectador y artista. La comprensión reviviscente excede la primera intención expresiva del autor porque ingresa en el campo de las emociones y sentimientos. De modo que la obra, siendo expresión de un sentimiento ajeno, puede llegar a motivar nuevos actos de voluntad y acciones ahora en el individuo empaticante, el espectador¹⁷⁸.

Asimismo, existe en la hermenéutica de una obra escrita un diálogo establecido entre la palabra del autor y el sujeto que lo lee. Este diálogo se produce entre lo que fue dicho y escrito y el lector que interpreta e interioriza la palabra dada, en lo cual se supera el límite temporal y espacial. La hermenéutica supone el diálogo en el esfuerzo interpretativo de quien lee. Y como todo encuentro entre personas, dado en este caso por la mediación de la obra escrita, permite la apertura y la introducción de nuevos horizontes de comprensión que enriquecen la constitución del mundo y del yo propio. Las obras del espíritu dejan huella en la interioridad de quienes las encuentran. Por ello la mirada de las ciencias del espíritu no debe ser parcializada a la sola contemplación objetiva puesto que, como aclara Husserl:

Estamos absolutamente seguros de que en la consideración puramente física, científico-natural de una obra de arte <no> podemos toparnos con la objetividad estética que es peculiar a la obra de arte como tal, a sus valores estéticos en vigencia: ¿de dónde la seguridad absoluta? Tenemos intelección general de que aquí, a pesar del enlazamiento en unidad, chocan dos mundos heterogéneos, de que la

¹⁷⁷ HUSSERL, NYE, 170.

¹⁷⁸ Cf. STEIN, PE, 132.

objetividad estética con sus predicados específicos es algo *toto coelo* diferente de la objetividad física con sus predicados físicos¹⁷⁹.

Ahora bien, al haber hablado de las manifestaciones espirituales como expresión de sentimientos y emociones, existe la tentación de llegar a considerar al espíritu como el estrato no-racional del individuo psicofísico, y por ende llegar a extrapolar la no-racionalidad a las ciencias que lo estudian. Esto sería del todo erróneo, especialmente si consideramos que otras obras del espíritu corresponden a los estudios de la historia, la literatura y las obras teóricas, como es la Filosofía misma. Con ello no queremos desestimar la racionalidad de los sentimientos y las emociones. Por el contrario, Edith Stein afirma, como hemos visto anteriormente, que los sentimientos motivan actos de expresión según su sentido, y el sentido mismo delimita las posibilidades de tal expresión, con lo cual “los actos espirituales están subordinados a una legalidad racional general”¹⁸⁰. Con respecto a esto último, la filósofa realiza una aclaración sobre la distinción entre legalidad racional y legalidad esencial. Así, la esencia del querer requiere que sea motivado por un sentimiento, puesto que un querer inmotivado es un absurdo: lo querido es siempre considerado algo valioso. En cambio, el sentido del querer –en tanto que algo está por realizarse– se dirige hacia algo posible porque razonablemente sólo puede quererse lo posible¹⁸¹. De manera que la legalidad esencial pide por esencia algo que le es inherente para lograr su realización –el querer pide una motivación–, mientras que la legalidad racional aporta el sentido último del acto a realizar –razonablemente sólo puede quererse lo posible–. Por lo tanto, los actos espirituales están sujetos a la legalidad racional en tanto que poseen una plenitud de sentido comprensible. Y es en esto, precisamente, en donde en definitiva radica la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, y lo que provoca la distinción tanto del objeto estudiado como del método desde el cual se aborda el estudio y la finalidad que persigue. Así Husserl recalca que:

La explicación de la naturaleza atiende a la causalidad, al gran *factum* irracional de una ordenación regular en la sucesión objetiva del tiempo. Ésta es una ordenación completamente extraesencial. La explicación comprensiva atiende a la motivación que tiene plena esencialidad propia y se desenvuelve

¹⁷⁹ HUSSERL, NYE, 173.

¹⁸⁰ STEIN, PE, 179-180.

¹⁸¹ Cf. STEIN, PE, 180.

en formas de referencia y enlace completamente intuitivas. Ella es la sede de la única racionalidad verdadera; ella da como respuesta a la pregunta “por qué” el único “porque” que puede satisfacernos íntimamente, porque precisamente lo comprendemos¹⁸².

La comprensión reviviscente de Edith Stein, llamada por Husserl explicación comprensiva, es en suma el método para el estudio del espíritu, sus estructuras, sus tipos ideales y sus productos. En tanto que es aprehensión empática, se funda en la empatía la cual, siendo analogía intuitiva¹⁸³, da cuenta del sentido racional último de los movimientos espirituales y es la base para la obtención de los tipos espirituales ideales que tienen su realización concreta en distintos individuos psicofísicos¹⁸⁴. Y así como el ordenamiento de la naturaleza sigue las reglas de la causalidad en una ordenación temporal objetiva, la motivación, como ley fundamental de lo espiritual, explica el libre deslizarse de una vivencia a la otra y permite comprenderlo desde la propia vivencia¹⁸⁵. Analicemos en mayor profundidad la motivación, concepto esencial para la Fenomenología y para la filosofía de Edith Stein.

4.3 LA MOTIVACIÓN

El estudio del espíritu nos permitió observar que éste posee un ordenamiento que puede ser comprendido desde la racionalidad, lo cual posibilita su conocimiento instituyéndose una ciencia particular, la ciencia del espíritu. Esta, abocada a las diversas facetas de las obras espirituales, habilita la formación de distintas ciencias del espíritu. La vida espiritual responde a una legalidad particular, en principio análoga a la causalidad que rige en las ciencias de la naturaleza: la motivación. Y puesto que “todas estas ciencias [de la cultura]

¹⁸² HUSSERL, NYE, 170.

¹⁸³ BERTOLINI, EYT, 83.

¹⁸⁴ Cf. STEIN, PE, 178-179.

¹⁸⁵ Cf. BERTOLINI, EYT, 84.

son ciencia basada en motivación y su tema son desarrollos”¹⁸⁶ –espirituales–, es posible su estudio desde la comprensión reviviscente. Como afirma Stein:

Los actos espirituales no están uno junto a otro sin relación –semejantes a un haz de rayos con el yo puro como punto de intersección–, sino que hay un provenir vivenciado de uno a partir de otro, un deslizarse del yo de uno al otro: lo que antes hemos denominado «motivación»¹⁸⁷.

La motivación se constituye como la legalidad de la vida espiritual que aporta el sentido a las vivencias –tanto las originarias como las no originarias, empatizadas–. Es “el gran principio del orden en el mundo anímico esencialmente propio y luego en el mundo espiritual entero”¹⁸⁸. La motivación explica el orden experimentado en las vivencias espirituales, el entramado de sentido en el que las vivencias se encuentran insertas.

Este entramado no posee un paralelo en la naturaleza física porque responde de manera íntegra a los efectos que el espíritu produce en las relaciones causales psíquicas y psicofísicas¹⁸⁹. Es por esto que la motivación también se distingue de la causalidad psíquica y permite establecer una diferencia entre la comprensión empatizante de entramados espirituales y la aprehensión empatizante de los psíquicos¹⁹⁰. Con esto último se establece una diferenciación entre ambas esferas (la psíquica y la espiritual) que en primera instancia parecieran ser la misma. Con ello no se las desliga definitivamente sino que se establecen los puntos comunes de su íntima relación.

El campo de acción de la motivación es, entonces, el plano anímico y espiritual, y se da en paralelo a la causalidad. Ahora bien, el alcance de la motivación y su forma de actuar es diferente. En el marco del ordenamiento temporal, la causalidad de la naturaleza, “está dirigida hacia adelante: sobre la base de las series de ordenación transcurridas construyo el orden de cursos futuros”. En cambio la motivación está dirigida hacia atrás, puesto que

¹⁸⁶ HUSSERL, NYE, 172.

¹⁸⁷ STEIN, PE, 179.

¹⁸⁸ HUSSERL, NYE, 171.

¹⁸⁹ Cf. STEIN, PE, 179.

¹⁹⁰ STEIN, PE, 179-180.

“comprendo lo presente o lo transcurrido mirando atrás en el pasado, a partir de sus motivos”¹⁹¹.

Husserl distingue dos tipos de motivación: la activa –el querer, el juzgar y el valorar– y la pasiva –las asociaciones que tienen consistencia–. Con ello, “hay patentemente aquí una doble comprensibilidad de la motivación y un doble “porque”: sólo la motivación activa y sólo aquella que tiene en sí el carácter esencial de la evidencia, de la racionalidad, es fundamentante en el sentido más elevado, en el sentido racional”¹⁹². La búsqueda de la motivación de los actos humanos, que tienen su origen en la vida espiritual, es la búsqueda de la causa última, del último por qué; es una pregunta por la vida misma y su sentido que, en el pensamiento de Edith Stein, se traduce en la búsqueda de una filosofía de la vida¹⁹³.

4.4 EL SUJETO ESPIRITUAL Y LA FORMACIÓN DE UN CONCEPTO DE PERSONA

Hasta este momento aún no queda del todo explicitado qué entiende la autora por espíritu, y cuáles son las consecuencias que trae su cualidad de constitutivo del individuo psicofísico, así como tampoco qué es lo que entiende por persona. La íntima relación entre estos llevan a Edith Stein a afirmar que “resulta que no es posible llevar a cabo una doctrina de la persona (...) sin una precedente doctrina de los valores, y que ella puede ser obtenida a partir de semejante doctrina de los valores”¹⁹⁴. Se nos presenta el desafío de esclarecer cuál es esta doctrina, y cuál es la relación existente entre persona y espíritu.

¹⁹¹ HUSSERL, NYE, 170-171.

¹⁹² HUSSERL, NYE, 171.

¹⁹³ Cf. STEIN, PV, 120.

¹⁹⁴ STEIN, PE, 191-192.

Para comprender la formación de los valores es primero necesario comprender a los sentimientos como actos espirituales y como vivencias del yo. En la vivencia del sentimiento los sujetos no experimentan solamente objetos, sino a los sentimientos como provenientes del fondo de su yo¹⁹⁵. Este yo vivenciado no es el yo puro, puesto que éste no posee fondo, sino es el yo como un sí mismo en el que se descubren estratos de diferente profundidad por el surgimiento de los sentimientos. Los sentimientos tienen la particularidad de permitir al individuo psicofísico percibirse como existente –en otras palabras, le recuerdan que está vivo–, y a partir de esas vivencias se ponen de manifiesto sus cualidades personales¹⁹⁶.

Los sentimientos surgen como respuesta a los estímulos con que el mundo se presenta en sus diversas apariencias, por lo cual a cada individuo le corresponde una visión del mundo particular y única. En esto último, Stein identifica una primera caracterización individual de los sujetos espirituales: no hay dos individuos afectados por una misma afluencia de apariencias del mundo, y por ello no hay una vivencia del sentimiento igual en dos individuos diferentes¹⁹⁷. Este sujeto espiritual, comprendido en primera instancia como sujeto sin sustrato, no es todavía lo que la autora entiende por persona.

Todo sentimiento necesita de actos teoréticos para su constitución porque por esencia todo sentimiento es sentimiento de algo, es decir que está dirigido hacia un objeto¹⁹⁸. Para que se pueda constituir un estrato de ese objeto hacia el cual tiende el sentimiento, previamente debe estar dado y para ello son precisos los actos teoréticos. En esta reflexión, en la cual se pone en frente al objeto del sentimiento, se produce una valoración, positiva o negativa, en la cual se evidencia la sujeción del sentimiento a las leyes racionales. Así por ejemplo “en la alegría por una buena acción me está delante la bondad de esta acción, su valor positivo; pero para alegrarme por esta acción debo ante todo saber de ella, el saber es fundante para esta alegría”¹⁹⁹. De manera que la alegría no se produce de manera irracional, sino que existen causas para alegrarse, hay un motivo por el cual se percibe algo considerado valioso que provoca el sentimiento. El saber se vuelve fundante de tal alegría y está en la

¹⁹⁵ Cf. STEIN, PE, 181.

¹⁹⁶ Cf. STEIN, PE, 182.

¹⁹⁷ Cf. STEIN, PE, 179.

¹⁹⁸ Cf. STEIN, PE, 184.

¹⁹⁹ STEIN, PE, *Ibid.*

base de sentir el valor. Cuanto más profundo sea el valor en el que se funda el sentimiento, más profundos serán los estratos de la persona que allí se descubran. Stein adjudica a esto último una gran importancia, llegando a afirmar que “todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad”²⁰⁰. Sánchez Muñoz asevera al respecto que:

En el proceso de constitución de la persona la experiencia de los valores ocupa un lugar importante, radical, porque incluso de ellos depende el desarrollo de la persona. En la experiencia de los valores propios, el hombre se conoce a sí mismo. Bajo esa línea habrá que decir que quien no puede tomar decisiones ni experimentar por sí mismo los valores, no puede llegar a ser persona en sentido estricto. Hay que entender que se trata de la imposibilidad de dar cumplimiento a las cualidades del alma en las que se concentra y define la persona²⁰¹.

Existen también sentimientos que al estar dirigidos exclusivamente a otras personas – como el amor, el odio, la gratitud, etc.– tienen como correlato valores personales, es decir, no se valora a otro en base a otros valores, sino por lo que es en sí mismo. Estos sentimientos se dan en actos que radican en profundidades que no pueden ser experimentadas en los valores no personales y mediante ellos se revelan estratos más profundos que no pueden ser vivenciados de otra manera²⁰². Esto evidencia que es constitutivo para la persona propia la aprehensión de personas ajenas, para lo cual se ponen en funcionamiento los mecanismos empáticos.

Con estas caracterizaciones es posible observar que los sentimientos tienen la peculiaridad de radicar en cierta profundidad del yo y de propagarse y llenarlo en mayor o menor medida en acción conjunta con los estados de ánimo²⁰³. La profundidad, la amplitud y la duración en que el sentimiento afecta al yo están determinadas por el mismo sentimiento y responden a leyes racionales. Pero la intensidad del sentimiento escapa a la racionalidad y está subordinada a las leyes naturales. Así, es posible sentir un valor elevado menos intensamente que uno de menor valor, y por esto mismo elegir el inferior en vez del superior. Al ser inducida la voluntad a la realización de tal cosa, se vulnera la legalidad

²⁰⁰ STEIN, PE, *Ibid.*

²⁰¹ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 47-48.

²⁰² CF. STEIN, PE, 185.

²⁰³ Cf. STEIN, PE, 187.

racional que en principio llevaría a la elección de los valores superiores²⁰⁴. En este caso, la explicación racional ya no es la adecuada para comprender el fenómeno, y se requiere de una respuesta desde la causalidad.

A partir de aquí incurrimos en el plano de la voluntad en tanto que definitoria de la personalidad. La voluntad en la realización de elecciones responde a tendencias centrales o excéntricas, originadas en diferentes estratos personales del yo, los centrales o los periféricos. El tender central es un tender según la forma del *cogito*, mientras que las tendencias excéntricas corresponden a las vivencias de trasfondo²⁰⁵. El tender posee una profundidad y una relevancia propias en la constitución de la personalidad en tanto que sea posible identificar la fuente de la tendencia: la profundidad del yo –que es accesible a la legalidad racional– o el tender puro –que no corresponde a la vivencia del sentimiento, y por lo tanto no es racional ni irracional²⁰⁶. El acto volitivo, el querer, se realiza en la forma del *cogito* y se vivencia desde el lado del sujeto; soy yo quien deseo, y con ello autodetermino mis comportamientos futuros. Este querer se edifica sobre el tener sentimientos, y está ligado al sentimiento de poder-realizar una acción. Por lo tanto, “todo querer interviene de doble manera en la estructura personal y descubre sus profundidades”²⁰⁷.

Así por su parte, los actos teoréticos, necesarios para la constitución del sentimiento y por lo tanto de los valores, son un valor en sí mismos y son relevantes para la constitución de la personalidad. El conocer es en sí un valor, graduado según su objeto de estudio. Este deseo de conocimiento puede incluso llegar a revelar un estrato nuclear de la personalidad de ciertos individuos con temple científico, constituyendo su núcleo esencial²⁰⁸.

A partir de estos elementos Edith Stein esboza su doctrina de los valores en íntima e inseparable relación con una doctrina de la persona. En todos estos actos espirituales originarios se constituye la persona propia, mientras que la persona ajena se constituye mediante las vivencias de la empatía. Hablar de la persona no es lo mismo que hablar de individuo psicofísico. Como afirma Bertolini, “sólo con esta dimensión [espiritual] podemos

²⁰⁴ Cf. STEIN, PE, 188.

²⁰⁵ Cf. STEIN, PE, 189.

²⁰⁶ Cf. STEIN, PE, 190.

²⁰⁷ STEIN, PE, *Ibid.*

²⁰⁸ Cf. STEIN, PE, 191.

hablar en sentido estricto de persona”²⁰⁹. Y esta implica que es posible vivenciar las acciones ajenas como procedentes de un querer, y a este querer como proveniente de sentir un sentimiento. De este conocimiento, se nos da un estrato de la persona y un dominio de valores, y lo que “motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuros”²¹⁰. Con lo cual, al comprender las motivaciones de una persona en base a sus acciones, se deduce su dominio de valores y es posible encontrar un sentido general del vivenciar interno de esa persona en base a lo cual anticipar los actos volitivos y las acciones futuras. Es decir, comprendiendo a una persona en su vida del yo más íntima, se puede conjeturar su actuar futuro en base a los valores que motivan su obrar. Entonces la vida espiritual del yo se trasluce en todos los estratos de la persona, a tal punto que “una acción singular, e igualmente una expresión corporal singular –una mirada o una sonrisa–, me pueden brindar una mirada al núcleo de la persona”²¹¹.

4.5 EL NÚCLEO PERSONAL

Para comprender en profundidad qué entiende la filósofa por este núcleo personal, es necesario distinguirlo del alma. El alma, con sus vivencias y disposiciones, sufre la influencia de la realidad física y psíquica: al hallarse entramada en la realidad natural padece tales influjos y condiciona el desarrollo del individuo con todas sus disposiciones. Sin embargo, esta variabilidad individual no es indefinida sino que está limitada por la estructura personal del individuo, que constituye el núcleo inmutable de su alma y define el dominio de posibilidades de variación dentro del cual se puede desplegar su expresión real según las

²⁰⁹ BERTOLINI, EYT, 81.

²¹⁰ STEIN, PE, 192.

²¹¹ STEIN, PE, *Ibid.*

circunstancias²¹². Los estratos personales no pueden desarrollarse o deteriorarse, sino ser descubiertos o permanecer ocultos en el curso del desarrollo psíquico. Así, para el individuo psicofísico que no posee las cualidades necesarias, no será posible adquirir un valor para el que carece del estrato personal correlativo ni siquiera mediante la costumbre.

El mundo real circundante ejerce su influjo sobre la persona y sus condiciones de vida, y se vuelve objeto de la vivencia de los valores, determinando los estratos de la persona que llegarán a descubrirse y las acciones que podrán ser llevadas a cabo. El ambiente en el que la persona psicofísica está inserta también permite una realización más o menos perfecta de la persona espiritual²¹³. Y a las condiciones ambientales se suman ciertas carencias o limitaciones físicas o psíquicas, que pueden frustrar el desarrollo personal y el despliegue completo de la personalidad.

En estos aspectos, mediante la voluntad se pueden forzar hasta cierto punto las limitaciones impuestas desde fuera para lograr una superación de las mismas. Pero también puede darse una frustración en el estrato espiritual cuando no se desarrolla correctamente el sistema de valores personales, truncando la realización de la personalidad. Esto se da en el caso, por ejemplo, de “quien no siente él mismo los valores, sino que adquiere todos los sentimientos sólo por contagio de otros”, lo cual trae por consecuencia que “no «se» puede vivenciar ni llegar a una personalidad, sino a lo sumo a una imagen fraudulenta de la misma”²¹⁴. Stein afirma, con respecto a esto, que solamente en este caso puede decirse que la persona espiritual no existe; no por una ausencia de despliegue sino por una no existencia.

En definitiva, la doctrina de la persona, en esta primera etapa de su pensamiento, está orientada hacia el descubrimiento de este núcleo personal invariable y original, propio de cada sujeto, que puede llegar a ser descubierto y perfeccionado o, por el contrario, frustrado. La voluntad y la capacidad de acción se presentan como las herramientas para sobreponerse a las circunstancialidades, lo cual significa en muchas ocasiones un esfuerzo mayor ya sea por las adversidades externas o por las propias limitaciones. Edith Stein cierra con esto último su doctrina:

²¹² STEIN, PE, 193.

²¹³ Cf. STEIN, PE, 194.

²¹⁴ PE, STEIN, 195.

Podemos denominar «persona empírica» al individuo psicofísico en cuanto realización de la persona espiritual. En cuanto «naturaleza» está sometido a las leyes de la causalidad; en cuanto «espíritu», a las del sentido. Incluso aquella conexión plena de sentido de las propiedades anímicas de las que hablamos antes, en virtud de la cual la aprehensión de una motiva racionalmente el paso a la otra, le conviene a ellas sólo en cuanto personales. La receptividad más fina para los valores éticos y una voluntad que los deja completamente inadvertidos y sólo se deja guiar por estímulos sensibles, no congenian en la unidad de un sentido, son incomprensibles. Y así, entender una acción quiere decir no sólo darle cumplimiento empático como vivencia singular, sino vivenciarla plenamente como procedente de la estructura total de la persona²¹⁵.

4.6 EL ESPÍRITU EN LA FORMACIÓN DE SENTIDO

Hasta ahora hemos desarrollado el campo de acción del espíritu y sus diferentes efectos en la realización de la persona espiritual. Desde las ciencias del espíritu ha sido posible identificar su campo de acción en base a sus productos, los cuales configuran la cultura de un grupo. El espíritu, siguiendo las leyes de la racionalidad, responde a la motivación, que consiste en el libre deslizarse de una vivencia a la otra siguiendo un sentido dictado por las mismas. Hemos podido observar también cómo el espíritu está en íntima relación con el mundo de los sentimientos y de los valores, los cuales responden también a la legalidad racional. Del conocimiento de los valores personales, y de los sentimientos que motivan la acción de la voluntad, hemos podido observar cómo está en relación el alma de la persona con su núcleo personal, inmutable frente a los cambios circunstanciales que sufre el individuo. Allí pudimos identificar el centro en el cual se desarrolla la persona y su personalidad, en íntima y estrecha relación con la vida del espíritu, la cual puede no darse ante la ausencia de un desarrollo personal de los valores.

²¹⁵ STEIN, PE, *Ibid.*

El mundo del espíritu, aunque aparentemente oculto por su carencia de realidad empírica, envuelve la existencia de la persona en todos sus ámbitos. La misma formación de la personalidad, y la conformación del auténtico ser sí mismo en el despliegue del núcleo personal, es trabajo del espíritu. Los actos espirituales se enlazan dentro de entramados de vivencias que poseen una determinada forma general, y no permanecen subsumidos al ámbito íntimo de la persona, sino que pueden ser transformados en proposiciones normativas mediante la reflexión, proyectándose hacia el mundo mediante la acción:

La unidad vivenciada de la acción consiste en que una captación de valor motiva un acto volitivo que se pone en práctica tan pronto como está dada la posibilidad de realización. Formulado en una proposición teórica, esto da por resultado esta ley racional general: quien siente un valor y lo puede hacer real, lo hace. Dicho normativamente: si sientes un valor y lo puedes realizar, ¡hazlo! Toda acción que se corresponda con esta ley es racional o correcta²¹⁶.

De manera que la vida espiritual sienta las bases de la ética en tanto que señala lo que se debe hacer en base a los valores que rigen la vida personal y espiritual. En este estrato del ser de la persona humana, la empatía juega un rol clave para la conformación de la propia personalidad. Mediante la empatía es posible vivenciar valores y descubrir estratos correlativos de la persona propia para los cuales todavía no se ha dado una vivencia originaria²¹⁷. Es decir, la persona encuentra en otras personas valores y estratos personales de los cuales no ha tomado conciencia aún por carecer de esa vivencia. Así reconoce valores que hasta el momento le eran velados, y logra valorar al otro en base a sus valores y al núcleo personal que logra reconocer en él. En cambio, con respecto a aquello que se opone a la propia estructura vivencial, si bien no puede alcanzar la plenitud de la empatía, puede alcanzar la categoría de representación vacía.

Finalmente, siguiendo a Dilthey, adjudica una última y no por ello menos importante característica de la empatía y, por tanto, del sujeto espiritual: “sólo quien se vivencia a sí mismo como persona, como totalidad de sentido, puede entender a otras personas”²¹⁸. Este sentido personal más íntimo, dado en el autoconocimiento, no se realiza en ausencia total de la presencia ajena, sino que la personalidad ajena cumple un rol clave en el conocimiento de

²¹⁶ STEIN, PE, 197.

²¹⁷ STEIN, PE, 199.

²¹⁸ STEIN, PE, *Ibid.*

sí porque revela aquello que poseemos pero aún dormita en nosotros, y pone en evidencia por el contraste aquellos aspectos de la propia personalidad que no poseemos²¹⁹:

Con ello viene dado, a la par que el autoconocimiento, un importante medio auxiliar para la autovaloración. Puesto que la vivencia del valor es fundante de la valía propia, con los nuevos valores obtenidos en empatía se abre simultáneamente la mirada a valores desconocidos en la persona propia. En tanto que al empatizar damos con dominios axiológicos clausurados para nosotros, llegamos a ser conscientes de una propia carencia o desvalor. Toda aprehensión de personas de otra clase puede llegar a ser fundamento de una comparación de valores²²⁰.

Y, como en todo acto de constitución intersubjetivo, la comunicación de experiencias y de vivencias mediante empatía permiten un conocimiento más amplio y acabado, y la consiguiente formación de un concepto. Así, a partir de la comunicación de valores, es posible conocernos más íntima y certeramente, reconociendo aquellos valores de los que carecemos y que nos permiten percibirnos como más o menos valiosos con respecto a otros individuos. Retomando aquella primera afirmación de Stein según la cual la conciencia no es naturaleza sino espíritu, podemos dar cierre a estos desarrollos delineando que:

La realidad se constituye a través de actos intencionales, dadores de sentido. A través de los sentimientos (*Gefühle*) y las emociones (*Emotionen*) se constituye un nuevo reino de objetos que es el mundo de los valores (*Welt der Werte*). La intuición (*Anschauung*) de un valor encuentra uno de sus sentidos en el fenómeno de la expresión por medio del cual el espíritu o la vida espiritual del sujeto se vale del cuerpo –del rostro humano por ejemplo– para “expresar”, manifestar o exteriorizar lo que ocurre en el interior de la persona²²¹.

En esta primera obra estudiada de Edith Stein, se evidencian los orígenes de la inquietud por el sentido, desarrollada de la mano de la fenomenología de Edmund Husserl. Sánchez Muñoz afirma que “el problema de la fenomenología no es el de la existencia del mundo sino el problema del sentido (*Sinn*)”²²², lo cual significa para nosotros en su núcleo más íntimo, una pregunta por el espíritu en su búsqueda, porque:

²¹⁹ Cf. STEIN, PE, 200.

²²⁰ STEIN, PE, *Ibid.*

²²¹ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 51.

²²² SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, *Ibid.*

A través del espíritu el individuo psicofísico sale de sí, se trasciende: al mundo, a la cultura, a los valores, por ello mismo a la historia y a la tradición, a la ciencia, en síntesis, a todas las regiones de objetos posibles. El espíritu subjetivo, perteneciente a cada ser humano particular, llega a convertirse en espíritu objetivo cuando las creaciones humanas alcanzan independencia, como en la literatura o el arte en general, la filosofía, la ciencia, la religión y la política, la música, etcétera²²³.

Podemos comprender, en base a lo expuesto, al espíritu como fundamento último del deseo humano de encontrar sentido a su existencia y a su propia personalidad, motivo por el cual se emprende el recorrido del autoconocimiento y la experiencia de los valores y de la propia valía, que no quedando cerrados en sí, se transforman en acto. La empatía, en relación con el espíritu, está esbozada hasta ahora como un medio para la relación intersubjetiva y el desarrollo personal, por lo que “debemos suponer todavía que es a través del espíritu que el sujeto puede salir al encuentro del otro y constituir al otro y constituirse a sí mismo”²²⁴. Aún no se ha logrado la profundidad de los análisis que se evidenciarán en *Ser finito y Ser Eterno*, obra filosófica de madurez de Edith Stein. Esta representa el culmen de todo un recorrido vital y el cumplimiento de su búsqueda de sentido de la realidad tanto del mundo, como personal y de la existencia misma.

Por lo pronto, la pregunta por la naturaleza y esencia del espíritu quedan inconclusas en esta obra. Stein reconoce la limitación de su investigación en lo que concierne a la conciencia religiosa y a la fundación del espíritu en el cuerpo, cuestiones a las que se limita a responder con un “*non liquet*”, es decir, “no está claro”²²⁵. Pero el hecho de dejar estos interrogantes planteados ya en el cierre de la obra de su primera etapa filosófica, indica que el germen de la inquietud por la vida espiritual y religiosa se haya sembrado en la filósofa. El espíritu se presenta aún como algo velado en su significado más profundo, aunque ya es visto como el centro de la puesta en relación intersubjetiva, como el habilitante para la constitución del mundo y es intuido en su relación con la empatía.

No es de extrañar que Edith Stein, siendo una auténtica filósofa desde sus comienzos, se preguntara por la realidad espiritual. Porque si la filosofía verdadera es una búsqueda incesante y profunda del sentido último y más pleno, tanto de la realidad del mundo como de la realidad del hombre y de sí mismo, el espíritu es quien habilita esa búsqueda y hiere al

²²³ SÁNCHEZ MUÑOZ, IPS, 52.

²²⁴ SÁNCHEZ MUÑOZ, *Ibid.*

²²⁵ Cf. STEIN, PE, 202.

hombre en su sentir más íntimo para que inicie el recorrido vital filosófico. La búsqueda de la verdad del mundo y de la existencia, llevó a tantos del círculo de Gotinga a descubrir la única Verdad. Edith Stein no fue la excepción, y supo dar con la realidad más personal que la habitaba, a tal punto de dejarlo todo al elegir la vida religiosa. Si en *Sobre el problema de la empatía* planteaba que “yo mismo puedo ser increyente y entender, sin embargo, que otro sacrifique por su fe todo lo que posee en bienes terrenos”, a partir de lo cual “obtengo empáticamente el tipo del *«homo religiosus»* que es extraño a mi naturaleza, si bien lo que allí aparece como nuevo ha de quedar irrealizado”²²⁶, estas primeras inquietudes, planteadas por ella como una carencia del estrato personal de la fe, quedan desmentidas por su propia historia de vida. Podemos decir, por el contrario, que auténticamente Edith Stein realizó un camino personal de autoconocimiento y adquisición de valores que, en principio, le estuvieron velados.

²²⁶ STEIN, PE, 199.

**5 CAPÍTULO V. DESPLIEGUE DEL SENTIDO Y FUNDAMENTO
ÚLTIMO DEL ESPÍRITU HUMANO**

Hemos llegado a la etapa final de estos estudios, tras un análisis profundo de *Sobre el problema de la empatía* orientado a comprender qué entiende nuestra autora por espíritu, analizándolo desde un tipo de actos que le es propio: el acto empático. La pregunta por la empatía fue para Edith Stein un disparador desde el cual orientar sus primeras investigaciones, aunque ya hemos afirmado que fue el puntapié inicial para un largo camino de estudio del ser humano en su forma más íntima. El interés antropológico de Stein se vio reflejado en sus obras posteriores, puesto que fue su tema de estudio privilegiado. Debido a las limitaciones de este trabajo, nos vemos en la necesidad de elegir una sola de aquellas obras y consideramos que *Ser finito y Ser Eterno* es idónea para nuestros propósitos porque en esta, su última obra filosófica, se encuentra desplegado el pensamiento más maduro de la autora.

En ella podremos poner en evidencia la continuidad y la maduración de su pensamiento, en el que queda claro que Stein no abandona las conclusiones logradas en su primera obra, sino que las profundiza y apropia de un modo más personal. A partir de estas observaciones podemos afirmar que no se produjeron rupturas en su pensamiento, sino una evolución. La falta de originalidad a la que alude la autora en su tesis doctoral, y que en su momento fue para ella un motivo de aclaración, se nos revela en *Ser finito y Ser Eterno* como una profunda apropiación del pensamiento husserliano. A este lo lleva a un nivel aún más elevado gracias a los aportes de Santo Tomás, en quien halla la pieza faltante para dar respuesta a sus interrogantes iniciales. Este cambio de etapa vital viene acompañado de un cambio de maestro que la guiará en sus búsquedas intelectuales. Todo aquello que pudiera tomar de Husserl se ve en esta etapa ya asimilado, pero ahora Santo Tomás dará las claves para comprender la realidad en un sentido más profundo, la realidad en tanto creación y manifestación del Creador.

En esta etapa del pensamiento steiniano, la clave de lectura será también diferente. Ya no se trata de los escritos de una joven fenomenóloga atea, sino de una madura filósofa carmelita que ha cambiado incluso su nombre por el de Teresa Benedicta de la Cruz. Edith Stein piensa ahora a los entes no sólo en su manera de fenomenalizarse sino como una imagen de Aquel

que los ha creado, de Dios, autor e imagen primitiva de toda creatura²²⁷. Así también, la fenomenología de la intersubjetividad que primeramente interesaba a la joven filósofa, se muestra en esta obra en toda su profundidad, puesto que ha hallado el fundamento último de toda relación intersubjetiva, la cual no es sino una analogía de la relación personal entre las tres personas divinas²²⁸. Para comprender mejor esta nueva clave, tomaremos las palabras de la misma autora:

La investigación del sentido del ser nos ha conducido al ser que es el autor y la imagen primitiva de todo ser finito. Él se revela a sí mismo ante nosotros como el ser en persona, más aún, como el ser en tres personas. Si el Creador es la imagen primitiva de la creación, ¿no se debe encontrar en la creación una imagen, aunque lejana, de la unidad trinitaria del ser primero? Y de allí, ¿no sería posible llegar a la comprensión más profunda del ser finito?²²⁹

En este capítulo haremos énfasis en el espíritu. Somos conscientes de que para lograr una mirada integrada debe recurrirse a su relación con los demás estratos constitutivos del individuo psicofísico, para lo cual nos detendremos en los análisis presentados por la autora. Con ello pretendemos lograr una mirada más profunda y detenida del espíritu en su esencia y en sus relaciones, y a través de esta clarificación, comprender su aspecto relacional y empático.

5.1 ACERCAMIENTO A LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA NOCIÓN DE PERSONA

Para comprender la realidad espiritual que motiva estos estudios debemos primero, siguiendo los pasos de la autora, determinar cuál es su concepción antropológica, acercándonos al individuo psicofísico a quien habíamos caracterizado en el capítulo anterior

²²⁷ Cf. STEIN, SFSE, 371. A este respecto, Bertolini sostiene que “hasta el capítulo VI fue un ascenso, según lo declarado en el subtítulo del libro. Ahora comienza el descenso, en profundo diálogo con elementos teológicos, que sin embargo no la llevan a abandonar la impostación fenomenológica. Al respecto dice Acquaviva: «Podemos decir que se inaugura un nuevo discurso fenomenológico, que corresponde con un nuevo tipo de experiencia interior, o mejor, proyecta esta experiencia interior en la experiencia del mundo, mostrando dimensiones nuevas»”. (BERTOLINI, EYT, 282).

²²⁹ STEIN, SFSE, *Ibid.*

como una persona espiritual. Para ello es preciso en primer lugar ahondar en las nociones ontológicas que la autora utiliza, y que corresponden a la influencia de la filosofía escolástica.

Edith Stein toma la definición de persona de Santo Tomás: la persona es *rationalis naturae individua substantia*, es decir, seres particulares de una naturaleza dotada de razón²³⁰. Esto implica que la persona contiene en su *quid*²³¹ algo inmediato que no comparte con otro. En el pensamiento tomista la persona indica lo más perfecto en toda la naturaleza: una cosa que subsiste por sí misma y una naturaleza dotada de razón. Pero a la noción de persona se suma otra acepción, la de hipóstasis, “cuya cualidad distintiva es una dignidad (...). Y como es una gran dignidad poseer una naturaleza dotada de razón, todo ser particular dotado de razón es llamado persona”²³². Ambos términos, persona e hipóstasis, se aplican tanto a los seres finitos particulares como a Dios mismo, aunque en un sentido diferente, puesto que este último posee las cualidades en un grado eminente.

El concepto de hipóstasis se da en relación con el concepto de sustancia, en tanto que es uno de los modos de ésta. La sustancia puede ser comprendida desde tres puntos de vista diferentes: como cosa (*res naturae*), sustancia (*subsistentia*) e hipóstasis (*hypostasis*). En tanto que ésta existe por sí misma y no en otro, es subsistencia. En cuanto es soporte de una naturaleza en general, es una cosa –como el hombre es una cosa a la que le corresponde la naturaleza humana–. Pero en tanto que es soporte de cualidades accidentales, es hipóstasis o sustancia²³³. La persona indica el género de sustancias dotadas de razón, siendo la razón su diferencia específica. Existen también dentro de la noción de hipóstasis, en tanto que soporte, distintos enfoques:

El yo puro nos ha parecido ser el soporte de la plenitud de la experiencia, la persona (finita), el soporte de su propia manera de ser, la forma de la cosa, el soporte de la plenitud de su contenido y el objeto y el algo, en la concepción más general del ente en cuanto tal, nos ha parecido como el soporte del *quid* y del ser²³⁴.

²³⁰ Cf. STEIN, SFSE, 372.

²³¹ Cf. STEIN, SFSE, 379. La quiddidad hace referencia a la esencia de algo. Así, por ejemplo, “La esencia es (...) la quiddidad, lo que hace que el hombre sea hombre”.

²³² STEIN, SFSE, 373.

²³³ Cf. STEIN, SFSE, 374.

²³⁴ STEIN, SFSE, 375.

Estas diferentes formas de soporte no son sino reflejo de la forma primitiva, de la cual las copias, es decir los entes, están separadas por una distancia infinita. Pese a esta distancia, los entes encuentran en la imagen primitiva la determinación de su sentido. De manera que, así como en Dios la forma y la plenitud representan una unidad indivisible a la que ninguna otra plenitud se le puede añadir y a la que ninguna otra forma puede abarcar, todo ente es una forma llena o una plenitud informada, aunque su forma no esté ligada inmutablemente a su propia plenitud, sino que pueden producirse cambios como la transformación parcial de su contenido o incluso de su esencia²³⁵.

5.2 ACERCAMIENTO A LA ESENCIA DEL ESPÍRITU

Partiendo de la caracterización de Dios como el primer ser, ser espiritual, ser en persona y en tres personas, comprendiendo a la persona como soporte de una naturaleza dotada de razón, queda expresado también que la naturaleza racional del hombre es espiritual porque “espíritu y razón parecen convenir uno al otro inseparablemente”²³⁶. Ahora bien, la pregunta por la esencia del espíritu, que ha motivado toda nuestra investigación, encuentra una respuesta más consistente:

Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee una interioridad en un sentido completamente no espacial y permanente en sí, cuando sale completamente de sí mismo. Este salir de sí le es de nuevo esencial: es la pérdida total de sí, no que no posea ningún él, sino que da enteramente su él sin perderlo, y en este don se revela totalmente, por oposición a la naturaleza escondida del alma²³⁷.

²³⁵ Cf. STEIN, SFSE, 375, 376.

²³⁶ STEIN, SFSE, 376.

²³⁷ STEIN, SFSE, *Ibid.*

El espíritu entonces, al no ser ni espacial ni material, no está ligado a estos límites. Pero esto no significa que se encuentre vacío, sino posee una interioridad en la que habita, donde permanece en sí, existe, y a partir de la cual se extiende, se expande, sale de sus límites iniciales para volcarse al mundo y a otros espíritus. Esta salida de sí mismo no tiene reserva alguna; el espíritu sale completamente y se vuelca hacia lo exterior en un dinamismo no inmanente sino trascendente, hacia fuera. La esencia misma del espíritu es este darse hacia fuera, en la que se produce una pérdida completa de sí. Se pierde a sí mismo y en esta pérdida se encuentra a sí mismo más completamente porque, por una parte, permanece en sí, en la inmanencia del alma, pero por otra parte, realiza su forma esencial más propia al darse a sí mismo hacia lo exterior. Entonces su pérdida no es pérdida sino es su apropiación más plena. En este don de sí mismo se recibe a sí y se hace visible, se fenomenaliza. Como señala Bertolini, “este resulta ser, según la autora, el verdadero reino del espíritu, donde la ley es la donación total, recíproca y circular. Ésta es la cima del ser, donde lo que es, es porque se enajena de sí y se dona”²³⁸. El espíritu busca entonces darse en la relación; el espíritu es por esencia relacional.

Esta forma de realización del espíritu finito tiene su modelo en las personas divinas, las cuales constituyen la forma más perfecta de realización en el don de sí:

En el don de sí total de las personas divinas, por medio del cual cada una se despoja enteramente de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, por el que cada una está enteramente en ella misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el propio reino del espíritu, en pocas palabras, lo supraterrrestre. Toda espiritualidad o don del espíritu por parte de las creaturas significa una elevación en este reino, ciertamente en sentidos diferentes y de diversas maneras²³⁹.

Por lo tanto, todo ser existente ha recibido su ser de esta donación interpersonal de las personas divinas. Es por ello que lo creado ha sido creado en la salida de sí del espíritu divino. Las creaturas en tanto tales han recibido el ser por donación, y se encuentran graduadas en su ser hacia una mayor perfección o elevación hacia el reino de lo supraterrrestre, en base a la mayor similitud que tengan con la imagen primitiva de la cual participan. Así, en el hombre

²³⁸ BERTOLINI, EYT, 284.

²³⁹ STEIN, SFSE, 376.

se encuentran realizadas las tres formas fundamentales del ser real: cuerpo, alma y espíritu, que hallan su arquetipo mismo en Dios trino:

Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que no procede más que de sí mismo, al Creador, correspondería el ser psíquico; al Hijo, en cuanto forma esencial nacida, correspondería el ser corporal, y lo que se derrama de una manera libre y desinteresada amerita en un sentido particular el nombre de espíritu. Así encontramos en todo el campo de lo real un despliegue existencial trinitario²⁴⁰.

De esta manera se hace patente que Stein ya no analiza los fenómenos solamente en su fenomenalización y en la captación de su *eidós*, sino que los lee desde la clave de un hacerse visible de la imagen primitiva en la que tuvieron su origen, y a partir de los fenómenos observados descubre los vestigios de las cualidades divinas. Por lo tanto, los fenómenos en tanto que creación fenomenalizan su origen primero.

5.3 LA PERSONA HUMANA EN TANTO QUE PERSONA ESPIRITUAL

Ahora bien, la filósofa se pregunta cuál es el lazo entre la espiritualidad y la personalidad. Ya se ha definido a la persona como el soporte de la esencia y como sujeto de una naturaleza dotada de razón. La hipóstasis se había comprendido como el soporte de la esencia en sentido amplio, mientras que la persona se distingue de ella por la razón²⁴¹. El soporte de la persona espiritual es el yo; en él se produce un brote de vida interior en la que vive el yo y a la que experimenta como suya²⁴². Este soporte es diferente del soporte de la esencia porque, en este caso, la vida no es sólo soportada sino que el soporte mismo es vida a la que le pertenece una apercepción, es decir, una percepción acompañada de atención consciente²⁴³. Esta

²⁴⁰ STEIN, SFSE, 377.

²⁴¹ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁴² Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁴³ Cf. STEIN, SFSE, 378.

apercepción no es ni una aprehensión conceptual ni una comprensión de sí mismo, por lo que no puede hablarse ni de percepción ni de razón. Esto se debe a que, cuando hablamos de razón nos referimos al caso donde domina una norma interior del ser que es comprendida. El hecho de poseer razón pertenece solamente al ser personal. La creatura dotada de razón, es decir la persona, es aquella que es capaz de comprender la norma de su propio ser y someterse a ella mediante su comportamiento²⁴⁴. Para que esto sea posible es necesario que la persona cuente con dos facultades que acompañan a la razón: el entendimiento, o don de comprensión, y la libertad, o don de informar por sí mismo el propio comportamiento.

Pero, sobre este punto, Stein realiza una separación entre yo y persona: no todo yo es personal –como es el caso del yo puro–, pero toda persona es un yo, es decir, consciente de su ser propio por la acción de la razón. En el ser persona existe un tipo especial de soporte, el yo, de quien brota la vida, a la que experimenta como propia y a la que puede informar libremente. Y así, puesto que la vida personal es “un salir fuera de sí y al mismo tiempo un ser y permanecer en sí mismo –estas dos propiedades que caracterizan la esencia del espíritu–, el ser personal es igualmente un ser espiritual”²⁴⁵. En tanto que la persona es también un yo, y este yo fue comprendido como un soporte de su vida, la persona es también soporte de su esencia. La esencia y la vida no necesariamente coinciden, por lo que el soporte de una y de otra serán diferentes²⁴⁶.

A la persona humana, en razón de su constitución psicofísica, le pertenece por esencia estar formado por cuerpo, alma y espíritu. Y por esto mismo ocupa un lugar especial en la naturaleza, porque debido al nexo intrínseco entre la materia y el espíritu que la componen, toda la creación está comprendida en ella²⁴⁷. Observemos con mayor detenimiento cada uno de sus estratos y la relación dada entre ellos desde la perspectiva del espíritu:

En cuanto el hombre es espíritu según su esencia, sale de sí mismo con su «vida espiritual» y entra en un mundo que se abre a él, sin perder nada de sí mismo. Exhala no sólo su esencia –como todo producto real– de una manera espiritual expresándose él mismo en forma inconsciente, sino además actúa personal y espiritualmente. El alma humana en cuanto espíritu se eleva en su vida espiritual por encima

²⁴⁴ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁴⁵ STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁴⁶ Cf. STEIN, SFSE, 379.

²⁴⁷ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

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 ellos²⁴⁸.

El estrato espiritual del hombre le permite salir de sí mismo hacia el mundo sin perder nada de sí mismo. El espíritu se hace visible inconscientemente y actúa en el mundo de manera personal y espiritual. El alma humana, por su parte, es también ella misma espíritu, y es capaz de elevarse en su vida espiritual por encima de sí y volcarse hacia el exterior. Sin embargo, esta salida espiritual no es ilimitada: se encuentra condicionada por el cuerpo al que informa y da vida. Ya hemos señalado que no es posible pensar al alma sin un cuerpo, aunque sí sea posible pensar al espíritu puro. Ahora bien, la persona humana como tal está constituida por estos tres estratos. Lo que es común a todos ellos es su darse, por lo cual podemos afirmar que la esencia misma del hombre es su donación: una vez que ya existe no puede no darse. Este darse a sí mismo del hombre se realiza inconscientemente y en distintos niveles que van desde lo inconsciente hasta lo consciente. Su donación es tanto más profunda cuanto mayor sea la respuesta personal que se dé desde la propia esencia. Esto último está graduado por la vida espiritual y, por consiguiente, por la realización personal. El darse de la vida espiritual consiste en que esta:

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 visible para sí mismo, pero no es del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente. Ya hemos conocido sus tinieblas: el espíritu conoce por su propia luz interior su vida presente y en gran parte lo que ha sido antes su vida presente (...)²⁴⁹.

En este pasaje es posible observar la dificultad que supone hacer una caracterización sobre el espíritu. Esto se debe a que, siendo aquel estrato del hombre que menos ligado se encuentra a la materia, no es posible describirlo en relación a ella y tanto menos compararlo con algo material. El alma, en cambio, al ser el principio que vivifica la materia, encuentra así una relación más directa con el mundo visible. Pero el espíritu sobrepasa todo el límite material y halla su existencia fuera de la materia, aunque no propiamente en el hombre vivo.

²⁴⁸ STEIN, SFSE, 379-380.

²⁴⁹ STEIN, SFSE, 380.

Es por eso que para caracterizarlo es preciso hacerlo mediante comparaciones y rodeos, y por ello Stein recurre a la metáfora de la luz y la oscuridad.

El espíritu se eleva desde un fondo oscuro; la vida de consciencia del ser humano no es precisamente su vida completa. Por el contrario, es la menor parte de la vida del yo, aquella que unifica las vivencias en una misma corriente a la que ilumina superficialmente, dejando en oscuras una profundidad abismal apenas penetrada. El espíritu también habita este fondo oscuro, insondable para la consciencia y la comprensión del hombre, pero es a la vez el que permite, como la luz, alumbrar la tiniebla de la vida interior. Por su relación con la materia, al estar habitándola y estando unido a ella esencialmente por intermediación del alma, el espíritu es solamente visible para sí mismo, no traspasa el límite impuesto por el cuerpo vivo, pero aun así se transparenta en él y puede intuirse, desde el exterior, su presencia. El espíritu entonces hace consciente la vida interior, vida que sólo es posible gracias a él. Porque, así como el cuerpo está animado por el alma, la vida interior está animada por el espíritu. Ambas vidas, la interior y la corporal, están insertas en el tiempo del mundo, si bien la primera no está sujeta a ella en el mismo grado que la segunda. La secuencia temporal de la vida no queda registrada en su totalidad por la vida consciente, sino supone lagunas en lo pasado e incertidumbre en lo futuro²⁵⁰. El espíritu permite comprender que “la vida inmediata y cierta del momento presente es el cumplimiento fugitivo de un instante que cae rápidamente y pronto se nos escapa por completo”²⁵¹.

Existen, entonces, dos áreas en las que el espíritu humano penetra en su vida despierta y consciente: el mundo exterior y el mundo interior. El mundo interior no es sólo la vida consciente del yo, tanto la presente como la pasada y la futura, unidas en una misma corriente de experiencia. Es también lo que no es inmediatamente consciente, es el lugar desde el cual surge la vida consciente²⁵². Y si bien esta es distinta de la consciencia que acompaña la vida del yo puro, cumple un rol indispensable en relación a ella. Mediante la reflexión sobre las propias vivencias y experiencias, es posible extraer datos que permiten el conocimiento de

²⁵⁰ Es posible leerse una alusión al inconsciente a la teoría psicoanalítica freudiana. Para ampliar este tema, véase STEIN, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998.

²⁵¹ STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁵² Cf. STEIN, SFSE, 381.

sí, aquello a lo que Husserl llama percepción interior²⁵³. Esto es posible porque lo percibido interiormente tiene cualidades estables, pasa por estados de diferente duración, actúa de diversas maneras, sufre las influencias externas y se irradia desde el interior hacia el exterior, insertándose en el mundo de la experiencia²⁵⁴. Este mundo interior, por lo tanto, está también regulado y posee una continuidad en el tiempo y en su sentido.

Por su parte, la percepción exterior está posibilitada por la intermediación del cuerpo. La relación con la corporalidad es totalmente diferente a la que existe con el resto de los elementos materiales. Esto se debe a que no puedo separarme de mi cuerpo ni observarlo completamente desde fuera, sino que lo percibo desde dentro porque “es mi cuerpo y me pertenece como no me pertenece nada de lo exterior. Habito en él como en mi domicilio innato, siento lo que pasa en él y con él, y al mismo tiempo lo percibo”²⁵⁵. Esta es la distinción entre cuerpo vivo (*Leib*) y masa corporal (*Körper*) que Stein había establecido en su primera obra, y que continúa sosteniendo en esta²⁵⁶. El cuerpo vivo percibe mediante sensaciones, las cuales pueden darse de manera impersonal o personal. En este último caso la sensación afecta de manera consciente y se la puede constatar intelectualmente, mientras que, en el otro caso, la sensación pasa a formar parte de una vida de puras sensaciones que no afectan al yo personal. El cuerpo, en tanto que es instrumento de los actos humanos, pertenece a la unidad de la persona. Y así se añade a la constitución de la persona humana el yo corporal que, junto con el yo puro y el yo espiritual, representan todos los estratos del individuo psicofísico.

²⁵³ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.* La mención de Husserl en este punto es nuevamente una confirmación de la continuidad del pensamiento de Edith Stein, quien no abandona ni olvida sus raíces fenomenológicas, sino que las profundiza y reconduce hacia nuevos campos, demostrando su auténtico camino de búsqueda personal y científica de la verdad.

²⁵⁴ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁵⁵ STEIN, SFSE, 382.

²⁵⁶ Para la distinción entre ambos términos, véase nota 82 de este escrito.

5.4 *ESPÍRITU Y VIDA: DISTINCIÓN ENTRE VIDA ANÍMICA Y ESPIRITUAL*

Como ya hemos mencionado en el punto anterior, el cuerpo de los seres vivos, especialmente aquel del hombre, no es solamente una masa corpórea, sino que esta se diferencia del resto de la materia por ser un cuerpo vivo, animado. Edith Stein incorpora del pensamiento aristotélico-tomista la concepción de alma como la forma esencial de todo ser viviente, la cual se distingue según los distintos grados de formación²⁵⁷. El alma como principio vital puede limitarse a animar la materia –como es el caso de las plantas–, o bien puede producir la existencia de una vida interior, ya sea sensitiva o espiritual –en el caso de los animales y del ser humano, respectivamente–. El alma, por lo tanto, está jerarquizada según las acciones que realice, ascendiendo en una escala de perfección en la cual cada peldaño abarca las obras del grado inferior y suma las que le son propias. El tercer grado de vida anímica, la vida espiritual, supone “el despliegue de la esencia en cuanto a la actividad de lo que es perfecto en su manera de ser”²⁵⁸.

Por lo tanto, la materia junto con la forma conforman la estructura de los seres vivientes, siendo que “el ser de la forma es la vida y la vida es la información de la materia en tres grados; la transformación de las materias constitutivas, la formación de sí y el proceso generador”²⁵⁹. En estos procesos vitales se dan dos etapas que caracterizan a la vida vinculada a la materia. En primer lugar, la toma de posesión de un ente en su esencia, y en segundo lugar el desarrollo de esta esencia por la cual el ente está en vía de llegar a ser plenamente él mismo²⁶⁰.

Un ser vivo, por lo tanto, es aquel que posee un movimiento autónomo que proviene del interior de sí mismo y que está fundamentado en su propia esencia. La diferencia entre la vida vinculada a la materia y la vida espiritual radica en el hacia dónde de este movimiento:

²⁵⁷ Cf. STEIN, SFSE, 383.

²⁵⁸ STEIN, SFSE, 384.

²⁵⁹ STEIN, SFSE, 285.

²⁶⁰ Cf. STEIN, SFSE, 384.

en el primero de los casos, el ente se vuelve en su movimiento sobre sí mismo, y en el segundo caso el movimiento lleva a la salida del ente de sí, a través del cual se da sin abandonarse ni perderse. Esta es la distinción anímica entre los entes espirituales y los no espirituales, los cuales participan en mayor o menor medida de la plenitud de vida del ser divino²⁶¹.

En el hombre el alma tiene una vida distinta a la del cuerpo y una significación propia puesto que se trata de una vida interior espiritual. Si bien el alma espiritual encuentra en el cuerpo el anclaje para su realización y es ella la que da la forma del cuerpo vivo, esta ya no es solamente el punto central y el punto de partida de la formación hacia lo exterior. Es también el punto de apertura hacia el interior, en la formación de un mundo interior cerrado en sí mismo pero vinculado con el cuerpo y el mundo exterior. La vida interior del ser espiritual, a diferencia del ser únicamente sensible, es decir, animal, se vuelca hacia el exterior porque el espíritu permite la apertura y la salida desde su centro vivo más íntimo. La vida espiritual no queda sujeta a las normativas de la materia y a las respuestas instintivas, sino se da como una respuesta al núcleo interior que permite la toma de decisiones y es, por tanto, libre y personal.

5.5 EL CASTILLO DEL ALMA, MORADA INTERIOR DE LA PERSONA ESPIRITUAL

Estas consideraciones nos han llevado a hablar de la interioridad de la vida sensitiva y la vida espiritual. Pero aún no queda claro en qué sentido hablamos de vida interior y de qué manera el espíritu se relaciona con ella y la habilita. La autora nos marca entonces en qué posición se hallan las investigaciones:

²⁶¹ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

La vida interior está consciente, el yo despierto, el ojo del espíritu mira hacia el interior y hacia el exterior; puede asumir con inteligencia todo lo que va hacia él; dotado de una libertad personal, puede responder de tal o cual manera. Puede obrar así y porque lo puede, el hombre es una persona espiritual. Es el soporte de su vida en el sentido eminente de dirigirla personalmente²⁶².

A este estado recién descrito Stein lo concibe como un resurgimiento en el alma humana. El alma cobra un nuevo sentido como centro del hombre: es aquella que media entre la espiritualidad y la vida del cuerpo, por una parte, y de los sentidos, por otra. De manera que en el alma coinciden y se enlazan la espiritualidad y la vida sensible²⁶³. La naturaleza del hombre comparte la del ser animal –alma sensible– y la del ser ángel –espíritu puro–, sin llegar a ser ninguno de los dos. Puesto que en él se encuentran y se diferencian ambas naturalezas, su corporalidad es diferente de la del animal y su espiritualidad diferente de la angélica. Como consecuencia de esto, la persona:

Siente y experimenta lo que se hace en el cuerpo y con él, pero esta sensación es consciente y destinada a llegar a ser una percepción comprensiva del cuerpo y de los procesos físicos, así como de una percepción de lo que cae bajo los sentidos del mundo exterior. La percepción es ya conocimiento y una especie de acción del espíritu²⁶⁴.

A partir de esto, podemos observar que la vida espiritual no puede darse en el hombre sin la intermediación de los sentidos; brota de ellos y sale en la búsqueda de un ser superior, al cual se dirige moviendo hacia allí lo inferior. Esto significa que el yo es capaz de separarse del cuerpo –en cierta manera, no absolutamente–, elevándose desde su libertad personal por encima de la corporalidad y de los sentidos pero permaneciendo ligado a ellos. El cuerpo y los sentidos son los instrumentos para poder conocer y actuar, a los que puede ejercitar y perfeccionar por medio del ejercicio libre de su voluntad. Pero también es capaz de sustraerse de la vida del cuerpo para dirigirse hacia la vida interior del espíritu mediante la supresión de los movimientos sensibles. Aquí descubre que la vida espiritual es el campo más auténtico de la libertad, es donde el yo puede engendrar algo partiendo de sí mismo²⁶⁵.

²⁶² STEIN, SFSE, 386.

²⁶³ STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁶⁴ STEIN, SFSE, *Ibid.* Recordaremos que esta idea de la percepción como conocimiento y acción del espíritu había sido ya trabajada por la autora en *Sobre el problema de la empatía* cuando Stein afirma que “toda percepción externa se ejerce en actos espirituales” (STEIN, PE, 174) y fue tratada en el Capítulo IV del presente trabajo. Con ello se muestra una vez más la continuidad en el pensamiento de la autora.

²⁶⁵ Cf. STEIN, SFSE, 387.

El campo de la libertad se presenta como la posibilidad de realizar voluntariamente una acción dentro de una amplia gama de posibilidades, que difieren en su sentido y en su estructura interior: acciones, pensamientos, peticiones, oraciones, consentimientos, promesas, etc. Lo común a todas es que “por ellas el yo da un contenido y una dirección a su ser y engendra, en cierto sentido, su propia vida al comprometerse él mismo en una dirección definida y al entregarse a cierto contenido de experiencia”²⁶⁶. La libertad no es una libertad absoluta de autodeterminación y tanto menos de autoformación; por el contrario, esta libertad está condicionada tanto por las cualidades físicas, psíquicas y espirituales del sujeto, como por el hecho de que su misma existencia, y por tanto su libertad, son una donación. El campo de su libre acción no coincide con la totalidad de su ser. Su ser le es dado y la posibilidad de actuar libremente está condicionada, pero especialmente posibilitada, por el hecho de esta donación primera. La libertad entonces se comprende como una respuesta a esa donación previa que se trasluce en los actos particulares llevados a cabo como respuestas a sugerencias y como aceptación de algún ofrecimiento²⁶⁷. Los actos libres, señala Stein, tienen como característica el compromiso consigo mismo, que es la forma más particular de la vida personal. Es decir, cada acción libre nace de la vida interior del hombre y repercute en la totalidad de su ser. No hay acto que no comprometa al hombre y que no pase a constituir los cimientos de su vida personal. En la acción el hombre se da a sí mismo, y dándose se recibe más plenamente, porque “conocer, amar, servir –y la alegría experimentada en el conocimiento, el amor, la acción– todo esto es al mismo tiempo recibir y aceptar, donación libre de sí mismo en esta vida dada”²⁶⁸.

Podemos identificar este mecanismo de donación de sí, en el que se recibe más plenamente a sí, con la vida espiritual. Pero esta vida espiritual no está dada aisladamente sino con la intermediación del cuerpo y la acción vivificadora del alma. “Toda influencia querida sobre el cuerpo y toda acción formadora sobre el mundo exterior que se sirve del cuerpo como instrumento, descansa sobre el hecho de que la libertad no está limitada al campo puramente espiritual y que este no es un campo cerrado en sí”²⁶⁹. Así es como la vida

²⁶⁶ STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁶⁷ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁶⁸ STEIN, SFSE, 386.

²⁶⁹ STEIN, SFSE, 387.

espiritual del hombre está enlazada íntimamente a la materia por la mediación del alma, formando una unidad fundamental. La vida interior, si bien es fundamento de la libertad, no elimina el influjo de la vida sensible sino que, por su relación esencial, la una no puede existir sin la otra en lo que respecta al ser personal del hombre.

En vida interior, que se desarrolla en el fondo oscuro iluminado por la espiritualidad, lo psíquico se capta como el espacio formado entre el cuerpo, el alma y el espíritu. El alma en tanto que sensible, habita en todos los miembros del cuerpo, y en tanto que principio espiritual es capaz de trascender más allá de sí misma hacia el mundo que se halla fuera de sí, con el que se comunica inteligentemente y del que recibe impresiones²⁷⁰. Stein comprende el alma como la morada del yo personal, y siguiendo a Santa Teresa de Jesús la identifica con el “castillo interior”²⁷¹, aquel espacio donde el yo se mueve libremente, realizando movimientos de salida o de retiro hacia la interioridad. El alma se encarga de reunir todas las impresiones que provienen tanto del mundo espiritual como de la experiencia sensible. La vida del alma necesita de la donación de aquello que asimila espiritualmente mediante la experiencia porque constituye su alimento²⁷². El alma asume lo recibido y lo asimila a su manera y de esta manera se muestra como un ente de una esencia particular. La esencia de esta alma se abre a la experiencia vivida haciendo uso de sus cualidades y facultades, y toma lo que necesita para llegar a ser lo que debe ser, de donde surgen las inclinaciones particulares de cada alma, de modo que no hay dos almas iguales. La esencia, siendo distinta en cada individuo, da al cuerpo y a la actividad personal y espiritual su rostro propio, y brota de manera inconsciente e involuntaria²⁷³.

²⁷⁰ Cf. STEIN, SFSE, 388.

²⁷¹ Véase TERESA DE JESÚS, *Castillo interior o Las Moradas*, Ed. E. Mounier, Córdoba, 2014.

²⁷² Cf. STEIN, SFSE, 388-389.

²⁷³ Cf. STEIN, SFSE, 389.

5.6 LA VIDA INTERIOR, SUS ESTRATOS CONSTITUTIVOS

Para profundizar finalmente en la vida interior, Edith Stein realiza una última distinción entre los estratos constitutivos de la persona humana que participan y posibilitan la vida interior, y sus respectivas relaciones. Estos son el yo, el alma, el espíritu y la persona. Trataremos de analizar desde esta perspectiva cada uno de estos conceptos.

La autora identifica por “yo” al ente cuyo ser es vida²⁷⁴. La vida es comprendida como el desarrollo del yo en un ser que surge de sí mismo, el cual es consciente de sí. Este yo no es idéntico al alma o al cuerpo, sino que los habita y se encuentra presente en cada punto que la conciencia pueda ser capaz de identificar. El cuerpo y el alma le pertenecen al yo puesto que los habita, y por eso este yo se identifica con la totalidad de la persona.

Lo desarrollos y la formación del alma se llevan a cabo en su mayor parte sin que el yo sea consciente de ello. Pero la labor del alma modifica y forma al yo de maneras que sólo se muestran ante determinados hechos que permiten contrastar dos momentos diferentes de la vida del yo en los que el alma ejecutó su acción inconsciente. Aunque a excepción de estas raras ocasiones en las que el alma se abre y se muestra, ella se mantiene en una profundidad escondida. La vida consciente del yo es el camino de acceso al alma porque pone de manifiesto lo que sucede en ella y es, a la vez, una realización de su esencia. Lo vivido que llega hasta la conciencia es el resultado de las impresiones que el alma recibe, y estas huellas pueden hallarse en estratos más o menos profundos de la vida anímica.

El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo comienza en su vida despierta sin necesidad de la reflexión. La conciencia acompaña la vida del yo sin separarse de él como un tipo de percepción especial. Pero cuando ésta se orienta hacia sí misma y se percibe a sí o realiza una introspección, el yo hace de su conciencia un objeto²⁷⁵. En este acto, el alma

²⁷⁴ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁷⁵ Cf. STEIN, SFSE, 390.

también pasa a ser objetivada, y se la descubre como una cosa sustancial, viva, con cualidades durables, con facultades propias perfectibles, y con actividades y estados cambiantes²⁷⁶. Por medio de esta reflexión:

el yo descubre así su propio rostro, porque se encuentra en lo que constituye el soporte de la experiencia vivida, en lo que realiza las acciones y en lo que sufre las impresiones. El yo, del que brota toda la vida del yo y que en ello se hace consciente de sí mismo, es el mismo que aquel a quien pertenece el cuerpo y el alma; los abarca y los estrecha espiritualmente²⁷⁷.

De esta manera el yo personal, vivo y espiritual se constituye como la forma del individuo psicofísico, de la persona humana. La persona había sido entendida como el yo consciente y libre. Es libre porque es dueña de sus actos y determina su vida mediante actos libres, los cuales constituyen su primer campo de dominio. Pero antes del dominio externo, al hombre le pertenece toda la naturaleza humana que le es propia, todo lo que lo constituye como sí mismo, porque ella influye mediante su acción sobre la formación del cuerpo y el alma²⁷⁸. En otras palabras, en el ser humano su libertad también puede comprenderse como heredada de la misma naturaleza humana de la que se ha apropiado, es decir, de aquella que le es propia. Por la formación psicofísica que ella le provee, es capaz de extender su dominio hacia lo exterior físico o hacia la comprensión de realidades superiores, los cuales pasan a ser sus campos de potencia.

La vida del yo se forma a partir de los actos libres que él ejecuta, y es tanto más libre cuanto mayor sea su profundidad. La profundidad de la que provienen los actos libres es la del alma que se hace viva en la vida del yo. A través de las elecciones, especialmente de aquellas que implican una transcendencia mayor en la vida del hombre, el alma, que antes estaba escondida, brilla aunque sigue siendo misteriosa²⁷⁹. A partir de esto el yo acaba por revelarse como “el punto de penetración desde la profundidad oscura y hacia la claridad de la vida consciente, al mismo tiempo que de la posibilidad o la pre-realidad a la plena realidad presente (de la potencia al acto)”²⁸⁰. El yo es entonces aquel que mediante su capacidad de

²⁷⁶ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁷⁷ STEIN, SFSE, 390-391.

²⁷⁸ Cf. STEIN, SFSE, 391.

²⁷⁹ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁸⁰ STEIN, SFSE, *Ibid.*

vida consciente surge a partir de su origen, el alma. Sondea su oscuridad y trata de comprenderla, y a partir de allí sale hacia el exterior mediante sus actos libres que ponen en evidencia sus capacidades anímicas y la profundidad que su alma posee. La vida del yo, por lo tanto, es la realización mediante la acción por el cual las fuerzas anímicas se hacen visibles.

Ahora bien, este yo fue comprendido como la ser-persona de Dios y de los espíritus puros, pero se diferencia de ellos en la medida en que:

Dotada de una vida consciente y libre, que abarca y lleva su plenitud de esencia, se parece a los espíritus puros; sale de un fondo oscuro y es llevado por él, incapaz de formar personalmente su “yo”, de aclararlo y dominarlo, y se queda atrás. Por otra parte, posee por su propia profundidad una perfección cierta en relación con los espíritus creados y una semejanza divina distinta de la de ellos²⁸¹.

Por su parte, el alma humana es designada por la filósofa como una creatura espiritual, porque se diferencia de la materia en tanto no llena el espacio ni puede ser captada por los sentidos, pero está ligada a la materia por su naturaleza misma: la de ser forma del cuerpo. En el primer sentido, el alma es espiritual porque posibilita las facultades superiores, a través de las cuales construye al hombre, ser dinámico, desde el interior hacia el exterior. Lo que es más íntimo del hombre es también lo más espiritual. Esta espiritualidad, en su movimiento de salida, inicia la transformación de la materia, es decir, no se limita a la vida interior sino que sale en la búsqueda del conocimiento del mundo, al cual transforma. Esta comprensión del espíritu hecha por Stein llega a tal punto de ver que:

todo lo que es material está construido por el espíritu, lo que no significa solamente que todo lo material es creado por el espíritu divino, sino que todo producto material está lleno de espíritu. Cada uno lleva su forma en sí en cuanto cosa de la naturaleza formada desde dentro, o bien se trata de una obra humana formada desde fuera y que lleva un significado por su figura (*Gestalt*). La forma que informa la materia no es la materia misma²⁸².

²⁸¹ STEIN, SFSE, 392.

²⁸² STEIN, SFSE, 392-393. Nuevamente, a este respecto, podemos observar que el pensamiento de Stein presenta una continuidad a pesar de los años. Ahora, bajo la nueva perspectiva cristiana, el mundo se presenta como creado, y por ello como poseedor del espíritu divino en tanto producto del Creador. La materia lleva al espíritu desde dentro en tanto que éste le concede su forma. Pero la forma también puede ser dada desde afuera, mediante la acción del hombre quien, por su trabajo, la espiritualiza y le da un significado.

5.7 EL ESPÍRITU, SER Y VIDA EN RELACIÓN

Llegados esta etapa final, nos encontramos en el momento apropiado para definir qué entiende Stein por espíritu. A partir de sus consideraciones, se había tomado al espíritu como vida libre, consciente y personal, vida que fue comprendida como la forma más original del ser espiritual²⁸³. Esta vida, por la misma esencia del espíritu, se derrama hacia el exterior del alma, traspasa los límites de la materia y se revela mediante sus productos.

En el capítulo precedente hemos hablado de las ciencias del espíritu como aquellas encargadas del estudio de los productos espirituales, así también como del espíritu en el que tuvieron su origen. En esta ocasión, Stein vuelve a considerar estas ciencias como las oportunas para analizar las obras espirituales, aunque ahora desde una concepción tomista. El campo de acción del espíritu, por la misma esencia de este, no se limita solamente a lo espiritual sino que es un campo determinado de lo real que está en relación con lo material, y por esto mismo es una forma fundamental del ser que se dirige hacia los diferentes campos de lo real²⁸⁴. El espíritu modifica intencionalmente la materia para hacerla su medio de expresión, aunque estos productos sensibles primarios no son creados por el hombre sino transformados por él²⁸⁵. Así, por ejemplo, en el caso de la música o la poesía, los sonidos conforman melodías o palabras articuladas que expresan lo que el alma humana quiere transmitir y lleva a la conmoción del alma que la recibe. Son productos sensibles que exigen la adquisición de la vivencia en un alma, tanto del artista como del receptor, en lo cual identificamos la puesta en marcha de la empatía. La forma artística se vuelve entonces “un encuentro con una vida semejante a la nuestra”²⁸⁶.

Estos productos sensibles que han sido ordenados armónicamente por el artista, tienen un ser propio ideal o esencial y una materia a partir de la cual han sido formados. Y si bien son

²⁸³ Cf. STEIN, SFSE, 393.

²⁸⁴ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁸⁵ Cf. STEIN, SFSE, 394.

²⁸⁶ STEIN, SFSE, 393.

productos materiales, tienen la posibilidad de entrar en un campo de sentido más elevado. Por su ser material, ingresan en la realidad de la naturaleza, pero hallan su realización más verdadera cuando entran como contenido de una realidad de experiencia vivida, que tiene como meta la vida del alma, su vida espiritual²⁸⁷. Así, Edith Stein nos ofrece un concepto de espíritu, al que ha llegado a través de sus formas de expresión: “el espíritu es sentido y vida en plena realidad: una vida llena de sentido”²⁸⁸.

En el ser de Dios confluyen sentido y vida de manera perfecta. En cambio, en las creaturas se distinguen la plenitud de vida formada por el sentido, y el sentido que se realiza en la plenitud de vida. En el sentido de la plenitud de vida, la materia no es negación de la espiritualidad porque pertenece al espíritu mismo. Y por su parte, la plenitud de vida aún no formada es una fuerza o potencia que se inclina hacia el ser espiritual y que debe ser conducida hacia el perfeccionamiento de su ser²⁸⁹. Cuando el sentido no halla aún la plenitud de vida, es una idea que tendrá su realización en el viviente. Pero cuando la vida está llena de su sentido, es una vida que se desborda y se irradia; es la forma del ser espiritual. Cuanto mayor es la vida espiritual, tanto mayor es la salida de sí y su irradiarse hacia el mundo, transformándolo, porque ha hallado la plenitud de su vida y su sentido.

Sin embargo, tras estos análisis aún parece sin respuesta la cuestión del aspecto relacional del espíritu en su salida de sí, que se concreta en la relación intersubjetiva. Esto subyace en el capítulo VII de *Ser finito y Ser Eterno* y se expresa en la relación trinitaria, en donde la relación se traduce en amor, y por tanto, deriva hacia la *imago trinitatis* humana²⁹⁰. Para aclarar esta cuestión y dar cierre al interrogante, acudiremos a los análisis de Alejandro Bertolini.

El espíritu, siendo el principio de salida de sí y de permanencia en sí había sido el que, vislumbrándolo en el acto empático, se nos presentaba como el posibilitador de toda relación. Relación desplegada, en última instancia, en tres planos mutuamente necesitados: con uno mismo, con el prójimo y con Dios. Habíamos comprendido que es en la intimidad del alma donde se halla la vida consciente del yo puro, quien se encuentra en constante búsqueda y

²⁸⁷ Cf. STEIN, SFSE, 394.

²⁸⁸ STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁸⁹ Cf. STEIN, SFSE, *Ibid.*

²⁹⁰ Cf. STEIN, SFSE, 462.

sondea el fondo oscuro desde el cual la vida interior se eleva. Pero esta inmanencia no es absoluta; el yo no puede hallarse plenamente a sí mismo sin los otros porque su mismo sentido demanda la relación. Así, el alma, que es forma del cuerpo y de la vida anímica, recibe la acción configuradora de la relación con el prójimo. En otras palabras, el desarrollo individual y anímico no podría darse en un sujeto aislado porque su misma esencia es en la relación, y es por la relación con el otro que uno mismo llega a un conocimiento más perfecto y acabado de sí. De modo que “la alteridad da luz a la propia vida interior. El acto empático hace emerger la imagen de uno mismo como correlato intencional del orden objetivo de valores de los que el «otro» es portador”²⁹¹. Así, la posibilidad de adentrarse en el castillo interior se da por la mediación de la primera trascendencia husserliana, el tú²⁹². La alteridad de los hombres supone la capacidad mediadora de configuración del poder divino, es decir que “la intersubjetividad, en tanto vínculo con otras criaturas racionales y libres, tiene visos co-creadores y, podríamos agregar nosotros, también recreadores-reconciliadores”²⁹³.

Sin embargo, en la relación intersubjetiva se experimenta también la fragilidad propia de las limitaciones humanas. El alma, en su búsqueda de salida, halla el límite de su capacidad y experimenta la impotencia, el no poder. Pero es precisamente en este límite que el alma se descubre inhabitada, halla a Dios y entrando en Él, dentro de sí misma, puede iniciar el camino hacia la posesión de su ser más personal y más libre. Es allí donde halla la relación más alta y plena posible, la relación con Dios, su arquetipo y el sentido de su propio ser²⁹⁴. Esta relación del espíritu con Dios se transforma en salida hacia lo exterior, tanto más personal cuanto mayor el conocimiento y la conquista de la propia esencia a través del conocimiento de Dios. Es decir, tanto más personal cuanto más libre y dueña de sí para entregarse. Así, junto con Bertolini, podemos finalmente ver que:

Esta entrega personal y amorosa articula la unidad orgánica de toda la creación; y se distinguen tanto la fecunda intimidad de cada hombre con Dios como la melodiosa reciprocidad de las criaturas entre sí, que comparten el amor divino. Pero tal compartir tiene visos ontológicos, pues el término es bien

²⁹¹ BERTOLINI, EYT, 299.

²⁹² BERTOLINI, EYT, *Ibid.*

²⁹³ BERTOLINI, EYT, 286.

²⁹⁴ Cf. BERTOLINI, EYT, 301-302.

tomista: participación. Dicho de otro modo: la intersubjetividad horizontal entre las creaturas es una participación de este amor que se identifica con el ser de Dios que es la entrega, amor al que aspiran²⁹⁵.

²⁹⁵ BERTOLINI, EYT, 293.

6 CONCLUSIONES

En el presente trabajo hemos desarrollado el concepto de espíritu en dos de las obras de Edith Stein. Para poder introducirnos correctamente en estas consideraciones, hemos realizado un acercamiento a las nociones fundamentales que estructuran el pensamiento de la filósofa, conceptos que, hemos visto, sostiene y profundiza a lo largo de su trayecto intelectual. Preguntarse por la realidad del espíritu se nos presentó como un desafío en sí mismo porque supuso el esfuerzo de indagar en algo que, aunque es, no puede captarse mediante los sentidos, pero puede ser intuitivo como presente en medio de las realidades materiales.

La intuición fenomenológica nos permitió a tomarlo en su particular modo de darse: en medio de las relaciones intersubjetivas. De esta manera se nos esclareció el qué y el cómo de nuestras investigaciones: el espíritu que se fenomenaliza en la intersubjetividad. Para llegar a este núcleo fue necesario pasar previamente por otro paso imprescindible: la reducción fenomenológica. Esta consiste en la búsqueda de la esencia de dos pilares de este estudio, el individuo psicofísico –en quien se descubrieron diferentes estratos, principalmente el cuerpo, el alma espiritual y el yo– y la empatía –un tipo especial de actos que posibilita la relación entre los distintos individuos mediante la captación de la vivencia ajena–.

A partir de la empatía se nos abrió el plano de la intersubjetividad, donde los distintos sujetos entran en relación gracias a la captación empática. Hemos podido observar que esta relación intersubjetiva posee una importancia radical para el desarrollo del sujeto. Esto se debe a que el conocimiento del mundo y del yo propio sólo puede darse en la intersubjetividad, mediante la llamada constitución intersubjetiva. Habíamos comprendido por constitución a la formación de un concepto que, en primera instancia, se da cuando el sujeto conoce un objeto. Mediante los sentidos se captan series variadas de percepciones a las que el yo puro ordena y da sentido. Así se forma, mediante la percepción originaria, un concepto originario de la cosa. Pero esta percepción individual es limitada y parcial. Así es como, mediante el intercambio con los otros sujetos cognoscentes, esta imagen originaria del objeto comienza a ampliarse con los aportes de los demás individuos –para lo cual los actos de empatía cumplen un rol fundamental, puesto que habilitan la comunicación y el intercambio de vivencias y pareceres–. Mediante este intercambio, la vivencia y el concepto que originariamente poseían se complementa con las vivencias y perspectivas no-originarias

aprehendidas de otros sujetos. Así comienza a configurarse, por constitución intersubjetiva, un concepto más acabado, que abarca las distintas perspectivas y matices adquiridos originaria y no-originariamente. Observamos que de entre los objetos constituidos intersubjetivamente, son de radical importancia el mundo y el yo propio, puesto que la relación abre el mundo y nos abre al mundo y a nosotros mismos.

A partir de aquí había surgido nuevamente el interrogante sobre qué habilita la relación y el intercambio entre los sujetos. Se nos puso de manifiesto que, por su estructura, el individuo psicofísico puede entrar en relación. Esta capacidad de relación se abre desde el alma espiritual o el espíritu. Hemos afirmado que la conciencia, a partir de la cual el individuo se dirige intencionalmente hacia algo, no pertenece al plano de la materia porque no está sujeta a la misma legalidad que aquella, sino es, por el contrario, espíritu. Así, mediante el estudio de la intencionalidad, pudimos observar que el espíritu es aquel que habilita la relación consciente con el mundo y con los otros.

Hemos visto que, siendo que el espíritu no se rige por la misma legalidad de la materia, sino que sigue reglas propias, no es posible estudiarlo bajo los mismos parámetros que lo empírico. Es por eso que nos encontramos en la necesidad de estudiarlo a partir de su manera de mostrarse: mediante los fenómenos de expresión. Hemos podido observar la acción del espíritu en el mundo a través de la constitución de objetos mediante percepciones –puesto que toda conciencia constituyente es espiritual y, por lo tanto, toda percepción externa se ejerce en actos espirituales– y, por otra parte, por la acción del espíritu en la realidad espiritual mediante los actos de empatía –por los cuales se aprehenden las vivencias internas ajenas–. A partir de esto último se instituyó para nosotros el mundo de los valores, fundamental para la comprensión de la persona. También observamos otra manifestación espiritual en el ejercicio de los actos de voluntad, mediante los cuales el espíritu es capaz de transformar la realidad para dar lugar a aquello que no es, pero desea que sea. Estos fenómenos de expresión suponen la irrupción del espíritu en el mundo material.

Así nos fue posible establecer una ciencia particular, diferente de las ciencias naturales: las ciencias del espíritu o ciencias de la cultura. Estas ciencias no siguen las reglas de la causalidad sino de la motivación. Para comprender los productos espirituales nos fue necesario recurrir a un tipo de método específico: la comprensión reviviscente o aprehensión

empática, a partir de la cual se vuelven a vivenciar los movimientos espirituales que dieron lugar a determinado producto espiritual. Esto supuso comprender la motivación como aquella ley fundamental que lleva al libre deslizarse de una vivencia a la otra. Entendimos que la motivación explica el orden experimentado en las vivencias espirituales, comprendiendo lo presente a partir de las motivaciones pasadas. En última instancia, observamos que la motivación busca la causa última para dar sentido a la vida misma.

A partir de este punto, las investigaciones nos condujeron a la cuestión del espíritu ahora observado con relación al individuo psicofísico, pero más específicamente, a la posibilidad de hablar de un individuo personal o persona. Para la comprensión de una noción de persona nos vimos en la necesidad de definir una doctrina de los valores, los cuales surgen de la valoración racional sobre los sentimientos. La profundidad de los valores había hallado su justificación en la profundidad de los estratos de la persona, tanto mayores cuanto más conocimiento personal, y tanto más fuerte la voluntad cuanto más edificada estuviera la persona en los sentimientos. Las manifestaciones espirituales revelaron la existencia de un núcleo personal inmutable que define el dominio de posibilidades de una persona. Así establecimos que el término persona se aplica al ámbito espiritual y no al psicofísico, en el cual se habla de individuo.

El espíritu se nos reveló como el posibilitador de la comprensión del sentido de sí mismo, el cual es esencial para la comprensión de otras personas. Sólo la conciencia de la totalidad del sentido propio permite comprender la totalidad del sentido ajeno. La mayor profundidad en esta comprensión espiritual se nos expuso en el estudio de *Ser finito y Ser Eterno* en el que encontramos un cambio en la clave de lectura: la intersubjetividad comprendida como una analogía de la relación personal trinitaria.

Observamos un cambio en las nociones utilizadas, provenientes del tomismo: las nociones de sustancia e hipóstasis en relación con la de persona. Encontramos aquí una definición de espíritu como aquel que no es material ni espacial, que posee una interioridad desde la cual sale de sí mismo, y perdiéndose a sí mismo en la donación, se recibe más plenamente. Observamos que la esencia del espíritu es su darse y su perderse totalmente a sí mismo, en lo cual se realiza y, por ende, se apropia de sí. El espíritu busca darse en la relación y por ello es esencialmente relacional. Encontramos una similitud en la definición de persona,

como aquella que sale de sí y al mismo tiempo es y permanece en sí. Con ello observamos que la persona es un ser espiritual, sin con ello negar su dimensión corporal y anímica, que la condicionan. Por lo que pudimos afirmar que la esencia misma del hombre es su donación, porque el darse es común a sus estratos constitutivos. También por ello pudimos ver que la vida espiritual no puede darse sin la intermediación de los sentidos, a partir de los cuales brota en su búsqueda de un ser superior, elevándose en la vida interior. El espíritu se nos mostró como estando siempre en búsqueda de la relación, que se concreta en la relación intersubjetiva, ya sea consigo mismo, con el prójimo o con Dios. El espíritu alcanza su sentido en la relación, por medio del acto empático, cuando se relaciona con otros. Pero la plenitud de su sentido lo alcanza en la experiencia de su fragilidad, en la cual se descubre inhabitado por Dios y, a partir de allí, se encamina hacia la posesión más plena y acabada de sí mismo.

Estudiar al espíritu, o al menos introducirse en su estudio, de la mano de Edith Stein, es un camino que supone muchos desafíos. En estas investigaciones hemos obviado un gran período de pensamiento de la autora, pero la brevedad del trabajo favoreció el poder concentrarnos en el aspecto espiritual. A través de su estudio hemos podido observar la importancia fundamental que tiene el espíritu no sólo para la comprensión de la persona sino también para las relaciones interpersonales. El espíritu nos manifestó que la persona humana no puede ser comprendida en su riqueza si se trunca su aspecto relacional: sólo estamos completos cuando nos encontramos en relación con otros.

Esta mirada sobre la persona en relación nos lleva a replantearnos la mirada individualista a la que el siglo actual nos seduce. La mirada del éxito personal, materialista y egoísta implica el abandono de las relaciones familiares, interpersonales, sociales, culturales. Supone un gran desafío para los que, en nuestro siglo, desean revalorizar y mantener vivo el sentido de la persona en su integridad y en su desarrollo más pleno. Es también un desafío para nuestro tiempo el gran grado de aislamiento al que nos llevan las tecnologías y los ritmos de vida demandantes que aspiran a fabricar sujetos productivos, proactivos y olvidados de sus aspiraciones personales más auténticas. Las personas son vistas en nuestra época como objetos de uso y descarte, reemplazables y carentes de un sentido más profundo que la mera utilidad. La nuestra es una época que se ha olvidado de los valores, y no sólo los ha invertido,

sino también los ha descartado, perjudicándose a sí misma. No es de extrañar que vivamos en sociedades agotadas, angustiadas y siempre al borde de la desesperanza. La pérdida del sentido más auténtico de la vida humana es el resultado de un largo proceso de desgaste espiritual.

Es entonces que surge con más urgencia la necesidad de un humanismo que se atreva a mirar nuevamente al hombre, olvidado de sí, pero en camino a su plenitud, y que le recuerde y enseñe su posición y valor. Esta fue la gran tarea de Edith Stein a la que quisimos acercarnos para comprender su perspectiva y sus aportes. A la par de ella descubrimos la importancia radical del espíritu, parte constitutiva del individuo psicofísico, la que permite hablar de persona, y la que sufre en silencio las consecuencias de nuestra época. Pero en él también pudimos descubrir la clave y senda para salir de estas angustias. Frente un mundo volcado a la acumulación material, el espíritu se desprende de todo aquello y se centra en una salida personal, olvidándose de sí, para encontrarse con los otros en el mundo. La empatía, aquel tipo de actos que le es propio, le permite al hombre situarse como un yo entre muchos otros. Estos otros son parte esencial para el propio desarrollo, porque le abren una visión del mundo que no podría alcanzar por otra vía, y así como también le descubren facetas de sí mismo que desconocía. El espíritu es la causa que permite esta apertura y recepción, y que tiene la capacidad de ejercer su acción transformadora sobre la realidad.

Pero la verdad más íntima del hombre sólo se descubre a través de una trascendencia aún mayor: la trascendencia que lleva al encuentro con el Creador, en quien se halla la imagen arquetípica que da la respuesta más plena a la realidad humana y personal. Por el testimonio de Edith Stein podemos afirmar que la dimensión religiosa, aquella que abre al encuentro con Dios, está presente en todo hombre, aunque en apariencia esté carente de ella, y es la única que permite la plenitud de sentido de la vida.

Este trabajo, concebido como un iniciarse en el pensamiento de Stein, deja abiertos muchos interrogantes, facetas y períodos de la autora, los cuales quedarán a la espera de tratarse en futuras investigaciones.

María Valentina Bonaparte Giménez.

BIBLIOGRAFÍA

1. PRINCIPAL

STEIN, E., “Sobre el problema de la empatía”, *Obras completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica (1915-1920)*, Burgos, Eds. Monte Carmelo, Espiritualidad, El Carmen, 2005, 55-203.

STEIN, E., *Pasión por la verdad*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 2003².

STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, México, Ed. FCE, 1996.

2. SECUNDARIA

BERTOLINI, A., *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario, 2013.

CABALLERO BONO, J.L., “Prefacio” en STEIN, E, *Sobre el problema de la empatía*, Madrid, Ed. Trotta, 2004, 9-12.

CABALLERO BONO, J.L., Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein, *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, n°3, 2012.

GIBU, R., La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein, *La Lámpara de Diógenes*, 5(8)., 2004. En línea: http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/2873/003.pdf

HAYA SEGOVIA, F., “Sobre el problema de la empatía”, En URBANO FERRER (ed.), *Para comprender a Edith Stein*, Ed. Palabra, España, 2008, 192-193.

HUSSERL, E, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F., Ed. FCE, 1962².

HUSSERL, E., “Naturaleza y espíritu. Conferencia en la Sociedad de la Cultura. Friburgo de Brisgovia”, *Acta Mexicana de Fenomenología* 4, (2019) Zirón Quijano, Antonio (trad.) 165-180.

HUSSERL, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, La Haya, Folios Ediciones, 1984.

LEASK, I. Edith Stein and Others, *Journal of the British Society for Phenomenology* 33-3, 2002, 286-298.

MACINTYRE, A. *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, Granada, Ed. Nuevo Inicio, 2008.

RIEGO DE MOINE, I., Edith Stein, una pensadora para nuestro tiempo, *Revista Agustiniiana* 47 (2006) 529-559.

SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Educación, persona y empatía. ¿Es importante la empatía para la educación?*, Bogotá, Ed. Aula de Humanidades, 2021.

SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Introducción al Personalismo de Edith Stein*, México, Universidad Pontificia de México, 2016.

SANCHO FERMÍN, F. J., “Nota Introductoria” en STEIN, E, “Sobre el problema de la empatía”, *Obras completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica (1915-1920)*, Burgos, Eds. Monte Carmelo, Espiritualidad, El Carmen, 2005, 55-70.

ZIRÓN QUIJANO, A., Naturaleza y Espíritu. Conferencia en la Sociedad de las Ciencias de la Cultura. Friburgo de Brisgovia. Presentación de la traducción, *Acta Mexicana de Fenomenología* 4, 2019, 161-164.

ZIRÓN QUIJANO, A., *Breve diccionario analítico de términos husserlianos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017

3. DE CONSULTA

A MATRE DEI, T., *Edith Stein. En busca de Dios*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1984⁴.

CRESPO SESMERO, M., *Edmund Husserl* [en línea], *Philosophica: enciclopedia filosófica online*, (2011), <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/husserl/Husserl.html>

FERRER, U., *Para comprender a Edith Stein*, Madrid, Ed. Palabra, 2008.

GIL DE MURO, E. T., *Edith Stein, ahora que son las 12...*, Burgos, Ed. Monte Carmelo, 1987.

LÓPEZ QUINTAS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Madrid, Ed. RIALP, 1990.

RIEGO, I., *Edith Stein*, Madrid, Ed. Fundación Emmanuel Mounier, 2005.

SÁNCHEZ MUÑOZ, R., *Edith Stein. Una filósofa de nuestro tiempo*, Eds. Aula de Humanidades, UPAEP, Puebla, 2020.

STEIN, *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998.

TERESA DE JESÚS, *Castillo interior o Las Moradas*, Ed. E. Mounier, Córdoba, 2014.

AGRADECIMIENTOS

Porque sólo en relación la vida del hombre adquiere su pleno significado, quiero agradecer a todos aquellos que me acompañaron y motivaron en la realización de este trabajo.

En primer lugar a Dios, en quien todo lo puedo.

A mi familia, sin cuyo apoyo y cariño no hubiera podido concretar mis estudios universitarios.

A mis amigos, por ser faro.

A mi directora, Inés Riego, por haber aceptado esta propuesta.

A la comunidad de la Universidad Católica de Córdoba, especialmente a mis profesores y compañeros, que cultivaron en mí el saber; a Florencia, secretaria, y a las bibliotecarias, Eugenia, Yamila, Natalia, quienes desde sus lugares fueron de invaluable ayuda.

A la cátedra de Filología Griega de la Universidad Nacional de Córdoba: Ramón Cornavaca, Cecilia Fernández Rivero y compañeros, por haber reavivado en mí el *eros* filosófico, imprescindible para avanzar en este camino.

A las hermanas carmelitas del monasterio San José, Córdoba, especialmente María Elena y María Cristina, cuyo acompañamiento espiritual y humano me ayuda a crecer como persona y creyente, y a comprender más íntimamente la espiritualidad carmelitana que enamoró a Edith.

A la comunidad de la Parroquia del Espíritu Santo, Córdoba, presente en todos estos años de estudio.

Finalmente, a Edith, por haberme tomado como su pupila.