



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA**

Facultad de filosofía y letras

Doctorado en filosofía contemporánea

**El antecedente fenomenológico de la formación en Edith Stein**

TESIS

Para obtener el grado de:

**Doctor en filosofía contemporánea**

Presenta:

**Mtro. Rodrigo de la Vega Pérez**

Bajo la dirección de:

**Dr. Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro**

Puebla, Pue., septiembre de 2025

*Para mi madre, María del Carmen*

*A la memoria de mi amigo Adrián Salas*

*Weltenweiter Wanderer  
walle fort in Ruh ...  
also kennt kein anderer  
Menschenleid wie du.*

*Wenn mit lichtem Leuchten  
du beginnst den Lauf,  
schlägt der Schmerz die feuchten  
Augen zu dir auf.*

*Drinne liegt – als riefen  
sie dir zu: Versteh! –  
tief in ihren Tiefen  
eine Welt voll Weh ...*

*Tausend Tränen reden  
ewig ungestillt,  
und in einer jeden  
spiegelt sich dein Bild!*

R.M. RILKE

## **Agradecimientos**

El desarrollo y la culminación de este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de distintas personas, quienes generosamente me han brindado su ayuda y su amistad. La realización de una prolongada estancia de investigación que me llevó a explorar España y Alemania ha sido sumamente enriquecedora para mi desarrollo académico y personal.

En primer lugar, quiero agradecer la generosidad de la Dra. Miriam Ramos, quien posibilitó el inicio de mi esta estancia de investigación en la Escuela Universitaria de Magisterio Fray Luis de León en Valladolid. La Dra. Miriam Ramos también asesoró mi investigación y ofreció observaciones muy importantes para su desarrollo. Agradezco la confianza de la Ilma. Sra. Dña. Carmen Madrid (Directora de la EUM Fray Luis de León) y del Dr. Álvaro Antón (Secretario académico de la EUM Fray Luis de León), quienes facilitaron mi permanencia en España y me dieron la oportunidad de participar en las actividades de la institución que dirigen. Muy importante para mí ha sido el apoyo del Dr. Charlie Jorge, quien generosamente me brindó su amistad y con quien atesoro grandes momentos. Reconozco el apoyo del Dr. Joaquín Esteban y del Dr. Adrián Pradier, quienes me permitieron ser participe de las actividades de la Facultad de filosofía de la Universidad de Valladolid. A nivel personal, agradezco el apoyo incondicional de mi amigo Eduardo Reyes, quien me abrió las puertas de su hogar y me orientó fraternalmente durante mi permanencia en Valladolid. También ha sido muy valioso el encuentro con Javier Martínez y Ana Moreno, a quienes agradezco la calidez de su compañía.

Otra ciudad que pude visitar como parte de esta estancia fue Granada. Es muy importante para mí reconocer el apoyo y la dedicación del Dr. Mátyás Szalay, quien me recibió en el Instituto de Filosofía Edith Stein y con quien pude dialogar en distintas sesiones sobre el tema de mi investigación. Agradezco al Dr. Mátyás Szalay no sólo su orientación académica, sino también su ejemplo como filósofo y como persona. A nivel personal quiero destacar la fraternidad de Pepe Márquez, quien me recibió amistosamente en su ciudad y me ayudó a dimensionar algunas experiencias de este viaje. Agradezco también el apoyo que me brindaron los pastores Eva Domínguez e Israel Flores, así como de la comunidad de la iglesia protestante San Pablo.

Tuve el privilegio de visitar durante algunos meses el Archivo Edith Stein de Colonia. Esta experiencia ha sido posible gracias a la Dra. Monika Adamczyk-Enriquez, quien ha confiado en mí y me permitió vivir esta bella experiencia. Mi más sincero agradecimiento a la Dra. Adamczyk-Enriquez por su generosidad y por todo el trabajo que a partir de entonces hemos realizado. También reconozco el cálido recibimiento de Matthias Maas Enriquez. Mi más sincero agradecimiento a las hermanas del convento carmelita *Maria vom Frieden*, quienes me han permitido ser testigo de la profundidad de la vida contemplativa y del amor vivo presente en una comunidad arraigada en la fe. Igualmente, agradezco el apoyo del padre Ulrich Dobhan, con quien tuve la oportunidad de dialogar durante mi estancia en la casa de huéspedes. La posibilidad de tener un contacto con la orden carmelita ha sido sumamente profunda para mí, y por eso estoy muy agradecido.

Agradezco la confianza del Dr. Ricardo Gibu, quien ha dirigido esta investigación durante mis estudios de doctorado. También ha sido muy importante la orientación del Dr. Eduardo González y del Dr. Rubén Sánchez, destacados investigadores de la filosofía de Edith Stein en México y quienes han contribuido notoriamente con sus investigaciones para el desarrollo de esta tesis. El constante diálogo con el Dr. Adrián Espinosa también favoreció notablemente mi investigación.

Finalmente, agradezco el apoyo institucional de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, así como de la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrado y de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (antes Conahcyt), quien me benefició con una beca para mis estudios doctorales.

## ÍNDICE

<b>1. La formación de la persona y su trasfondo fenomenológico .....</b>	<b>8</b>
1.1 ¿Qué podemos entender por formación según Edith Stein? .....	9
1.2 El espíritu y su relevancia para la formación .....	17
1.2.1 La impronta intelectual del espíritu .....	19
1.2.2 La consideración del espíritu objetivo.....	21
1.3 ¿Es viable abordar el problema de la formación desde la fenomenología? ...	29
1.4 Algunas nociones que anticipan a la idea de formación.....	33
<b>II. La antropología fenomenológica como fundamento de la formación.....</b>	<b>38</b>
2.1 La posibilidad del análisis fenomenológico de la persona humana.....	39
2.2 La empatía como punto de partida.....	42
2.3 Algunas aclaraciones sobre la identidad.....	43
2.4 Análisis constitutivo de la persona humana .....	50
2.5 Transición del yo puro a la persona .....	62
<b>III. Psicología fenomenológica y formación .....</b>	<b>69</b>
3.1 Aproximación fenomenológica al estudio de la psique .....	74
3.2 La causalidad como primera legalidad de la psique .....	84
3.3 La motivación como segunda legalidad de la psique .....	96
3.4 Algunas observaciones sobre la fuerza vital .....	106
<b>IV. Ampliación del esquema de la motivación .....</b>	<b>118</b>
4.1 Toma de posición como concreción de la motivación.....	122
4.2 Valor y toma de posición .....	127
4.3 Voluntad y autodeterminación.....	133

<b>V. Formación como intervención en la toma de posición .....</b>	<b>142</b>
5.1 La pasividad en referencia a la actividad formativa .....	144
5.2 La relevancia de los valores de carácter intersubjetivo para la formación..	149
5.3 Agencia y formación.....	157
5.4 Un riesgo que debemos evitar .....	161
<b>Conclusiones.....</b>	<b>166</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>175</b>

## Introducción

El trabajo que se presenta a continuación tiene por objetivo principal sustentar la propuesta de la formación de la persona a partir de una argumentación de carácter fenomenológico, por esta razón, lo que se plantea en esta tesis es la explicitación del andamiaje conceptual que nos permitirá discutir el proceso de la formación humana desde una línea de trabajo que pretende ser innovadora. A partir de esta indagación ofreceremos una postura propia ante el problema en cuestión como resultado de nuestro análisis.

Como es conocido, la idea de la formación (*Bildung*) es propia de la tradición humanista-germana, quien ha desarrollado desde diversas perspectivas este concepto, por esta razón, el desarraigo conceptual y lingüístico de la *Bildung* carece de sentido, no obstante, esta idea también representa un ámbito de discusión sumamente fértil para las humanidades en nuestros días. A pesar de este arraigo del concepto a una tradición en específico, considero que es viable indagar algunas de sus características esenciales, siendo necesario contemplar a la formación en tanto fenómeno. En este sentido recurrimos a la fenomenología como nuestro método para clarificar qué es formación, lo que a su vez requiere de diversas matizaciones dada la complejidad del fenómeno en cuestión. Me propongo argumentar que a través de la reflexión fenomenológica podemos partir del análisis de la persona humana para tematizar tanto al sujeto como al proceso de formación. Nuestro enfoque depende en primer lugar de una epistemología que sustenta tanto una antropología como una psicología, con el objetivo de estructurar una teoría de la formación de la persona.

Siendo la fenomenología el método de nuestra investigación, es importante mencionar que nos apegamos a las generalidades del idealismo trascendental propuestas por Edmund Husserl en *Ideas I* principalmente, las cuales son retomadas y discutidas por Edith

Stein en sus escritos tempranos. Además, es de suma importancia para este trabajo la tematización de la persona humana expuesta por Husserl en *Ideas II*, texto organizado por Stein en sus años como asistente. La transición del yo puro a la tematización de la persona implica una justificación de carácter metodológico, principalmente, en función de la distinción del alcance de la reducción trascendental y la reducción eidética. La consideración del individuo psíquico en tanto objeto de reflexión fenomenológica nos aporta una línea sumamente fértil para nuestra propuesta. Podemos decir que gran parte de la obra fenomenológica de Stein se estructura sobre las bases cimentadas por su maestro, siendo el análisis eidético de la psique un elemento distintivo de su reflexión filosófica que fue estructurado principalmente en su etapa fenomenológica.

Resulta todo un reto ser innovador al momento de abordar el tema de la formación en Edith Stein, ya que la cantidad de investigaciones a propósito de este tema son numerosas y de notable calidad en nuestros días. La realización de distintos congresos internacionales dedicados al tema de la formación y de la educación en Edith Stein, así como diversas publicaciones al respecto, son una muestra fehaciente del interés por este importante tema. Resulta evidente que los planteamientos sobre la formación de la filósofa son un buen ejemplo del carácter multifacético de su filosofía, llegando a ser un tópico que permite la complementación multidisciplinaria. Este ferviente retorno a un concepto tan importante de la tradición filosófica de Occidente parece un posicionamiento de las humanidades ante la crisis que vivimos a nivel mundial, cuya escalada reciente nos pone de frente con algunos de los capítulos más oscuros de nuestra historia. La fundamentación ética de la formación es vital para habitar nuestro mundo y el filósofo ha de emprender con entusiasmo esta labor.

¿Por qué es la fenomenología nuestro método de aproximación al fenómeno de la formación? Dos factores me parecen relevantes para responder esta pregunta. En primer lugar, reconocemos en la indagación fenomenológica un esfuerzo genuino que pretende clarificar lo que se manifiesta, razón por la cual, la exigencia de la suspensión de juicio (*epoché*) y la revisión de los prejuicios que configuran nuestra visión del mundo son el punto de partida de este método. Además, la pretensión científica de este proceder nos permite captar aspectos esenciales de lo que acontece y que es objeto de reflexión. Un segundo elemento que distingue a este proceder es la descripción profunda de diversos fenómenos, lo cual enriquece nuestra comprensión de las cosas. Resaltamos de esta forma una función analítica y otra descriptiva de la fenomenología. A partir de lo anterior podemos señalar que nuestra indagación depende del ejercicio de abstracción necesario para la tematización de nuestro objeto de reflexión, la persona humana; por otra parte, nos confronta con un hecho que está más allá de lo estrictamente teórico y que se matiza en función de distintos factores de carácter histórico y contextual, la formación. Por esta razón, la tematización del yo personal –y no sólo del yo puro– es el elemento que nos permite trazar un vínculo entre fenomenología y formación. El desarrollo conceptual que Stein realiza en algunos de sus escritos fenomenológicos nos da la pauta para justificar esta transición, ya que la filósofa inicia su análisis de la persona humana desde su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (1917), acentuando la importancia del espíritu en su definición de la persona, quien se constituye a través del acto intencional empático. Lo que resulta claro en esta primera aproximación es que el punto de partida es el yo puro. No obstante, situándonos en el contexto de *Causalidad psíquica* (1922), la propuesta parece tener un enfoque más apegado al análisis eidético, ya que resulta necesario analizar al individuo psíquico en su carácter concreto, incluso en la facticidad de su existencia, lo que está fuera del alcance del análisis

trascendental. Es en este sentido que la filósofa señala que su análisis de la causalidad psíquica comienza en un nivel “abstracto”, ya que el enfoque recae en la condición vital y no en el vivenciar puro. Esta afirmación es importante para nuestra indagación, ya que, si pretendemos tematizar al sujeto de la formación, se requiere previamente del análisis del yo personal en tanto sujeto cualificado y que recibe cierta influencia del entorno.

Como hemos señalado, el aporte de nuestra investigación al panorama del estudio de la formación en Edith Stein tiene como eje principal a la psicología fenomenológica que la filósofa presenta en su estudio titulado *Causalidad psíquica*, razón por la cual, el análisis detallado de este texto es el elemento de mayor peso en nuestra aproximación. Complementamos el análisis de esta obra con el estudio *Sobre el problema de la empatía* y con *Introducción a la filosofía*, principalmente. También recurrimos a las aportaciones de *Individuo y comunidad*. La definición fenomenológica de la persona humana y su dimensión espiritual son el punto de encuentro de los textos referidos, lo que nos permite tener un marco teórico para adentrarnos a un problema de la vida fáctica como es el que concierne a esta tesis. Podemos anticipar que la formación de la persona humana corresponde al devenir espiritual del ser humano y nosotros pretendemos analizar a detalle esta afirmación.

Como se advierte en el título de esta investigación, nuestro propósito es clarificar desde la fenomenología las condiciones de posibilidad para la formación de la persona, por tal razón, nuestra elucidación es de carácter teórico y no aborda cuestiones del ámbito pedagógico y que ahondan en la práctica educativa. Tampoco nos adentramos en el amplio panorama de la formación desde una perspectiva cristiana, aunque somos conscientes que una concepción global del ser humano en la filosofía de Edith Stein lo sugiere. Si bien, este trabajo no discute cuestiones de carácter teológico o del paradigma católico, considero que

sí deja el terreno listo para la apertura a estos enfoques, principalmente, por la importancia dada al ámbito de los valores como elemento imprescindible en el devenir espiritual humano. Esta aclaración es importante, ya que el vínculo entre razón y fe es un rasgo distintivo de la filosofía de Edith Stein.

Los estudiosos de la filosofía de la pensadora de Breslau en lengua española nos hemos beneficiado con las traducciones de las *Obras Completas* hechas a nuestro idioma durante las últimas décadas. No obstante, el acercamiento a los textos de la bibliografía primaria en su lengua original también ha enriquecido de manera notable nuestra investigación, por esta razón, las citas textuales en español se incorporan al cuerpo del texto y se remite al pie de página el original en alemán. También incorporamos algunos textos en lengua alemana que contribuyen significativamente a nuestra bibliografía secundaria, por ejemplo: los estudios de Peter Schulz (1994), Urbano Ferrer (2006) y Christof Betschart (2009-2010), los cuales son de importancia capital para la propuesta de una psicología fenomenológica en Stein. Además, nos hemos favorecido ampliamente de la consulta del *Edith Stein-Lexikon* (2017) y del *Edith Stein Jahrbuch*.

Algunos de los conceptos que empleamos de manera técnica y con la debida comparación entre el texto en alemán y su traducción al español son los siguientes: condición vital (*Lebenzustand*), sentimiento vital (*Lebensgeföhle*), esfera vital (*Lebenssphäre*), ipseidad (*Selbstheit*), mismidad (*Selbigkeit*), fuerza vital (*Lebenskraft*), empatía (*Einföhlung*), simpatía (*Einsföhlung*), sentimiento (*Geföhle*), sentir (*Föhle*) y toma de posición (*Stellungnahme*), principalmente. Estas distinciones tienen el único interés de clarificar nuestra propuesta y hacer más sólida la argumentación, quedando de lado cualquier

pretensión lingüística o de traducción. La justificación de estas distinciones conceptuales se realizará a lo largo de cada capítulo, siempre bajo la referencia correspondiente.

### **Sobre la presente propuesta**

Nuestra postura tiene que ver con la definición del individuo psíquico y las legalidades que lo describen, conformando de este modo un elemento a priori de la formación, por esta razón, podemos definir algunas particularidades del sujeto de la formación y responder a la pregunta: ¿qué significa formarse?, en un sentido debidamente delimitado. Siendo la formación un fenómeno característico de la dimensión espiritual humana, es de suma relevancia la tematización de la motivación en tanto legalidad del espíritu. Entiendo que ésta es una vía sumamente fecunda para captar elementos esenciales del acto en cuestión, de esta forma, nuestra argumentación se orienta a la consideración de la intervención en una concreción específica de la vida motivada: la toma de posición. Esta afirmación sólo es posible si comprendemos la estructura conceptual que configura la psicología fenomenológica propuesta por Edith Stein. De acuerdo con lo anterior, una pregunta guía para el desarrollo de nuestra investigación es la siguiente: ¿En qué sentido puede la descripción fenomenológica del individuo psíquico sustentar la formación de la persona?

Esta tesis se conforma de cinco capítulos y sus apartados correspondientes. En el Capítulo I se aborda el tema de la formación de la persona según los planteamientos de Edith Stein y presentamos una aproximación contextual y filosófica de la *Bildung*. Es objetivo de este primer apartado la justificación fenomenológica del problema. En el Capítulo II se procede la definición de la persona humana según sus elementos constitutivos. A través de

esta presentación obtendremos un esquema general de la persona en tanto objeto de reflexión fenomenológica, razón por la cual nos situamos en el ámbito de la antropología. En el Capítulo III nos dedicamos al análisis exhaustivo del individuo psíquico según el aporte que la filósofa muestra en *Causalidad psíquica*. La correspondencia entre causalidad y motivación es clave para definir al sujeto de la formación. En el Capítulo IV analizaremos a detalle la motivación derivando una concreción de esta legalidad: la toma de posición. Finalmente, en el Capítulo V haremos explícita nuestra propuesta sobre la formación humana en atención de tres puntos principales: a) la relevancia de la pasividad, b) los valores intersubjetivos, y c) la agencia como elemento culminante de la formación.

Hemos trazado las directrices que darán forma a esta investigación, procedemos a continuación al desarrollo de nuestro argumento esperando cumplir con el objetivo de otorgar al lector un enfoque distinto sobre la formación humana siguiendo de manera rigurosa los planteamientos fenomenológicos de Edith Stein.

## Capítulo I

### La formación de la persona y su trasfondo fenomenológico

La riqueza conceptual que nos ha legado Edith Stein (1891-1942) tiene un alcance significativo en nuestros días, siendo el tema de la formación de la persona un horizonte para la reflexión filosófica y religiosa, pilares fundamentales del pensamiento y de la vida de la destacada filósofa nacida en Breslau. Gran parte de las reflexiones de Edith Stein pertenecen a la tradición espiritual de Occidente, destacándose la tematización de la persona humana y su posibilidad de trascendencia. Los temas antropológicos que caracterizan la reflexión de Edith Stein anteceden la conformación de una pedagogía, y para decirlo de forma más precisa, de una auténtica teoría de la formación humana. Es viable considerar que la praxis educativa que propone la filósofa se edifica sobre argumentos de tipo fenomenológico y sobre su inspiración religiosa. Si bien, la teoría de la formación que Stein propone corresponde a una etapa madura de su pensamiento en donde la finalidad del proceso formativo es la unión con Dios, algunos conceptos para edificar esta propuesta pueden encontrarse en su etapa fenomenológica. Como mujer de fe, Stein fue una inagotable buscadora de Dios, como filósofa, su empeño por la verdad fue igualmente insaciable. Ambas instancias son las fuentes que configuran la concepción de la persona humana y su formación<sup>1</sup>.

Siendo discípula de Edmund Husserl (1859 - 1938), el retorno a las cosas mismas fue ponderado por Stein, encontrando en el análisis de la persona humana uno de sus principales puntos de interés, razón por la cual, la aplicación del método fenomenológico para la

---

<sup>1</sup> En el panorama global, el título de Patrona de Europa asignado a Stein en 1998 es un motivo para adentrarnos en la reflexión y la posible solución de la crisis actual de la humanidad (Szalay, 2014). Intelectualmente, su pertenencia al movimiento fenomenológico, su apertura a la fe y su devoción católica, representan un interesante punto de análisis entre la fenomenología y su posible apertura hacia Dios (Adameczyk, 2023).

definición de la estructura esencial del ser humano, así como la identificación del acto intencional que constituye a la persona, son elementos de importancia significativa para la configuración de su antropología fenomenológica y, consecuentemente, para la reflexión sobre diversos problemas propios del acontecer de la vida misma. De esta forma, la amplitud del pensamiento de Stein es un ejemplo de la transición de lo estrictamente teórico hacia el ámbito concreto de la existencia humana.

En este primer capítulo nos dedicaremos a indagar la idea de formación que Stein presenta y trataremos de enfocar este tema desde una perspectiva fenomenológica, por esta razón, nos limitamos al análisis de algunas de sus principales obras que son parte de la etapa temprana de la filósofa alemana, principalmente: *Sobre el problema de la empatía*<sup>2</sup> (1917), *Causalidad psíquica*<sup>3</sup> (1920) e *Introducción a la filosofía*<sup>4</sup> (1922). También hacemos referencia a algunos textos que no corresponden a esta primera etapa intelectual de la filósofa alemana con la intención de extraer planteamientos explícitos en torno a la formación de la persona: *Estructura de la persona humana*<sup>5</sup> (1932) y *Sobre la idea de formación*<sup>6</sup> (1932). Justificar que la propuesta formativa de la autora tiene un antecedente en la reflexión fenomenológica sobre la persona humana es el objetivo general de la presente investigación. También pondremos en contexto la idea de formación y consideraremos algunos referentes históricos y filosóficos que abordan este concepto.

---

<sup>2</sup> *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5).

<sup>3</sup> *Psychische Kausalität* es el primer estudio que se incluye en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6).

<sup>4</sup> *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8).

<sup>5</sup> *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 14)

<sup>6</sup> *Zur Idee der Bildung* se incluye en *Bildung und Entfaltung der Individualität* (ESGA 16).

## 1.1 ¿Qué podemos entender por formación según Edith Stein?

Reflexionando sobre diversos problemas de interés pedagógico, Edith Stein ofrece diversas aproximaciones de lo que podemos entender por «formación» (*Bildung*), posicionándose así en el panorama de la tradición germana del término. Cabe destacar de inicio que la traducción del término *Bildung* más aceptada en castellano remite al concepto *formación*, distinguiéndose así de la *enseñanza* (*Unterricht*) y del concepto general de *educación* (*Erziehung*). La idea de formación no excluye a los dos conceptos señalados, no obstante, se distingue de ellos principalmente por el enfoque dado al ser de la persona, así como por el nivel de profundidad que en ella se reconoce. El alcance filosófico de la formación se pone en evidencia por su tematización en cuanto ideal de cultura, además de tener como trasfondo el panorama de las ciencias del espíritu. Si bien, nuestro concepto en cuestión pertenece al legado de la filosofía alemana, consideramos que una reflexión fenomenológica sobre el mismo debe de clarificar elementos esenciales de lo que significa formar a una persona. Entendemos así que la formación es un fenómeno cuyas características pueden definirse de manera precisa a través de la reflexión filosófica.

Se menciona en el *Edith Stein Lexikon* (2017) que la idea de *Bildung*<sup>7</sup> en Stein depende de una concepción básica y holística del ser humano, de esta forma, otros conceptos como: libertad, responsabilidad e individualidad, son pilares para esta noción de la formación humana. En los escritos tempranos de Stein no encontramos un desarrollo pleno nuestro concepto en cuestión, ya que no es una reflexión en torno a la formación lo que Stein desarrolló en su primera etapa intelectual, no obstante, considero viable identificar un marco

---

<sup>7</sup> La definición de *Bildung* en el *Edith Stein Lexikon* (2017) se incluye en la entrada correspondiente al término *Erziehung*, y se precisa que Stein utiliza ambos términos de manera indistinta.

teórico como resultado de su indagación fenomenológica que anticipa diversas nociones de carácter formativo. La asimilación del método fenomenológico para la indagación de la persona humana y sus elementos constitutivos es el antecedente de la idea de formación que queremos explorar inicialmente.

Algunos de los escritos tempranos de Stein tienen como punto central la reflexión fenomenológica sobre la persona, en este sentido se dice que la filósofa alemana es precursora de la antropología fenomenológica. A partir de una precisión inicial de los elementos constitutivos de la persona humana se identifican conceptos importantes para abordar el tema de la formación, por ejemplo: facultad, disposición, núcleo, despliegue, espíritu y psique, principalmente. Si bien cada uno de estos conceptos apuntan a cuestiones pragmáticas de la labor educativa, situándonos en una metodología como lo es la fenomenología, delimitamos la presente investigación a la justificación del carácter apriorístico de este marco conceptual.

En el escrito elaborado para una conferencia dedicada a maestros y maestras del Palatinado de Espira titulado: *Sobre el concepto de formación* (1930), Stein destaca la siguiente propuesta: “Toda formación es autoformación” (Stein, 2003: 188)<sup>8</sup>. Si bien, el tema de la formación debe incluir la referencia a un contexto determinado, a ciertas posibilidades específicas del educando y al mundo de la vida en general, lo que resalta en esta aproximación al concepto es la consideración del propio sujeto, quien, en el ejercicio reflexivo sobre su propia condición se posiciona como objeto de su formación. La consideración de la formación que aquí se destaca se refiere justamente a la intervención formativa que el sujeto tiene sobre sí mismo. Igualmente, el descuido y la desatención de este proceso son responsabilidad del propio sujeto (Stein, 2003: 648). La concepción de la formación en Edith

---

<sup>8</sup> „Alle Bildung ist Selbstbildung“ (ESGA16).

Stein que estamos planteando de manera inicial encuentra una referencia importante en las siguientes líneas de *Estructura de la persona humana* (1932): “El hombre, con todas sus capacidades corporales y anímicas es el «sí mismo» que tengo que formar” (Stein, 2003: 654)<sup>9</sup>. En este punto es importante señalar que la idea de formación que defiende Stein no se limita al ideal hombre ilustrado que exalta el saber enciclopédico, tampoco tiene que ver con una concepción estética de la existencia que identifica al hombre cultivado como perteneciente a una élite distinguida, tampoco exalta algún ideal emancipador en la lucha por la libertad<sup>10</sup>. Situándose en el marco de la tradición germana de la *Bildung*, Stein es representante de la tradición judeocristiana que recupera el tema de la formación en defensa del desarrollo y la autonomía del sujeto, la cual se orienta hacia la configuración adecuada de una vida interior correspondiente con una personalidad madura y plenamente desarrollada (Vilanou, 2001: 14). También es importante considerar que la tematización de la formación en la obra de Stein participa del legado de la tradición neo-hebraica que encuentra en la alteridad su condición de posibilidad. Esta concepción de la *Bildung* introduce diversas categorías de la tradición bíblica para otorgar un valor fundamental a la religión en oposición al ambiente secularizador del siglo XIX. Este paradigma encuentra en la alteridad la condición de posibilidad para su proceder, lo cual se refleja en los aportes conceptuales de sus representantes<sup>11</sup>. Una anticipación de esta propuesta la podemos encontrar en el estudio

---

<sup>9</sup> „Der Mensch mit allen seinen leiblich-seelischen Anlagen ist das »Selbst«, das ich zu formen habe“ (ESGA 14: 28)

<sup>10</sup> Las consideraciones del saber enciclopédico como referente de la *Bildung* en la Ilustración, así como el ideal estético del término que se encuentra en Friedrich Nietzsche y la finalidad política de este concepto que sostiene la Escuela de Frankfurt, son expuestas por Rebeca Horlacher en su artículo: *¿Qué es Bildung?, el eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana*, Pensamiento educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana, 2014, 51 (1), 34-35.

<sup>11</sup> Algunos de los conceptos más importantes de este posicionamiento son: “Educación dialógica” (Martin Buber), “Simpatía” (Max Scheler), “Empatía” (Edith Stein) y “el Otro” (Emmanuel Levinás) (Vilanou, 2001: 11).

de la *empatía* (*Einfühlung*) que Edith Stein expone en su tesis doctoral, trabajo en el que se afirma que la percepción del individuo ajeno es una condición de posibilidad para la constitución de la propia individualidad, razón por la cual, el sujeto extraño amplía el horizonte de la autocomprensión: la subjetividad extraña a través de la empatía también me constituye y me otorga una perspectiva de mí propia identidad. Bajo esta consideración es viable afirmar que la idea de la formación humana es un proceso en el cual identidad e intersubjetividad representan un vínculo fundamental.

La precisión del término «autoformación» (*Selbstbildung*) resulta por demás interesante, ya que es el *yo* a quien se le considera en su función activa para el trabajo sobre «sí mismo» (*Ich selbst*), acentuando así la relevancia de la “reflexión”<sup>12</sup> y de la “intencionalidad”<sup>13</sup> en este proceso. La autoformación es un concepto que se orienta prioritariamente a la interioridad de la persona<sup>14</sup>. El trabajo sobre sí mismo que aquí se menciona guarda cierta similitud con la tradición filosófica que exalta el cuidado y el cultivo del sujeto. Como se ha mencionado, es la persona humana el objeto de reflexión que posibilita la teoría de la formación de la filósofa de Breslau, así, formarse como persona remite a la consideración del desarrollo de cada uno de los elementos constitutivos de la estructura humana que Stein comienza a definir desde su investigación sobre la empatía: «cuerpo vivo» (*Leib*), «psique» (*Psyche*), «espíritu» (*Geist*) y el «alma» (*Seele*). El trabajo que el

---

<sup>12</sup> Se advierte a propósito de la reflexión: “Stein concibe la formación prioritariamente de modo reflexivo, es decir como autoformación. La verdadera autoformación presupone ante todo la libertad del sujeto. Aunque el núcleo de la persona prescribe al desarrollo humano la dirección hacia su plena realización, no hay que olvidar que el hombre es prioritariamente un ser libre” (Stubemann, 2013: 1).

<sup>13</sup> En referencia a la intencionalidad y la autoformación afirma: “La autoformación (*Selbstbildung*) es inevitablemente un proceso intencional, mientras que la construcción del carácter, de la forma de la persona, no es necesariamente intencional” (Torralba, 2018: 119).

<sup>14</sup> Francesc Torralba (2015) explica la relación existente entre los conceptos “autoformación” (*Selbstbildung*) y “autoconfiguración” (*Selbstgestaltung*) resaltando en ambos términos al “sí mismo” y al “yo reflexivo” en referencia al proceso mediante el cual el yo es sujeto activo, configurador de su propia identidad (Torralba, 2018: 115).

individuo realiza sobre sí mismo debe entenderse en consideración del carácter activo que el propio sujeto tiene para autorregularse, autoconfigurarse y, principalmente, para autoformarse. Esta definición autorreferencial de la formación posiciona a la propuesta de la filósofa alemana en el horizonte de la ascesis espiritual representativa de la *Philosophia perennis*. La utilización del método fenomenológico nos permitirá comprender cómo es posible captar la propia individualidad, así como las características que determinan al sujeto de la formación desde su constitución psicofísica y la posibilidad de la conformación de un posicionamiento específico del educando. Además, la relevancia de un contexto específico y del ámbito comunitario también serán de importancia para tematizar la formación, pues el elemento autorreferencial es insuficiente para abordar la complejidad de este fenómeno que involucra de manera íntegra a la persona humana.

Es importante hacer notar que la propuesta formativa de Stein se sostiene sobre una visión del ser humano propia de las denominadas «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*) y se opone abiertamente a los posicionamientos empírico-naturalistas –especialmente a la psicología empírica– por su incapacidad de aprehender el fenómeno humano en su «individualidad» (*Individualität*). El posicionamiento fenomenológico de Edith Stein incorpora en su desarrollo el aporte de las ciencias del espíritu con la intención de renovar aquella “nueva ciencia” del hombre –la psicología– que tanto llamó su atención en el inicio de su formación intelectual, razón por la cual, en algunos de sus trabajos se mencionan los nombres de reconocidos psicólogos experimentales como William James (1842-1910) y Wilhelm Wundt (1832-1920), igualmente, la teoría evolucionista propuesta por Charles Darwin (1809-1882) fue objeto de su reflexión. En esta perspectiva, la antropología tiene un papel fundamental para el desarrollo de la ética y

consecuentemente de la pedagogía. Es importante mencionar que Stein elabora sus planteamientos en torno al fenómeno humano en la línea de las ciencias ideográficas o individualizadoras distinguidas por la escuela de Baden<sup>15</sup>. La relevancia de estas consideraciones que parten de una concepción no causal del fenómeno humano es tomada en cuenta por Stein al tratar el tema de la formación humana, ya que una teoría de la formación sólidamente fundamentada ha de partir del reconocimiento y el desarrollo de la individualidad, no olvidando su pertenencia al entorno en el que se desenvuelve. Una consideración estrictamente causal de la formación es apta para la instrucción o la enseñanza, de hecho requerimos constantemente de este proceder para la asimilación de diversos contenidos, para la ejercitación de nuestras facultades y para la conformación de nuestros hábitos, no obstante, la afirmación de la formación como una actividad preeminentemente espiritual implica tener en cuenta una dimensión de lo humano que no se puede explicar en términos causales, por ejemplo: la libertad y la voluntad. La masificación, el sometimiento y la ausencia de vocación serían el resultado del olvido de la individualidad en el proceso formativo y de la instrumentalización del sujeto, derivando así en la incapacidad crítica, en la falta de autonomía y en la ausencia de la creatividad. Cabe mencionar en este punto que Stein vivió en carne propia las consecuencias raciales de la pedagogía nacionalsocialista (*nationalsozialistische Pädagogik*) que exaltó la devoción al *Führer* en detrimento del enriquecimiento espiritual y la libertad humana. Es importante saber el contexto en el que Stein desarrolla sus escritos pedagógicos, ya que la filósofa de Breslau fue observadora del intento realizado por el Partido Nacionalsocialista Alemán para orientar de un modo específico la vida humana. Esta preocupación y la advertencia de las consecuencias que

---

<sup>15</sup> Stein hace explícita esta clásica distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas en *Estructura de la persona humana* con el propósito de definir su propia antropología.

estaba por vivir el pueblo judío es expresada en la carta redactada el 12 de abril de 1933 por Edith Stein, dirigida al Papa Pío XI. El ideal pedagógico propuesto por la Alemania nazi puso su acento en la devoción y la obediencia al *Führer* y no en la libertad humana y su desarrollo espiritual. *Bildung* no sería el concepto apropiado para este tipo de actividad, contrariamente, el concepto *Bindung* que se puede entender como “dependencia” y “sometimiento” es más adecuado para describir este fenómeno (Vilnaou, 2002: 214). Como se puede notar en esta reflexión, pensar en la formación de la persona remite al cuestionamiento sobre el paradigma al que subyace esta posibilidad, a las circunstancias que motivan y determinan este proceso y al acontecer histórico al que se pertenece. En este sentido, la formación no es un acto espontáneo o que depende plenamente de la voluntad del individuo, es menester el reconocimiento de las condiciones en las que el sujeto de la formación se encuentra inmerso.

La formación es prioritariamente un proceso integral orientado al ser de la persona y no solo un proceso educativo o psicológico, lo que conlleva a enfocar al fenómeno humano en tanto espíritu. Cualquier teoría de la formación que parta de este supuesto ha de procurar el desarrollo de la persona en tanto sujeto espiritual y no solo en tanto objeto<sup>16</sup>, derivando así consecuencias pedagógicas claramente diferenciadas. La caracterización espiritual del ser humano como punto central en la teoría de la formación de Stein es sin duda relevante. En *Sobre el concepto de formación*<sup>17</sup>, Stein indica que pensar la formación del hombre es pensar la formación del espíritu (Stein, 2003: 185). Atendiendo algunas interpretaciones<sup>18</sup>, podemos

---

<sup>16</sup> Como señala Ana María Pezzella en su artículo *La formazione della persona nella riflessione fenomenológica* (2017), una antropología afín al proceder de las ciencias del espíritu enfoca a la persona en consideración de su ser corpóreo, psíquico y espiritual. Para esta autora, el error de las ciencias positivas es enfocar a la persona únicamente como naturaleza.

<sup>17</sup> *Zur Idee der Bildung* (ESGA 16).

<sup>18</sup> José Luis Caballero Bono (2010) señala al espíritu como un concepto nuclear para la comprensión de la filosofía steiniana.

señalar que el espíritu es un concepto transversal y sistemático de la filósofa de Breslau que se puede definir por su carácter de apertura según diversos fines. ¿Cuál es la relevancia de este concepto para el tema de la formación?

## 1.2 El espíritu y su relevancia para la formación

La formación puede entenderse como un proceso de espiritualización que representa la posibilidad de edificar la vida humana sobre valores de carácter universal, los cuales son asequibles a nuestra condición. De esta forma, el hombre deviene en el mundo de manera natural, no obstante, su desarrollo espiritual requiere del despliegue de sus facultades, lo que a su vez indica un trabajo específico del propio sujeto ya que este despliegue no ocurre de manera espontánea<sup>19</sup>. La falta de espiritualización para la humanidad es representativa de la vida irreflexiva y de la cerrazón individual. En este panorama, “formarse” implica “convertirse en un ser espiritual general”<sup>20</sup>, contrariamente, la falta de formación y la inmediatez remiten a la permanencia en la particularidad. Como señala Stein en *Introducción a la filosofía*<sup>21</sup> (1922) no tener una vida espiritual es equivalente a no salir de sí, de la misma forma, un sujeto sin vida espiritual no conoce el mundo de los valores y es incapaz de tener sentimientos intencionales (Stein, 2005: 820-821). La transición de lo subjetivo hacia lo objetivo es característico de toda actividad formativa, entendida bajo estos parámetros como un proceso de espiritualización.

---

<sup>19</sup> En esta misma línea señala Conrad Vilanou (2002) que el hombre nace natural y espiritualmente.

<sup>20</sup> Así lo señala Jesús Rodolfo Santander al ocuparse del concepto de formación en su artículo: *La crisis espiritual de nuestro tiempo y los conceptos fundamentales de la tradición humanista. A modo de introducción*, en *Filosofía hermenéutica y humanismo* (Santander y Chávez, 2020: 11-48).

<sup>21</sup> *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8).

En el caso de Stein la caracterización espiritual de la persona no es exclusivamente prescriptiva, ya que en el reconocimiento que ella hace del sujeto espiritual en su tesis doctoral se presenta una consideración descriptiva del término. En la última parte de su tesis doctoral, la discípula de Husserl define al sujeto espiritual como “un yo en cuyos actos se constituye un mundo de objetos y que crea objetos él mismo en virtud de su voluntad” (Stein, 2005: 179)<sup>22</sup>, igualmente, es propio de los sujetos espirituales la pertenencia de una particular visión del mundo (*Weltanschauung*). Aquí nos encontramos con uno de los temas de mayor amplitud al momento de comprender qué tanto siguió Edith Stein a su maestro, ya que la transición del yo puro al ser concreto de la persona requiere un agudo esfuerzo de clarificación conceptual, principalmente a partir de la exposición de las *Ideas II* de Husserl. Señala Stein en su trabajo doctoral que al sujeto espiritual “sin sustrato” no se le puede reconocer como aquello que comúnmente denominamos persona (Stein, 2005: 179). La consecución del esquema que define estructuralmente a la persona es sustancial para tematizar la formación.

Comprender la formación en concordancia con la espiritualización de la persona remite a la acción libre del sujeto que se orienta voluntariamente hacia un determinado fin. La propuesta de Stein no se aparta del marco de referencia en el que se sitúa este concepto, no obstante, la forma de sustentar y relacionar esta propuesta sí se presenta de manera original: la acción libre, la voluntad, la fuerza vital, la constitución de la persona, la intersubjetividad, entre otros, son elementos distintivos de la teoría de la formación humana que presenta nuestra autora. Si bien, la concepción germana de la *Bildung* es uno de los

---

<sup>22</sup> „Wir fanden es als ein Ich, in dessen Akten sich eine Objektwelt konstituiert und das selbst kraft seines Willens Objekte schafft“ (ESGA 5: 107).

principales legados del humanismo occidental en nuestros días, considero que es viable ofrecer nuevos enfoques de esta noción en consideración de diversas metodologías y situándose en el horizonte actual de la práctica formativa. La formación en tanto idea fundamental para la comprensión del devenir de los individuos involucra a la persona en su integridad, tanto en el ámbito individual como en el comunitario.

### 1.2.1 La impronta intelectual del espíritu

Una primera caracterización de lo espiritual tiene que ver con el entendimiento, así lo expone Stein en *Estructura de la persona humana*: “El espíritu que con su vida intencional ordena el material sensible en una estructura y, al hacerlo, penetra con su mirada en el interior de un mundo de objetos, se denomina *entendimiento* o *intelecto* (...). El yo capaz de conocer, el yo “inteligente”, experimenta las motivaciones que vienen del mundo de los objetos, las aprehende y les da seguimiento en uso de su *libre voluntad*” (Stein, 2003: 651)<sup>23</sup>. El acto intencional que aquí se destaca remite al tema de la constitución en consideración del carácter activo de la conciencia (*Bewußtsein*) que Stein aprende directamente de Husserl, y a la motivación como la legalidad que rige este acto. La constitución de un objeto intencional tiene como condición de posibilidad la participación activa del sujeto que se dirige al objeto dotándolo de sentido. De esta forma, el mundo objetual, entendido como el correlato de la subjetividad constituyente se comprende como una totalidad dotada de sentido. Señala Stein

---

<sup>23</sup> „Der Geist, der mit seinem intentionalen Leben das sinnliche Material in ein Gefüge ordnet und, indem er das tut, in eine gegenständliche Welt hineinschaut, heißt Verstand oder Intellekt (...). Das erkennende, das »intelligente« Ich erfährt die Motivationen, die von der gegenständlichen Welt herkommen, es greift sie auf und geht ihnen freiwillig nach; es ist notwendig zugleich wollendes Ich, und von seinem willentlichen geistigen Tun hängt es ab, was es erkennt. Der Geist ist Verstand und Wille zugleich, Erkennen und Wollen stehen in Wechselbedingtheit“ (ESGA 14: 20-21).

en *Sobre el problema de la empatía*: “La conciencia como correlato del mundo de los objetos no es naturaleza, sino espíritu” (Stein, 2005: 173)<sup>24</sup>.

La impronta intelectual del espíritu humano nos posiciona en el tema de la formación, ya que puede considerarse al entendimiento como una facultad susceptible de desarrollo o descuido. La agudeza que se obtiene como resultado de la ejercitación de una determinada facultad, es comprendida por Stein como una relación causal entre las vivencias y las propiedades del espíritu que se manifiestan en ellas, así lo propone la filósofa.

Las capacidades pueden ser perfeccionadas y agudizadas mediante su acción, pero también desgastadas y enroscadas. Así, mi «don de observación» crece si trabajo en las ciencias naturales, mi «capacidad de distinción», vg., para colores, si me ocupo de clasificar hilos de finos matices graduados, mi «capacidad de disfrute» si oriento mi vida a los placeres: cada capacidad puede ser aumentada mediante «training»” (Stein, 2005: 131)<sup>25</sup>.

Retomando este último punto, la formación que tiene por objeto a la persona en consideración de su integridad no puede reducirse a un entrenamiento en un área específica de la técnica o del conocimiento<sup>26</sup>. Si bien, el adiestramiento de los sentidos y del entendimiento ocupa un lugar relevante para la formación del individuo<sup>27</sup>, la caracterización espiritual de la persona

---

<sup>24</sup> „Bewußtsein als Korrelat der Objektwelt ist nicht Natur, sondern Geist“ (ESGA 5: 101-102).

<sup>25</sup> „So wächst meine »Beobachtungsgabe«, wenn ich naturwissenschaftlich arbeite, mein »Unterscheidungsvermögen« z. B. für Farben, wenn ich mich damit beschäftige, Fäden von fein abgestuften Farbnuancen zu sortieren, meine »Genußfähigkeit«, wenn ich mein Leben auf Genießen einstelle: jede Fähigkeit kann durch »training« gesteigert werden“ (ESGA 5: 56).

<sup>26</sup> Siguiendo la reflexión de José Luis Caballero Bono en su conferencia: *Tesis sobre la formación según el pensamiento de Edith Stein* (2014), el proceso de introducir actitudes y pautas de conducta es sinónimo de instrucción, incluso, de una forma común de adoctrinamiento que el individuo acepta desde el exterior.

<sup>27</sup> Se advierte en *Estructura de la persona humana*: “Todo el desarrollo del cuerpo, todo el adiestramiento de los sentidos, todo lo que se denomina formación del espíritu y del carácter, tiene aquí su lugar propio” (Stein, 2003: 654). „Alle Ausbildung des Körpers, alle Schulung der Sinne, alles, was man Geistes- und Charakterbildung nennt, hat hier seine Stelle” (ESGA 14: 28).

demanda un proceso de mayor amplitud y profundidad. Por otra parte, es importante destacar el papel determinante de la intencionalidad como una forma de apertura que se dirige al horizonte que representa el mundo, este modo de dirigirse se ve enriquecido progresivamente, no sólo por la ejercitación constante de las facultades psicofísicas del individuo, sino también por la asimilación de valores, así como por la posibilidad de una vida comunitaria, lo cual reclama una disposición específica del individuo.

### **1.2.2 La consideración del espíritu objetivo**

En referencia a la objetividad del espíritu es importante considerar la relación que todo individuo guarda con la cultura, con la historia y con el ámbito de los valores. La representación del espíritu en las estructuras que conforman nuestro contexto es sobremanera relevante, ya que éstas direccionan el proceder de la vida misma, definiendo así la pertenencia del sujeto a diversas entidades. La consideración objetiva del espíritu en la tradición alemana es ampliamente estudiada por Wilhelm Dilthey (1833-1911) y se comprende en el siguiente sentido: “por espíritu hay que entender el mundo histórico-social, es decir, las grandes objetividades espirituales de la historia y de la cultura (derecho, religión, ciencia, economía, técnica, etc.). Se trata de una estructura supraindividual que se transmite históricamente y que perdura a través de los individuos que se apropian del espíritu objetivo que representa la cultura” (Vilanou, 2001: 21). Estas consideraciones tienen relevancia para el tema de la formación, siendo nuestra pertenencia a un determinado contexto y a un determinado momento histórico aspectos relevantes para nuestra configuración como personas. A toda práctica formativa le antecede el cuestionamiento sobre el tipo de individuos que se pretende formar, siendo el favorecimiento de un sistema político-económico hegemónico un peligro

constante para el desarrollo de la humanidad y para el crecimiento cultural. En esta misma línea es importante señalar que formar un individuo es determinar una visión del mundo y el mismo mundo que integramos colectivamente. La reflexión sobre la totalidad de sentido que representa el entorno resulta necesaria para el tema de la formación humana, ya que cada actividad formativa no es un ejercicio de autoconfiguración sin contexto, contrariamente, la referencia al ámbito comunitario, a las instituciones mismas y al Estado, ponen en evidencia el carácter intersubjetivo de esta propuesta.

La riqueza del concepto de la «empatía» (*Einfühlung*) como una posibilidad de aprehensión del espíritu objetivo a través de las manifestaciones de la cultura y de la historia es una consecuencia de la propuesta que desarrolla Stein en su tesis doctoral. De acuerdo con lo anterior, la empatía es una forma de aprehensión del espíritu en al menos dos direcciones: en un primer lugar, en una dirección individual al aprehender las vivencias de otros sujetos; en un segundo lugar, en una dirección supraindividual, al aprehender el entramado de sentido que se transmite a través de la historia y de la cultura<sup>28</sup>. Edith Stein, argumentando a favor de la objetividad de las ciencias del espíritu señala lo siguiente en su trabajo doctoral: “Así como las cosas naturales tienen una estructura sujeta a leyes esenciales, vg., así como las formas espaciales empíricas representan realizaciones de formas geométricas ideales, así también hay una estructura esencial del espíritu y tipos ideales de los que los personajes históricos aparecen como realizaciones empíricas” (Stein, 2005: 178).

---

<sup>28</sup> „Wie die Naturdinge eine Wesensgesetzen unterstehende Struktur haben, die empirischen Raumformen z. B. Realisationen der idealen geometrischen Gebilde darstellen, so gibt es auch eine Wesensstruktur des Geistes und ideale Typen, als deren empirische Realisationen die historischen Persönlichkeiten erscheinen“ (ESGA 5: 106).

La posibilidad de la formación humana desde el trasfondo del espíritu objetivo nos da la pauta para alejarnos de una concepción ideal o estética del concepto, a la vez que nos permite establecer un interés en la raíz ética del mismo y argumentar de este modo a favor del carácter intersubjetivo de la formación. En este sentido, podemos señalar que nuestra perspectiva de la formación conlleva a establecer un importante criterio de responsabilidad frente a otros individuos con quienes podemos edificar una vida en común. Nuestra pertenencia a la historia y también nuestra huella para el porvenir de las próximas generaciones son características concernientes a la objetividad del espíritu y de importancia capital para definir nuestra propuesta.

Como se ha señalado, la consideración del espíritu objetivo nos remite al tema de los valores (*Werte*), cuyo alcance para la teoría de la formación es sumamente relevante, ya que la concepción de la persona que afirma Stein se relaciona de manera esencial con la constitución y la aprehensión misma del valor, estableciendo así una relación dialéctica entre la jerarquía del valor y la profundidad de la persona. La consideración del valor como parte del entramado espiritual pretende argumentar a favor de la objetividad del mismo. Una propuesta de este tipo sostiene la independencia del valor en referencia al sujeto, quien es agente activo en el descubrimiento (no en la generación) y el seguimiento del valor como parte de su constitución personal. El tema de la constitución de un objeto intencional y el consecuente reconocimiento del valor posibilita en este punto la edificación epistemológica de una propuesta ética: el valor puede ser constituido, igualmente, puede ser pauta de las acciones de un individuo. La correlación latente entre formación y la constitución del valor como elemento esencial para la configuración de la persona es de especial relevancia.

A manera de síntesis y en referencia a esta doble caracterización del espíritu, Stein expone en *Sobre el concepto de formación*:

El espíritu es activo y vivo. Cuando el alma ha recibido en sí una gran cantidad de materia espiritual y lo ha elaborado racionalmente, entonces está preparada para actuar y moverse. Junto con el alimento espiritual recibe el estímulo para crear y formar en sí mismo; se siente empujado a hacer que su propia esencia, que interiormente le plasma la forma, demuestre su eficacia al exterior, en hechos y obras que dan testimonio de ello. Esta actividad hacia fuera, el expresarse, el crear y el configurar, es una parte esencial de la personalidad, por lo que el ejercitamiento de las correspondientes capacidades prácticas y creativas, como habilidades dispuestas a la acción, es una parte esencial del proceso formativo. En esto consiste ciertamente el sentido más profundo de la labor escolar (Stein, 2003: 187)<sup>29</sup>.

Algunas características de lo que antes hemos denominado como “espiritualización de la persona” se dejan entrever en la cita anterior, destaca la atención en el acto creativo como expresión y manifestación misma de la individualidad personal. Es propio de la persona la creación de obras espirituales, ya que éstas permanecen en el tiempo como una huella que indica un trayecto recorrido. El espíritu subjetivo se plasma en las obras de la cultura, por esta razón, visitar algún recinto arqueológico, conmemorar un acontecimiento histórico o interactuar con algún autor a través de un texto o de una obra musical, son acciones que hacen referencia al flujo mismo de la vida espiritual humana. Crear es un acto espiritual por

---

<sup>29</sup> „Der Geist ist aktiv und lebendig. Wenn die Seele eine Fülle von geistigem Material in sich aufgenommen und es vernunftgemäß verarbeitet hat, dann ist sie tatbereit und leicht beweglich. Sie nimmt mit der geistigen Nahrung Antriebe zum Schaffen und Gestalten in sich auf; es drängt sie, ihr eigenes Wesen, das sie innerlich zum Gebilde gestaltet, nach außen hin wirksam werden zu lassen in Taten und Werken, die davon Kunde geben. Diese Wirksamkeit nach außen, das Sichaussprechen, Schaffen und Gestalten ist ein wesentliches Stück der Persönlichkeit, darum ist die Schulung der entsprechenden praktischen und schöpferischen Fähigkeiten zu aktionsbereiten Fertigkeiten ein wesentliches Stück des Bildungsprozesses. Darin liegt wohl der tiefste Sinn der Arbeitsschule“ (ESGA 16).

excelencia, no obstante, la ejercitación y perfeccionamiento de las capacidades humanas son determinantes para la valoración del espíritu objetivo que se logra captar a través de la cultura, de esto se deriva que no toda creación humana es necesariamente una creación espiritual en el mismo grado.

Otro punto de interés es el análisis de la expresión que realiza Stein, el cual tiene por objetivo la captación de la forma en la que todo sujeto se dirige intencionalmente al mundo, ya que, en el modo de actuar y de asignar de un valor a ciertas cosas, se pone en evidencia el trabajo que una persona ha efectuado sobre sí misma. Podemos decir con Stein que la interioridad<sup>30</sup> del individuo se manifiesta en su forma de dirigirse al exterior y en sus reacciones. Por ejemplo, en referencia a la modulación de la conducta se advierte en *Estructura de la persona humana*: “La persona capaz de dominar de esta manera su conducta externa recibe una impronta corporal enteramente distinta de la que deja expresarse a su interior sin limitación alguna: suele caracterizarle un aire impenetrable” (Stein, 2003: 661)<sup>31</sup>. Como parece derivarse de la cita anterior, es viable afirmar que el talante moral de la persona –su formación– es visible para los demás como una cualidad distintiva de su persona. La caracterización espiritual de la persona como tema relevante para la formación abre diversos puntos de análisis, como puede ser el caso de la expresión. La expresión no es mera exterioridad, contrariamente, es indicio de la vida interior de la persona, y en el caso específico de Stein, puede señalarse como una manifestación del nivel de profundidad de la misma. Las decisiones, los actos, la forma de hablar y de socializar, y de manera más

---

<sup>30</sup> Es relevante señalar las dos dimensiones de lo humano presentes en la antropología steiniana: “interioridad” (*Innerlichkeit*) y “exterioridad” (*Äusserlichkeit*).

<sup>31</sup> „Der Mensch, der solcher Beherrschung seines Äußeren fähig ist, bekommt ein ganz anderes körperliches Gepräge als der, der das Innere ungehemmt sich äußern läßt: Die »undurchdringliche Miene« wird für ihn charakteristisch“ (ESGA 14: 46).

relevante: el hábito<sup>32</sup>, son modos de manifestación de la vida interior de una persona, del modo en el cual se sitúa en un determinado punto de orientación para otorgar sentido a su entorno y para proceder en él.

Edith Stein es una aguda observadora de la interioridad humana, siendo el concepto de la empatía su recurso más representativo en este esfuerzo por apropiarse –en un sentido no originario– de la realidad espiritual de un sujeto extraño. El encuentro con otro sujeto intencionalmente orientado al mundo posibilita una interacción entre dos subjetividades espiritualmente diferenciadas y que constituyen un mundo común. Para Stein, la mirada es reveladora de la interioridad ya que a través de esta se pone en manifiesto al yo “dueño de sí mismo”, caracterizado por la apertura al mundo y que responde a nuestra mirada y presencia<sup>33</sup>. En este sentido, la mirada es muestra de una disposición particular de un yo extraño que sabe de su ser y de su propia vida, ya que la mirada de un animal no humano es una mirada muda y prisionera, incapaz de ir detrás de sí y de captarse a sí misma, alguien incapaz de decir de sí mismo *yo* (Stein, 2003: 648). Como es conocido, la consideración de un punto cero de orientación corresponde a la corporalidad misma del yo constituyente, razón por la cual, la constitución de un determinado aspecto de un objeto intencional se corresponde con un sujeto corporalmente posicionado<sup>34</sup>. Para la antropología de Stein, el cuerpo no es únicamente una condición de posibilidad del mundo fenoménico, es también expresión e instrumento del espíritu, ya que el espíritu se sirve del cuerpo para la creación y la actuación

---

<sup>32</sup> De manera similar se afirma: “[en el hábito] se manifiesta el estilo determinativo peculiar de la persona (Ferrer, 2002: 45).

<sup>33</sup> “.. la mirada cruzada es calificada de “contacto espiritual” (*gestige Berührung*), porque trasciende la mera exterioridad (Torralba, 2018: 202).

<sup>34</sup> La referencia al punto cero de orientación adquiere su origen en el término “*Nullpunkt*” que es empleado por Husserl en *Ideas II*. El significado empleado por la filósofa alemana para el término señalado adquiere un matiz de tipo antropológico, distanciándose así del interés meramente gnoseológico presente en Husserl (Rosales, 2010: 833-845).

(Stein, 2003: 660). En cuanto a este último punto, Stein propone el ejemplo de cualquier profesión que se ejecute a partir de la habilidad manual –música, pintura, o cualquier tipo de actividad artesanal–, enfatizando así en el cuerpo como medio de manifestación de la interioridad de la persona. La agudeza necesaria para la creación y ejecución artística, así como el vigor, la precisión y el despliegue de la corporalidad en la actividad deportiva corresponden a lo que Stein denomina “formalización espiritual del cuerpo”<sup>35</sup>. Stein aborda en *Estructura de la persona humana* este tema:

A modo de resumen, podemos decir que el cuidado y el ejercitamiento del cuerpo, realizados conforme a un plan y con vistas a unos objetivos determinados, contribuyen a que pueda llegar a ser espiritual. Pero únicamente podrá llegar a serlo en virtud de una formación espiritual, es decir, por un lado, en virtud de que en él hay una vida espiritual que impulsa y guía voluntariamente el proceso de formalización y, por otra parte, en virtud de que el espíritu utiliza al cuerpo para fines espirituales (Stein, 2003: 660)<sup>36</sup>.

Para Stein la «fuerza vital» (*Lebenskraft*) de la persona se imprime en cada movimiento y acción que realiza, afirmando nuevamente la visibilidad de la interioridad. La fuerza vital se pone a prueba ante las imposiciones mismas del cuerpo, así, como señala nuestra autora, una

---

<sup>35</sup> El tema de la formalización corresponde al análisis que Stein efectúa a través de la causalidad patente entre el alma y el cuerpo. Así lo expresa la filósofa de Breslau: “Los movimientos del ánimo y de la voluntad poseen una fuerza formalizadora especialmente intensa, capaz de expresarse en rasgos duraderos. La impronta que comunican al cuerpo, y especialmente al rostro, está en directa correspondencia con la «impronta» del alma, con el «carácter», ya que los movimientos puntuales y su frecuente repetición tienen sus raíces en las disposiciones anímicas, las cuales a su vez experimentan su formalización en hábitos a través de esos mismos movimientos puntuales” (Stein, 2003: 660-661). „Besonders stark formende Kraft, die dauernde Züge prägt, haben Gemüts- und Willensregungen. Das Gepräge, das sie dem Körper und in besonderem Maße dem Antlitz geben, entspricht dem »Gepräge« der Seele, dem »Charakter«, weil ja die aktuellen Regungen und ihre häufige Wiederkehr in den seelischen Anlagen ihre Wurzel haben und durch die aktuellen Regungen habituelle Formung erfahren“ (ESGA 14: 45).

<sup>36</sup> „Zusammenfassend können wir sagen: Alle planmäßige und zweckentsprechende Pflege und Übung des Körpers hilft dazu, daß er ein geistiger Leib werden könne; er kann es aber nur durch eine geistige Formung werden, d. h. einmal dadurch, daß ein geistiges Leben in ihm ist und willkürlich formend wirkt, ferner dadurch, daß der Geist ihn für geistige Zwecke in Anspruch nimmt“ (ESGA 14: 44).

persona enérgica logra imponerse al cansancio para cumplir sus cometidos. En este sentido, la consolidación del hábito y la disciplina se hacen evidentes desde el tratamiento mismo del cuerpo: “Quien trata así a su cuerpo, lo tiene en su poder de una manera totalmente distinta de quien cede a él. Y la recia disciplina es algo que se nota en el cuerpo mismo, a la vez que implica también una determinada impronta del alma, que esta adquiere en virtud del continuado ejercicio de la voluntad” (Stein, 2003: 662). Es importante mencionar que estas consideraciones se sostienen sobre un criterio de normalidad mediante el cual se comprende a la persona humana, no obstante, se puede plantear la pregunta: ¿Qué hay de las personas que no se incluyen en este criterio de normalidad? Edith Stein fue consciente de este límite para la educación, incluso para la fenomenología misma, al señalar que ciertas condiciones vitales desfavorables representan dificultades para el desarrollo de algunas potencialidades en el ser humano (Stein, 2003: 648).

Para adentrarnos en el tema de esta investigación hemos considerado algunas referencias de los escritos en los que Stein desarrolla sus planeamientos pedagógicos y sobre la educación en general, principalmente, nos hemos referido a su conferencia *Sobre la idea de formación* y a su obra *Estructura de la persona humana*. La denominada etapa fenomenológica de la autora es anterior a los textos señalados, por esta razón, la revisión que presentamos a continuación se efectuará a partir de un marco conceptual que delimita nuestra exposición al ámbito fenomenológico. Resulta necesario clarificar este punto de partida y verificar a qué conclusiones nos conduce al final de esta investigación.

### **1.3 ¿Es viable abordar el problema de la formación desde la fenomenología?**

La apropiación que Stein tiene de la fenomenología es sugerente ya que ofrece elementos sólidos para el análisis de la persona humana en tanto objeto de indagación fenomenológica. De esta forma, perfilar un concepto como la formación humana desde el horizonte fenomenológico, y de manera concreta, desde la recepción que Stein tiene del método consolidado por Edmund Husserl, es viable, ya que la riqueza conceptual que ofrece la filósofa de Breslau para el análisis de la persona humana es amplia. En esta perspectiva, el punto de partida es la persona humana y su carácter concreto, no obstante, en tanto aproximación fenomenológica, la afirmación del *yo puro* es necesaria. En este sentido consideramos que una epistemología se encuentra a la base de una antropología y de una psicología de orientación fenomenológica. El proceder fenomenológico cumple con la intención de clarificar su objeto de indagación, en este sentido se pretende definir un elemento a priori del acto formativo que nos acerque a una comprensión de este fenómeno. Una aproximación al concepto de formación como la que estamos realizando se centra en la definición de algunas características esenciales del sujeto de la formación. La definición de su estructura específica y su necesaria remisión al ámbito intersubjetivo, sus posibilidades de autopercepción, su correspondencia con los ámbitos natural y espiritual, y la posibilidad de consolidar un posicionamiento particular en referencia a un mundo que le circunda, son temas presentes en algunos de los principales textos de la etapa fenomenológica de Edith Stein, los cuales ocuparán el centro de nuestra atención. Consideramos que la teoría de la formación de la persona de Stein puede ser enfocada desde el horizonte fenomenológico que nos ha legado.

Partimos de la concepción de la fenomenología como el método filosófico iniciado por Edmund Husserl que se caracteriza por afirmar la correlación *conciencia-mundo* en tanto

a priori que orienta la tematización de objetos ideales y la descripción de su esencia. La «conciencia» (*Bewußtsein*) es necesariamente conciencia intencional, ya que se caracteriza por dirigirse a los objetos constituyendo su sentido, por otra parte, los objetos son objetos intencionales en tanto que son considerados por su manifestación en la conciencia y, en este sentido, por ser inmanentes a ella. El término «constitución» (*Konstitution*) se entiende como constitución de sentido y no debe entenderse en un sentido generativo: la conciencia no crea el mundo objetual. El polo noético del acto constitutivo es la conciencia, la cual se entiende como una “ganancia” obtenida por la reducción fenomenológica, así, el yo puro identificado con el carácter trascendental de la conciencia se entiende como el punto de irradiación de toda vivencia. De esta forma, el acto de pensar, así como el deseo o la percepción entendidas como vivencias remiten siempre a esta instancia última obtenida en la reducción. El *yo puro* es definido por Stein como el sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescriptible de otra manera (Stein, 2005: 118)<sup>37</sup>. Esta definición es coherente con el idealismo trascendental de Husserl.

El posicionamiento de una actitud reflexiva que no asume el ser de las cosas más allá de su darse a la conciencia, posibilita su afirmación como el ámbito legítimo para la indagación de objetos ideales. Si suprimimos la conciencia, suprimimos el mundo, señala Husserl como precepto de su método filosófico<sup>38</sup>. Los objetos dados a la conciencia representan el polo noemático de la constitución, de esta forma, la develación del mundo objetual en tanto fenómeno es la meta de la fenomenología. Los objetos intramundanos “reducidos” en tanto fenómenos se manifiestan según su carácter aspectual y no de manera

---

<sup>37</sup> „Wir haben bisher immer vom reinen Ich als dem sonst unbeschreiblichen qualitätslosen Subjekt des Erlebens gesprochen“ (ESGA 5: 41).

<sup>38</sup> *Ideas I*: § 49.

absoluta, razón por la cual, la conciencia se entiende según su proceder activo en la conformación de esquemas de implicación para la constitución de un objeto. La conciencia es fundamentalmente temporalidad que se concretiza en un presente evanescente que retiene daciones previas, a la vez que anticipa otras posibles daciones según la estructura óptica del objeto intencional.

En atención al “principio de todos los principios” enunciado por Husserl<sup>39</sup> y que sirve como precepto de todo proceder fenomenológico, el acceso a las estructuras esenciales de los objetos en tanto fuente legítima de conocimiento es viable, siempre en apego a su modo de darse a la conciencia y dentro de los límites de esa dación. Nos apegamos a la interpretación que argumenta a favor de una asimilación plena del método fenomenológico en el caso de Stein, aún a pesar de la enorme discusión que ha generado la “herejía” que Stein confiesa a Roman Ingarden en 1917<sup>40</sup>, así como su pertenencia al círculo de Gotinga, lo cual ha propiciado que la filósofa alemana sea injustificadamente señalada como una “fenomenóloga realista”<sup>41</sup>. Además, la consideración de los algunos conceptos fundamentales como: yo puro, individuo psicofísico, cuerpo vivo, causalidad y motivación representan el marco de referencia de Stein para abordar diversos problemas y la influencia de Husserl es notoria.

---

<sup>39</sup> *Ideas I*: § 24.

<sup>40</sup> La principal expresión de este posicionamiento que Stein asume en referencia al idealismo trascendental de su maestro se expresa en una carta que ella dirige a Roman Ingarden a principios de 1917: “Además, en relación a 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 comunicar al maestro esta herejía” (Stein, 2002: 567).

<sup>41</sup> Nos apegamos a las recientes investigaciones de Eduardo González Di Pierro (2016) y Mariano Crespo (2023) y Adamczyk-Enriquez (en revisión), en las cuales se argumenta a favor de una asimilación plena del idealismo en el caso de Edith Stein, quien se diferencia así de otros miembros del círculo de Gotinga. Si bien, Stein parece inicialmente tener una ruptura con el idealismo, la fidelidad conceptual que se expresa en sus estudios es en notorio apego a la exposición del método fenomenológico que realizó su maestro. Señalar una asimilación realista de la fenomenología en el caso de Stein carece de fundamento.

Podemos afirmar que la forma de justificar la transición del yo puro a la caracterización concreta de la persona es un aporte original de la filosofía steiniana.

A partir de lo anterior, es posible delinear el camino que se efectúa para la consolidación de una antropología fenomenológica. En primer lugar, la «epojé» (*ἐποχή*) entendida en el sentido de la suspensión de todo juicio sobre la persona humana es fundamental, ya que el proceder fenomenológico busca esclarecer los elementos constitutivos de cualquier fenómeno, anteriores a cualquier determinación empírica. Metodológicamente es necesaria esta abstracción y, como tal, la afirmación de una auténtica radicalidad que implica un cambio de actitud en la manera de relacionarse con el mundo. Este primer recurso metodológico se aplica a la persona empírica, ya que esta denominación de la persona indica elementos no esenciales, relevantes solo para una antropología no fenomenológica<sup>42</sup>. A través de un análisis fenomenológico como el que Stein realiza es viable identificar los elementos que constituyen y definen a la persona humana. También, mediante la presentación una psicología de corte fenomenológico profundizaremos en diversos elementos concernientes con nuestro tema de investigación. Finalmente, con la tematización de ciertas disposiciones que se relacionan con la dimensión espiritual de la persona humana intentaremos arrojar luz sobre nuestro objeto de investigación. La fenomenología nos permitirá delimitar un trasfondo apriorístico del fenómeno de la formación humana en distinción de cualquier otra disciplina.

---

<sup>42</sup> En referencia a la aplicación de la epojé a la persona se señala: “De tal manera que cuando percibimos a una persona y hacemos la epojé, la suspensión de juicio de todo lo dubitable, nos quedamos con el fenómeno, con la vivencia del ser personal. Desde esta vivencia del yo —hecha la reducción fenomenológica— podemos proceder a la descripción y así llegar a la esencia” (Monjaraz, 2019: 35).

#### 1.4 Algunas nociones que anticipan a la idea de formación

Esta investigación se circunscribe a la etapa fenomenológica de Edith Stein. Si bien el tema de la formación no se encuentra explícitamente expuesto en estos escritos, a través del desarrollo de su antropología fenomenológica podemos encontrar un marco conceptual sugerente para abordar el tema de la formación desde una perspectiva bien definida. En primer lugar, es viable afirmar que la idea de formación surge de la importancia que el concepto de la «persona» (*Person*) tiene en la filosofía de la pensadora de Breslau. Si bien en los escritos maduros de nuestra pensadora se puede precisar que la relevancia dada al tema de la formación remite a actividades concretas del quehacer pedagógico y a la concepción cristiana de esta actividad, no es esta la línea a seguir en la presente investigación. Siguiendo el proceder de la fenomenología, pretendemos identificar la estructura esencial propia de la persona humana y derivar así cuestiones que competen a nuestro tema de investigación. Precisar el esquema que define a la persona, así como las particularidades de cada uno de sus elementos, es un paso inicial de suma importancia para enfocar desde este horizonte el tema de la formación. Como resultado de la consecución de este esquema, es viable afirmar una perspectiva *estática* y otra *dinámica* de nuestro tema<sup>43</sup>, ya que la formación de la persona dependerá tanto de la descripción de los elementos claramente definidos de una entidad determinada, a quien podemos definir como *sujeto de la formación*, así como de la identificación de un proceso temporal que remite necesariamente a una historia del mismo sujeto. Ambas perspectivas son complementarias y se pueden diferenciar

---

<sup>43</sup> El análisis intencional propio de la fenomenología tiene dos modos de proceder en referencia a la constitución de un determinado objeto. El primero de estos modos es el *análisis estático*, cuya pretensión se orienta a determinar el modo más auténtico de la experiencia de un objeto. Una segunda forma de análisis intencional se refiere al *análisis genético*, cuya finalidad se orienta a develar el origen del esquema de implicación a través del cual hemos constituido gradual y progresivamente un objeto.

metodológicamente, aunque su objeto de reflexión sea el mismo. La formación es un proceso y establecer los criterios que posibilitan este fenómeno es propio de la reflexión filosófica.

La argumentación que presenta Stein para afirmar la constitución natural y espiritual de la persona humana también es un punto nuclear para nuestra investigación si consideramos las siguientes preguntas: ¿Es la formación un proceso preminentemente espiritual?, ¿Qué se entiende por espíritu?, ¿De qué forma interactúan lo espiritual y lo natural en este proceso? Si bien, el proceso de formación suele ser comprendido de manera general como un *llegar a ser*, la descripción fenomenológica que realiza Stein sobre la persona humana admite un elemento que no se desarrolla, sino se despliega, dando lugar así a una consideración sustancial e irreductible de la persona, el cual se manifiesta en la impronta personal que se evidencia en cada acto. La distinción que estamos anticipando corresponde a los conceptos desarrollo (*Entwicklung*) y despliegue (*Entfaltung*), siendo la idea del núcleo (*Kern*) personal un elemento característico de la antropología steiniana. Algunas aproximaciones suelen argumentar a favor del núcleo personal en tanto raíz de la formación (*Bildungswurzel*)<sup>44</sup>.

Otras aproximaciones que nos permiten problematizar el tema de la formación desde nuestra perspectiva corresponden a la consideración de la ejercitación o el deterioro de las facultades psíquicas o espirituales que señala Stein. Los problemas que aquí se pueden identificar y que son altamente ilustrativos por la diversidad de ejemplos que hemos de considerar derivan del análisis de la psique humana que efectúa la filósofa. Comprender que la «psique» (*Psyché*) es un mecanismo en el que intervienen factores naturales y espirituales es relevante para adentrarnos en el tema de la formación. A partir de este marco de referencia

---

<sup>44</sup> El núcleo de la personalidad se refiere a la raíz educativa a partir de la cual se forma interior y exteriormente la persona (Knaup y Seubert, 2017: 280).

se puede reflexionar sobre el desarrollo de alguna facultad específica, ya sea por mera instrucción o mediante la ejecución de diversas operaciones complejas a nivel físico y mental. También es viable abordar desde este proceder el reconocimiento y la acción correspondiente conforme al valor –estético, moral, jurídico, etc.– que se constituye en el mundo que nos circunda. Una importante precisión que resulta de la aplicación del método fenomenológico al tema de la persona tiene que ver con la afirmación de su carácter concreto, y de manera más específica, con su «condición vital» (*Lebenszustand*). De esta forma, el esquema de la persona puede derivar en una aplicación concreta que da lugar al sujeto de la formación quien ha de definirse en función de cualidades específicas y en relación con el entorno. La tematización de la condición vital y otros conceptos afines, por ejemplo: situación o existencia han de justificarse en el marco de la fenomenología, principalmente a partir del alcance de la reducción eidética<sup>45</sup>. Hacer explícita la constitución del individuo psíquico, definirlo como el elemento a priori de la formación y realizar una lectura crítica de esta relación es el objetivo de este trabajo.

Afirmar que un individuo se forma de algún modo es señalar sus posibilidades reales, así como sus limitaciones, lo cual conlleva al inevitable y no sencillo cuestionamiento sobre la falta de formación: ¿a quién o a qué se le puede atribuir esta responsabilidad? El señalamiento de la falta de espiritualización de algunos pueblos es una cruda sentencia que se verifica en la historia universal. Es evidente que las determinaciones materiales influyen en este proceso, no obstante, la motivación y la voluntad humana han dado muestra del

---

<sup>45</sup> Es importante hacer una precisión metodológica en referencia la reducción eidética y distinguirla de la reducción trascendental. La reducción eidética pretende la captación de una estructura general a partir de entidades (objetos particulares), no tiene que ver necesariamente con la subjetividad, incluso con la fenomenología misma. Por otra parte, la reducción trascendental representa el primer retorno a la estructura general y vacía de la subjetividad, por tal razón, representa un salto al yo puro.

carácter autorreferencial de la formación y de la posibilidad de sobreponerse a las circunstancias más complejas, razón por la cual, se reconoce a ciertos personajes de nuestra historia como modelos que cumplen con una función motivante en este proceso. Así, es necesario reconocer un valor en algo –o en alguien– y encaminarse hacia ese fin. En este sentido, formar a un individuo tiene que ver con la intervención en su desarrollo como persona, en la provisión de ciertos contenidos, ideas y modelos que orienten su vida. Por supuesto que no se trata de la simple reproducción de un modelo y del seguimiento acrítico del educando, por el contrario, la espiritualización de la persona ha de entenderse como el libre seguimiento de determinados valores que representan un ideal deseable para la humanidad. La filosofía de Edith Stein se distingue por la ponderación del ámbito intersubjetivo y los valores que afirman de manera positiva el encuentro con la otredad. Podemos señalar que la concepción de la *Bildung* de la filósofa alemana es afín al ideal ético que encuentra en el *Otro* su cumplimiento.

Finalmente, es fundamental afirmar dos elementos necesarios para la formación desde nuestra perspectiva: la condición vital del individuo y su dimensión espiritual. Edith Stein propone un brillante ejemplo en *Causalidad psíquica*, a través del cual se acentúa la transición del ámbito natural hacia el aspecto espiritual de la vida humana: la capacidad de movimiento corporal puede convertirse en el deseo de realizar una caminata (Stein, 2005: 281-282). El gozo por la realización de esta actividad no tiene una explicación en términos fisiológicos, pues una caminata no es una reacción fisiológica, por el contrario, el deseo y la acción de caminar corresponde en este caso a la acción voluntaria del sujeto, quien se propone alcanzar un fin y que valora positivamente la meta y su trayecto. Considero que este ejemplo es adecuado para enfocar el fenómeno de la formación, pues la consecución de un

*posicionamiento* o una *disposición*<sup>46</sup> se conciben como un motivo para el sujeto de la formación. El acto de la formación es prescriptivo en este sentido, recae en la libertad del sujeto, a la vez que admite la validez y la objetividad de los contenidos que procuran este proceso. De acuerdo con lo anterior, podemos ilustrar al proceso de la formación a partir de la metáfora del andar libre y voluntario en orientación a un fin.

---

<sup>46</sup> Mariano Crespo (2007) ha argumentado la posibilidad de la conformación de cierta disposición moral de fondo. La *Gesinnung* (disposición moral de fondo) sería el objeto de la educación en este sentido, lo cual implica la adquisición de una disposición racional y afectiva.

## Capítulo II

### La antropología fenomenológica como fundamento de la formación

Una primera tesis que podemos considerar para nuestra indagación es la siguiente: la tematización y la realización de toda actividad formativa es antecedida por una idea del ser humano que se ha de formar, por esta razón, la antropología se erige como el fundamento de la formación<sup>1</sup>. El objetivo de la antropología fenomenológica es la obtención del esquema esencial que describe los elementos constitutivos de la persona humana, siendo el análisis de Stein un ejercicio progresivo en la obtención de este esquema. En este enfoque se ha de partir desde la materialidad, afirmando posteriormente las características del cuerpo vivo, de la psique y del espíritu, para lograr finalmente la identificación del esquema de la persona de manera integral. La antropología fenomenológica es la vía para enfocar el tema de la formación humana en este apartado, razón por la cual, es importante exponer algunas ideas fundamentales de este proceder. Inicialmente haremos una aclaración metodológica previa a la tematización de la persona, posteriormente se dará lugar a la exposición de los conceptos *empatía* e *ipseidad* dada su relevancia en la indagación fenomenológica de Stein, finalmente se describirán los elementos constitutivos de la persona humana.

---

<sup>1</sup>Una formulación similar hecha por Stein es la siguiente: “La pedagogía que carezca de respuesta a la pregunta “¿Qué es el hombre?” no hará sino construir castillos en el aire” (Stein, 2003: 579). „Wenn die Idee des Menschen von entscheidender Bedeutung sowohl für den Aufbau der Erziehungswissenschaft als für die Erziehungsarbeit ist, so ist es dringendes Erfordernis für die Pädagogik, sich ihrer zu versichern. Sie baut in die Luft, wenn sie keine Antwort auf die Frage hat: »Was ist der Mensch?«“ (ESGA 14: II,1).

## 2.1 La posibilidad del análisis fenomenológico de la persona humana

Hemos afirmado en el primer capítulo una asimilación plena del idealismo proveniente de Husserl por parte de Stein, conviene hacer algunas aclaraciones al respecto, ya que metodológicamente Stein procede mediante la afirmación del yo puro en su indagación antropológica, no obstante, también añade una afirmación ontológica sobre el sujeto que distingue su reflexión de la propuesta de su maestro. A partir de este posicionamiento surge una interesante distinción en la forma de interpretar la estructura de la conciencia (*Bewußtseinsstruktur*).

Atendiendo la presentación que ha realizado Claudia Mariéle Wulf a *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8), se puede atribuir al idealismo trascendental la “absolutización de la conciencia” lo cual significa que en su proceder se afirma de manera exclusiva la obtención de datos inmanentes en la conciencia en tanto objeto legítimo de indagación. Este carácter absoluto afirma que el mundo *es* – en sentido no generativo– en la medida en que es aprehendido por el sujeto cognoscente en tanto contenido consciente puro, dejando de lado cualquier determinación empírica. Como consecuencia a esta radical abstracción podemos afirmar la neutralidad metafísica de este proceder, así como la imposibilidad de la captación del yo puro en tanto vivencia, lo que a su vez viene a significar que el yo puro no puede ser sujeto de su propia reflexión.

En el caso particular de Stein es viable ampliar la consideración husserliana presente en *Ideas I*, considerando que el yo puro es una instancia posterior al yo personal, lo cual solo puede ser tematizado desde un análisis eidético en el que se afirme a la estructura psicofísica

como instancia fundamental<sup>2</sup>. Siendo el yo puro una instancia carente de cualidades, resulta necesario “llenar” esta instancia pura, la cual no puede ser objeto de reflexión, no obstante, es parte de la esencia de la conciencia ser conocida, tener evidencia de sí misma. Es en este momento donde surge la necesidad de llevar a la reflexión a una instancia concreta, por tal razón, se recurre a la estructura psicofísica del sujeto y consecuentemente al *yo personal* como la instancia anterior al *yo puro*. En esta misma línea, se comenta la relevancia de la estructura psíquica y de la corporalidad: “La percepción exige la estructura psicofísica del sujeto cognoscente como condición irrefutable de la cognición; la corporeidad se convierte en *constituens* y, como condición de posibilidad de la percepción, es una condición a priori de la cognición en general” (ESGA 8, XV –Traducción propia–)<sup>3</sup>. Es esta la interpretación de la estructura de la conciencia que propone Stein.

Por otra parte, puede argumentarse una captación del sí mismo a través de la empatía y la ipseidad como veremos a continuación, no obstante, desde el nivel trascendental en el que se desarrollan estos conceptos, resulta imposible afirmar la condición vital del sujeto y algunas referencias que se relacionan con esta consideración de importancia capital para la antropología steiniana. Es importante notar que la noción de la persona que Stein presenta en su etapa temprana es estructural y dinámica, teniendo como trasfondo la implementación del análisis eidético.

La instancia última, soporte de la estructura de la persona humana es el núcleo personal, el cual representa a su vez la raíz de la formación interior y exterior de la persona.

---

<sup>2</sup> Y en este sentido se puede afirmar incluso el carácter a priori del ser personal (ESGA 8: XV).

<sup>3</sup> „Die Wahrnehmung fordert als unabweisliche Bedingung der Erkenntnis die psychophysische Struktur des erkennenden Subjekts; Leiblichkeit wird zum constituens und ist als Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung apriorische Bedingung des Erkennens überhaupt“ (ESGA 8: XV).

La afirmación de esta instancia última, sus propiedades y su despliegue otorgan consistencia ontológica al yo personal. “Solo el yo personal es capaz de acceder al lado ontológico de sí mismo” (ESGA 8, XV–Traducción propia–)<sup>4</sup>.

Podemos afirmar con lo anterior que Stein parte metodológicamente del yo puro, no obstante, se aparta del análisis trascendental en cuanto al contenido de su reflexión, posicionando al yo real en tanto entidad psicológica y mostrando de esta forma un interés ontológico fundamental. Según el proceder eidético de su análisis, la descripción esencial de los elementos constituyentes de la persona humana depende de la afirmación primaria de su propia estructura en tanto entidad trascendente. Estas afirmaciones son consistentes con la fundamentación de una psicología fenomenológica. El concepto de la persona que se desarrollará en este capítulo tiene este punto de partida, y los conceptos alma y núcleo se han de añadir bajo esta perspectiva. La antropología steiniana es consecuente con el análisis eidético en tanto herramienta fenomenológica, incluso deja entrever algunas consideraciones de carácter existencial, además de una preocupación constante por la vitalidad inherente a la estructura dinámica de la persona<sup>5</sup>. Es necesario seguir el proceder metodológico de la filósofa, lo que nos remite a la consideración de la empatía como una forma de introducirnos en su antropología.

---

<sup>4</sup> „Und nur dem personalen Ich ist der Zugang zur ontologischen Seite seiner selbst möglich“ (ESGA 8: XV).

<sup>5</sup> La tematización de los elementos constitutivos de la persona humana y algunas nociones concretas de la existencia es expuesta por Claudia Mariéle Wulf (2022). Por otra parte, Eduardo González Di Pierro (2004) presenta a la categoría *vida* como elemento fundamental en la antropología de Stein. De manera similar, Mette Lebech (2017) expone su consideración de la vida como elemento anterior a la racionalidad y a la veracidad.

## 2.2 La empatía como punto de partida

Tomando como punto de partida el análisis trascendental, planteamos el siguiente cuestionamiento: ¿cuál es el acto intencional que constituye a la persona humana? El planteamiento de la «*empatía*» (*Einfühlung*) conlleva a la tematización del otro, sujeto externo y que se distingue de mi propia subjetividad, poseedor de un cuerpo propio, y en tanto subjetividad, representante de un foco intencional constituyente. El otro se presenta como parte del mundo, en ese sentido, se presenta de la misma forma que cualquier otro objeto, sin embargo, este otro sujeto escapa al esquema constitutivo mediante el cual pueden ser comprendidos el resto de los objetos intramundanos. Este sujeto se presenta como poseedor de cierta interioridad, como dueño de sus propias vivencias, las cuales puedo “notar” en cierta forma, lo que resulta relevante para Stein, ya que la filósofa alemana ha de comenzar su análisis de la empatía afirmando que yo puedo dar cuenta –y experimentar de cierta forma– ese vivenciar ajeno y puedo distinguir tal vivenciar en contraposición al mío. Para Stein, dar cuenta de la particularidad de la vivencia ajena es el punto de partida para tematizar el alcance epistemológico de la empatía.

Resultan necesario hacer una distinción entre el uso ordinario del término y el uso propiamente filosófico del mismo. Tomando como punto de partida una breve definición del concepto expuesto por Stein en su tesis doctoral, podemos afirmar que la empatía es la experiencia de la consciencia ajena (Stein, 2005: 88), razón por la cual suele ser recurrente, en el uso ordinario del término, asociar a dicha vivencia un cierto tipo de congenialidad entre individuos: la experiencia de cierta “química” entre dos personas, o el acto de ponerse “en el lugar del otro”, vendrían a representar el modo ordinario de comprender el acto empático. Si bien esta consideración, que suele ser utilizada con implicaciones de tipo afectivo, tiene

relevancia para la fenomenología, el interés de nuestra autora se centra prioritariamente en el análisis de la empatía en tanto fenómeno cognoscitivo. La empatía es un cierto tipo de vivencia intencional que da la pauta para la explicitación del mundo intersubjetivo, a la vez que nos permite reconocer la relevancia de la otredad, tanto en un sentido cognoscitivo como ético.

La empatía en tanto acto intencional es nuestra vía de acceso para adentrarnos en el objeto de estudio de la antropología. El sentido fenomenológico de la empatía remite al acto a través del cual se capta la vivencia ajena en un sentido no originario, en tanto «presentificación» (*Vergegenwärtigung*), lo que significa a su vez que las vivencias captadas en este acto son estrictamente vivencias de otro sujeto y, por tal razón, intransferibles en un sentido pleno. Por ejemplo: mi percepción del dolor ajeno es originaria, no obstante, la vivencia efectiva del dolor es propia del sujeto extraño, incluso si se intenta “participar en su dolor”. El objeto intencional en la empatía es “otro” individuo psicofísico, corporalmente situado y que también se dirige intencionalmente al mundo, por tal razón, a través del acto intencional empático se constituye el individuo psicofísico y a la persona humana, siendo las características: «cuerpo vivo» (*Leib*), «psique» (*Pysche*), «espíritu» (*Geist*) y «alma» (*Seele*) sus elementos constitutivos. La empatía en tanto acto intencional es la condición de posibilidad de una antropología fenomenológica.

### **2.3 Algunas aclaraciones sobre la identidad**

Allende a la constitución del individuo ajeno surge la tematización de la «identidad» (*Identität*) como problema de índole fenomenológico, ya que resulta relevante considerar la

captación que el individuo tiene de sí mismo como resultado del acto empático. El sentido fenomenológico de la identidad personal suele remitir al concepto «ipseidad» (*Selbstheit*), no obstante, y en consideración de algunas investigaciones, la distinción entre ipseidad y «mismidad» (*Selbigkeit*) presente en la tesis doctoral de Stein es sugerente por sus implicaciones de carácter cognoscitivo y ontológico<sup>6</sup>. El rendimiento de la reducción trascendental en orientación al análisis de la persona humana tiene como resultado la aproximación a un individuo de quien se puede decir que es idéntico a sí mismo. Esta identidad no ha de comprenderse en el sentido sustancial de cualquier cuerpo material, contrariamente, viene a mostrar la unicidad del ser personal comprendido como un yo que tiene un mundo objetual referido a sí mismo, un punto cero de orientación que dota de sentido a las cosas. El prefijo *selbst* es la fuente originaria de la noción «sí mismo», siendo afín a esta interpretación los conceptos mismidad e ipseidad. Conviene tratar esta distinción teniendo en cuenta una matización y una mutua correspondencia entre ambos conceptos presentes en los escritos fenomenológicos de Stein.

Siguiendo el apunte de Miriam Ramos (2017), a la noción «ipseidad» (*Selbstheit*). le corresponde el *ser-uno-y-no-otro*, o como se señala en *Introducción a la filosofía* (1920) “ser-sí-mismo-y-no-otro” (Stein, 2005: 779)<sup>7</sup> tomando como referente el yo puro husserliano que es comprendido en función de su carácter indubitable que se manifiesta en actos intencionales. De acuerdo con lo anterior, el yo puro es considerado en función del carácter originario de sus vivencias, en tanto representante de un punto de irradiación único e

---

<sup>6</sup> La identificación de esta distinción presente en la tesis doctoral de Stein la ha realizado Miriam Ramos en su artículo: *Paul Ricoeur y Edith Stein. Concepción hermenéutica de sí mismo e identidad personal* (2017). Advierte la autora que esta precisión no se ha realizado en las traducciones al castellano de *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5).

<sup>7</sup> „Es-selbst-und-kein-anderes-sein“ (ESGA 8: 291).

intransferible que se destaca frente a otros yoes puros, a quienes se atribuye sus propias vivencias originarias. Se menciona en *Introducción a la filosofía*: “Éste (el yo puro) es la fuente original del vivenciar, el punto de partida desde el cual las vivencias irradian a sus puntos de meta, los objetos” (Stein, 2005: 778)<sup>8</sup>.

Derivado de lo anterior, es viable afirmar que la ipseidad se destaca de la «alteridad» (*Andersheit*), no por la diferencia que se puede evidenciar a partir de ciertas cualidades que distinguen a unos sujetos de otros, ya que la noción de sujeto está referida en este nivel al yo puro, que, por definición, carece de cualidades. La ipseidad se destaca frente a la alteridad por la evidencia del fluir propio de cada conciencia que no puede ser objetivada a través de la reflexión, siendo el yo puro una trascendencia en la inmanencia que no se hace evidente como un dato de la conciencia. Retomando lo anterior, un temprano acercamiento hacia la individualidad del ser personal lo encuentra la filósofa alemana con la siguiente afirmación sobre la ipseidad:

¿Qué quiere decir esta individualidad? En primer lugar, sólo que es «él mismo » y no otro. Esta «ipseidad» (*Selbstheit*) es vivenciada y es fundamento de todo aquello que es «mío». Así el yo no experimenta ninguna individualización poniéndose frente a otro, sino que, su individualidad, o como preferimos decir aquí (porque debemos reservar la designación de «individualidad» para algo distinto) su ipseidad (*Selbstheit*) se destaca frente a la alteridad de los otros” (Stein, 2005: 118)<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> „Dieses ist der Urquell des Erlebens, der Ausgangspunkt, von dem die Erlebnisse nach ihren Zielpunkten, den Objekten, hinstrahlen“ (ESGA 8: 289).

<sup>9</sup> Nos apégamos a la traducción realizada por Miriam Ramos (2017) de este pasaje de *Sobre el problema de la empatía*. „Was besagt diese Individualität? Zunächst nur, daß es »es selbst« ist und kein anderes. Diese »Selbstheit« ist erlebt und Fundament alles dessen, was »mein« ist. Zur Abhebung gegenüber einem anderen kommt es natürlich erst, wenn ein anderes gegeben ist. Dieses ist von ihm zunächst nicht qualitativ unterschieden – da ja beide qualitätslos sind –, sondern nur dadurch, daß es eben ein »anderes« ist. Und diese Andersheit bekundet sich in der Art der Gegebenheit; es erweist sich als ein anderes als ich, indem es mir anders gegeben ist als »ich«: darum ist es »Du«; aber es erlebt sich so, wie ich mich erlebe, und darum ist das »Du« ein »anderes Ich«. So erfährt das Ich keine Individualisierung, indem ihm ein anderes gegenübertritt, sondern seine Individualität, oder, wie wir lieber sagen wollen, (weil wir die Bezeichnung »Individualität« noch für

También se expresa en la tesis doctoral: “Frente a la «misma» corriente de conciencia comparecen entonces «otras» corrientes de conciencia, frente a la del «yo» las del «tú» y «él». Su ipseidad y alteridad se fundan en la del sujeto al que pertenecen; pero no solamente son otras, sino también «diferentes» porque cada una tiene su contenido vivencial peculiar”. (Stein, 2005: 119)<sup>10</sup>. Lo anterior tiene como sustento el hecho de que la empatía es una forma de «presentificación» (*Vergegenwärtigung*) en cierta forma similar al recuerdo, la espera y la fantasía, no obstante, a diferencia de estos actos, a través de la empatía se captan vivencias de otros sujetos siempre en el modo de la presentificación. Captar la tristeza de otro sujeto es originaria en mí, no obstante, la tristeza es solo originaria con quien empatizo, en este sentido, es estrictamente su tristeza y no la mía, aunque puedo aprehenderla y –en cierta forma– participar en ella a través de la empatía. En relación con este punto, la ipseidad se presenta como la afirmación del carácter originario de las propias vivencias que se diferencian de las vivencias de otros sujetos, originarias sólo en ellos y captadas en el modo de la presentificación.

Para cerrar esta primera acepción del sí mismo podemos decir que la tematización de la empatía por parte de Stein es una vía de acceso para la afirmación de la ipseidad. Si bien la posibilidad de la constitución objetiva del mundo externo mediante el intercambio cognoscitivo efectuada por una pluralidad de subjetividades es el motivo de la tesis doctoral de Stein, su punto de partida es la subjetividad trascendental afirmada por Husserl en tanto residuo de la propia reducción y como garante indubitable para la efectuación de toda

---

etwas anderes aufsparen müssen) seine Selbstheit kommt zur Abhebung gegenüber der Andersheit des andern“ (ESGA 5: 41).

<sup>10</sup> „Dem »selben« Bewußtseinsstrom treten nun »andere« Bewußtseinsströme gegenüber, dem des »Ich« die des »Du« und »Er«. Ihre Selbstheit und Andersheit gründet sich auf die des Subjekts, dem sie zugehören; sie sind aber nicht nur »andere«, sondern auch »verschiedene«, da jeder seinen eigentümlichen Erlebnisgehalt hat“ (ESGA 5: 42).

descripción fenomenológica. La imposibilidad de fusionar, de hacer una misma a dos corrientes distintas de conciencia se presenta como una vía de acceso para afirmar a la ipseidad en su carácter claramente definido: el yo que resalta frente a la alteridad tiene este sentido.

El recuerdo, la espera y la fantasía también son vivencias de sí, solo que en estas vivencias la presentificación no se refiere a un sujeto extraño, como en la empatía, sino –por decirlo de algún modo– hace patente una “duplicidad” del propio sujeto teniendo en cuenta el binomio *originariedad-presentificación*. Tomando como ejemplo el caso del recuerdo, puedo remontarme a la infancia y traer al presente lo acontecido en esa etapa de la vida, este “traer al presente” al modo de una evocación tiene el matiz de lo que “ha sido alguna vez”. Soy yo el sujeto que recuerda y, en este sentido, recordar es una vivencia originaria, no obstante, el contenido de la vivencia recordada se da una vez más en el modo de la presentificación: si me recuerdo a la edad de 8 años conviviendo con mi amigo de aquel entonces esa vivencia viene a mí presentificándola. En referencia a este punto precisa Stein en su primera investigación: “Así que el yo de ahora y el yo de entonces están frente a frente como sujeto y objeto, no se da una coincidencia de ambos, aunque esté presente la conciencia de la mismidad. Pero esta conciencia de la mismidad no es una identificación explícita, y, además, subsiste la diferencia entre el yo originario que recuerda y el yo no originario recordado” (Stein, 2005: 85)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> „... das Ich von jetzt und das Ich von damals stehen sich dann als Subjekt und Objekt gegenüber, es tritt keine Deckung beider ein, obwohl das Bewußtsein der Selbigkeit vorhanden ist. Aber dies Bewußtsein der Selbigkeit ist keine ausdrückliche Identifikation, und es besteht außerdem der Unterschied zwischen dem originären erinnernden und dem nichtoriginären erinnerten Ich“(ESGA 5: 7)

Esta segunda acepción del sí mismo, ahora comprendido bajo el término «mismidad» (*Selbigkeit*) y que se pone en evidencia a través del recuerdo, es un indicador de la permanencia en el tiempo del sujeto dada a través de la continuidad de sus propias vivencias. El tema relevante aquí es la temporalidad, siendo la mismidad un concepto adecuado para el análisis de la continuidad de la vivencia (Ramos, 2017: 601).

Los análisis sobre la conciencia interna del tiempo de Husserl se mantienen en el trasfondo de esta propuesta de la mismidad que sostiene Stein, principalmente por la caracterización dada a las retenciones<sup>12</sup> que representan el soporte de todo acto intencional presente, y que son ilustradas por el filósofo alemán mediante la imagen de la cola de cometa escamada como posibilidad de toda vivencia actual. En esta misma línea, Stein menciona: El yo de esta vivencia no ha estado siempre en ella, sino que ha pasado o ha sido atraído a ella desde otra y así sucesivamente” (Stein, 2005: 119)<sup>13</sup>. Los actos intencionales en los que el sujeto originario y el sujeto presentificado coinciden son muestra de la continuidad de vivencia en la temporalidad, así, la realidad pasada viene a ser representada en el modo del recuerdo, la realidad futura en el modo de la expectativa y la realidad posible en el modo de la fantasía. Estas presentificaciones encuentran en el yo puro su punto de irradiación. Bajo esta consideración, el yo puro de una vivencia actual es el punto de convergencia al que se enlaza toda corriente de vivencia, que a su vez no se rompe por ninguna parte (Stein, 2005: 119).

---

<sup>12</sup> En la segunda sección de *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (1905), Husserl dedica varios párrafos para explicar la relevancia de la *retención*.

<sup>13</sup> „Das Ich dieses Erlebnisses ist nicht immer in ihm gewesen, sondern in es hinübergewandert oder hineingezogen worden aus einem anderen, und so fort“ (ESGA 5: 42).

Las consideraciones que se han tomado en cuenta para la exposición de la ipseidad o de la mismidad según corresponda, tienen como finalidad el esclarecimiento de un sujeto que accede a su propia evidencia. Cualquier distinción cualitativa no tiene lugar aquí, aunque para la antropología que Stein elabora sí será necesario justificar la transición del yo puro hacia el ser concreto de la persona. Como se mencionó con anterioridad, las dos explicaciones precedentes parten del yo trascendental sin cualificación alguna. Podemos decir, para cerrar este punto, que tanto mi propia corriente de conciencia, inaprensible por otro sujeto en su originalidad y como fuente de mis propios actos intencionales, así como mi permanencia a través del tiempo que se extiende desde un punto de irradiación presente hacia el pasado, hacia el futuro y hacia lo posible, son la evidencia que responde desde una perspectiva trascendental a la pregunta, ¿quién soy?

Con la presentación de la empatía y la ipseidad nos hemos introducido en el objeto de estudio de la antropología fenomenológica desde una perspectiva trascendental, lo que significa a su vez que nos situamos en el marco del análisis trascendental de la conciencia. La tematización de la empatía como acto constituyente, así como la unidad el flujo de conciencia son elementos distintivos del análisis intencional que se presentan en su carácter apriorístico para la captación del individuo psicofísico y eventualmente de la persona. Desde esta perspectiva damos cuenta del aparecer de la persona en tanto fenómeno, develamos la estructura apriorística que nos permite su captación, no obstante –desde el enfoque trascendental– queda pendiente la descripción de sus cualidades.

## 2.4 Análisis constitutivo de la persona humana

A continuación desarrollaremos un análisis de los elementos constitutivos de la persona humana. Nos apegamos a los textos referidos con anterioridad y que corresponden a la etapa temprana de Edith Stein. A través de la indagación de un modo específico de aproximación que tiene como trasfondo el pensamiento de Edmund Husserl nos aproximaremos de manera gradual a la comprensión de la persona humana en tanto tema de la fenomenología.

La «corporalidad sentiente» (*Leiblichkeit*) que se capta en el acto empático es el indicio de una vida subjetiva, y de un punto cero de orientación ajeno. De esta forma, el cuerpo vivo ajeno no sólo se distingue de cualquier cosa física, sino que es agente activo en la constitución del entorno y de uno mismo, pues con la aprehensión no originaria de la vivencia ajena en la empatía se enriquece el horizonte mundano y la percepción de uno mismo. El otro, señala Stein, participa en la constitución de mí mismo (Stein, 2005: 144-145)<sup>14</sup>. A través de la empatía Stein tematiza la constitución de la persona en tanto unidad psicofísica y espiritual. Analicemos detenidamente cuales son estos elementos.

El primer elemento de la unidad psicofísica es el «cuerpo vivo» (*Leib*), ya que en el análisis que se obtiene a través de la empatía, algunas características de la corporalidad ajena se presentan como el indicio de una vida subjetiva que se distingue de la corporalidad material (*Körper*). El cuerpo vivo representa el punto cero de orientación (*Nullpunkt*) a través del cual se dota de sentido al entorno y, por tal razón, es viable hablar de una conciencia corporalmente situada. Cada objeto en el mundo en tanto referencia de sentido tiene un origen

---

<sup>14</sup> En cuanto a la relevancia del otro en la constitución de uno mismo se señala: “Los otros no sólo aseguran que estamos 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 constituyen” (Gibu, 2004: 51).

en el “aquí” del cuerpo vivo que se sitúa en una posición determinada. El movimiento cinestésico se caracteriza por el libre desplazamiento posibilita una apertura de horizonte, por tal razón, señala Stein que con cada paso que damos –en el sentido del libre movimiento corporal– se abre un nuevo trozo del mundo o se muestra el antiguo por un lado distinto (Stein, 2005: 125). Nada es más cercano a la propia subjetividad que su propio cuerpo: un «ser aquí» (*Dort-Sein*) que coexiste con un «ser ahí» (*Hier-Sein*), lo que a su vez da la pauta para la doble caracterización del cuerpo en tanto campo sensorial y en su posible percepción externa (Schulz, 1994: 28).

Otra particularidad del cuerpo vivo es su caracterización en tanto sentiente, pues con esta distinción se señala una doble posibilidad en la forma de darse del cuerpo. En un primer sentido, la corporalidad es activa en la obtención de datos que permiten la aprehensión de los objetos en el mundo, por ejemplo: los datos táctiles, visuales o auditivos a través de los cuales se avanza hacia la constitución cada vez más completa de un objeto. El cuerpo vivo va siempre conmigo en este actuar permanente y las sensaciones pueden comprenderse como pertenecientes al yo (Stein, 2005: 128).

Por otra parte, las «sensaciones» (*Empfindungen*) develan un estrato pasivo de la subjetividad y se les atribuye la ausencia o un menor grado de intencionalidad, ya que, como se menciona en *Introducción a la filosofía*, a través de las sensaciones el sujeto se ve afectado de una forma “sorda y pasiva” (Stein, 2005: 737). Como respuesta a los intentos de ver en la fenomenología un idealismo metafísico<sup>15</sup>, se puede decir que el acto intencional constituyente se efectúa sobre la base de una materia prima dada en el mundo real y que es

---

<sup>15</sup> Por idealismo metafísico podemos entender el posicionamiento epistemológico que hace depender la realidad óptica del mundo de la subjetividad. El idealismo en este sentido tiene un matiz creador de las cosas, al estilo *Esse est percipi* propuesto por George Berkeley (1685-1753).

recibida de manera pasiva a través del campo sensitivo de nuestra corporalidad. En este sentido, la subjetividad constituyente es activa por sus actos y pasiva por la necesidad de una materia prima como base de la intencionalidad. Así, las sensaciones se pueden considerar como experiencias no intencionales que son el estrato de los actos intencionales (Betschart, 2009: 164)<sup>16</sup>. La reflexión efectuada sobre la propia condición vital es lo que da la pauta para esta consideración, pues las experiencias de bajo nivel intencional develan un espectro de mayor receptividad. Puede decirse con lo anterior que a mayor receptividad menor es la intencionalidad, como lo indica el análisis de las sensaciones. Una importante distinción que se destaca en *Sobre el problema de la empatía* es la que precisa los conceptos: «sensación» (*Empfindung*) y «percepción corporal» (*Leibwahrnehmung*) siendo el cuerpo vivo el lugar donde se articula esta distinción: “Lo que hace especialmente íntimo el enlace de sensación y percepción es el hecho de el cuerpo vivo está dado como sintiente, y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo”. (Stein, 2005: 124)<sup>17</sup>.

Con la explicación del cuerpo vivo ya nos hemos adentrado en el ámbito de la «psique» (*Psyché*) en tanto elemento constitutivo del individuo psicofísico. El cuerpo vivo tiene la cualidad de expresar una vida interior, de hecho, como suele suceder en el análisis de un estado de ánimo, la corporalidad expresa la condición interna del sujeto, por ejemplo: la tristeza que se expresa en el rostro es sólo el aspecto exterior de esta condición. Con el cuerpo vivo se evidencia una interioridad, identificada de manera ordinaria con la «vida anímica humana» (*menschliche Seelenleben*). La definición de la psique en tanto realidad

---

<sup>16</sup> „Genauer gesagt ist die Oberschicht in de Unterschicht fundiert, insofern die Akte der Oberschicht intentional auf den Erlebnissen der Unterschicht aufbauen“ (Betschart, 2009: 164).

<sup>17</sup> „Was die Verbindung von Empfindung und Leibwahrnehmung besonders innig macht, ist die Tatsache, daß der Leib als empfindender, die Empfindungen am Leibe gegeben sind“ (ESGA 5: 48).

concreta nos permite tematizar esta vida interior, así como identificar su modo de darse en la reflexión y la legalidad que rige su proceder.

Psique y corporalidad refieren necesariamente a una unidad, lo psíquico es “conciencia corporalmente ligada” (Stein, 2005: 130)<sup>18</sup>, no obstante, también es necesario señalar que la psique se distingue de la conciencia, ya que la conciencia, que representa el polo opuesto del mundo objetual, no tiene una realidad concreta y no se somete a las legalidades que se identifican en el mundo natural, por el contrario, la psique sí se afirma en su realidad concreta y como un ente del mundo real. Se afirma en *Introducción a la filosofía*:

Como un ente [ö]v del mundo real, la psique se inserta, lo mismo que la cosa material, en las categorías supremas de la realidad. La psique que es una *substancia*, una unidad concreta de interiores índoleso [sic] cualidades (*accidentes*), y en el curso de la duración de su ser atraviesa por estados cambiantes (*modi*). Ella y sus cualidades están sometidas de modo determinado a cambios regulados, con dependencia de las circunstancias reales en las que se encuentren: están sometidas a la categoría de la *causalidad*” (Stein, 2005: 799)<sup>19</sup>.

Esta definición de la psique como realidad concreta a la que se atribuyen propiedades y disposiciones concretas es propia de un análisis genético y estructural de la persona (Schulz, 1998: 793), ya que en su manifestación se trae a la luz la condición concreta y en constante modificación del individuo psicofísico. Lo psíquico refiere así a una «condición» o

---

<sup>18</sup> „Alles Psychische ist leibgebundenes Bewußtsein“ (ESGA 5: 54).

<sup>19</sup> „Als ein öv [Seiendes] der realen Welt fügt sich die Psyche, gleich dem materiellen Ding, den obersten Kategorien der Realität ein. Sie ist eine Substanz, eine konkrete Einheit innerer Beschaffenheiten oder Eigenschaften (Accidentien), und macht während der Dauer ihres Seins eine Reihe wechselnder Zuständlichkeiten (modi) durch“ (ESGA 8: 353).

«situación» (*Zustand*)<sup>20</sup> concreta del yo, cuyo análisis de sus disposiciones y propiedades conllevan al reconocimiento de su conformación a través del tiempo. Algunas nociones como «desarrollo» (*Entwicklung*), «facultad» (*Fähigkeit*), «hábito» (*Gewohnheit*) y «toma de posición» (*Stellungnahme*) recuperan de forma adecuada la configuración genética de las disposiciones psíquicas, pues es viable comprender que una cualidad determinada y propia de un individuo remite a la historia de su conformación: al proceso genético de su constitución. De esta forma, en el análisis de la psique según su determinación óptica, se admite la relevancia del entorno, así como la consideración de ciertas características individuales que potencian o limitan el desarrollo de una cualidad. Stein analiza con detalle la constitución realidad psíquica desde la categoría de la causalidad.

El fenómeno de la «causalidad» (*Kausalität*) es el recurso metodológico mediante el cual Stein se aproxima a la descripción de la psique. Las vivencias se encuentran condicionadas causalmente por las modificaciones de la «esfera vital» (*Lebenssphäre*), además, el aumento o la disminución de la «fuerza vital» (*Lebenskraft*) es parte de la descripción del mecanismo psíquico. Por su ligazón con la corporalidad, se admiten en esta descripción fuentes naturales de la esfera vital, por ejemplo: el alimento y el descanso, no obstante, la vida psíquica no sólo concierne a la interacción entre lo corporal y lo anímico, también hace referencia al desarrollo de cualidades sensibles y espirituales: la agudeza de la vista y del oído, así como la fina sensibilidad del olfato y del tacto son algunas cualidades sensoriales de la psique. Por otra parte, la inteligencia, la fuerza de la voluntad o el apasionamiento corresponden a ciertas cualidades espirituales del mecanismo psíquico

---

<sup>20</sup> Una observación hecha por Urbano Ferrer en su traducción del texto: *Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal* de Peter Schulz (1998), indica que el término “condición” que suele ser la traducción de los conceptos *Zustand* o *Zuständlichkeit* parece ser forzada. Ferrer señala que el término “situación” recupera de mejor forma el carácter concreto de la psique y sus modificaciones, además de su relación con el entorno.

(Stein, 2005: 800). La tematización de la realidad psíquica en tanto mecanismo que se autorregula conlleva a la consideración de elementos sensoriales y espirituales propios de su constitución.

Las cualidades psíquicas son análogas a las capacidades corporales en tanto que son objeto de desarrollo: la causalidad, condición y fuerza vital, son elementos participes de este potencial desarrollo. Se señala en *Introducción a la filosofía*:

La psique con todas sus cualidades es, lo mismo que el cuerpo (en cuanto cuerpo vivo), un ser *que se desarrolla*. No posee sus cualidades desde el comienzo de su existencia, sino que las va adquiriendo en el curso de su “vida”; esa vida es la serie de los estados por los que va pasando, o expresado de otra manera: la continuada transformación de la energía vital en estados psíquicos actuales; en el curso de este proceso la fuerza vital es dirigida en una determinada dirección, es “puesta a disposición” para ciertas tareas y, en esto consiste la formación de las disposiciones psíquicas (Stein, 2005: 800)<sup>21</sup>.

Con la identificación de la unidad psicofísica avanzamos gradualmente en la obtención del esquema de la persona, no obstante, la consideración de la dimensión espiritual del sujeto añade algunas características no descritas hasta el momento. De hecho, la presentación de la empatía en tanto problema de constitución se hace plena con la tematización de constitución intersubjetiva del mundo a través del intercambio espiritual.

---

<sup>21</sup> „Die Psyche mit allen ihren Eigenschaften ist wie der Leib (als lebendiger) ein sich entwickelndes Wesen. Sie besitzt ihre Eigenschaften nicht vom Beginn ihres Daseins an, sondern erwirbt sie im Laufe ihres »Lebens«; dieses Leben ist die Reihe der Zuständlichkeiten, die sie durchmacht, oder anders ausgedrückt: die kontinuierliche Umwandlung von Lebenskraft in aktuelle psychische Zuständlichkeiten; im Laufe dieses Prozesses wird die Lebenskraft in bestimmte Richtung gelenkt, für gewisse Aufgaben »bereitgestellt«, und darin besteht die Ausbildung psychischer Dispositionen“ (ESGA 8: 358).

El «sujeto espiritual» (*geistige Subjekt*) se identifica con el yo puro y su actividad constituyente, por esta razón, es válido afirmar que la actividad del yo corresponde con la vida espiritual del sujeto. Como resulta evidente, el espíritu no está dado en la percepción como la unidad psicofísica, no obstante, lo que sí se obtiene como evidencia en la empatía, es que los sujetos extraños se muestran como dueños de su propio vivenciar, interactuando con el entorno y dotándolo de sentido. También, son capaces de afirmar de sí mismos “yo”. Este sujeto espiritual adopta la forma del *cogito* por ser tensión entre un “yo” despierto, consciente de sí mismo y una objetividad (Stein, 2005: 833).

La vida espiritual inicia con la actividad intencional de la conciencia<sup>22</sup>. Algunas características son importantes para describir al espíritu. Primeramente, la vida espiritual se identifica con el continuo e incesante fluir de la conciencia, un enlace que no se rompe por ninguna parte, además, se afirma el carácter intransferible de la corriente de vivencia, ya que cada corriente se encuentra diferenciada en función de su contenido vivencial (Stein, 2005: 119), razón por la cual, la empatía no puede comprenderse jamás como fusión de subjetividades<sup>23</sup>.

Otra importante característica del sujeto espiritual es la legalidad que rige su proceder: la motivación. A través de la motivación es posible describir el proceder constituyente de la

---

<sup>22</sup> Se menciona en *Sobre el problema de la empatía*: “La conciencia se nos mostraba no sólo como acontecer causalmente condicionado, sino a la vez como constituyendo un objeto, con lo que sale del entramado de la naturaleza y se la coloca enfrente: la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino espíritu” (Stein, 2005: 173). „Das Bewußtsein zeigte sich uns nicht nur als kausalbedingtes Geschehen, sondern zugleich als objektkonstituierend, damit tritt es heraus aus dem Zusammenhang der Natur und ihr gegenüber: Bewußtsein als Korrelat der Objektwelt ist nicht Natur, sondern Geist“ (ESGA 5: 101-102).

<sup>23</sup> Edith Stein toma distancia de la concepción de la empatía expuesto por Theodor Lipps (1851-1914), ya que el filósofo alemán, utilizando el concepto *Einsfühlung* (el cual suele ser traducido como “cosentir” o “sentir una”) –y no el concepto *Einfühlung* que utiliza Stein–, da lugar a una unificación absoluta de dos distintas corrientes de vivencia, dejando de lado la distinción hecha por Stein entre vivencia originaria y vivencia presentificada.

conciencia, ya que los actos que parten originariamente del yo se dirigen hacia la constitución cada vez más plena de un objeto, de esta forma, cada aspecto develado “motiva” uno posterior y así sucesivamente. La motivación entendida como *vinculación de actos* (*Verbindung von Akten*) describe el proceder de la vida espiritual, la cual se distingue de la causalidad por ser una conexión posible.

La vinculación de actos que parte de la percepción a la vez que anticipa aspectos copercibidos y avanza en un sentido teleológico hacia la constitución plena del objeto, explicita el acontecer de la vida espiritual en términos cognoscitivos, no obstante, también se afirma en este ámbito la libertad del sujeto, a la vez que apertura el tema de la voluntad y las distintas tomas de posición. Con lo anterior queremos indicar que la motivación no se limita al ámbito cognoscitivo, ya que también es relevante para el ámbito moral, afectivo y para la acción: juzgamos, sentimos y actuamos según motivos previos y que en última instancia remiten a un acto perceptivo fundante. Finalmente, es relevante señalar que la vida espiritual en tanto característica esencial y distintiva de la vida humana mantiene un vínculo necesario con la racionalidad, ya que explicitar algún juicio o el proceder de una acción significa dar cuenta de los motivos previos que justifican esa toma de posición, de esta forma, motivación y racionalidad coinciden. Se menciona en *Causalidad psíquica*: “Cuando la motivación vivenciada se basa en una relación de fundamentación racional, entonces hablaremos de “motivos racionales” (Stein, 2005: 257)<sup>24</sup>.

Hasta este punto de la exposición, hemos considerado tres elementos esenciales que apuntan a la constitución de la persona humana: cuerpo vivo, psique y espíritu. Aunque la

---

<sup>24</sup> „Wo die erlebte Motivation auf einem Verhältnis vernünftiger Begründung ruht, da werden wir von »Vernunftmotiven« sprechen“ (ESGA 6: 39).

interpretación de estos elementos puede variar según el enfoque metodológico que realizan diversos especialistas, tratamos de apegarnos a una interpretación estandarizada y delimitada a los escritos tempranos de la filósofa de Breslau.

Edith Stein añade la idea del «alma» (*Seele*) como elemento constitutivo de la persona. Nos encontramos ante un concepto sumamente complejo y que la filósofa alemana profundizará con elementos de la filosofía medieval y dentro del catolicismo a lo largo de su extensa obra. Como se suele señalar, la tematización del alma representa un límite para el método fenomenológico (Sánchez, 2020: 52)<sup>25</sup>, lo cual puede ser indicio de una inclinación decididamente religiosa que se deja notar de manera prematura en la etapa fenomenológica de nuestra autora. Lo que sí parece un hecho demostrable en el análisis preliminar de la persona humana es la relevancia de la interioridad (*innere Leben*) como elemento indubitable de su constitución. Este hecho no es *dado* de ninguna forma que posibilite su análisis fenomenológico, no obstante, es necesario arrojar luz sobre esta consideración del alma, pues la antropología de Stein estaría incompleta sin su tematización.

Podemos partir del ejemplo que Stein utiliza en su tesis doctoral para adentrarnos en una caracterización funcional del alma<sup>26</sup>. Considerando el ejercicio de la variación eidética aplicada a la persona, Stein argumenta que esta variación tiene límites, lo cual apunta al carácter auténtico e irreductible del ser personal: “Me puedo figurar a César en una aldea en vez de en Roma y lo puedo trasladar al siglo veinte; ciertamente que su invariabilidad

---

<sup>25</sup> También, Eduardo González Di Pierro (2022) ha señalado que la filosofía de Edith Stein representa un paradigma en donde la fe y la razón coinciden. Si bien, los escritos fenomenológicos de Stein presentan un análisis que se apega al rigor científico que bien pueden leerse desde una perspectiva laica, también es evidente que algunos postulados de carácter metafísico y religioso encuentran en esta etapa temprana un suelo fértil para su desarrollo.

<sup>26</sup> Dada la complejidad que conlleva explicar la idea del alma, nos apegamos a la interpretación de Eduardo González Di Pierro (2005) quien argumenta a favor de una identidad entre núcleo y alma humana en la constitución de la persona.

históricamente determinada experimentará entonces algunos cambios, pero es igualmente seguro que seguirá siendo César. La estructura personal delimita un dominio de posibilidades de variación dentro del cual se puede desarrollar su expresión real «según circunstancias» (Stein, 2005: 193)<sup>27</sup>. El límite de esta variación es lo que Stein define como «núcleo de la persona» (*Kerns der Person*) y es lo que se señala en la cita anterior en tanto “estructura personal”. Este proceder enfatiza en el fenómeno de la vida interior de cada persona, lo cual no se identifica con el fluir de la conciencia, sino que se expresa como un estrato subyacente que impregna cada acto. A diferencia de la psique, el alma no se encuentra determinada por la causalidad, no es objeto de desarrollo y representa el límite de toda variación eidética aplicada a la persona, además de ser el garante de la autenticidad personal. El ejemplo del César y la conservación de su estructura personal considerando un posible cambio de paradigma, pone en evidencia esta consistencia del núcleo personal que permanece inmutable a pesar de la variación de la circunstancia.

El alma humana, identificada con el núcleo de la persona remite a un estrato anterior y más profundo que la corriente de vivencia, razón por la cual, se entiende que cada acto que realiza la persona humana viene acompañado de su impronta personal. El núcleo personal sirve como metáfora para señalar que el alma no ha de entenderse –al menos en esta etapa– como una realidad metafísica, sino como centro funcional de lo fenomenalmente dado<sup>28</sup>, por esta razón, se tiende a ilustrar a la estructura de la persona humana a partir de un esquema compuesto por círculos concéntricos que coinciden en el núcleo como eje de la estructura.

---

<sup>27</sup> „Ich kann mir Caesar statt in Rom in einem Dorf und kann ihn mir ins zwanzigste Jahrhundert versetzt denken; sicherlich würde seine historisch feststehende Individualität dann manche Änderungen erfahren, aber ebenso sicher wird er Caesar bleiben. Die personale Struktur grenzt einen Bereich von Variationsmöglichkeiten ab, innerhalb dessen sich ihre reale Ausprägung »je nach den Umständen« entwickeln kann“ (ESGA 5: 123).

<sup>28</sup> Esta caracterización del alma como instancia subyacente de lo fenomenalmente dado se presenta en la entrada al concepto *Seele* en el *Edith Stein Lexikon* (Knaup y Seubert, 2017: 335).

La consideración de una instancia concreta en tanto afirmación de una realidad que es subyacente a cada una de las vivencias y que remite a la tematización del estrato más profundo de la persona se expone de la siguiente forma: “Nuestra corriente uniforme y aislada de conciencia no es nuestra alma. Sino que en nuestras vivencias –ya lo encontrábamos en la consideración de la percepción interna– se nos da algo subyacente a ellas que se manifiesta y manifiesta en ella sus propiedades constantes como su idéntico «portador»: esto es el alma sustancial” (Stein, 2005: 120)<sup>29</sup>. Esta afirmación remite a la consideración sustancial de la estructura psíquica –yo personal– como instancia previa al yo puro según la rendición del análisis eidético que se menciona al principio de este apartado. La posible distinción entre una instancia pura, origen de todo vivenciar y otra instancia concreta, portadora de cualidades específicas depende del proceder metodológico del que se esté partiendo. Como ya se mencionó, el análisis fenomenológico de la psique está enraizado en la reducción eidética, por esta razón, es viable tematizar el núcleo personal como parte de la estructura personal, aunque la evidencia de esta instancia tenga que ser captada de forma indirecta.

Aunque la tematización del núcleo de la persona se presenta como una instancia refractaria a la descripción fenomenológica, Cristof Betschart (2010) argumenta a favor de su evidencia a partir de la correspondencia entre disposición (*Anlage*) y entorno (*Umwelt*), incluso considerando que la tematización del núcleo tiene el estatuto de un “postulado”<sup>30</sup> en los escritos tempranos de Stein. Betschart recupera la noción: *disposición personal originaria*

---

<sup>29</sup> „Unser einheitlich abgeschlossener Bewußtseinsstrom ist nicht unsere Seele. Sondern in unseren Erlebnissen – so fanden wir schon bei der Betrachtung der inneren Wahrnehmung – gibt sich uns ein ihnen zugrunde Liegendes, das sich und seine beharrlichen Eigenschaften in ihnen bekundet, als ihr identischer »Träger«: das ist die substanziale Seele“ (ESGA 5: 43).

<sup>30</sup> Ante la dificultad que implica describir el núcleo de la persona en los escritos tempranos de Stein, Betschart (2010) advierte el carácter “metafenomenológico” que impregna a este concepto, razón por la cual, esta noción requiere de un análisis indirecto para su indagación.

(*ursprüngliche persönliche Anlage*)<sup>31</sup> que la filósofa expresa en *Causalidad psíquica* para precisar la interpretación del núcleo de la persona. Tres características son mencionadas por el teólogo carmelita: principio de unidad (*Einheit*), individualidad (*Individualität*) y despliegue (*Entfaltung*).

En referencia a la *unidad*, Betschart señala que el núcleo de la persona representa un principio más fundamental que la conciencia, lo que a su vez otorga una consistencia relacionada con la identidad que permanece a través del tiempo y a pesar de las modificaciones del entorno. En referencia a la *individualidad*, se suele identificar al núcleo con la estructura personal, lo que a su vez no debe confundirse con un “tipos” general, ya que el “tipo” al cual refiere Stein es estrictamente individual. Bajo esta interpretación, la autenticidad de la persona se hace patente en el dominio del sentimiento y de la voluntad: “la forma en que sientes (*Fühlen*) y deseas (*Wollen*) siempre está determinada por una nota individual que es única para cada ser humano –Traducción propia–” (Betschart, 2010: 66). En cuanto al *desarrollo* y su vinculación con el núcleo, ya se ha mencionado que el núcleo representa el límite de toda variación hecha sobre la persona, lo cual arroja una visión esencialista de la vida humana. Si bien, parece inadecuado mencionar que el entorno determina totalmente la conformación de la persona humana, también parece problemática la afirmación contraria bajo la cual se asumiría al núcleo como principio metafísico que prescribe el desarrollo de la persona. Una interpretación viable para esta cuestión se daría en función de la afirmación de la esencia de la persona a partir del núcleo en tanto garante del proyecto personal y en concordancia con el libre actuar y la realización creativa (Betschart, 2010: 69-70).

---

<sup>31</sup> ESGA 6: 106.

Con cada uno de los elementos que se han expuesto se consolida gradualmente el esquema de la persona humana desde la perspectiva de una antropología eidética. Uno de los mayores aportes de esta indagación es la tematización de la realidad psíquica y su carácter apriorístico. La consecución de este esquema a partir de una reflexión fenomenológica será de importancia capital para enfocar el tema de la formación.

## **2.5 Transición del yo puro a la persona**

La Modernidad tiene un inicio claramente definido en términos filosóficos al reconocer a la subjetividad como la condición a priori del mundo fenoménico. De esta forma, la certeza del conocimiento de los objetos del mundo depende de la estructura propia de la subjetividad, por tal razón, la instancia que legitima la certeza del conocimiento se encuentra en el sujeto, de ahí la afirmación de su carácter trascendental. Este esquema que fundamenta el proceder filosófico posterior a René Descartes (1596-1650) presenta a un sujeto innominado, carente de cualidades y como una instancia pura, fuente de imperativos anónimos y abstractos.

El panorama mencionado es el punto de partida para exponer el concepto de la persona humana según el curso de nuestra investigación. En el caso específico de la filosofía personalista de inspiración fenomenológica se requiere transitar del yo puro –que ya hemos definido como una instancia carente de cualidades– hacia el carácter concreto de la persona que no se define en su actividad constituyente, sino en su modo de actuar y configurar su propia existencia y su entorno. La definición de la persona humana tiene que partir entonces de la comprensión de su carácter concreto y sus cualidades, asimismo, le es propio a un posicionamiento y una visión del mundo que son determinantes para cada toma de posición.

La persona humana permanece en un constante desarrollo actualizando y modificando sus propias potencialidades, respondiendo a un entorno intersubjetivo que reclama de sí la racionalidad de su actuar. Además, la persona se encuentra atravesada por el espíritu objetivo debido a su pertenencia a una época histórica, a una cultura, por ser poseedora de una determinada lengua y por participar en una comunidad específica. La persona tiende a un fin y es sujeto de dignidad. Edith Stein realiza la siguiente definición de la persona en *Introducción a la filosofía*: “la persona es un sujeto de una vida actual del ‘yo’, un sujeto que tiene cuerpo y alma, que posee cualidades corporales y anímicas, que está dotada especialmente de un carácter que se va desarrollando, o con cualidades que se van desarrollando bajo la influencia de circunstancias y que en esta evolución hace que se desarrolle una disposición original que él poseía” (Stein, 2005: 778)<sup>32</sup>.

Nos hemos acercado progresivamente a la constitución del esquema de la persona y esta transición debe justificarse con mayor detalle. Partiendo del yo puro en tanto “ganancia” obtenida en la reducción trascendental y como correlato del mundo objetual hemos afirmado lo siguiente: a) la indubitabilidad del ego se evidencia en los actos de conciencia, pues la conciencia siempre es conciencia *de.*, b) el yo puro se estructura temporalmente y representa un fluir incesante en el cual se pueden distinguir distintos tipos de vivencias –originarias y no originarias–, c) la empatía es el acto intencional que constituye al individuo ajeno, que a su vez se da a la conciencia como una entidad psicofísica y espiritual, d) la identidad del

---

<sup>32</sup> „Fassen wir zusammen, was wir an einzelnen Zügen im Sinne der »Person« beschlossen fanden, so haben wir das Subjekt eines aktuellen Ichlebens, das Leib und Seele hat, mit leiblichen und seelischen Eigenschaften, speziell mit einem Charakter ausgestattet ist, das sich bzw. seine Eigenschaften unter der Einwirkung äußerer Umstände entwickelt und in dieser Entwicklung eine ursprüngliche Anlage zur Entfaltung bringt“ (ESGA 8: 288).

propio sujeto puede constatarse tanto en su distinción con la otredad a través de empatía o en consideración de las vivencias presentificadas.

Con la tematización de la realidad psíquica avanzamos a partir del análisis eidético hacia la constitución del esquema personal añadiendo nuevos elementos: a) la psique humana es analizada desde la variación eidética, por ende es tematizada en su carácter concreto y en relación con el entorno, b) causalidad y motivación son dos legalidades apriorísticas de la realidad psíquica, c) la causalidad describe la psique en tanto fenómeno natural y con la motivación se pone énfasis en la vida espiritual humana, d) la evidencia de la fuerza vital resulta del análisis de la psique, e) el análisis de las sensaciones tiene como resultado la afirmación de la unidad psicofísica en términos pasivos, pues a través del campo sensorial se afirma un grado menor de intencionalidad donde el individuo psíquico se encuentra “afectado” por el entorno.

A continuación, ampliaremos los elementos constitutivos de la persona humana que se pueden identificar en la etapa temprana de Stein. La intención en la parte final de este capítulo es alcanzar una visión integral de lo que podemos entender por persona. Sabemos de antemano que afirmar un personalismo en Edith Stein requiere de un marco conceptual más amplio, en el cual la fenomenología es apenas un punto de partida, no obstante, la comprensión de la constitución genética de la persona es asequible desde nuestro marco de referencia, y se presenta como un punto de total relevancia para el tema principal de esta investigación.

La noción de la persona se puede precisar bajo la perspectiva de un proceso dinámico, un “llegar a ser” en el que intervienen distintos factores y que se comprende como la sedimentación de distintas cualidades que otorgan consistencia a la persona humana. Un

primer rasgo para tematizar a la persona es definirla en tanto entidad cualificada, inmersa en un proceso de devenir y cuyo despliegue dinámico da lugar a la comprensión genética de su constitución. De esta forma, la imagen dinámica de la persona describe el proceso de conformación de distintas facultades, hábitos y disposiciones, así como el despliegue de la autenticidad personal identificada con el núcleo. La interacción con el entorno físico y espiritual es relevante en este proceso. Podemos decir con Stein que el desarrollo, el estancamiento o el deterioro de las facultades psicofísicas y espirituales pueden comprenderse según su conformación causal y también en referencia a la vida mental del individuo.

Por otra parte, el núcleo personal no se desarrolla, sino se despliega según la libre acción y la voluntad de la persona en el reconocimiento y la asimilación del valor objetivo. En atención a la consideración jerárquica los valores propuesta por Max Scheler (1874-1928), la persona humana, a quien se le atribuye una profundidad no dada en el yo puro, devela algo de sí misma ante la aceptación o el rechazo del valor. La captación y la asimilación de los valores más notables develan a su vez un estrato más profundo de la persona humana: “quien nunca encuentra a una persona digna de amor o de odio nunca puede vivenciar la profundidad en la que radican el amor y el odio” (Stein, 2005: 195)<sup>33</sup>. Es en el ámbito de la voluntad y el sentimiento donde se despliega el núcleo personal en tanto nota específica que se evidencia en cada acto, por otra parte, cabe señalar que el valor es correlativo a los actos intencionales afectivos, razón por la cual, el ámbito del sentimiento tiene un rol primordial para la constitución del valor.

---

<sup>33</sup> „wer niemals einer liebens- oder hassenswerten Person begegnet, der mag die Tiefen, in denen Liebe und Haß wurzelt, nie erleben“ (ESGA 5: 124).

Siguiendo el análisis que Urbano Ferrer (2002) realiza de las *Ideas II* de Edmund Husserl, el cual es consecuente con la propuesta de Stein, la transición del yo puro al yo personal se justifica desde el hábito y la motivación. El objetivo de esta transición es explicitar el paso de una instancia sin cualificación alguna a otra instancia determinada cualitativamente y con propiedades claramente definidas: mientras que el yo puro es un polo de irradiación al que no se le atribuye cualidad alguna, el yo personal es una realidad portadora de cualidades genéticamente constituidas<sup>34</sup>. Motivación y hábito son dos conceptos que ahondan en la concepción genética de la persona que estamos efectuando.

La legalidad que representa la motivación y que es analizada con detenimiento por Stein en *Causalidad psíquica*, hay que delimitarla en su referencia a las «tomas de posición» (*Stellungnahmen*) que se distinguen de la motivación representativa (Ferrer, 2002: 40). En un sentido intencional, la actividad subjetiva avanza en la aprehensión objetual en función de los escorzos que motivan nuevos aspectos, la motivación en este caso tiene un sentido cognoscitivo y describe la legalidad de la vida espiritual. Por otra parte, una toma de posición específica remite a la serie motivacional previa que la conforma, a su vez, esta serie motivacional sedimentada en una toma de posición predispone para una acción futura. A diferencia de la motivación representativa, la toma de posición está referida plenamente al yo personal y hay que distinguirla de las *inclinaciones* (*Treib*), además, cada toma de posición se configura a partir de la aceptación, neutralización o rechazo de otra posición contraria, por ejemplo: distintas concepciones de nuestra vida y nuestro mundo ponen en evidencia diferentes motivaciones que se asumen en función de la libertad y la voluntad de

---

<sup>34</sup> “A diferencia del yo puro, la persona no es, por tanto, un mero polo vacío en el que se limiten a converger los actos, sino una totalidad reconocible por ciertos hábitos en correlación con el entorno ambiental. Estos hábitos asignan la dirección volitiva actual en combinación con los motivos dados en presente” (Ferrer, 2002: 44).

la persona. Stein ensaya en *Causalidad psíquica* la exposición de distintas tomas de posición y su posible interacción al contrastar la visión científica del mundo con la fe religiosa (Stein, 2005: 262).

Distinguimos con lo anterior dos niveles de la motivación que remiten a una instancia formal o a una instancia personal según corresponde, es esta última la que nos interesa en la parte final de este apartado, ya que en cada toma de posición se configura la unidad del ser personal en un sentido temporal, y de manera más específica, en un sentido histórico y teleológico. Cada toma de posición se estructura genéticamente y se explicita según la serie motivacional que la sostiene, lo que da pauta para una posible interpretación del actuar personal: una descripción del despliegue de la persona humana, de su origen y de la meta a la que tiende. De esta forma, y de manera análoga a la motivación formal, en cada toma de posición se trasluce cierto cumplimiento según el carácter teleológico propio de la motivación.

En una aproximación preliminar, podemos afirmar que la motivación da la pauta para la conformación del hábito<sup>35</sup>, el cual se define según su estructura temporal que remite a su vez a una historia autorreguladora. La habitualidad refiere entonces a las adquisiciones perdurables que responden a la necesaria unidad del yo en su incesante devenir. Se advierte que la conformación del hábito se hace patente en la manifestación de la vida psíquica, así, las propiedades psicofísicas y naturales tienen la estructura de habitualidades constituidas (Schulz, 1998: 793).

---

<sup>35</sup> “Las motivaciones aparecen como elemento constitutivo de los actos posicionales de una conciencia personal y como origen de los hábitos, ya que intervienen como engendradas libremente e incorporadas a la persona” (Ferrer, 2002: 41).

Para concluir con este punto, motivación y hábito son características de un yo personal que hacen inteligible su proceder. El yo personal es un sujeto que se autoconfigura en función de su hacer y en pleno ejercicio de su libertad, dando lugar así a la constitución genética de su propia identidad. La consideración de esta génesis tiene aquí el sentido histórico de la persona humana en tanto agente de su propia constitución. Dada la condición concreta de la realidad psíquica en tanto elemento esencial del ser personal, se admite la influencia del entorno en este proceso generativo de constitución. Finalmente, conocer a la persona humana, en el sentido aquí descrito, significa explicitar su vida espiritual, lo cual remite a la comprensión del despliegue que conlleva a una posición determinada, así como el reconocimiento de un fin que prevalece como pauta de su proceder, ambas instancias otorgan consistencia a la unidad del ser personal. Este esquema nos sirve para precisar con mayor detalle al sujeto de la formación, a la vez que nos da la pauta para afirmar en qué consiste este proceso que opera en la estructura de la persona de manera íntegra.

## Capítulo III

### Psicología fenomenológica y formación

Es posible indagar fenomenológicamente la psique humana según su conformación y la legalidad que manifiesta. La forma de aproximación fenomenológica a diversos objetos intencionales mantiene el propósito de la descripción de las estructuras esenciales de una determinada entidad dada en la experiencia. De esta forma, la psique humana, en tanto fenómeno, es un objeto intencional, tiene un modo específico de darse y ciertas particularidades que la determinan esencialmente. Quien pretende llevar a cabo una indagación fenomenológica asume el interés de mirar a los objetos a su alrededor en su modo más puro de darse, evita asumir la existencia de las cosas sin una indagación previa sobre el modo en el que los objetos en su entorno se abren para un sujeto que los constituye a través de actos intencionales. En este sentido, el fenomenólogo pretende la fundamentación de todo conocimiento, indagando en las estructuras esenciales a las que orienta su atención en tanto espectador desinteresado.

Es relevante entender que la psique humana no es –en una aproximación fenomenológica– un objeto más del mundo exterior, como lo puede ser un árbol, una piedra o un mueble. El análisis fenomenológico de la psique requiere de la actividad reflexiva de quien asume los compromisos teóricos de la fenomenología y esta aclaración es importante, ya que, cualquier indagación no reflexiva sobre la psique viene a ser un ejercicio de análisis empírico que requiere previa justificación. En este sentido, la fenomenología posibilita un enriquecimiento de la comprensión de la psique partiendo del cuestionamiento sobre cómo se encuentra dada la realidad psíquica humana y cuáles son sus características esenciales. Si asumimos esta labor descriptiva previa a cualquier explicación empírica estamos

reflexionando fenomenológicamente. La psicología empírica y en general, el proceder de las ciencias de hechos, no se desacredita sin más, no obstante, sí se reclama por parte de la filosofía una previa clarificación de su objeto de estudio: una fundamentación a priori como antecedente del proceder empírico. En el caso específico de la psicología, saber qué es esencialmente la psique sigue siendo fundamental. La fenomenología aporta elementos metodológicos que bien pueden integrarse y complementar aproximaciones empíricas sobre la psique humana.

Lo que sí refuta la fenomenología es el *psicologismo*<sup>1</sup>, pues este proceder no logra legitimar el conocimiento, afirmando que los procesos psíquicos son el garante de la verdad, desatendiendo así la fundamentación racional que pretende definir qué es la psique en esencia. Esta forma de proceder fue popular a finales del siglo XIX y es refutada por la fenomenología ya que relativiza la objetividad que pretende todo proceder científico riguroso. Junto con el psicologismo se critica también al *historicismo*, ya que la verdad no depende de un momento histórico determinado, y también se advierte de la insuficiencia del *positivismo*, pues el proceder de las ciencias naturales no es suficiente para abordar diversos fenómenos que escapan a las leyes físicas, siendo un riesgo “naturalizar” todo objeto de conocimiento.

En el panorama filosófico actual, Edith Stein sobresale por su aproximación fenomenológica a la persona humana. En su primera etapa intelectual, la filósofa alemana hace explícito el reconocimiento de diversas indagaciones que anteceden su propuesta

---

<sup>1</sup> Bajo la perspectiva fenomenológica, al psicologismo se le atribuye la imposibilidad de ver a las cosas más allá de los procesos mentales, y por tal razón, la imposibilidad de ver a las cosas en sí mismas (Knaup y Seubert, 2017: 308-310). Además, es consecuencia del psicologismo reducir la lógica a las leyes de la psicología (Gallagher y Zahavi, 2014: 22) y la afirmación de la psicología como base teórica de todas las ciencias (San Martín, 2008: 42).

antropológica, así como su adscripción al proyecto trascendental de Edmund Husserl. Ante la necesidad de profundizar en la estructura psicofísica y espiritual del ser humano, la filósofa nos inserta en el panorama intelectual de su época, principalmente, en el ámbito de la psicología, haciendo explícita la necesidad de esclarecer filosóficamente los postulados de esta ciencia. Deslindarse de la actitud natural y captar la esencia de las cosas en su modo más puro de darse –como lo propone la fenomenología–, son algunos de los supuestos metodológicos que Stein precisa para definir una psicología de inspiración fenomenológica. En este sentido, su psicología viene a ser complementaria de su antropología, ya que, si bien es relevante definir lo que conforma de manera esencial al ser humano, también es importante afirmar que el dinamismo propio de la estructura humana tiene diversas particularidades, entre las cuales, se destaca su pertenencia al mundo natural, así como su inserción en el ámbito espiritual. Este doble aspecto de la vida humana es fundamental para la indagación antropológica que realiza Stein y para los problemas que se derivan de su propuesta.

Estas aproximaciones que se orientan al análisis del fenómeno de la vida humana pretenden clarificar diversas consideraciones que asumimos de nuestra condición vital con la intención de aclarar su trasfondo epistemológico. Indagar el acontecer de la vida psíquica y espiritual humana es una tarea monumental y propia de la filosofía. La profundidad epistemológica que se mostrará a lo largo de este apartado pretende establecerse como una plataforma para adentrarnos en problemas concretos de nuestra existencia. Es posible atribuir esta misma intención a gran parte de la filosofía de Edith Stein. *Causalidad psíquica* (1922)<sup>2</sup>, es un texto escrito por Edith Stein que plantea un análisis de suma relevancia para nuestra

---

<sup>2</sup> *Causalidad psíquica (Psychische Kausalität) e Individuo y comunidad (Individuum und Gemeinschaft)* son parte de *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6).

investigación que gira en torno a la formación de la persona humana. En esta obra perteneciente a la etapa temprana de Stein en la que se puede apreciar una orientación particular del método fenomenológico: se analiza a la psique humana, afirmando su manifestación en tanto condición real del individuo e identificando diversas legalidades que describen su proceder. Stein efectúa esta obra teniendo en cuenta diversos problemas que apertura en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (1917) y en el horizonte de la fenomenología trascendental husserliana, que para 1913 tuvo un giro importante ante el cual Stein presenta una interpretación propia de alcance significativo. Como lo hace saber la filósofa de Breslau, la tarea que emprende en este escrito confronta al psicologismo que gozó de popularidad en su época, así como a la consecuente naturalización de la conciencia que es paralela a esta corriente, no obstante, es viable señalar que la psicología, en tanto ciencia, puede fundamentarse más allá del análisis empírico y este es el propósito de Stein en la obra referida.

En este panorama, la psicología no es necesariamente una “psicología sin alma” como refería Stein a propósito de los alcances de esta disciplina en sus días como estudiante (Stein, 2005: 23)<sup>3</sup>. La intención de realizar un análisis de la psique desde una perspectiva fenomenológica puede comprenderse como un modo de aproximación eidético que describe lo que hay de esencial en la realidad psíquica considerada en tanto fenómeno. El análisis de la psique según su estructura esencial y no en tanto un objeto de indagación empírica es el punto de partida de la psicología fenomenológica. De esta forma, el psicologismo vendría a ser una forma de reduccionismo que trata de explicar funcionalmente la vida psíquica, según

---

<sup>3</sup> Además de William Stern (1871-1938), en la introducción a *Causalidad psíquica* se menciona a Franz Brentano (1838-1917), Hugo Münsterberg (1863-1916) y Paul Natorp (1854-1924) por sus diversas investigaciones en referencia a la psique humana. Para la filósofa de Breslau, en todas estas investigaciones “no fenomenológicas” predomina la falta de claridad sobre el concepto de lo psíquico (Stein, 2005: 220).

ciertos procesos y determinaciones no esenciales. La distinción entre todo posicionamiento proveniente del psicologismo y la psicología fenomenológica se explica principalmente en el modo de conocer la realidad psíquica humana y no en su objeto de estudio. La fundamentación de una ciencia apriorística de la realidad psíquica es el propósito de Stein en *Causalidad psíquica*, quien presenta un análisis detallado de la estructura de la psique humana, así como la descripción de las leyes que explicitan su acontecer: causalidad y motivación. El carácter mediador de la fuerza vital que se manifiesta en el acontecer psíquico tiene un papel importante en el análisis de la realidad psíquica<sup>4</sup>.

Edith Stein sigue la intención de Edmund Husserl al pretender fundamentar una ciencia apriorística de la vida psíquica como antecedente del análisis experimental de la psique humana<sup>5</sup>, lo cual no desacredita las evidencias que obtiene la psicología empírica, pero sí evita reducir la complejidad de los fenómenos psíquicos y espirituales a la mensurabilidad y la cuantificación. El binomio *espíritu-naturaleza* es fundamental en esta investigación realizada por Stein. Si su antropología se encarga de la definición de los elementos constitutivos del individuo psico-físico y espiritual, su intención en *Causalidad psíquica* es explicitar el proceder y la legalidad de estos elementos. Hay algo en el ser humano que lo define como parte del mundo natural y también hay algo que no se circunscribe a esta consideración: la vida humana y su complejidad es la pauta que apertura esta reflexión efectuada por nuestra autora.

---

<sup>4</sup> La psicología puede definirse como el estudio de la fuerza vital que se manifiesta en cada vivencia y en referencia a la intersección entre causalidad y motivación, lo que explicita a su vez la correspondencia entre espíritu y naturaleza (Lebech, 2002: 24).

<sup>5</sup> La fenomenología es la ciencia a priori que fundamenta las ciencias empíricas, especialmente representa el sustento epistemológico de la psicología científica (Knaup y Seubert, 2017: 310).

En el presente capítulo nos adentraremos en el análisis de la psique humana que Stein realiza en la obra señalada. En primer lugar, precisaremos los parámetros que definen a la psicología fenomenológica, posteriormente, expondremos las dos legalidades que conforman la vida psíquica: causalidad y motivación, finalmente, haremos algunas consideraciones en torno a la fuerza vital como un elemento constitutivo de la psique humana.

### **3.1 Aproximación fenomenológica al estudio de la psique**

El punto de partida en el análisis de la «causalidad psíquica» (*psychische Kausalität*) es la consideración de la realidad psíquica como objeto de indagación fenomenológica, lo que remite a su vez a la condición vital del individuo y su posible descripción fenoménica. Las «vivencias» (*Erlebnisse*) pueden ser analizadas desde el punto de vista de la psicología empírica y también desde la psicología fenomenológica, por tal razón, es necesario hacer una aclaración metodológica. Siguiendo la presentación que hace Stein, podemos señalar que lo distintivo de la labor del psicólogo y del fenomenólogo es un particular modo de aproximación a las vivencias. El interés por precisar una teoría del conocimiento como antecedente de todo análisis empírico de la realidad psíquica es afín a esta propuesta, en este sentido, el fenomenólogo retrocede ante los resultados de las investigaciones empíricas, no las niega superficialmente, no obstante, sí reclama su fundamentación. ¿De qué forma la vida psíquica es objeto de reflexión fenomenológica? Esta pregunta es fundamental para la elaboración de este apartado. El proceder que Stein emplea en *Causalidad psíquica* tiene en cuenta diversas herramientas del método fenomenológico y, en este sentido, es como se puede afirmar que su indagación sobre la psique es fenomenológica.

Una importante aclaración hecha en *Causalidad psíquica* indica que las vivencias son el objeto de estudio de la psicología y de la filosofía (Stein, 2005: 226)<sup>6</sup>, y por filosofía aquí se puede entender un modo de aproximación eidético que tiene por objeto de análisis la «realidad psíquica» (*psychische Realität*). Si bien, tanto la psicología empírica y la psicología fenomenológica se ocupan de las vivencias, los supuestos metodológicos para analizar su objeto de estudio son distintos, así como el resultado de sus análisis. El propósito de la filósofa de Breslau es examinar el carácter concreto de la psique humana e identificar la legalidad que explicita el acontecer de la vida psíquica dejando de lado las pretensiones de la psicología en tanto ciencia natural. La posibilidad de indagar la realidad psíquica y su legalidad se expresa en *Causalidad psíquica*:

Una legalidad ideal reglamenta las conexiones entre la conciencia constituyente y los objetos constituidos. La investigación de esta legalidad es tarea de la fenomenología trascendental pura: tiene como objeto la conciencia con todos sus correlativos. En la serie de esos correlativos se halla también, entre otras cosas, lo psíquico, que constituye el objeto de la psicología. Está constituido, como todo el mundo natural, según conexiones de la conciencia bien reglamentadas (Stein, 2005: 222)<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Esta importante distinción metodológica y el rechazo a cualquier forma de “psicología ingenua” es expuesta en la introducción de las *Contribuciones*: “La diferencia entre fenomenología y psicología, exigida por Husserl en las *Ideen* y anteriormente en el artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, publicado en la revista “Logos”, se fundamenta en la separación requerida entre la conciencia y lo psíquico. La psicología, en el sentido de este deslinde, y a la vez en el sentido que le dan los psicólogos que la practican con ingenuidad, sin consideraciones epistemológicas sobre el método adoptado, es una ciencia “natural” o “dogmática”, una investigación teórica de determinados objetos que hallamos en “el mundo”, en nuestro mundo, en el que vivimos y cuya existencia es el primer dogma y el presupuesto más evidente no indagado de todas nuestras reflexiones” (Stein, 2005: 221). “Auf der verlangten Scheidung von Bewußtsein und Psychischem nämlich beruht die Abgrenzung von Phänomenologie und Psychologie, die Husserl in den *Ideen* und schon vorher in seinem Logos-Artikel über »Philosophie als strenge Wissenschaft« durchführte. Psychologie im Sinne dieser Abgrenzung und zugleich im Sinne der Psychologen, die sie naiv betreiben und keine erkenntniskritischen Betrachtungen über ihr Verfahren anstellen, ist eine »natürliche« oder »dogmatische« Wissenschaft, theoretische Erforschung bestimmter Gegenstände, die wir in »der Welt« vorfinden, in unserer Welt, in der wir leben und deren Existenz erstes Dogma und selbstverständlichste ungeprüfte Voraussetzung aller unserer Betrachtungen ist „ (ESGA 6: 9).

<sup>7</sup> „Eine ideale Gesetzmäßigkeit regelt die Zusammenhänge von konstituierendem Bewußtsein und konstituierten Gegenständen. Die Erforschung dieser Gesetzmäßigkeit ist die Aufgabe der reinen transzendentalen Phänomenologie: Sie hat zum Gegenstande das Bewußtsein mit allen seinen Korrelaten. In die Reihe dieser

Como se advierte en la cita anterior, lo psíquico es correlato de la conciencia y es viable indagar sus componentes esenciales. Algunas investigaciones en torno al fenómeno de la causalidad psíquica afirman que la psicología fenomenológica en tanto ciencia eidética puede revelar la estructura de la psique (Pezzella, 2021: 18). De acuerdo con lo anterior, es viable afirmar que la psicología fenomenológica es la ciencia que estudia las estructuras esenciales de los fenómenos psíquicos sin determinaciones empíricas<sup>8</sup>. Stein parece seguir este camino cuando pretende la fundamentación de la psicología rechazando toda consideración de la psique como hecho físico y mensurable. La psicología empírica, la disciplina que calcula y mide, tiende inevitablemente a la naturalización de la psique, por el contrario, la psicología fenomenológica pretende dar cuenta de la manifestación de la psique en la conciencia.

En su análisis de la *Causalidad psíquica*, Edith Stein pretende fundamentar una *psicología apriorística (apriorische Psychologie)* basada en los análisis fenomenológicos de la conciencia y lejos de cualquier indagación empírica, por tal razón, el punto de partida para Stein es la afirmación de la realidad trascendente de la psique (*transzendente psychische Realität*), como señalan algunas investigaciones (Betschart, 2009: 155). Es importante recordar que la psique, como todo ente dado en actitud natural puede ser objeto de la reducción eidética, lo que significa que puede ser descrita esencialmente y como una realidad instanciada en el mundo. La psique remite a la realidad concreta del individuo y a sus cualidades, y su analogía con cualquier otra cosa singular es parte de esta explicación. Stein

---

Korrelate gehört u. a. auch das Psychische, das den Gegenstand der Psychologie bildet. Es ist wie die ganze natürliche Welt in geregelten Bewußtseinszusammenhängen konstituiert“ (ESGA 6: 9-10).

<sup>8</sup> Esta descripción de la psicología fenomenológica parece ser coherente con el propósito que persigue Stein en *Causalidad psíquica*. En una interesante aproximación a la psique humana desde la fenomenología y las ciencias cognitivas se precisa que la psicología fenomenológica puede entenderse como un punto intermedio entre la psicología empírica y de la fenomenología trascendental (Espinosa, 2018: 50-52).

precisa que la «psíque» (*Psyche*) corresponde al yo real, a sus cualidades y a sus estados, y no debe confundirse con la «conciencia» (*Bewußtsein*) que refiere al ámbito del vivenciar puro (Stein, 2005: 238)<sup>9</sup>.

Por otra parte, la consideración del carácter trascendental de la conciencia conlleva al develamiento de la *corriente de conciencia* (*Bewußtseinsstrom*). La conciencia es esencialmente temporalidad, es el flujo permanente que representa la necesaria concatenación *retención-presente-protención*. Posicionarnos en el fluir de la conciencia es característico del tiempo fenomenológico, lo que posibilita tematizar la *sucesión* (*Nacheinander*), la *contemporaneidad* (*Zugleich*) y la *presentificación* (*Vergegenwärtigung*) de las vivencias<sup>10</sup>. La distinción entre lo originario y lo dado en el modo de la presentificación también es parte de esta indagación: originarias son las propias vivencias realizadas por un sujeto constituyente, él es el polo único del cual irradian las vivencias y la fuente misma del fluir, el carácter originario del vivenciar afirma el sentido de la no transferencia de lo que es propio en sentido estricto, así como la apertura a la intersubjetividad.

Es importante aclarar en este punto que el «yo puro» (*reines Ich*) en tanto ganancia de la reducción trascendental es la instancia que nos permite indagar en el fluir de la conciencia, así, las vivencias que se tematizan desde esta posición tienen el sentido de lo puramente dado en función de la desconexión del mundo natural que demanda este proceder.

---

<sup>9</sup> „Wir werden dies reale Ich, seine Eigenschaften und Zuständlichkeiten als das Psychische bezeichnen und sehen nun, daß Bewußtsein und Psychisches grundwesentlich voneinander unterschieden sind: Bewußtsein als Reich des »bewußten« reinen Erlebens und das Psychische als ein Bereich der sich in Erlebnissen und Erlebnisgehalten bekundenden transzendenten Realität“ (ESGA 6: 22).

<sup>10</sup> En la explicación que Edith Stein realiza de la corriente original y constituida de conciencia (*Ursprünglicher und konstituierter Bewußtseinsstrom*) se presenta a la *sucesión*, la *contemporaneidad* y la *presentificación* como particularidades de ciertas vivencias en un sentido trascendental (Stein, 2005: 225-226).

No obstante, la psicología fenomenológica depende de la reducción eidética –y toma distancia del análisis trascendental–, pues la psique es una realidad instanciada en el mundo que admite la influencia del exterior, por esta razón, la estructura psíquica en tanto ámbito de reflexión puede comprenderse como *condición, situación, incluso existencia*<sup>11</sup>, siendo la afirmación de la vitalidad una categoría fundamental. Este punto se relaciona con la concepción del yo personal –a la vez que se distingue del yo puro– en tanto *portador (Träger)* de cualidades específicas. Es importante acentuar que la condición vital y su influencia en las vivencias simultáneas es el tema principal para el análisis fenomenológico de la psique, según la argumentación de Stein en *Causalidad psíquica*.

Otros elementos son relevantes en esta aproximación a la psique humana desde la perspectiva fenomenológica, ya que es conveniente clarificar cómo acceder a esta instancia desde nuestro proceder filosófico. En primer lugar, la «reflexión» (*Reflexión*) comprendida como la vía de acceso a nuestras propias experiencias conscientes<sup>12</sup> y cuyo alto valor cognoscitivo es destacado por el propio Husserl<sup>13</sup> es retomada por Stein. Es conveniente recordar que el proceder fenomenológico depende de descripciones esenciales hechas en primera persona, lo que a su vez se relaciona con la puesta entre paréntesis de todo juicio proveniente de la actitud natural y con la eventual predicación de las características esenciales de un determinado objeto, el ejercicio de la variación imaginativa tiene esta finalidad. Este mismo proceder opera para la descripción de la psique. La reflexión, en este sentido, pretende

---

<sup>11</sup> La antropología eidética de Stein posibilita una relación entre conceptos esenciales y algunas características concretas de la existencia humana: “las relaciones existenciales son la prueba de nuestra existencia humana” (Wulf, 2021).

<sup>12</sup> En este punto se destaca el valor de la reflexión en el proceder de Stein, definiendo a este acto como una forma de acceso a nuestras propias experiencias (*Reflexion über die eigenen Bewußtseinserlebnisse aus*) (Betschart, 2009: 162).

<sup>13</sup> Indica Edmund Husserl que el método fenomenológico se realiza en “actos de reflexión” (*Ideen I: § 77*). Otro apunte de interés al respecto indica que, a través de la contemplación reflexiva (*reflektierenden Betrachtung*) es posible confrontar críticamente las propias experiencias (Betschart, 2009: 169).

el análisis crítico de nuestro vivenciar: una descripción fiel y lo suficientemente clara de nuestra realidad psíquica.

La riqueza y el alcance de la reflexión son expuestos por nuestra autora al describir la manifestación específica de la psique de la siguiente forma: “Yo me “encuentro” siempre –por decirlo así– “de algún modo”, y también en el estado de indiferencia, en el que no me encuentro ni bien ni mal, existe un estado enteramente determinado, y no algo así como un “no-encontrarse”” (Stein, 2005: 227)<sup>14</sup>. Esta particularidad del *encontrarse* (*Sichbefindens*) –y que bien podemos interpretar en ese contexto como la imposibilidad de “no-sentir” – es de importancia capital, ya que, de esta forma, se otorga consistencia a la realidad psíquica como paso inicial para explicitar su acontecer, las determinaciones empíricas son puestas entre paréntesis para aprehender la realidad de la psique en su particular modo de darse. El acto reflexivo hace factible el develamiento de la «esfera vital» (*Lebenssphäre*) en tanto elemento constitutivo de la vida anímica y como el estrato en el que acontecen los fenómenos psíquicos. Los diversos factores que intervienen en la constitución de la esfera vital, así como las particularidades de su manifestación son un pilar fundamental para la comprensión de la realidad psíquica bajo esta perspectiva.

En este panorama los conceptos «sentimiento vital» (*Lebensgefühle*) y «esfera vital» (*Lebenssphäre*) son relevantes y requieren una matización. Por esfera vital se entiende a la condición propia de la vida humana en su carácter concreto, y por sentimiento vital se entiende a la manifestación siempre cambiante de la propia vitalidad. Mientras que la esfera vital remite a la «condición vital» (*Lebenzustand*), los sentimientos vitales refieren a un

---

<sup>14</sup> “Immer „befinde” ich mich z. B. „Irgendwie“ und auch der Indifferenzzustand, in dem mir weder wohl noch übel ist, ist ein ganz bestimmter Zustand und nicht etwa ein „Nichtbefinden“ (ESGA 6: 14).

modo de ser específico en un determinado momento. Así, es viable interpretar que la esfera vital es constituida por los sentimientos vitales en constante cambio (Betschart, 2009: 166).

El intento por indagar en un sentido fenomenológico a la psique nos conduce en este punto al análisis de nuestra condición y de sus cambios, el develamiento de la esfera vital a través de la *percepción interna (inneren Wahrnehmung)* remite a la consideración de nuestra condición vital en un momento determinado, a un particular “modo de estar”, y, a su vez, a la afirmación de la realidad psíquico-física que somos. Mediante la percepción interna y la *percepción externa (äußeren Wahrnehmung)* se pone de manifiesto la particularidad de nuestra condición psicofísica. Si bien, en una primera aproximación parece que en la percepción interna se capta la realidad psíquica y en la percepción externa se accede a la realidad física, podemos decir con Edith Stein que ambas dimensiones no son opuestas.

Como sugieren algunas investigaciones, el análisis de Stein no presenta oposición entre lo psíquico y lo físico, aunque sí se distingue una particular forma de darse a la percepción interna o externa según cada ámbito de referencia (Betschart, 2009: 155). Esta correspondencia cobra importancia si retomamos la afirmación de Stein hecha en *Sobre el problema de la empatía* en donde menciona que lo psíquico es conciencia corporalmente ligada (Stein, 2005: 130)<sup>15</sup>. La esfera psíquica no se reduce a las restricciones físicas y analizarla en términos estrictamente fisiológicos o funcionales es parte del proceder de la psicología empírica, no obstante, la consideración de la corporalidad abre nuestro horizonte para la tematización de la cualidad sentiente de la vida humana. Lo psíquico es parte de la

---

<sup>15</sup> „Alles Psychische ist leibgebundenes Bewußtsein, und innerhalb dieses Bereichs scheiden sich die wesentlich psychischen Erlebnisse (die leibgebundenen Empfindungen usw.) von denen, die den psychischen Charakter außerwesentlich an sich tragen, den »Realisationen« geistigen Lebens“ (ESGA 5: 66).

descripción de la realidad humana según su carácter sentiente, razón por la cual, la remisión a la corporalidad resulta imprescindible<sup>16</sup>.

En el ámbito de la sensibilidad se puede constatar el entrecruce entre naturaleza y espíritu propio de la concepción antropológica que subyace a esta indagación de la psique humana. Podemos decir con lo anterior que la sensación presenta una ambivalencia relevante para el estudio de la psique humana: por una parte, las «sensaciones» (*Empfindungen*) manifiestan una cualidad pasiva del sujeto quien es “afectado” de alguna forma por el exterior y, en este sentido, el cuerpo vivo es el campo de sensaciones que “recibe” esta afección; por otra parte, el cuerpo vivo sentiente también es el punto cero de orientación, y por esta razón, el acto constitutivo sólo puede ser tematizado a partir de un sujeto corporalmente situado, y a partir del cual las cosas adquieren un sentido determinado. Con lo anterior es viable considerar que los conceptos intencionalidad y objetividad admiten distintas modulaciones en su correlación, correspondiendo al ámbito sensorial y a los «sentimientos» (*Gefühle*) un estrato inferior de intencionalidad (*Unterschicht*). El dato sensorial aporta la materia prima sobre la cual se forman los actos intencionales que evidencian un mayor nivel de intencionalidad (*Oberschicht*) (Betschart, 2009: 164). En el caso específico de los sentimientos se pueden argumentar que éstos representan el trasfondo de otras vivencias a la manera de un colorido que matiza con mayor o menor intensidad el contenido de la vivencia.

La distinción entre un estrato inferior y un estrato superior de la vivencia corresponde con la modulación entre intencionalidad y objetividad que antes se mencionó. Metodológicamente Stein efectúa una “abstracción” del estrato superior de la vivencia –la

---

<sup>16</sup> Una interesante analogía entre la constitución del ser humano como “ser sentiente” (*being as sentient*) y la afirmación de la realidad psíquica (*having a psyche*) se expone en: *Study guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and Humanities* de Mette Lebech (2004).

*intentio*— y concentra su atención —al menos inicialmente— en el estrato inferior de la misma, (sensación y sentimiento) sobre la que se efectúa el acto perceptivo. Razón por la cual el fenómeno de la causalidad psíquica se precisa inicialmente en estos términos. Como lo hace saber Edith Stein, es importante precisar que esta indagación de la psique humana se realiza en consideración del alcance de la reducción eidética, manteniendo un distanciamiento de la reducción trascendental, no debe confundirse, por esta razón, al yo puro con el individuo psicofísico. Se advierte en *Causalidad psíquica*:

El yo que se encuentra en posesión de esa cualidad real, no debe confundirse, claro está, con el yo puro, con el punto de irradiación de las vivencias puras vivenciadas originalmente. Está concebido únicamente como portador de sus cualidades, como una realidad trascendente, la cual, mediante la manifestación de datos inmanentes, llega a convertirse en objeto, pero nunca llega a ser inmanente, él mismo. A ese yo real, a sus cualidades y estados, lo designamos como lo psíquico y veremos que la conciencia y lo psíquico son sustancialmente diferentes lo uno de lo otro: la conciencia es el ámbito del vivenciar puro y “consciente”; y lo psíquico, es el ámbito de la realidad trascendente que se manifiesta en las vivencias y en los contenidos de las vivencias (2005: 237-238)<sup>17</sup>.

La psique se da a la conciencia en el acto reflexivo y por esta razón se puede afirmar a la psicología fenomenológica como una teoría de la autopercepción, pues es la condición vital y sus modificaciones el elemento a priori para describir el acontecer psíquico. Algunas otras consideraciones relacionadas con la psique como lo son el desarrollo de las facultades

---

<sup>17</sup> „Das Ich, das im Besitz dieser realen Eigenschaft ist, darf natürlich nicht verwechselt werden mit dem reinen Ich, dem als Ausstrahlungspunkt der reinen Erlebnisse ursprünglich erlebten. Es ist nur als Träger seiner Eigenschaften erfaßt, als eine transzendente Realität, die durch Bekundung in immanenten Daten zur Gegebenheit kommt, aber niemals selbst immanent wird. Wir werden dies reale Ich, seine Eigenschaften und Zuständlichkeiten als das Psychische bezeichnen und sehen nun, daß Bewußtsein und Psychisches grundwesentlich voneinander unterschieden sind: Bewußtsein als Reich des »bewußten« reinen Erlebens und das Psychische als ein Bereich der sich in Erlebnissen und Erlebnisgehalten bekundenden transzendenten Realität“ (ESGA 6: 19).

psíquicas, la racionalidad y la veracidad dependen de la identificación previa de la condición vital como punto de partida. Como se ha mencionado en la última cita, este ámbito de reflexión es viable a través de un análisis eidético.

El estudio de la psique humana ha de efectuarse en la correspondencia entre la naturaleza y el espíritu, por esta razón, Stein se dedica en un primer momento a definir el campo de acción en donde se evidencia la actividad psíquica. Así, la afirmación de la realidad psíquica, identificada con la condición vital y definida como el *sustrato del acontecer* causal es un primer elemento metodológico importante. Posteriormente, la identificación y la descripción de las dos legalidades que condicionan la psique: causalidad y motivación, brindan un complejo horizonte que caracterizan el acontecer psíquico, primero, en un sentido receptivo en donde la esfera vital tiene un rol prioritario, y, posteriormente, en su carácter activo en donde se destaca la actividad intencional. La fuerza vital se encuentra presente en ambas caracterizaciones de la psique, no obstante, será necesario matizar su manifestación de manera específica. Un “acontecer ciego” (*blindes Geschehen*) y una “acción vidente” (*sehendes Tun*) (Stein, 2005: 259) se mencionan en nuestra obra en cuestión para brindar una imagen de la realidad psíquica que a continuación procedemos a describir de manera detallada.

Finalmente, es importante destacar que el estatuto científico de la psicología fenomenológica no tiene su análogo en el estatuto de las ciencias exactas, razón por la cual una “psicología exacta” es en este horizonte irrealizable. Lo que sí es factible para la psicología fenomenológica es la identificación de diversas conexiones evidentes que constituyen la realidad psíquica. Si bien la causalidad –como veremos a continuación– sí es una conexión necesaria, la motivación –y la asociación– no tienen esta misma condición. De

esta forma, el análisis de la psique humana pretende la adecuación de un método a su objeto de estudio, ya que la identificación de tales conexiones como condición de posibilidad de una psicología apriorística sólo es factible si nos sumergimos “directamente en el objeto” (Stein, 2005: 334)<sup>18</sup>.

### **3.2 La causalidad como primera legalidad de la psique**

¿Cómo se aborda el fenómeno de la causalidad psíquica y cuál es su evidencia? Inicialmente podemos definir a la causalidad como la necesaria relación dada entre las modificaciones de la condición vital y su influencia en vivencias que surgen de manera simultánea, por ejemplo, cuando decimos de manera común que el cansancio dificulta nuestra concentración. Metodológicamente el punto de partida es la realidad psíquica y la evidencia de su constante modificación –como resultado del análisis eidético–, lo que posibilita la conformación de un fecundo marco de reflexión que da la pauta para la problematización de temas concretos de la vida humana. Analizamos a continuación la complejidad de este fenómeno.

El objetivo que anticipa Edith Stein en el prefacio de *Causalidad psíquica* es el estudio de la “doble ley fundamental” (*doppelte Grundgesetzlichkeit*) que se pone en evidencia en el individuo psíquico y que lo define en tanto ser sensorial y espiritual. De esta forma, las dos legalidades que posibilitan una descripción de la psique humana son la causalidad y la motivación (Stein, 2005: 212)<sup>19</sup>. La causalidad es un fenómeno identificable

---

<sup>18</sup> „Ein solcher Rückschluß kann nie etwas lehren, was nicht auch durch direkte Versenkung in den Gegenstand gefunden werden könnte. Und er kann immer nur dann zu einem richtigen Ergebnis führen, wenn die Methode, von der man ausgeht, die durch die Struktur des betreffenden Gegenstandes geforderte ist. Ob das der Fall ist, das kann aber wieder nur durch direkte Betrachtung des Gegenstandes festgestellt werden“ (ESGA 6: 111).

<sup>19</sup> „Die erste der beiden folgenden Untersuchungen unternimmt es nun, die doppelte Grundgesetzlichkeit, die in einem psychischen Subjekt von sinnlich-geistigem Wesen zusammenwirkt – Kausalität und Motivation – klar herauszuarbeiten“ (ESGA 6: 1).

en diversos aspectos de la condición humana, por tal razón, resulta relevante tematizar cómo acontece este fenómeno en la vida psíquica que somos. El ámbito de referencia para introducirnos en la cuestión del acontecer causal psíquico es nuestra propia realidad concreta como individuos y la reflexión sobre este hecho. El punto de partida para este análisis es el carácter concreto de nuestra propia existencia.

La reflexión sobre nuestra propia condición conlleva a la consideración de nuestra vitalidad y sus cambios. La aproximación a la psique en este sentido se da en función de la evidencia de la modificación permanente de nuestra condición vital, por ejemplo: transitar del descanso al agotamiento durante una jornada de arduo trabajo, o la gradual aproximación hacia la vejez que normalmente suele ser entendida como la etapa de menor vitalidad para la vida humana. Los ejemplos anteriores ponen en evidencia el cambio de nuestra condición vital como un primer aspecto relevante para el análisis fenomenológico de la psique humana.

Siguiendo el análisis que realiza Edith Stein, la realidad psíquica se manifiesta en los sentimientos vitales que en la aproximación fenomenológica manifiestan una realidad concreta, así como sus estados y cualidades (Stein, 2005: 237)<sup>20</sup>. Una importante distinción que realiza Edith Stein en su estudio sobre la *Causalidad psíquica* corresponde a la precisión de los conceptos «condición vital» (*Lebenszustand*) y «sentimiento vital» (*Lebensgefühl*). Es viable afirmar que la condición vital es el trasfondo mismo de la actitud natural y la condición de posibilidad de toda actividad psíquica y espiritual. La vitalidad está siempre presente y permea de “cierto colorido” (*Lebensfärbung*) nuestro vivenciar. La condición vital se presenta así en su facticidad. Si bien no hace falta hacer conciencia de la vitalidad en

---

<sup>20</sup> „In den Lebensgefühlen als immanenten Gehalten bekunden sich – ähnlich wie in den ich fremden Daten – Beschaffenheiten einer Realität, ihre Zuständlichkeiten und Eigenschaften“ (ESGA 6: 19).

actitud natural, tal condición puede “salir a la luz” cuando la vitalidad misma se encuentra disminuida, alterada o ante su inminente extinción. Como nota aclaratoria, se emplea en *Causalidad psíquica* de manera indistinta a los conceptos condición y «esfera vital» (*Lebenssphäre*) para hacer referencia al mismo fenómeno, considero que esta distinción conceptual no tiene relevancia argumentativa, no obstante, sí es importante notar que el punto en el que coinciden es en la consideración de la vitalidad en tanto «estado del ser del yo» (*Zuständlichkeit des Ich*) y como categoría a priori de la realidad psíquica. Por sentimiento vital se entiende a la manifestación siempre cambiante de la vitalidad. Mientras que la condición vital remite a la realidad concreta de la vida humana en tanto a priori de toda actividad psíquica, los sentimientos vitales refieren a un modo de ser específico en un determinado momento. Así, es acertado indicar que la condición vital se pone en evidencia a través de los sentimientos de vida y su constante cambio (Betschart, 2009: 166). Es importante retomar que esta consideración del sentimiento vital –de la misma forma que las sensaciones– corresponde a lo que antes afirmamos como experiencias de bajo nivel intencional y, por esta razón, han de comprenderse en el ámbito de la pasividad. De esta forma, *sentimiento vital (Lebensgefühle)* se distingue de *sentimiento intencional (Gefühle)*, pues este último es activo y correlativo a un objeto intencional, por ejemplo: la tristeza o la alegría son *por* algo.

Tematizar nuestra condición vital es el primer paso para situarnos ante el fenómeno de la causalidad psíquica. De esta forma podemos señalar que los sentimientos vitales son el campo legítimo para comenzar la indagación sobre el fenómeno de la causalidad psíquica, siendo el yo psíquico una realidad trascendente a quien se le atribuyen cualidades específicas. Una precisión metodológica que es relevante recordar es que el *yo psíquico* es comprendido

por Stein en tanto “portador de sus cualidades” (*Träger seiner Eigenschaften erfaßt*) a diferencia del «yo puro» que, en un sentido amplio se comprende en tanto *ganancia* de la reducción trascendental. En los sentimientos vitales se muestra la condición momentánea del individuo, y esta condición revela a su vez la *cualidad* –cuantitativamente cambiante– de la «fuerza vital» (*Lebenskraft*), que en este contexto puede entenderse como el dispendio de fuerza que se manifiesta en la condición vital de cada individuo y que determina otras vivencias en función de su intensidad. Atendiendo los ejemplos propuestos en *Causalidad psíquica*, un estado como el cansancio o la enfermedad ponen en evidencia la disminución de la fuerza vital en un momento determinado, y la modificación de estos estados se puede conseguir a través del descanso y la alimentación. Es importante destacar la condición cambiante de los sentimientos vitales en consideración de la fuerza vital, ya que ambos elementos son relevantes para evidenciar el sustrato del acontecer causal psíquico. Señala Stein:

En la causalidad fenoménica de la esfera vital de la vivencia se manifiesta la causalidad real de lo psíquico. Las cualidades permanentes del yo real o del individuo psíquico aparecen como sustratos del acontecer causal psíquico, que consiste en un cambio regulado de los *modi* de esas cualidades y, por cierto, de tal manera que una determinada cualidad –la energía vital– queda marcada como la modalidad de las demás cualidades y es condicionada a su vez por ellas en cuanto a sus estados. El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la “causa” del acontecer psíquico (Stein, 2005: 239)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> „In der phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre bekundet sich die reale Kausalität des Psychischen. Die dauernden Eigenschaften des realen Ich oder des psychischen Individuums erscheinen als Substrate des psychischen Kausalgeschehens, das in einem geregelten Wechsel der Modi dieser Eigenschaften besteht, und zwar so, daß eine bestimmte Eigenschaft – die Lebenskraft – ausgezeichnet ist als den Modus der anderen durch ihre jeweiligen Modi bedingend und wiederum in ihren Zuständen von ihnen her bedingt. Daß der Lebenskraft Kräfte zugeführt oder entzogen werden, ist »Ursache« des psychischen Geschehens“ (ESGA 6: 21).

La cita anterior abre el panorama general para detallar cómo acontece la causalidad en el individuo psíquico. Aunque la relación entre los elementos que interactúan en términos causales está por definirse en sus particularidades y en analogía con la causalidad mecánica, se destaca en la cita anterior la relevancia que desempeña la fuerza vital en el acontecer psíquico. Así, la fuerza vital (y sus modificaciones) representan una cualidad permanente que juega un papel singular para la constitución de la psique (Stein, 2005: 241)<sup>22</sup>. Una vez introducidos los conceptos esfera vital, condición vital, sentimiento vital y fuerza vital, podemos proceder a la explicación del tema principal de *Causalidad psíquica (psychische Kausalität)*, en atención a la ley fundamental que se formula de la siguiente forma: “Todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal” (Stein, 2005: 246)<sup>23</sup>.

Stein efectúa un ejercicio descriptivo de la psique humana en el sentido de un “mecanismo” que opera en función de ciertas leyes. La primera ley fundamental de la vida psíquica es la «causalidad» (*Kausalität*), de esta forma, la analogía entre la causalidad identificada en el mundo natural y la causalidad de las vivencias psíquicas es verificable en dos sentidos: 1) No es el caso que surja la causa sin el efecto, y 2) Toda relación causal implica una trasposición de fuerza vital. La inclusión de la causalidad en el análisis de la psique humana y en analogía con el acontecer causal mecánico tiene el propósito de argumentar a favor de cierto tipo de “dependencia fenoménica” (Stein, 2005: 238)<sup>24</sup>. El

---

<sup>22</sup> „Die Lebenskraft und ihre Modi nehmen also im Aufbau der Psyche eine ganz einzigartige Stellung ein“ (ESGA 6: 23).

<sup>23</sup> „Alles psychische Geschehen ist kausal bedingt“ (ESGA 6: 28).

<sup>24</sup> „Nach unserer Analyse der Erlebnisse erschien uns das Erleben als der Punkt, in dem Kausalität angreift. Das war zutreffend, solange uns »Kausalität« das bestimmt geartete phänomenale Abhängigkeitsverhältnis von Lebensgefühlen und sonstigen Erlebnissen war“ (ESGA 6: 20).

análisis de la causalidad se efectúa por la tematización de la influencia (*Beeinflussung*) de la esfera vital sobre otras vivencias que surgen de manera simultánea (Stein, 2005: 230). Stein sigue mostrando interés por describir fenomenológicamente la realidad psíquica y, en este caso, la introducción de la causalidad apunta a la identificación de cierto tipo de *dependencia* (*Abhängigkeit*) entre dos elementos del acontecer psíquico, así como a la explicación de su correlación. Nuestra autora señala que, en una consideración parcial: “la esfera vital es lo condicionante y aquello de lo que depende el ritmo y la coloración del acto de vivenciar” (Stein, 2005: 240)<sup>25</sup>. Algunos planteamientos ya mencionados con anterioridad conviene desarrollarlos a continuación.

El tema de la causalidad pone de manifiesto una relación entre dos elementos del fenómeno que se describe, así, es viable señalar que la causalidad psíquica se entiende en este panorama en consideración del efecto que produce una modificación en la esfera vital que a su vez “condiciona” el acontecer de otras vivencias. En este caso, el reconocimiento de una causa y un efecto es análogo al que se observa en el ámbito natural, no obstante, Stein precisa una distinción importante entre “causalidad de las vivencias” (*Erlebniskausalität*) y “causalidad mecánica” (*Mechanischerkausalität*). Una bola que al rodar por la superficie y golpear a otra bola transfiere cierta cantidad de fuerza y es causa del movimiento de la segunda, este es el ejemplo que se presenta en *Causalidad psíquica* para plantear el tema de la causalidad en el mundo natural (Stein, 2005: 230). En el caso de la vida psíquica se afirma que toda modificación en la esfera vital tiene necesariamente un efecto en otras vivencias que surgen de manera simultánea. Los ejemplos de la debilidad y el vigor ya se mencionaron

---

<sup>25</sup> „Vorläufig haben wir die Lebenssphäre immer als das Bedingende genommen, von dem Rhythmus und Färbung des Erlebens abhängt“ (ESGA 6: 22).

con anterioridad y, hasta este punto de la exposición, la identificación de una causa y un efecto en la vida psíquica es evidente y análoga a la causalidad mecánica. Con la finalidad de ser más precisos, podemos emplear de manera técnica la terminología que se presenta en el texto en cuestión: “acontecer causante” (*verursachendes Geschehen*) y “acontecer causado” (*verursachtes Geschehen*) para sustituir lo que de manera común se entiende como causa y efecto. También es relevante señalar que en este análisis nuestra autora emplea los conceptos *causa (Ursache)* y *acontecimiento (Ereignis)* para hacer las distinciones correspondientes entre la causalidad mecánica y causalidad psíquica (Stein, 2005: 231). Una pregunta sugerente para efectuar tal distinción es la siguiente: ¿dónde es posible situar la causa en la vida psíquica?

En la causalidad mecánica, la causa ocupa un lugar intermedio entre el acontecer causante y el acontecer causado, sin embargo, en la causalidad psíquica, lo que se entiende por causa no ocupa un lugar intermedio, sino que se relaciona y condiciona de manera directa al acontecer causante, dicho de otra forma: acontecer causante y causa son parte del mismo acontecimiento. Retomando los ejemplos propuestos por Stein, la causa del movimiento de la bola que es golpeada no se encuentra en el movimiento de la primera, sino en el impacto entre ambas, por tal razón, la causa ocupa un lugar intermedio. En el caso de la causalidad psíquica es distinto, la causa es un cambio en la esfera vital, es un acontecer que condiciona el surgimiento de otras vivencias de manera simultánea. Así se expone esta distinción:

Pero, mientras en la naturaleza física, el acontecer causante surge independientemente del suceso que conduce el desencadenamiento del acontecer causado, y sin la aparición de tal suceso quedaría sin efecto alguno, vemos que en la esfera de la vivencia el suceso al que denominamos especialmente causa, no se intercala entre el acontecer causante y

el acontecer causado, sino que condiciona al acontecer causante, y es imposible que este último transcurra “sin efecto” (Stein, 2005: 231)<sup>26</sup>.

Las modificaciones en la esfera vital y su efecto en las vivencias simultáneas representan la vía de análisis que parte de la conciencia para efectuar la descripción de la psique de manera concreta, y por sentido concreto de la psique se entiende un estado o condición vital determinada que, como tal, es objeto de diversos ejemplos que son de utilidad para evidenciar la identificación de un sentimiento vital siguiendo el análisis fenomenológico. De acuerdo con lo anterior, Edith Stein asigna a la condición vital el carácter concreto de la realidad psíquica, la cual manifiesta en sí misma a los sentimientos vitales<sup>27</sup>. Es en este sentido en donde se puede afirmar la *manifestación (Bekundung)* de la realidad psíquica, la cual se ha puesto en evidencia a través del develamiento de la esfera vital y los sentimientos vitales que la constituyen: la realidad psíquica se manifiesta como vitalidad. Cabe resaltar nuevamente que todo análisis empírico de la psique tiene en este panorama un papel secundario, no obstante, los ejemplos de diversos estados vitales tienen un alcance significativo para el análisis de la causalidad psíquica.

Los ejemplos que se exponen en el texto que estamos analizando enriquecen la descripción del fenómeno en cuestión. Nuestra autora presenta el ejemplo del estado de “superalerta” (*Reizbarkeit*) o lo que de manera coloquial podemos denominar “estrés” para

---

<sup>26</sup> „Aber während in der physischen Natur das verursachende Geschehen unabhängig von dem Ereignis auftritt, das zur Auslösung des verursachten Geschehens führt und ohne den Eintritt eines solchen Ereignisses wirkungslos verlaufen würde, ist in der Erlebnissphäre das Ereignis, das wir speziell als Ursache bezeichnen, nicht zwischengeschaltet zwischen verursachendes und verursachtes Geschehen, sondern bedingt das verursachende Geschehen, und es ist unmöglich, daß dieses »wirkungslos« verläuft“ (ESGA 6: 13).

<sup>27</sup> En los sentimientos vitales (*Lebensgefühlen*) se manifiesta la condición vital (*Lebenzustand*), lo que Stein denomina realidad psíquica (*psychischen Realität*) (Betschart, 2009: 169).

precisar otra cualidad inherente a su análisis de la causalidad psíquica. A través de este ejemplo se pone de manifiesto un estado de vitalidad “aparente” en el cual se explicita la posibilidad de cierto tipo de engaño en la percepción de nuestra propia realidad psíquica. La intensificación de nuestra vitalidad puede ser equivalente al estrés que constantemente vivimos y del que no necesariamente somos conscientes, la consecuencia de esta alta tensión en nuestra esfera vital repercute en una hipersensibilidad para la recepción de diversas impresiones. Se puede pensar en la exagerada susceptibilidad al llanto o en una reacción altamente iracunda para evidenciar aún más esta condición. Lo que es importante subrayar en los ejemplos propuestos es el carácter momentáneo, incluso fugaz de nuestro estado, ya que en estos ejemplos se pone de manifiesto una condición exasperada de nuestra vitalidad que difícilmente puede sostenerse de manera constante. Al estrés sobreviene inevitablemente el agotamiento como consecuencia de la intensificada tensión, razón por la cual, aquella hipersensibilidad producida por una excitación momentánea es vista en la reflexión de nuestra propia experiencia como una condición aparente que no está ahí del todo. Esta intensificación de la vitalidad conlleva a un engaño acerca del estado en el que verdaderamente nos encontramos (Stein, 2005: 234-235). Ante el advenimiento de nuestra condición real surge una *decepción (Täuschungen)* de nuestra condición aparente.

Aparte de los estados aparentes y su decepción se identifican también otros estados que pasan desapercibidos en la actitud irreflexiva y ante los cuales, la presencia de otros sujetos es útil para su identificación. La observación de un bostezo en otra persona que conlleva a la identificación del propio cansancio hace patente esta posibilidad, en el mismo sentido, cuando alguien más percibe en mí cierta apariencia y me cuestiona sobre mi condición actual, aunque de manera inmediata pueda responder que no estoy cansado por

estar inmerso en otras actividades, la pregunta suscita en mí la atención y el develamiento efectivo de mi condición antes desapercibida o incluso negada en primera persona (Betschart, 2009: 171). La atención sobre mí propia condición, ya sea por la reflexión o por el conocimiento que otros proporcionan sobre mí mismo son vías para la afirmación de la realidad psíquica y sus estados causalmente determinados.

Por otra parte, los *sustratos del acontecer* (*Substraten des Geschehens*) también delimitan la distinción entre lo psíquico y lo natural. Mientras que las cosas son el sustrato de la naturaleza física, los referentes (*Gehalt*) yoicos (*ichlicher*) y no-yoicos (*ichfremder*) son el sustrato de las vivencias. Los referentes no-yoicos ponen en evidencia cierta receptividad del individuo develada a través de los datos de la sensación que se comprenden como “extraños al yo”, por otra parte, los referentes yoicos acentúan en cierta posición del yo en la vivencia. Este dato es relevante ya que desde el tema de la causalidad psíquica se perfila la potencial apertura hacia el tema de los valores, como lo indica Stein (Stein, 2005: 232)<sup>28</sup>.

Señalar al sujeto y a su condición vital como el estrato en el que acontece la causalidad psíquica permite ahondar en la analogía que mantiene el sujeto psíquico con cualquier otro objeto del mundo natural. Si asumimos que la psique es “conciencia corporalmente ligada”, damos pauta a la consideración del cuerpo vivo como el sustrato donde acontecen los fenómenos causales, razón por la cual, la causalidad se efectúa en una realidad individual y describe una regularidad en la vida del individuo, no obstante, la causalidad no se erige aquí como el único criterio que explica la totalidad de los fenómenos psíquicos de la vida humana. La causalidad es un fenómeno que explicita una conexión necesaria entre dos elementos que

---

<sup>28</sup> En esta misma línea argumentativa, Mette Lebech (2004) apunta que el análisis de la *Causalidad psíquica* de Edith Stein puede considerarse como una reflexión de tipo fenomenológico que consolida la base de una propuesta ética.

acontecen de manera simultánea, ya que cualquier modificación en la esfera vital tiene –necesariamente– una influencia en otras vivencias. Si bien esta conexión es necesaria no describe la complejidad de la realidad psíquica en su totalidad, la fuerza vital y la consideración del individuo psicofísico desde un enfoque espiritual son complementarias a la consideración causal de la vida psíquica que hasta el momento estamos siguiendo.

La fuerza vital es distinta en cada individuo, señala Stein, razón por la cual es imposible afirmar la causalidad en el sentido mecánico del término para la vida psíquica, como lo pretende realizar la psicología empírica. El objetivo que persigue esta indagación de la psique pretende trazar leyes causales del acontecer psíquico, aunque no sean exactas como las leyes causales de la física (Stein, 2005: 249)<sup>29</sup>. Si bien, la *trasposición (Umsatz)* de fuerza vital es un elemento esencial de la causalidad psíquica, el sustrato del acontecer es plenamente individual, razón por la cual se afirma que cada individuo posee una cantidad distinta de fuerza vital.

Teniendo como referencia lo que hasta aquí se ha expuesto, podemos señalar que la causalidad psíquica se distingue de la causalidad mecánica en los siguientes puntos: 1) El lugar en el que se sitúa la “causa”, ya que, en la referencia mecánica de este fenómeno, la causa ocupa un lugar intermedio, mientras que en el acontecer psíquico la causa se identifica plenamente con las modificaciones de la esfera vital; 2) El acontecer de la causalidad mecánica se da en términos condicionantes y determinantes, no obstante, en la causalidad psíquica, las modificaciones en la esfera vital condicionan más no determinan la totalidad de

---

<sup>29</sup> „In der Unterscheidbarkeit gewisser, eine unendliche Mannigfaltigkeit umspannender, an ihren Grenzen verschwimmender Qualitäten beruht die Möglichkeit, Kausalgesetze, wenn auch keine exakten, für das psychische Geschehen aufzustellen, analog den physischen Kausalregeln, mit denen die vorwissenschaftliche Erfahrung arbeitet“ (ESGA 6: 31).

la realidad psíquica; 3) El sustrato del acontecer causal mecánico son los objetos del mundo natural y el sustrato del acontecer causal psíquico es la tematización de la condición vital del individuo y sus modificaciones.

A través del análisis de la causalidad mecánica es posible identificar conexiones universales que permiten formular leyes estrictas del mundo natural, no obstante, la causalidad en el ámbito de la realidad psíquica permite trazar leyes causales, pero no exactas. La distinción de los sustratos en cada tipo de causalidad (los objetos o el individuo psicofísico) son la base de esta distinción. En adición a la ley de la causalidad que ya se mencionó, presentamos la siguiente referencia que ilustra lo que se está exponiendo al respecto de la causalidad psíquica: “Cada dato en la corriente tiene entonces su “colorido vital” y está condicionado necesariamente con él” (Stein, 2005: 242)<sup>30</sup>. De la misma forma y en el entendido que el sustrato del acontecer causal representa un aspecto pasivo de la vida psíquica, en donde las sensaciones y los sentimientos tienen un rol primordial. De esta forma es necesario afirmar una correlación necesaria entre conciencia y esfera vital: “En una conciencia que no tuviera esfera vital, cesarían todos los fenómenos de actividad –porque no existe una actividad de las demás vivencias sin mediación de la esfera vital–, pero cesaría también la posibilidad de la captación de las vivencias puras como manifestaciones de estados psíquicos reales; en tal conciencia no se constituiría ningún individuo psíquico” (Stein, 2005: 243)<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> „Jedes Datum im Strom hat dann seine „Lebensfärbung“ und ist mit Beziehung darauf notwendig bedingt“ (ESGA 6: 24).

<sup>31</sup> „In einem Bewußtsein, das keine Lebenssphäre hätte, würden alle Wirkungsphänomene fortfallen – da es ja ein Wirken der anderen Erlebnisse ohne Vermittlung der Lebenssphäre nicht gibt –, es entfiere aber auch die Möglichkeit der Auffassung der reinen Erlebnisse als Bekundungen realer psychischer Zustände, es würde sich in einem solchen Bewußtsein kein psychisches Individuum konstituieren“ (ESGA 6: 27)

Hasta este punto hemos presentado a la causalidad como la primera legalidad del acontecer psíquico, podemos dar paso a la exposición de la motivación como un segundo aspecto de la psique humana.

### 3.3 La motivación como segunda legalidad de la psique

En el tercer apartado de *Causalidad psíquica* titulado: *La vida espiritual y la motivación* (*Geistiges Leben und Motivation*), Edith Stein ofrece su análisis de la «motivación» (*Motivation*) como elemento imprescindible en el análisis fenomenológico de la psique. Uno de los objetivos de esta exposición es complementar su descripción de la vida psíquica que ha sido mostrada en términos causales, ya que, con la inclusión de la motivación, se pretende dar lugar a la caracterización espiritual de la vida humana. La puesta en escena de la motivación como legalidad del espíritu es una empresa que Stein tiene en cuenta en su tesis doctoral<sup>32</sup>, no obstante, lo que le interesa mostrar en *Causalidad psíquica* es su proceder particular y la interacción que mantiene con la causalidad.

Como nota aclaratoria, al inicio del tercer apartado de nuestra obra en cuestión, refiere Stein la “abolición de una abstracción” (Stein, 2005: 252)<sup>33</sup> que se ha mantenido en el

---

<sup>32</sup> Se menciona en *Sobre el problema de la empatía* (1917): “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 porvenir vivenciado de uno a partir de otro, un deslizarse del yo de uno al otro: lo que antes hemos denominado «motivación» (Stein, 2005: 179). „Die geistigen Akte stehen nicht beziehungslos nebeneinander – gleich einem Strahlenbündel mit dem reinen Ich als Schnittpunkt – sondern es gibt ein erlebtes Hervorgehen des einem aus dem andern, ein Hinübergleiten des Ich von einem zum andern: das, was wir früher »Motivation« genannt haben“ (ESGA 5: 107).

<sup>33</sup> “Hasta ahora nuestra investigación se ha desarrollado en un nivel abstracto. Ahora cambiamos de perspectiva y nos dedicamos a estudiar un nuevo ámbito de fenómenos. El yo que hasta este momento vivía en el flujo de los datos, de los cuales se hallaba en posesión” sin “mirar hacia ellos”, abre ahora su mirada espiritual y se “dirige” hacia algo que se presenta ante él, convirtiéndose para él en “objeto” (Stein, 2005: 252). „Wir heben [sic] die Abstraktion auf, in der wir die Untersuchung bisher führten, und ziehen einen neuen Kreis von Phänomenen in Betracht. Das Ich, das bisher im Strom dahinlebte, im Ablauf der Daten, die es »hatte«, ohne

desarrollo de los primeros dos capítulos. Esta abstracción remite a la omisión del análisis de la intencionalidad en tanto elemento constitutivo de la psique, ya que la atención se ha enfocado únicamente en el aspecto pasivo de la realidad psíquica, cuya legalidad es la causalidad. Las sensaciones y cierto tipo de sentimientos corresponden a este estrato pasivo, según el bajo nivel de intencionalidad que se les atribuye. Otras vivencias que evidencian un mayor nivel de intencionalidad –y entre las cuales se destaca la percepción– se efectúan sobre la base de las vivencias de menor intencionalidad (Betschart, 2009: 164). Tal abstracción sirve como recurso metodológico, pues con su cancelación se apertura la tematización del libre actuar en tanto dominio del sujeto en su relación con el mundo. Esta potencial apertura sólo puede entenderse desde la motivación, y este concepto también admite diversos grados de realización.

Por otra parte, y atendiendo el contexto de la obra en cuestión, Stein indaga si la psique humana puede explicitarse en los términos causales que son evidentes en el mundo natural o si es viable identificar su propia *conexión (Zusammenhang)*<sup>34</sup>. Tanto la causalidad como la motivación son *principios de asociación (Assotiationsprinzipien)*, no obstante, si a través de la causalidad se explica una asociación necesaria entre los sustratos del acontecer causal, en la motivación se identifica una asociación posible que define la vida espiritual. Para Stein la motivación no es análoga al acontecer causal de la naturaleza física<sup>35</sup>, aunque

---

darauf »hinzusehen«, tut seinen geistigen Blick auf und »richtet« sich auf etwas, etwas tritt ihm gegenüber – wird ihm zum »Gegenstand«“ (ESGA 6: 34).

<sup>34</sup> En el marco de la psicología de su tiempo, Edith Stein participa de la discusión sobre si la psique tiene una conexión particular o si la legalidad que se identifica en la naturaleza física es suficiente para su explicitación (Stein, 2005: 218). „Daneben und meist im Zusammenhang mit dieser Streitfrage wird das andere Problem erörtert, ob vielleicht das Psychische seinen eigenen, der Gesetzmäßigkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat“ (ESGA 6: 3).

<sup>35</sup> „Zwischen Kausalität und Motivation ist also ein radikaler, durch nichts zu überbrückender und durch keinerlei Übergänge vermittelter Unterschied. Er kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Kausalität ihr Analogon im Bereich der physischen Natur hat, die Motivation dagegen nicht“ (ESGA 6: 41).

ciertamente se asemeja en tanto principio de *asociación* (*Assoziation*), por tal razón, con la motivación se da pauta para la indagación fenomenológica de la vida espiritual.

Es viable establecer una semejanza entre asociación y motivación, comprendiendo a esta última en un sentido cercano a la pasividad y no en tanto toma de posición. Esta semejanza es posible si se considera a ambos conceptos en referencia a la realización de la unidad aperceptiva que no demanda el libre posicionamiento y la voluntad del sujeto en un sentido pleno. El ejemplo de una percepción actual que “revive” la primera impresión de un determinado objeto se da en consideración de una *síntesis pasiva* que forma parte del fluir de la conciencia. Una percepción actual no sólo revive la *protroimpresión*, sino que se sedimenta para próximas apariciones de un objeto, y por tal razón, permite una anticipación de sentido de una experiencia bien definida. Podemos referir al respecto lo que Edmund Husserl comprende como *motivación pasiva*, caracterizada por la imposición de lo predado en el engranaje de la esfera de la pasividad. Esta forma de motivación se distingue de lo que Husserl denomina como motivación en un sentido activo: la motivación como pauta para la toma de posición racionalmente fundada<sup>36</sup>.

Stein sigue a Husserl cuando se cuestiona si la causalidad tiene lugar en el ámbito de las vivencias puras. La asociación, entendida como la conformación de un complejo de vivencias –las cuales “mueren”, se “sumergen” y “reaparecen” según el devenir continuo e incesante del flujo de conciencia– no da lugar a la causalidad (Stein, 2005: 229). De esta forma, la asociación se ha de comprender en su referencia a las leyes de la motivación sin olvidar las matizaciones correspondientes entre ambos conceptos. Podemos señalar que con

---

<sup>36</sup> *Ideas II*: §54

la asociación y la motivación acotamos la concepción del espíritu en correspondencia con la actividad mental, aunque el ámbito espiritual es mucho más que esta acepción.

Argumentar que la motivación se distingue de la causalidad y que remite a la vida espiritual dirige nuestro análisis fenomenológico hacia la consideración del sujeto como el punto cero de referencia del cual irradian las vivencias, por esta razón, señala Stein que el “pivote” en el que comienza la motivación es siempre el *yo* (Stein, 2005: 253-254)<sup>37</sup>. Así, la actividad espiritual remite al sentido de la vivencia intencional mediante la cual es posible identificar un criterio que se distingue de la pasividad y que acentúa el rol activo del yo en la constitución de distintas objetividades. Es el yo, quien a través de actos intencionales efectúa una *vinculación de actos* (*Verbindung von Akten*) según la necesaria concatenación: retención-presente-protención. Se afirma en *Causalidad psíquica* que la motivación refiere a “la vinculación que conecta a los actos unos con otros, no se trata de una mera fusión, como sucede en las fases de la corriente de la vivencia, que transcurren simultánea o sucesivamente, o como el enlazamiento asociativo de las vivencias, sino que es un *proceder* de lo uno partiendo *de* lo otro, un realizarse o ser realizado de lo uno *en virtud* de lo otro, *por razón* de lo otro” (Stein, 2005: 253)<sup>38</sup>.

La vinculación de actos es lo que en un sentido epistemológico se denomina motivación. Es importante destacar el sentido teleológico que define a la motivación pues, como señala nuestra autora, estos actos que proceden fenoménicamente del yo también se

---

<sup>37</sup> „Der »Drehpunkt« gewissermaßen, an dem die Motivation ansetzt, ist immer das Ich“ (ESGA 6: 35).

<sup>38</sup> „Motivation in unserm allgemeinen Sinn ist die Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen: kein bloßes Verschmelzen wie das der gleichzeitig oder nacheinander abfließenden Phasen des Erlebnisflusses oder die assoziative Verknüpfung von Erlebnissen, sondern ein Hervorgehen des einen aus dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen auf Grund des andern, um des andern willen“ (ESGA 6: 35).

encaminan hacia algo objetivo (Stein, 2005: 253)<sup>39</sup>. Este sentido teleológico de la motivación remite al carácter aspectual de todo objeto intencional que “motiva” una completud que se incrementa gradualmente y en conformidad con la incesante actividad intencional de la subjetividad. La motivación como legalidad de la vida espiritual que se evidencia en los actos intencionales da lugar a la explicitación de la correlación *noesis-noema* tan relevante en fenomenología, ya que dirigirse hacia algo: *intentio*<sup>40</sup>, remite necesariamente a un “contenido de sentido”, a un “objeto exterior” o un “trascendente” y no a un “x” vacío, lo que a su vez “motiva” nuevas apercepciones según su particular modo de darse. Por esta razón es importante clarificar la relación entre el acto y la motivación como señala Stein en *Causalidad psíquica*:

La relación entre el acto y la motivación puede esclarecerse también mediante la siguiente consideración: donde quiera que la conciencia se dirige hacia un objeto, no lo entiende como un *x* vacío, sino como un determinado *contenido de sentido*, como portador de un estado de ser unitario, completo en sí mismo, pero del que en cada caso “se manifiesta” tan sólo una parte, mientras que el resto se “entiende conjuntamente” sólo en forma vacía. Esto se aplica, en primer lugar, a la percepción, por ejemplo, de una cosa que aprehendemos como cuerpo espacialmente delimitado, pero que tan sólo se manifiesta realmente a la vista como una parte de su superficie. Pero se aplica también, por ejemplo, a la comprensión de una proposición o a la captación de un estado de cosas, que desde el primer enfoque se entiende ya como un todo, pero que sólo llega a captarse “propiamente” de manera gradual, fragmento tras fragmento. La unidad del sentido prescribe qué complementaciones admite un sentido parcial dado, y, por tanto, qué pasos ulteriores pueden ser motivados por el primer paso (Stein, 2005: 255)<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> „Ich, von ihm phänomenal ausgehen und hinzielen auf ein Gegenständliches“ (ESGA 6: 35).

<sup>40</sup> „zurück zu den Sachen selbst“, es la conocida expresión que sirve como lema del proyecto fenomenológico de Edmund Husserl. Edith Stein es partícipe de esta forma de hacer filosofía, aunque su asimilación del método es motivo de una amplia discusión.

<sup>41</sup> „Das Verhältnis von Akt und Motivation kann durch folgende Betrachtung erleuchtet werden: Überall, wo Bewußtsein sich auf einen Gegenstand richtet, meint es ihn nicht als ein leeres x, sondern mit einem bestimmten

Cada objeto exterior lo percibimos como una “unidad de sentido” (*Einheit des Sinnes*) y no en la totalidad de sus aspectos –por eso su carácter trascendente–, ya que cada aspecto “motiva” nuevas síntesis según el proceder del acto constitutivo. De esta forma, un objeto intencional –inmanente– participa del dinamismo *percepción-apercepción* que evidencia la efectuación de nuevas síntesis que encuentra su origen en el yo. Con lo anterior se afirma el carácter gradual y teleológico del acto constitutivo, y a la motivación como la legalidad que rige su proceder.

La motivación es análoga a la causalidad en cierto sentido, Stein la denomina como “la legalidad de la vida espiritual” (*Gesetzlichkeit des geistigen Lebens*) (ESGA 5:114), a la vez que afirma que la motivación es la “causalidad de lo psíquico” (*Kausalität des Psychen*) (ESGA 5:102). En conformidad con lo que Stein presenta en *Causalidad psíquica*, en el curso de la motivación, ¿qué es lo que motiva propiamente? El ejemplo de la percepción de un relámpago y la espera del trueno es de utilidad para hacer una importante distinción entre *motivo (Motiv)*, *vivencia motivante (Motivanten)* y *vivencia motivada (Motivate)* (Stein, 2005: 256). Lo que “motiva” propiamente, señala Stein, no es la realización del acto sino su contenido<sup>42</sup>: el relámpago en tanto correlato de la experiencia y no su percepción. La

---

Sinnesgehalt, als Träger eines in sich geschlossenen, einheitlichen Seinsbestandes, von dem aber jeweils nur ein Teil »in die Erscheinung fällt«, zu erfüllender Gegebenheit kommt, während das übrige nur in leerer Weise »mitgemeint« ist. Das gilt zunächst für die Wahrnehmung etwa eines Dinges, das als geschlossener Raumkörper aufgefaßt, aber nur mit einem Teil seiner Oberfläche wirklich anschaulich gegeben ist. Es gilt aber auch z. B. für das Verständnis eines Satzes bzw. die Erfassung eines Sachverhalts, der auch beim ersten Ansatz bereits als Ganzes intendiert ist, aber Stück für Stück schrittweise zu »eigentlicher« Erfassung kommt. Die Einheit des Sinnes schreibt vor, welche Ergänzungen ein gegebener Teilsinn zuläßt und welche weiteren Schritte daher durch den ersten Schritt motiviert werden können“ (ESGA 6: 37).

<sup>42</sup> „Von dieser Seite aus betrachtet, erscheint bei einem Motivationsverlauf nicht der Vollzug des Ausgangsaktes als das eigentlich Motivierende, sondern der Sinnesgehalt dieses Aktes, und für ihn wollen wir auch – wie üblich – die Bezeichnung »Motiv« vorbehalten“ (ESGA 6: 38).

percepción del relámpago es entonces la vivencia motivante y la espera del trueno es la vivencia motivada. Al igual que en la conexión causal se distingue un “acontecer causante”, un “acontecer causado” y lo que de manera específica es la “causa”, en el caso de la motivación se distinguen los elementos señalados, no obstante, la motivación hace explícita una conexión posible<sup>43</sup> que se diferencia de la conexión necesaria que se demuestra en la causalidad.

En este punto de la exposición sobre la motivación se da pauta para efectuar algunas distinciones importantes, pues no toda motivación tiene el mismo nivel de complejidad. La motivación refiere a la *realización (Vollzug)* explícita o implícita de un acto en una primera distinción. Se señala en *Causalidad psíquica* que derivar la conclusión de un argumento a partir de las premisas que lo conforman refiere a una motivación explícita, por otra parte, asumir los supuestos de un teorema sin la necesidad de demostrarlos es un ejemplo de una motivación implícita. Señala Stein que en el caso de la percepción sensible nos encontramos siempre ante realizaciones implícitas (Stein, 2005: 254). Además de esta primera distinción, la consideración de los datos sensibles como un elemento propio del acto motivante permite establecer nuevos criterios para avanzar desde un nivel inferior de la motivación hasta el nivel superior de la misma. Señala Stein que en los datos sensibles es viable afirmar un nivel inferior de motivación en tanto que en ellos se evidencia una forma inferior de intencionalidad (Stein, 2005: 254), no obstante, una forma más compleja de la motivación remite a la realización del libre movimiento que se efectúa ante la potencial aprehensión de la parte apercibida de un objeto: en la respuesta cinestésica a datos interpretados inicia la

---

<sup>43</sup> La motivación da cuenta de un enlace “no necesario” entre dos términos, cuya conexión no es estrictamente derivable (Ferrer, 2008: 224).

actuación libre del sujeto, no obstante, este libre actuar no se da “en primer plano” al limitarse únicamente a responder un estímulo (Ferrer, 2008: 227). En un sentido aún más específico y que remite a la libertad del sujeto, la motivación refiere a una determinada toma de posición (*Stellungnahme*), la cual puede fundarse en la percepción, pero no se limita a la respuesta cinestésica, siendo necesaria la fundamentación racional de la misma. Podemos decir con lo anterior que en una toma de posición específica refiere a la libre aceptación o rechazo del sujeto, quien en este nivel no se encuentra determinado por completo de forma pasiva.

Explicitar racionalmente una toma de posición significa esclarecer los motivos que la fundamentan. Se da lugar así al ámbito del sentido y de la razón como señala Stein: “Con los actos y sus motivaciones comienza –como vimos– el reino del “sentido” y de la “razón”: se da aquí la rectitud y la falsedad, la evidencia y la no evidencia en un sentido del cual no se puede hablar en la esfera de la conciencia “sin actos” (Stein, 2005: 258)<sup>44</sup>. En esta consideración de la motivación, el motivo puede entenderse como el *fundamento* (*Gründe*) sobre el cual se realizan otros actos, por ejemplo: pensar, sentir o actuar. Esta segunda consideración vincula a la motivación con la racionalidad de un acto, pues, explicitar los motivos que fundamentan una toma de posición específica significa “dar razón” de su realización. El análisis fenomenológico de la vida espiritual a través de la motivación se presenta entonces como un ejercicio que devela la “actividad oculta de la razón” (Stein: 2005: 259), pues la motivación en tanto soporte de todo actuar subjetivo se mantiene –en la actitud natural– en el ámbito preconsciente, y por esta razón, develar los motivos que fundamentan un acto requiere siempre de la reflexión.

---

<sup>44</sup> „Mit den Akten und ihren Motivationen beginnt – so sahen wir – das Reich des »Sinnes« und der »Vernunft«: Es gibt hier Richtigkeit und Falschheit, Einsichtigkeit und Uneinsichtigkeit in einem Sinne, von dem in der Sphäre des »aktlosen« Bewußtseins keine Rede sein kann“ (ESGA 6: 40).

Una “teleología interna de la razón”<sup>45</sup> explicita el sentido epistemológico de la motivación, ya que en las diversas síntesis que efectúa el yo se realiza una anticipación vacía del propósito y de su cumplimiento, razón por la cual, una motivación es racional si avanza conforme a este telos que prescribe una serie específica de realizaciones, en las cuales se anticipa una totalidad de sentido. Una inadecuación en la configuración de este entramado de sentido que se conforma gradualmente daría lugar al error y eventualmente a la irracionalidad. Señala Stein que una valoración o una conducta equivocada tendría su origen en un desligarse del motivo y de la razón: “Allá donde el motivo y a razón coinciden, la motivación es racional. Allá donde se desliga o donde falta en absoluto una razón, entonces la toma de posición o el libre comportamiento hacia ella es irracional y eventualmente incomprensible” (Stein, 2005: 263)<sup>46</sup>. Bastaría explicitar los motivos que anteceden un determinado actuar para evidenciar su irracionalidad.

Queda por mencionar que no hay motivo sino es para una libertad que lo asume y viceversa, no hay libertad sin referencia a algún motivo, estableciendo así una “conexión interna” que distingue de la causalidad (Ferrer, 2008: 215-216). Lo que está puesto en juego en la relación entre motivación y razón es la conexión de sentido a la que tiende todo acto intencional, pues la motivación explicita el actuar libre del sujeto –la vida del espíritu– quien se entiende en tanto “motivado” por una percepción actual que da pauta para una ulterior percepción, al menos en el sentido más básico de la motivación. Lo anterior no sólo aplica en el ámbito de la percepción, también es válido en el ámbito de la esfera valorativa y volitiva.

---

<sup>45</sup> „Damit beginnt eine motivationale Reihe, deren Ablauf von der inneren Teleologie der Vernunft durchzogen ist“ (Ferrer, 2006 :50).

<sup>46</sup> „Wo Motiv und Grund zusammenfallen, ist die Motivation eine vernünftige. Wo beide auseinander treten oder gar ein Grund überhaupt fehlt, ist die Stellungnahme bzw. das freie Verhalten zu ihr ein unvernünftiges evtl. Unverständliches“ (ESGA 6: 45).

Como se advierte en *Individuo y comunidad*, la conexión interna de la motivación también marca una distinción respecto al fenómeno de la causalidad psíquica, ya que en esta conexión sí se admite la influencia del exterior (Stein, 2005: 415)<sup>47</sup>.

Podemos decir que la motivación explica la efectuación de diversas síntesis que avanzan paso a paso en un proceso de realización, y en cada nueva realización se evidencia una anticipación de la totalidad del sentido. La motivación, en tanto la legalidad de la vida del espíritu explicita el libre actuar del sujeto, ya sea a nivel pasivo, cinestésico o en referencia a una toma de posición. La fórmula que se emplea para tematizar a la motivación es siempre la misma: *porque (weil)-así(so)*, no obstante, el nivel de realización es distinto en la medida del libre actuar del sujeto. En este capítulo se han destacado estos tres niveles de la motivación:

1. Síntesis pasiva: Anticipación de sentido dada en la percepción actual y en función de los aspectos aperecebidos del objeto en tanto entidad trascendente, así, la motivación opera en el ámbito cognoscitivo.
2. Actuación cinestésica: Representa la respuesta a un estímulo a nivel corporal, lo cual implica un mayor nivel de libertad del sujeto. Gradualmente se evidencia un dominio parcial del sujeto sobre su actuar, no obstante, el estímulo juega un rol determinante.

---

<sup>47</sup> Problematizando el tópico de la influencia externa que se ejerce en el ámbito psíquico, señala Stein en *Individuo y comunidad*: “las condiciones causales externas en las que el individuo se encuentra son responsables conjuntamente de su evolución personal, del desarrollo que puedan alcanzar sus disposiciones originales” (Stein, 2005: 415). „Es scheint, daß diese übergreifenden Kausalverhältnisse dem Individuum nicht nur über ein zeitweiliges Versagen seiner Kraft hinweghelfen können, sondern es evtl. auch zu Leistungen befähigen, die es von sich aus auch beim besten Stande seiner Lebenskraft nicht vollbringen könnte“ (ESGA 6: 184).

3. Toma de posición: Remite a la motivación formal ya que involucra de manera plena la libertad del individuo quien se posiciona ante algo. El actuar y el querer se presentan aquí en primer plano y se hace evidente en la aceptación o rechazo que configura así una toma de posición. Esta forma de motivación mantiene implícita la captación del valor, el cual sirve como motivo para el posicionamiento y, eventualmente, para la acción.

Con la exposición de la motivación definimos el aspecto activo de la psique que se correlaciona de manera necesaria con el aspecto pasivo de la misma, cuyo proceder se ha descrito en términos causales. El objetivo trazado por Stein en *Causalidad psíquica* nos llevó a identificar dos legalidades en tanto elementos a priori de su constitución y como antecedente de cualquier otra aproximación de carácter no esencial. Para finalizar este punto, acentuamos la correlación entre la condición vital (lo sentiente) y el carácter activo del vivenciar (lo espiritual). En esta aproximación –en la cual hemos seguido el proceder metodológico de la autora–, tiene sentido afirmar la imposibilidad de la realización de la vida espiritual sin la condición vital que la sustenta.

### **3.4 Algunas observaciones sobre la fuerza vital**

Con el análisis de la causalidad y la motivación ya hemos expuesto –aunque sea de manera indirecta– algunas consideraciones en torno a la «fuerza vital» (*Lebenskraft*)<sup>48</sup>, corresponde a continuación profundizar en este concepto. La identificación de la fuerza vital en

---

<sup>48</sup> Este concepto presenta al menos dos traducciones en la literatura en lengua hispana que aborda el tema: «fuerza vital» o «energía vital». Preferimos utilizar «fuerza vital» en el desarrollo de este trabajo, no obstante, respetamos el uso del término según se emplea en *Causalidad psíquica*, así como el uso del mismo concepto que emplean diversos especialistas.

*Causalidad psíquica* destaca por su importancia en el horizonte de la psicología fenomenológica<sup>49</sup>. Nos encontramos ante uno de los conceptos de mayor importancia que Stein sustenta con originalidad en su presentación y que tiene un alcance significativo para su antropología y para los temas que a partir de esta disciplina se derivan. Este concepto puede ser interpretado correctamente como *potencial de actividad (Betätigungspotential)*<sup>50</sup> y, de esta forma, hacer énfasis en la vitalidad como categoría esencial de la psique, lo cual sintetiza su dimensión natural y espiritual. Además, la evidencia de la fuerza vital en los fenómenos psíquicos ratifica que la psique es regida por dos legalidades que interactúan y se complementan, razón por la cual, la vitalidad ha de adquirir particularidades distintas en la causalidad y en la motivación.

La fuerza vital se presenta como parte de la descripción eidética que Stein realiza en su estudio fenomenológico de la psique, ya que la condición cambiante de la esfera vital, así como su manifestación en los estados psíquicos está condicionada por el aumento o la disminución de cierta cantidad de fuerza que se utiliza en el acontecer causal psíquico y en los actos espirituales. La fuerza vital es una *cualidad (Qualität)* esencial de la vida psíquica, variable en términos *cuantitativos (Quantität)*. Así lo señala Stein: “Así como en las sensaciones de colores el color de una cosa se manifiesta como su estado óptico momentáneo, y en el cambio de tales estados se manifiesta la permanente cualidad óptica, así también en el sentimiento vital se manifiesta una condición momentánea de mi yo –su estado vital– y en

---

<sup>49</sup> Una forma de definir lo que es la psicología remite al estudio de la fuerza vital que se manifiesta en las vivencias, teniendo en cuenta la intersección entre causalidad y motivación: entre la naturaleza y el espíritu. (Lebech, 2004).

<sup>50</sup> Esta es una aclaración hecha por Christof Betschart (2010: 65) que nos permite tener mayor claridad sobre el trasfondo de la *Lebenskraft*.

el cambio de tales condiciones se manifiesta una cualidad permanente: la energía vital” (Stein, 2005: 237)<sup>51</sup>.

La fuerza vital es un elemento esencial en la *manifestación (Bekundung)* de la realidad psíquica, por ejemplo, el cansancio y el vigor como ejemplos de la condición vital son la evidencia del aumento o la disminución de la fuerza. También el estrés, que Stein lo propone para ejemplificar un estado aparente de la condición vital, sirve para representar una intensificación de la vitalidad en el cual el dispendio de fuerza aumenta considerablemente. La imposibilidad de mantener un estado vital intenso de manera prolongada es una muestra del carácter cuantitativo que tiene la fuerza vital.

La analogía entre la causalidad psíquica y la causalidad mecánica se mantiene en un primer acercamiento a la descripción de la fuerza vital y, en este punto, Stein muestra conformidad con la exposición de Theodor Lipps (Stein, 2005: 237), quien considera que ante la presencia de cierto estímulo, la fuerza psíquica se pone en circulación, de manera explícita, la psique sale al encuentro del estímulo, lo que ocasiona un dispendio de fuerza, un agotamiento de cierta provisión, siendo los estados de cansancio corporal y enfermedad lo menos óptimos para esta inversión de fuerza. La alimentación y el descanso serían fuentes para la renovación de la fuerza vital, no obstante, la insuficiencia de la causalidad para explicar la complejidad del individuo psíquico abre nuestro panorama para la consideración de otras fuentes de la vitalidad (Stein, 2005: 328-329).

---

<sup>51</sup> „Wie sich in Farbenempfindungen die Farbe eines Dinges als seine augenblickliche optische Zuständigkeit bekundet und im Wechsel solcher Zuständigkeiten die dauernde optische Eigenschaft, so bekundet sich im Lebensgefühl eine augenblickliche Beschaffenheit meines Ich – seine Lebenszuständigkeit – und im Wechsel solcher Beschaffenheiten eine dauernde reale Eigenschaft: die Lebenskraft“ (ESGA 6: 19).

La consideración de diversas “fuentes” o “raíces” (*Wurzeln*) no naturales de la fuerza vital acentúa la dimensión espiritual del individuo psicofísico, así como la relevancia del ámbito intersubjetivo y de los valores que provee el espíritu objetivo. Desde una consideración espiritual, el individuo psicofísico puede sustraer fuerza vital de sí mismo, de otros individuos y de la comunidad, como sucede en el caso de la asimilación de ciertos valores y actitudes que pueden ser aprehendidos a través de la empatía. La cultura juega un papel fundamental en esta consideración, pues la asimilación y el contacto con el espíritu objetivo también es una fuente que posibilita el enriquecimiento espiritual del individuo, por ejemplo: aprender una lengua extranjera, comprender un nuevo concepto y la capacidad de apreciación artística, son muestra del enriquecimiento que tiene el individuo a partir de fuentes espirituales. Bajo la consideración de Stein, Dios mismo es proveedor de fuerza para el individuo (Stein, 2005: 328-329). Esta posibilidad se fundamentaría en la valoración del creyente y su particular forma de ver el mundo, lo cual describe un posicionamiento personal ante un valor en específico.

Con lo anterior se afirma que la realidad psíquica no se comprende sin las fuentes naturales y espirituales que son participes de su constitución. Es el caso que lo natural es soporte de lo espiritual, y también, lo espiritual puede contribuir en términos de fuerza vital al ámbito específico de lo natural. Aunque explícitamente Stein afirma en *Causalidad psíquica* que la fuerza espiritual no complementa la fuerza física (Stein, 2005: 295)<sup>52</sup>, algunas

---

<sup>52</sup> „Die sinnliche Lebenskraft andererseits erfährt durch Vermittlung der geistigen keine Ergänzung“ (ESGA 6: 73).

interpretaciones de esta interacción señalan que el contacto con el mundo de los valores contribuye al bienestar físico, mental, psíquico y espiritual del individuo<sup>53</sup>.

En la descripción que hemos realizado, la realidad psíquica se tematiza desde dos perspectivas: en primer lugar, bajo la consideración causal que conecta la esfera vital con otras vivencias; en segundo lugar, a partir de la conexión dada entre un motivo y los actos libres del sujeto. Como se puede notar, causalidad y motivación conforman las dos conexiones que posibilitan la tematización de la realidad psíquica y que se sintetizan en la unidad del sujeto según su constitución natural y espiritual. La fuerza vital juega un papel mediador en ambas conexiones, no obstante, el enfoque de la trasposición de fuerza es distinto según el aumento gradual de la actividad intencional, pues es el caso que en la acción libre está en manos del individuo la utilización de su propia fuerza vital para ciertos fines, así como el empleo de los diversos recursos que le permiten renovar esta cualidad. No sucede lo mismo en el caso de la respuesta cinestésica.

Podemos decir que en un primer sentido la trasposición de fuerza vital se entiende a partir de la influencia de la condición momentánea de la esfera vital en otra vivencia concomitante. Esta trasposición de fuerza se da en términos causales y en función de una conexión necesaria entre sus elementos, siendo el sujeto un agente pasivo en tal conexión. Por ejemplo, la conexión causal entre el cansancio y la falta de concentración es un acontecer que “aqueja” sin más al sujeto. Por otra parte, en la motivación el fenómeno es distinto, la fuerza vital es empleada en consideración de la voluntad del individuo lo que involucra

---

<sup>53</sup> Este tipo de afirmaciones son viables en el marco de la interacción entre fenomenología y psicológica clínica, por ejemplo: “La apertura al mundo espiritual, vivida con cuidadosa atención, permite identificar y aprender la revitalización en los ámbitos físico, emocional, psicológico y espiritual” –Traducción propia– (Castanha de Queiroz, 2021: 289).

gradualmente su libertad, conformando de este modo una toma de posición. El sujeto es plenamente libre para la aceptación o el rechazo de una toma de posición, y con ello, el dispendio de la fuerza vital se emplea en una dirección determinada y según su voluntad. En ambos sentidos se manifiesta una trasposición de fuerza como elemento constitutivo de la vida psíquica: “Todo acontecer causal psíquico puede concebirse como una trasposición de la energía vital a la acción actual de vivenciar, y como la utilización de la energía vital por parte de la acción actual de vivenciar” (Stein, 2005: 241)<sup>54</sup>.

Dos perspectivas sobre el empleo de la fuerza vital en orientación a la conformación de una determinada capacidad son mostradas por Edith Stein e interpretadas desde dos puntos de vista complementarios<sup>55</sup>. Una perspectiva “sincrónica” de la fuerza vital afirma la imposibilidad de una actuación simultánea, lo que significa que el empleo de fuerza sólo se puede dar en una dirección determinada, siendo imposible dirigirse con la misma intensidad a dos actividades distintas en un mismo momento. Señala Stein en *Causalidad psíquica*: “Por el contrario, si la conciencia se entrega por igual a colores y a sonidos, entonces la energía vital tendría que activarse en diversas direcciones y no podría proporcionar para cada una de las capacidades tanto como si se formara únicamente para una de ambas” (Stein, 2005, p. 245)<sup>56</sup>. Por otra parte, una perspectiva “diacrónica” refiere al potencial crecimiento de una facultad a través de la ejercitación correspondiente, lo que a su vez significa un consumo cada vez menor de fuerza para la realización de esta actividad, dando lugar así a lo que Stein

---

<sup>54</sup> „Das gesamte psychische Kausalgeschehen läßt sich auffassen als ein Umsatz von Lebenskraft in aktuelles Erleben, und als Inanspruchnahme der Lebenskraft durch aktuelles Erleben“ (ESGA 6: 23).

<sup>55</sup> Señala Urbano Ferrer (2008) que esta interpretación corresponde a la identificación de dos legalidades de la fuerza vital.

<sup>56</sup> „Wäre dagegen das Bewußtsein in gleichem Maße an Farben und Töne hingegeben, so müßte sich die Lebenskraft in verschiedener Richtung betätigen und könnte für jedes einzelne Vermögen nicht so viel hergeben, als wenn eines von beiden allein ausgebildet wird. Die »Ausbildung« der »Fähigkeit« dauert so lange, wie die Ablenkung der Lebenskraft durch das aktuelle Leben noch als Anstrengung gefühlt wird“ (ESGA 6: 27).

llama *historia (Geschichte)* de la capacidad: “La “formación” de una “capacidad” dura hasta que el desvío de la energía vital por la vida actual sigue sintiéndose como un esfuerzo. Parece que está terminada, en cuanto la receptividad se efectúa sin esfuerzo. La capacidad se ha hecho, como quien dice, independiente, y la vida actual relativa a su ámbito se efectúa ahora por su propia cuenta, en vez de efectuarse a costa de la energía vital” (Stein, 2005, p. 245)<sup>57</sup>. Un último ejemplo entorno al enfoque diacrónico de la energía vital se expresa a través del aprendizaje de un nuevo idioma, ya que el esfuerzo inicial requerido para entender y expresarse en una lengua distinta a la lengua materna es un esfuerzo mayor, no obstante, cuando se logra asimilar este aprendizaje y se convierte en una habilidad que se desempeña habitualmente se hace evidente un dispendio cada vez menor de vitalidad (Betschart, 2010: 48). Como se puede notar, el desarrollo de distintas facultades mentales o espirituales (*psychischer-geistigen Fähigkeit*) como resultado de la inversión constante de la fuerza vital en una dirección determinada tiene una relación estrecha con la causalidad y la motivación.

Es importante recordar que la psique es un mecanismo que se autorregula en función de la fuerza vital que emplea, de esta forma, diversas actividades relacionadas con los procesos de aprendizaje, así como la asimilación de contenidos que se forjan en nuestra experiencia vital y la realización de operaciones complejas –como la abstracción–, son muestra de la puesta en marcha del mecanismo psíquico. Cada una de estas operaciones requieren de la fuerza vital para su realización, a la vez que son evidencia de las cualidades particulares de un individuo que emplea en mayor o menor medida cierta cantidad de fuerza

---

<sup>57</sup> „Die »Ausbildung« der »Fähigkeit« dauert so lange, wie die Ablenkung der Lebenskraft durch das aktuelle Leben noch als Anstrengung gefühlt wird. Sie erscheint abgeschlossen, sobald die Aufnahme mühelos erfolgt. Die Fähigkeit hat sich sozusagen selbständig gemacht, und das aktuelle Leben ihres Bereiches geht nun auf ihre Rechnung, statt auf Kosten der Lebenskraft“ (ESGA 6: 27).

para cada actividad. Diversos ejemplos propuestos por Stein y por algunos especialistas en el tema son de utilidad para ilustrar este punto.

Una primera consideración tiene que ver con el desarrollo de ciertas habilidades en función de la repetición y el contacto más inmediato con el entorno. En este sentido se habla de *entrenamiento (Ausbildung)* y una de sus principales evidencias es la agudeza sensorial que incrementa gradualmente con la repetición. Retomando los ejemplos propuestos para este tema: un esquimal desarrolla su capacidad visual de tal modo que puede distinguir diversas tonalidades del color blanco a diferencia de cualquier otro individuo no habituado a su entorno, también, ante la ausencia de alguno de los sentidos, por ejemplo, en el caso de la ceguera, se potencia el desarrollo de otro sentido, como lo puede ser el tacto (Betschart, 2010: 47). Estos ejemplos enfatizan en la ejercitación de *habilidades psíquicas (psychischen Eigenschaften)* cuya relevancia para la formación es notoria. Algunas consideraciones relevantes a propósito de los ejemplos que se han expuesto es que en ninguno de estos casos el desarrollo de una facultad es voluntario, contrariamente, es el resultado de la adaptación a un determinado entorno que de alguna manera exige el desarrollo de esa facultad. Lo que resulta interesante en cuanto al tema de la formación es el lugar que se le da al *hábito (Gewohnheit)* y al *ejercicio (Übung)*, elementos relevantes para la adquisición de nuevas habilidades. Señala Stein que el ejercicio y el hábito incrementan la receptividad para contenidos determinados, lo cual se entiende desde la utilización de la fuerza vital que se fija gradualmente para la realización de una actividad determinada (Stein, 2005, pp. 244-245)<sup>58</sup>. Es una particularidad del análisis que realiza Stein la consideración de la vitalidad como

---

<sup>58</sup>„Es hat sich durch »Übung«, durch »Gewohnheit« eine Aufnahmefähigkeit für diese bestimmten Gehalte herausgebildet, ein Teil der Lebenskraft ist gleichsam für eine Betätigung in bestimmter Richtung festgelegt worden“ (ESGA 6: 27).

cualidad constitutiva de la psique. De esta forma, la fuerza vital se presenta como una evidencia dada en la reflexión fenomenológica y sin la cual no se puede dar cuenta de la actividad psíquica. Es viable identificar esta cualidad tanto en la causalidad como en la motivación, así como en la interacción de estas legalidades.

A partir de lo que ya se ha expuesto, podemos destacar los siguientes puntos a manera de una síntesis de este capítulo:

a) La trasposición de la fuerza vital como elemento constitutivo de la vida psíquica.

Una acción psíquica determinada como la receptividad para los colores o para la captación del sonido depende de la trasposición de fuerza vital, y, en este sentido, es viable afirmar que en cada actividad de la psique se consume fuerza vital. Stein señala que la intensificación –o detrimento– de la fuerza vital contribuye a una mayor –o menor– receptividad, tanto para la recepción de colores como del sonido, según el ejemplo propuesto por la autora para explicar la presencia de la fuerza vital en la actividad psíquica (Stein, 2005: 239).

b) El “acontecer causado” no es mensurable en la causalidad psíquica.

La trasposición de fuerza es análoga en la causalidad psíquica y en la causalidad mecánica. En toda acción mecánica el acontecer causado es mensurable en su totalidad y es objeto de cuantificación, no obstante, el fenómeno de la causalidad es un elemento necesario, mas no suficiente para describir a la vida psíquica humana. Es necesaria la admisión de la motivación como segunda legalidad del acontecer psíquico para describir fenomenológicamente a la psique humana, cuya riqueza y complejidad escapa a todo intento de naturalización posible.

c) La fuerza vital es distinta entre los individuos.

La fuerza vital es distinta en cada individuo y puede variar según las distintas condiciones de un mismo sujeto: “La energía vital de los diversos individuos es una energía distinta, y no sólo por su correspondiente estado, sino porque el máximo de un individuo puede no coincidir con el máximo de otro. Por consiguiente, es posible que, para un individuo, incluso en el estado más favorable de su energía vital, no le sean posibles ciertos rendimientos de los que otros individuos son capaces” (Stein, 2005: 251)<sup>59</sup>. Las fuentes naturales de fuerza vital son un elemento necesario para el desarrollo de toda actividad psíquica, contrariamente, las fuentes espirituales varían significativamente entre individuos, siendo la valoración que hacemos de las cosas una acción libre y, por tal razón, concerniente al ámbito de la motivación en tanto toma de posición. Si concebimos a la formación humana como un proceso de espiritualización de la persona a través de la captación de determinados valores, resulta interesante la consideración de las particularidades plenamente individuales e intransferibles de cada sujeto de la formación. El trabajo sobre las notorias diferencias que nos constituyen en tanto individuos es un verdadero reto para la formación humana.

#### d) Fuerza vital y formación de las capacidades

La fuerza vital tiene una repercusión en la formación de las capacidades psíquicas, según el “hábito” y el “ejercicio” a través de los cuales se consolida una receptividad para contenidos determinados, a la vez que se fija parte de la fuerza vital en una dirección determinada (Stein, 2005: 245). En toda actividad psíquica se efectúa un dispendio de fuerza vital, no obstante, a través de la constante ejercitación en una actividad determinada es viable que el empleo de

---

<sup>59</sup> „Die Lebenskraft der einzelnen Individuen ist eine verschiedene, und zwar nicht nur ihrem jeweiligen Stande nach, sondern derart, daß das Maximum der einen an das der andern evtl. nicht heranreicht. Es ist also möglich, daß einem Individuum auch beim günstigsten Stande seiner Lebenskraft Leistungen versagt bleiben, deren andere fähig sind“ (ESGA 6: 33).

fuerza sea cada vez menor hasta la consolidación de un hábito. La receptividad para ciertos contenidos es una cualidad permanente y mutable, por tal razón, es viable señalar que la inversión de fuerza vital se orienta en la realización de ciertas actividades en detrimento de otras tantas.

Para concluir este apartado, podemos decir que la complejidad de la vida psíquica se ha analizado desde un punto de vista fenomenológico, en atención a las características esenciales del individuo psicofísico y en el reconocimiento de dos legalidades que interactúan en su constitución. La fuerza vital es un elemento necesario para esta descripción y su interacción con cada uno de los dos aspectos (natural y espiritual) del individuo psíquico es una evidencia del análisis fenomenológico de la psique. La esfera vital admite la influencia de la fuerza vital según niveles distintos de intencionalidad. Estos son los elementos permiten la tematización de la vida psíquica (*das Leben der Psyche*) según el análisis que Stein realiza en la obra que hemos estudiado. Señala nuestra autora a modo de síntesis:

Evidentemente, tenemos que distinguir entre la vida “natural” y la vida que afluye desde fuera, que nosotros podemos denominar como “vida espiritual” –por ser adquirida en actos espirituales–. Pero aún prescindiendo de esta “afluencia”, parece que podemos distinguir en la esfera vital entre un estrato “sensible” y un estrato “espiritual” y, en consonancia con ello, entre una energía vital sensible y una espiritual como raíces diversas de la psique” (Stein, 2005: 294-295)<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> „Wir müssen offenbar unterscheiden zwischen dem »natürlichen« Leben und dem von außen her zuströmenden, das wir – als in geistigen Akten erworben – das »geistige« nennen werden. Aber auch abgesehen von den »Zuströmen« scheint es, daß man in der Lebenssphäre eine »sinnliche« und eine »geistige« Schicht trennen muß und entsprechend eine sinnliche und eine geistige Lebenskraft als verschiedene Wurzeln der Psyche“ (ESGA 6: 73).

Esta larga exposición representa el eje de nuestra investigación ya que tratamos de demostrar que la descripción de la psique que hemos realizado es una condición de posibilidad para definir al sujeto de la formación, así como algunas características de este proceso. La psicología fenomenológica nos proporciona una base teórica lo suficientemente sólida para arrojar luz sobre cuestiones de carácter ético y sobre la constitución misma de la persona humana. Además, hemos profundizado en la vinculación espíritu-naturaleza que se manifiesta en la psique, lo que nos aproxima gradualmente a una dimensión dialéctica de la formación. Si bien, hemos afirmado que la formación es un proceso que implica de manera prioritaria al espíritu humano, a través de la presentación de la psique podemos notar que el espíritu remite a su relación con la vitalidad de manera necesaria, por esta razón, el espíritu ha de partir desde su más estrecha relación con la naturaleza y progresivamente avanzar hacia cuestiones que expresen de manera plena la libertad y el dominio pleno que el sujeto tiene sobre el devenir de su propia vida, lo cual representaría la posibilidad de la espiritualización de su propia persona.

## Capítulo IV

### Ampliación del esquema de la motivación

En el último capítulo se ha expuesto a la motivación como legalidad de la vida espiritual y como elemento complementario de la causalidad en el análisis de la psique. A continuación, ampliaremos el esquema de la motivación, ya que las distintas *concreciones*<sup>1</sup> que admite el actuar motivado dan la pauta para vincular el proceder de la vida espiritual con la formación, razón por la cual, nuestro enfoque sobre el tema principal de nuestra investigación se acota aún más al análisis de la vida espiritual, alejándonos de las propuestas de que tematizan a la formación desde una perspectiva idealizadora o estética de este fenómeno. Nuestro objetivo es clarificar qué es formación a partir de las evidencias que nos brinda la psicología fenomenológica.

El análisis intencional que realiza la fenomenología es el punto de partida para entender lo que es la motivación en tanto legalidad del espíritu en distinción del acontecer causal que Stein introdujo en su análisis de la psique. Si a través de la casualidad se evidencia un acontecer necesario, con la motivación se da un primer indicio para afirmar la libertad del individuo según las distintas concreciones que admite esta legalidad. La motivación, en tanto legalidad del espíritu y comprendida como un tipo particular de causalidad se entiende en consideración del dominio de la actividad espiritual, lo que a su vez acentúa en mayor medida el actuar libre del sujeto. Además, siendo el estudio fenomenológico de la psique el trasfondo de esta propuesta, la indagación del espíritu puede interpretarse en referencia a la actividad y los procesos mentales en su necesaria correspondencia con la condición vital, lo que define

---

<sup>1</sup> Retomo esta mención de las distintas “concreciones” que admite la motivación del análisis que realiza Miriam Ramos (2018). En *Causalidad psíquica* se mencionan distintas “particularidades” de la motivación en el mismo sentido (Stein, 2005: 260).

a su vez la dimensión natural y espiritual de la persona. No obstante, la caracterización espiritual de la persona no sólo se limita a explicar la estructura intencional a través de la cual el sujeto constituye el mundo, también da la pauta para problematizar algunas cuestiones relacionadas con la afectividad, la aprehensión del valor en las cosas y el actuar. De esta forma podemos trazar vínculos entre los ámbitos del conocer, el sentir y el actuar para arrojar luz sobre nuestra propuesta.

La intención de este apartado es analizar algunas particularidades de la motivación para definir qué es la formación desde nuestro posicionamiento. Encontramos en el análisis detallado de la legalidad del espíritu una perspectiva que nos permite vincular la psicología fenomenológica con la formación. De este modo, podremos afirmar que la formación del ser humano representa un acto concerniente al espíritu en un sentido muy específico. Para cumplir nuestro cometido es necesario ampliar el esquema general de la motivación en consideración de su explicitación y sus distintas concreciones, pues a través de la motivación se describe el proceder mismo de la intencionalidad y a la descripción de este proceder lo llamaré –en conformidad con Stein– *explicitación (Explikation)* de la motivación. A través de la reflexión fenomenológica es asequible analizar con mayor detalle el proceder del espíritu, así como las distintas concreciones que corresponden al actuar motivado. Stein se ha referido a la explicitación de la motivación en *Causalidad psíquica* con la intención de evidenciar el dominio de la razón en su proceder (Stein, 2005: 264)<sup>2</sup>. El análisis de la motivación demanda la explicitación del *porqué* de una determinada acción del sujeto, por esta razón, el quehacer del fenomenólogo recae en el análisis de las conexiones

---

<sup>2</sup> Como señala Stein: la no coincidencia entre motivo y razón que se evidencia en el actuar equivoco tiene como antecedente la no explicitación de los motivos de dicha actuación (Stein, 2005: 264). En esta misma línea argumentativa es viable afirmar que los motivos del actuar en la actitud natural se mantienen implícitos y requieren de la reflexión para su explicitación.

que fundamentan el actuar motivado. Aunque en el ámbito de la actitud natural prevalecen las motivaciones implícitas como pauta de la acción, la explicitación de la motivación tiene como objetivo la fundamentación racional del acto.

Afirmar que la libertad es condición de posibilidad del actuar motivado remite nuestro análisis al *yo* como punto de inicio de todo vivenciar, no obstante, al señalar distintas concreciones de la motivación no sólo indagamos el aspecto constituyente de la subjetividad, en este sentido, afirmamos que la motivación admite distintas concreciones pues no todo acto intencional tiene el mismo cumplimiento. Además, es característico del acto intencional la consideración de un *fin* que establece la pauta para un enriquecimiento gradual de sentido, razón por la cual, la vida espiritual es siempre teleológica y la motivación rige este proceder, sin embargo, el fin hacia el cual tiende cada acto se puede diferenciar en función de cada concreción específica. Nos encontramos en este punto ante la distinción de los actos meramente perceptivos y los actos que suponen a la percepción, aunque tienden a otros fines, por ejemplo: los actos afectivos, volitivos y prácticos. De acuerdo con lo que hemos mencionado, se puede afirmar que los motivos son el fundamento del pensar, del sentir y del actuar<sup>3</sup>.

A través del análisis de *Causalidad psíquica* es posible reconocer algunas concreciones específicas de la motivación, entre las cuales destacamos a las siguientes: *toma de conocimiento (Kenntnisnahme)*, *volverse a (Zuwendung)* y *toma de posición (Stellungnahme)* (Stein, 2005: 260). Cada una de estas concreciones pone en evidencia el libre actuar del sujeto, no obstante, se distinguen entre sí en consideración de un avance gradual que transita de la pasividad hacia la apropiación efectiva del acto. Esta misma

---

<sup>3</sup> „Motive sind Gründe für Denken, Fühlen und Handeln“ (Knaup y Saubert, 2017 : 248).

consideración entre niveles de motivación la expresa Stein al distinguir motivaciones básicas (*nieder*) y superiores (*höher*) (ESGA 6: 35-36), las cuales se diferencian por evidenciar un menor o mayor grado de intencionalidad.

En una aproximación inicial, Stein distingue a las tomas de conocimiento de las tomas de posición. La toma de conocimiento es el primer estadio del esquema general de la motivación, ya que en esta concreción se parte de una dación en el nivel de los estratos sensibles, la cual puede convertirse en motivo de ulteriores daciones (Stein, 2005: 260). Este primer estadio corresponde al fenómeno de la «asociación» (*Assoziation*) que Husserl aborda en el §54 de *Ideas II* y, en este sentido, la motivación opera según la libertad del yo en la realización de diversas síntesis<sup>4</sup> que definen a la actividad constituyente. En este primer estadio de la motivación se inicia la descripción de la vida espiritual, aunque esta actividad no corresponde aún con la motivación en sentido formal. Es importante afirmar que la cognición tiene un carácter fundante del cual dependen posteriores concreciones de la motivación, pues toda valoración –y la actitud que de ésta se deriva– remite a una percepción como punto de partida<sup>5</sup>.

Un nivel más complejo que parte de la toma de conocimiento corresponde al fenómeno que Stein explicita bajo la denominación *volverse a* (*Zuwendung*). En este nivel se tematiza una progresión hacia ulteriores daciones que evidencia un actuar que cae bajo el dominio del yo en mayor medida, clarificando la correspondencia entre el *yo puedo* (*ich kann*) y *yo hago* (*ich tue*). En este estadio del actuar motivado la dación se presenta en tanto

---

<sup>4</sup> El trasfondo fenomenológico de la síntesis pasiva (*passive Synthese*) remite a la conexión de diversas partes en sí mismas no aislables a través de la actividad intencional (Ferrer, 2006: 47).

<sup>5</sup> Menciona Urbano Ferrer que se puede afirmar una concatenación entre la percepción, el juicio predicativo y la toma de posición valorativa como antecedente del actuar finalista (Ferrer, 2008: 228).

*estímulo (Reiz)*, y como tal afirma cierto dominio del yo. El movimiento cinestésico ejemplifica este nivel de la motivación. Si bien esta respuesta exhibe un mayor nivel de intencionalidad, también se reconoce una afectación del exterior, lo cual supedita la libertad al estímulo<sup>6</sup> y esta afectación se puede interpretar en términos de una determinación pasiva (*Ideas II*, §54) aún lejana a una afirmación de una agencia plena de la actividad del sujeto. Hasta este punto hemos definido dos estadios del actuar motivado: el primero correspondiente a la actividad cognoscente y el segundo al movimiento cinestésico. A continuación, prestaremos atención a la toma de posición para definir progresivamente una agencia plena del actuar en función del esquema de la vida motivada.

#### **4.1 Toma de posición como concreción de la motivación**

Considero que es de especial importancia para nuestra investigación la toma de posición<sup>7</sup> en tanto concreción de la motivación, ya que en su realización se reconoce la posible orientación de determinadas acciones en consideración de motivos racionalmente fundados. El actuar en este nivel es más complejo que la reacción cinestésica, mantiene su arraigo en la cognición, aunque su realización depende de la estimación del valor y de la voluntad. Además, según el carácter teleológico de la motivación, en la toma de posición también se anticipa un fin, y su consecución ha de justificarse racionalmente. De acuerdo con lo anterior, es viable afirmar que la toma de posición tiene un rol mediador entre la actividad cognoscente y la orientación

---

<sup>6</sup> A propósito del movimiento cinestésico se menciona en *Ideas II*: “Aquí entran de nuevo en consideración los movimientos del *cuerpo* y de los ojos no como procesos *reales* de la naturaleza, sino que me está peculiarmente presente un dominio de libres posibilidades de movimiento, y al “yo puedo” le sigue, conforme a los estímulos y tendencias imperantes un “yo hago” (*Ideas II*: §55).

<sup>7</sup> Aunque la traducción de *Stellungnahme* en *Causalidad psíquica* suele presentarse como *actitud*, considero que *toma de posición* rescata en mejor forma la pertenencia de esta concreción al esquema general de la motivación

de la acción<sup>8</sup>. El análisis de la estructura que conforma la toma de posición será de utilidad para establecer vínculos con el tema de la formación.

Posicionarse de algún modo y en referencia a un objeto de conocimiento es propio del sujeto cognoscente, no obstante, el posicionamiento también devela ciertas características que nos permiten aproximarnos a una definición de la persona, pues la toma de posición que analizaremos a continuación no se limita al ámbito cognoscitivo, sino que parte de la cognición para avanzar al ámbito de la acción concreta y de la *decisión* (*Entscheidung*) como elemento distintivo del ser personal<sup>9</sup>. Cada acción realizada es el reflejo de una serie de actos previos que se sedimentan al modo de un registro que confiere identidad a la persona<sup>10</sup>. La toma de posición describe cierto tipo de disposición racionalmente fundada y que remite a la historia personal: una toma de posición habitual en la terminología que Stein recupera de Husserl. La necesidad de una coherencia interna que prevalece en el sujeto, así como la valoración de una meta por encima de otras, brindan consistencia a la persona en tanto sujeto espiritual que posee una visión específica del mundo y que asume una postura en función de sus propias convicciones, acentuando así el carácter activo de la vida espiritual. Tener una convicción claramente definida remite a una toma de posición racional, lo que a su vez implica la asimilación y el asentimiento de los motivos –y los valores implícitos– que dan

---

<sup>8</sup> Una presentación esquemática de todo este proceso que parte de la percepción para derivar en la acción antecedida por la toma de posición se presenta en: *Study guide to Edith Stein Philosophy of psychology and the humanities* de Mette Lebech (2004).

<sup>9</sup> En torno a la consideración de la persona como sujeto de decisiones en *Ideas II* se menciona: “Lo más propio de la persona reside en el Yo como sustrato de decisiones [*Entscheidungen*] y no en el Yo de meras capacidades [*Vermögen*]. Cuando digo: “no puedo llevar a cabo una determinada decisión”, por ejemplo, la decisión de cometer un asesinato; cuando digo: “no puedo hacer algo así”, estoy diciendo algo sobre cómo soy (y quizás sobre cómo solía ser, y cómo supuestamente seré) (James, 2016: 92) –Traducción propia–.

<sup>10</sup> Esta distinción de la identidad tiene afinidad con la exposición que hemos hecho del mismo término en el Capítulo II, ya que a través del concepto *Selbigkeit* hemos argumentado a favor de la posibilidad de la conservación de la mismidad a través del tiempo. Además, se menciona que la habitualidad representa el medio a través del cual el yo permanece coherente con su toma de postura activa y, por tanto, conserva cierta identidad (James, 2016: 105).

lugar a esa posición. Stein alude a un “*fiat*” para ilustrar el proceso activo mediante el cual el individuo asiente una postura determinada. Este término en latín que utiliza Stein y que podemos interpretar en nuestra lengua a partir del imperativo “¡*hágase!*” (*es geschehe*) anticipa una importante connotación activa de la vida subjetiva que sirve como base para la afirmación de un nivel más complejo de la libertad al que progresivamente nos acercamos.

El análisis de la toma de posición nos permite adentrarnos desde un nuevo enfoque en algunos aspectos de la antropología steiniana ya que a través de la tematización de esta concreción hemos reconocido un proceso dialéctico: *actividad-pasividad*, inherente al despliegue de la individualidad personal. Como ya se ha hecho evidente a lo largo de la presente investigación, la identificación de un elemento activo –la actividad del espíritu en general– en correspondencia con su contraparte pasiva –la condición vital–, representan una vía para la interpretación de la conformación de la individualidad personal y, consecuentemente, para la tematización de su formación. Poniendo atención en el aspecto activo de la individualidad personal, podemos señalar que la conformación de una posición determinada es objeto de tematización según la estructura teleológica que la caracteriza. Siendo una concreción específica de la actividad del espíritu, la toma de posición ha de comprenderse a partir de la sedimentación de la actividad espiritual en consideración de un potencial despliegue hacia la actividad futura y un resguardo de la identidad personal en este proceso temporal. Con lo anterior se infiere que mediante el análisis de una posición asumida es viable la comprensión de las motivaciones y posturas previas a la acción que se le atribuyen a una persona, así como de las posibles respuestas que de ella se esperan en el porvenir, por ejemplo, a través de la actualización de una posición determinada. Lo anterior se puede afirmar como resultado del develamiento de una serie de conexiones racionalmente fundadas.

La vinculación entre el posicionamiento y la habitualidad también mantiene el trasfondo *actividad-pasividad*, ya que es viable señalar que todo acto espiritual se realiza sobre una base pasiva previamente instituida, razón por la cual, las tomas de posición no son espontáneas. Las habitualidades representan el sustrato de la acción actual, lo cual posibilita cierta unidad y coherencia de la acción motivada. A continuación, definiremos algunos rasgos característicos de la toma de posición siguiendo la presentación mostrada en *Causalidad psíquica*.

Podemos identificar un primer rasgo característico de la toma de posición. Se menciona en *Causalidad psíquica* que la toma de posición surge en virtud de la toma de conocimiento (Stein, 2005: 261). La afirmación del a priori de correlación es importante para esta cuestión, pues la motivación es posible en función de un referente objetivo, siendo el mundo y los objetos en él contenidos el motivo de una toma de posición, por esta razón, señala Stein que “una toma de posición se debe a lo objetivo” (Stein, 2005: 261)<sup>11</sup>. Además, a través de la motivación se describe cada concreción de la vida espiritual que se despliega *por razón* de un contenido en tanto motivo de su proceder, así, la vida del espíritu surge del yo, se despliega intencionalmente y depende de los objetos intramundanos en tanto referentes objetivos.

Es importante señalar lo que Stein considera a propósito de esta cuestión, principalmente por las implicaciones en torno a la libertad del sujeto que de aquí se derivan: “Las tomas de posición, lo mismo que las tomas de conocimiento, son algo de lo que se me hace “participe”. Yo no puedo realizarlas en la forma en que se realiza un libre volverse a.

---

<sup>11</sup> „die Stellungnahme gebührt dem Gegenständlichen” (ESGA 6: 42).

Yo no puedo decidirme a discreción en favor o en contra de ellas” (Stein, 2005: 261)<sup>12</sup>. Al señalar que la toma de posición se debe a lo objetivo se apertura la tematización del actuar libre del sujeto, no obstante, esta acción no es una reacción impulsiva o instintiva, por el contrario, esta acción es el resultado de una serie de conexiones que han motivado la acción en el momento presente. Recordemos que la pretensión de establecer un vínculo plenamente racional en el despliegue de la serie motivacional es el indicador de la toma de posición racionalmente fundada. Además, Stein es enfática al señalar en *Individuo y comunidad* que un mundo dado exclusivamente a la cognición es una mera abstracción (Stein, 2005: 372), lo que da pauta a la tematización de otro tipo de actos que dependen de la cognición, aunque no se limitan a ella. Esta primera característica invita a pensar que el individuo se encuentra ante la encrucijada de una elección, siendo ésta el trasfondo de su decisión y, por tal razón, es adecuado señalar que la libertad permanece determinada en este punto.

Una segunda característica de la toma de posición tiene que ver con el asentimiento y la consecuente conformación de la postura, lo que evidencia en un sentido más complejo de la libertad del sujeto quien se posiciona en función de sus propios motivos. En este sentido, se menciona en *Causalidad psíquica* que a través de una evaluación crítica es posible neutralizar, rechazar y asumir una posición definida. La libertad del yo circunscrita a la asunción o rechazo de una posición es análoga a la conformación de nuestras creencias, por esta razón señala Stein: “Hasta qué punto yo me sienta “libre” en esa realización, eso brota de que yo, en todo ello, no sólo tenga la conciencia de que precisamente entonces estoy dando vida a la creencia, sino de que además estoy concediendo –por decirlo así– existencia a la

---

<sup>12</sup> „Die Stellungnahmen sind wie die Kenntnisnahmen etwas, was mir »zuteil« wird. Ich kann sie nicht in der Weise vollziehen wie eine freie Zuwendung. Ich kann mich nicht nach Belieben für oder gegen sie entscheiden“ (ESGA 6: 42).

realidad creída” (Stein, 2005: 262). Conforme a lo anterior es viable afirmar el libre asentimiento del sujeto en referencia a todo aquello que se presenta como correlato de su actividad intencional, no obstante, Stein establece una importante distinción entre las tomas de conocimiento y las tomas de posición, pues el correlato de estas última son los valores y no el dato sensorial como en la percepción<sup>13</sup>, por esta razón, a través de la conformación de una toma de posición se pone en evidencia el asentimiento de un valor definido, configurando así una toma de posición valorativa, lo que revela a su vez un grado más complejo de la actividad espiritual. La precisión que nos indica que las tomas de posición tienen como correlato a los valores y éstos a su vez se diferencian de los objetos dados a la percepción al comprenderse como referentes yoicos, nos da la pauta para afirmar que el individuo se encuentra particularmente implicado en la captación del valor, encontrándose a sí mismo en este vivenciar<sup>14</sup>.

## 4.2 Valor y toma de posición

Como se puede notar en esta parte de nuestra presentación, resulta necesario considerar el carácter determinante, mediador y orientador del *valor* (*Werte*) en referencia a la toma de posición, pues la aceptación o el rechazo de una posición específica depende de la captación del valor, principalmente, de la respuesta ante el valor por parte del sujeto. En atención a la teoría del valor que propone Stein, la actividad cognoscente y el reconocimiento del valor en

---

<sup>13</sup> En este mismo sentido afirma Stein una distinción entre distintas vivencias referidas a datos “extraños al yo” (*ichfremder*) y las vivencias que involucran “datos yoicos” (*ichlicher*) dirigidas específicamente a los valores (Stein, 2005: 232).

<sup>14</sup> Se menciona en *Individuo y comunidad*: “Hemos hablado ya de contenidos yoicos, de contenidos que no se contraponen al yo para acosarlo eventualmente, sino que afectan al yo en su propio ser” (Stein, 2005: 374-375). „Von »ichlichen« Gehalten haben wir gesprochen, Gehalten, die nicht dem Ich gegenüberstehen, es evtl. bedrängen, sondern die es in seinem eigenen Sein betreffen“ (ESGA 6:137).

el objeto es un fenómeno en conjunto, por esto menciona en *Individuo y comunidad*: “Toda constitución de un objeto va acompañada a la vez por la constitución de un valor; y el mundo de cosas exentas de valor es, en el fondo, una abstracción que se nos sugiere por el hecho de que nosotros no nos hallemos entregados por igual a todas las intenciones que puedan alzarse sobre el fondo del material existente, sino de que alternemos entre diversas actitudes” (Stein, 2005: 372)<sup>15</sup>. Es viable afirmar que en la *actitud teórica* (*theoretische Einstellung*) se constituyen objetos, mientras que en la *actitud axiológica* (*axiologische Einstellung*) se constituyen valores. Es importante alejarnos de una consideración generativa de los valores, pues no es el sujeto quien crea esta idealidad, contrariamente, cada objeto intencional es portador de un valor determinado y el sujeto tiene un papel activo en la constitución y el asentimiento del valor dado en el objeto. Si bien resulta complejo incorporar a nuestra visión del mundo una concepción jerárquica de los valores como horizonte de nuestro actuar, lo que recupera la reflexión fenomenológica es la tematización de la esfera estimativa identificada con la afectividad como ámbito legítimo para la aprehensión del valor. Por esta razón, la fundamentación racional del actuar ha de corresponderse con la estimación afectiva y personal del valor. Considero que la sentencia propuesta en *Sobre el problema de la empatía* que indica que el avance en el ámbito de los valores es correlativo a la conquista de la personalidad (Stein, 2005: 184), da la pauta para la tematización de un sujeto referido afectivamente al mundo en tanto poseedor de ciertos estratos más o menos profundos. Bajo

---

<sup>15</sup> „Mit jeder Gegenstandskonstitution geht eine Wertkonstitution Hand in Hand, jeder voll konstituierte Gegenstand ist zugleich Wertobjekt, und die wertfreie Sachenwelt ist im Grunde eine Abstraktion, die uns dadurch nahegelegt wird, daß wir nicht gleichmäßig an alle Intentionen hingegeben sind, die sich auf dem Grunde des vorhandenen Materials erheben können, sondern zwischen verschiedenen »Einstellungen« abwechseln“ (ESGA 6: 134-135)

esta consideración, la persona humana ha de concebirse como capaz de estimar y, a su vez, en tanto merecedora de estimación en el sentido más elevado del término.

La tematización de la captación del valor (*Wertnehmen*) que es en cierto modo análoga a la percepción sensorial (*Wahrnehmung*) es viable en este nivel y representa un elemento fundamental para la toma de posición. Los actos intencionales afectivos tienen aquí su lugar, pues a través de ellos se constituye el valor en tanto objeto intencional<sup>16</sup>. Nos apegamos al tratamiento que Stein realiza de este ámbito de vivencias, en donde se destaca a los *actos del ánimo* (*Gemütsakte*) como la categoría principal que describe este tipo de vivencias. Una importante distinción expuesta en *Individuo y comunidad* nos indica que los *sentimientos espirituales* (*geistigen Gefühle*) son los actos que captan el valor mientras que los *sentimientos sensibles* (*sinnliche Gefühle*) se restringen a la captación de datos sensoriales (Stein, 2005: 370-371). La aprehensión del valor es fundamental en el esquema que nos lleva a comprender la toma de posición, incluso, podemos afirmar con Stein que el valor aprehendido es el motivo de mi toma de posición<sup>17</sup>.

Existe una correspondencia que nos permite clarificar el posicionamiento personal ante el valor. En primer lugar, es necesario reconocer un nivel jerárquico dado en el ámbito de los valores, lo que nos da la pauta para argumentar que algo tiene la cualidad de ser preferible, deseable o atractivo sobre otras cosas. Para que este valor pueda ser aprehendido plenamente por el sujeto requiere cierta resonancia en su interioridad, por esto se concibe a

---

<sup>16</sup> Esta es la posición de la denominada “tradición realista del valor” que se opone a la creación subjetiva del mismo. Edith Stein participa de esta asimilación teórica de los valores, la cual se remonta a los estudios de Franz Brentano. Si bien, señalar una asimilación realista del valor en Edith Stein resulta problemático, nos apegamos a la interpretación de Ingrid Vendrell Ferrán quien señala que el posicionamiento axiológico de la filósofa alemana puede ser visto como un intento de indagar una posición realista del valor dentro del marco fenomenológico del a priori de correlación husserliano (Ferrán, 2018: 15-18).

<sup>17</sup> „ist der gefühlte Wert Motiv meiner Stellungnahme” (ESGA 6: 133-134).

la persona en consideración de distintos estratos que se corresponden con la altitud o superficialidad de cada valor. El sentimiento tiene una función descriptiva de esta estratificación personal, razón por la cual es viable considerar sentimientos de mayor o menor profundidad. Un valor estético como la belleza y el amor como el valor moral por excelencia podrían ser descritos siguiendo este esquema. La persona humana no sólo es un ser con cualidades, también posee una interioridad y un núcleo. Siguiendo esta argumentación, la asimilación y el posicionamiento ante los valores más notables vienen dada desde el fondo de esta interioridad, identificada metafóricamente con el corazón. Si bien, hemos definido a la motivación formal en su necesaria correspondencia con la racionalidad, podemos dar cuenta que en la toma de posición la afectividad juega un papel fundamental, razón por la cual, es viable afirmar que la persona se dirige al mundo tanto racional como afectivamente. Este es un punto crucial para definir al sujeto de la formación.

Asumiendo la doble posición teórica-axiológica que hemos mencionado, podemos comprender que el valor tiene su evidencia en la vivencia afectiva que se dirige al objeto, que se entiende como “portador” del valor. Es importante acentuar que el valor no se convierte en motivo de la posición de manera inmediata, ya que requiere de la voluntad en este punto, sin embargo, si es el caso que el valor motiva la toma de posición, también se le puede considerar como proveedor de fuerza y orientación de la actividad espiritual. En atención a la introducción de los valores en nuestra exposición, podemos mencionar que los actos que tienden hacia lo que consideramos valioso y mantenemos en “alta estima” –por ejemplo: el respeto o la admiración– son antecedidos por una toma de posición valorativa. Es viable afirmar en estos casos una correspondencia entre la posición valorativa y el contenido de aquello que se considera como objeto de nuestra estima en grado sumo. Una toma de posición

valorativa vendría a configurarse en función de la libertad del sujeto y el motivo que le otorga un fundamento racional. Además, una característica importante en referencia a la teoría del valor inherente a esta propuesta es su correspondencia con la estructura psíquica del individuo, ya que se reconoce que la respuesta al valor asimilado demanda una cantidad determinada de vitalidad del individuo psíquico, además la posible repuesta que surge de la aprensión del valor se relaciona con la profundidad reconocida en la estructura de la persona. Es importante señalar que cada toma de posición valorativa significa la adopción y el asentimiento de un valor en específico, no obstante, la captación de un valor no implica necesariamente su asentimiento y la consecuente acción conforme al valor. En la perspectiva de Stein, la ceguera y la indiferencia ante el valor es una posibilidad fáctica. En este orden de ideas, resulta sugerente el ejemplo propuesto por Stein en *Individuo y Comunidad*, ya que la filósofa argumenta la posibilidad de asumir una posición –positiva o negativa– en referencia a una persona. El valor que media y determina la posición es el amor o el odio. La relevancia de la toma de posición en el trasfondo del ámbito intersubjetivo es evidente:

Las tomas de posición ajenas intervienen inmediatamente en mi vida interior y regulan su transcurso –si yo no me “cierro” a ellas, lo cual es posible aquí frente a todas las influencias causales. Pues bien, es sumamente curioso el que las tomas de posición positivas y negativas, las cuales, como mociones vitales intensas, requieren –ambas– un considerable dispendio de energía, actúen de manera sumamente diversa en la persona misma de la que dimanan. Aquel que me ama no pierde parte de su energía en la medida en que me vivifica; y aquel que me odia, no adquiere las energías que él destruye en mí (Stein, 2005: 421).

La cita anterior tiene como marco de referencia el análisis fenomenológico de la psique humana extendido al ámbito intersubjetivo. La relevancia de la alteridad a través del

fenómeno del contagio psíquico, la vitalidad que anima o empobrece a la comunidad, así como la apertura espiritual que demanda el acto empático son relevantes en este punto. La conformación de una toma de posición positiva, en este caso precedida por el amor en tanto valor supremo y asequible al espíritu humano, representaría el fin que anticipa, a la vez que posibilita el despliegue del ethos de la persona y de su formación. En conformidad con lo anterior, los valores son comprendidos según su fuerza motivante (*Motivationskraft*) y su relevancia se constata tanto en la orientación como en la vitalidad que proveen al individuo psíquico.

Finalmente, según el despliegue teleológico de la motivación, el seguimiento de un fin como parte de la toma de posición significa una valoración positiva de la meta que se pretende alcanzar, en este sentido, podemos afirmar la relevancia del valor para la orientación de la vida personal, lo que a su vez acentúa el carácter activo del sujeto y la relevancia de cada decisión que se realiza en función de la valoración de un fin. A partir de la consideración del valor hemos ahondado en el análisis de la toma de posición, lo que a su vez exhibe una mayor libertad del sujeto. De esta forma, se concibe al yo de la posición valorativa, quien pone en juego su libertad a través de la consolidación de un posicionamiento claramente definido. Es necesario complementar esta indagación a través de un último elemento que representa un principio de autodeterminación y que sigue el esquema de la vida espiritual que estamos tratando.

### 4.3 Voluntad y autodeterminación

Siendo la intención de nuestra investigación sustentar la idea de formación en una reflexión fenomenológica sobre la persona, hemos precisado un esquema del individuo psíquico que es fundamental para definir quién es el sujeto de la formación, así como las implicaciones propias del acto formativo propias de esta perspectiva. Hemos ampliado el esquema inicial de la motivación poniendo nuestro acento en la toma de posición en tanto concreción específica de la vida motivada, por esta razón, la correspondencia *actividad-pasividad* que hemos identificado como característica esencial de la psique representa un elemento de suma importancia para avanzar hacia el final de nuestra investigación. La actividad psíquica se efectúa en consideración de su contraparte pasiva y que corresponde en sentido amplio a la esfera vital que se definió anteriormente. La distinción de los estratos de la vida psíquica es un recurso metodológico empleado por Stein en *Causalidad psíquica* y la evidencia de la dependencia entre ambas instancias del vivenciar es el elemento necesario que distingue a la psicología fenomenológica de nuestra autora. Es conveniente presentar a continuación un último elemento complementario a la toma de posición, sin el cual la presentación de la dimensión espiritual de la persona estaría incompleta.

Edith Stein realiza una última precisión para enfatizar la libertad del sujeto al definir a al «querer» (*Wollen*) como principio autodeterminante de la persona (*Selbstbestimmung der Person*), y bajo esta consideración la filósofa mienta la *toma de posición voluntaria* (*Willensstellungnahme*) cuyo análisis hace evidente un elemento ausente en la toma de posición formal<sup>18</sup>. La base de esta consideración es el dominio sobre el vivenciar propio de

---

<sup>18</sup> Una acertada observación al respecto es mostrada por José Luis Caballero Bono en el prólogo que realiza a *Una investigación sobre el estado*. En el texto se menciona: “La toma de posición no es, para Edith Stein, una

la vida motivada, no obstante, la tematización de la voluntad comienza si se tenemos en cuenta una reconsideración del “*fiat*” en tanto principio de una acción que se ejecuta y pertenece a un sujeto quien es proveedor de un impulso que no se encuentra en sí mismo motivado (Stein, 2005: 268). Tal impulso interno ha de comprenderse a la manera de una pulsación espiritual (*geistiger Schlag*) (ESGA 6: 53) que pone el acento en la decisión como característica esencial de la acción libre, por esta razón, los actos libres representan un estadio distinto de la toma posición formal—aunque la suponen—, pues un motivo no puede forzar a un sujeto a realizar un acto (Stein, 2005: 268) y está en manos del sujeto la decisión a través de la cual se realiza o se omite la acción. Tal pulsación en tanto evidencia de la voluntad vendría a ser complementaria de las fuentes materiales y espirituales de vitalidad propias de la vida psíquica. Es importante señalar que este “golpe centrífugo procedente del yo” (*zentrifugalen Schlag vom Ich aus darstellt*) (ESGA 6: 62) se distingue de la tendencia en el sentido más corriente de este término, pues a este primer movimiento que define al querer se le puede atribuir la identificación de una meta bien definida: la voluntad supone una conciencia de lo que es querido a diferencia de la tendencia que se entiende como un actuar ciego (Stein, 2005: 273).

El *yo puedo* que se inserta en el esquema de la motivación y que juega un papel fundamental en la toma posición puede complejizarse bajo el enfoque de la actitud personalista. Si bien el movimiento cinestésico es una evidencia fehaciente de esta característica personal, es viable atribuir al poder cierta cualidad de interacción con el entorno más allá del ámbito cognitivo y cinestésico. Como se ha mencionado, en el ámbito corporal

---

toma de postura ni una actitud, como erróneamente se la ha traducido en español. La toma de posición es un acto en el que todavía no interviene la voluntad, y que por consiguiente no es libre” (Stein, 2019: 11).

se reconoce una primera interpretación del yo puedo, no obstante, esta atribución del poder conlleva la imposibilidad de su realización y, consecuentemente, de la anulación de la libertad individual. Un ejemplo de este caso sería cuando un individuo se encuentra impedido del movimiento corporal, ya sea por una enfermedad o por un agente externo que lo imposibilite. Esta facultad supera el ámbito psicofísico y también puede referirse al despliegue espiritual de la persona, en el sentido de una intervención fáctica del individuo en su entorno, quien se concibe siendo capaz de apropiarse de los bienes que le ofrece la cultura e incorporarlos a su propia visión del mundo. La creatividad en tanto expresión plena del espíritu representaría el punto más pleno de *yo puedo*. La condición espiritual y libre de la persona puede ser condicionada o incluso anulada en este nivel, imposibilitando en este sentido su formación. Nuestro enfoque sobre la formación depende de la tematización del poder en la acepción personalista del término, por esta razón, el sujeto de la formación ha de concebirse capaz de asumir una postura y sustentarla como expresión plena de su libertad.

En conformidad con lo anterior, definir al sujeto de la formación como agente activo en este proceso de autodeterminación es posible en consideración de la voluntad como parte del esquema general de la motivación. Si bien, la libertad se hace evidente según las distintas concreciones de la motivación, la consideración de la toma de posición voluntaria exige una correspondencia particular entre racionalidad y voluntad<sup>19</sup>. Con la tematización del querer en su interacción con la motivación se reconoce a la decisión en tanto impulso de la acción y como elemento complementario de la motivación para la consecución de un propósito de la voluntad (*Willenvorsatz*). El carácter personal de la decisión representa la condición de

---

<sup>19</sup> Edith Stein menciona en *Causalidad psíquica* la propuesta de Alexander Pfänder (1870-1941) quien entendía por motivación a “la relación peculiar que existe entre una razón exigente de la voluntad y el acto de la voluntad basado en ella” (Stein, 2005: 272).

posibilidad para una apropiación plena de la acción, pues se reconoce que el motivo no es suficiente para la efectuación de un acto. Además, tanto la contemplación personal de un propósito, así como la decisión que se evidencia en la conformación de una postura –aun cuando el individuo se encuentra en una encrucijada de motivos que se oponen–, acentúan el carácter personal que se le atribuye al querer como impulso de la acción. También, la resistencia que el individuo muestra a situaciones propias del acontecer causal psíquico, por ejemplo: la resistencia al cansancio, son expresiones de este impulso personal que complementan el análisis de la psique humana<sup>20</sup>.

En conformidad con lo anterior, podemos señalar al querer manifiesto en la voluntad como principio de autodeterminación y como característica esencial de la particularidad personal (*Besonderheit der menschlichen Person*). El querer como máxima manifestación de la voluntad personal representa el culmen de la acción libre, lo que prepara el camino para una posible interacción entre voluntad y razón en tanto proyecto ético que se vislumbra desde el horizonte de una psicología fenomenológica. Con la mención del querer hemos recorrido un camino que partió desde el yo puro, continuó con la descripción de individuo psíquico, para tematizar posteriormente el *poder (können)* y el *hacer (tun)* como correspondientes al yo personal, que ahora se comprende como un yo que *quiere (wollen)*, concibe, se esfuerza y alcanza ciertos propósitos.

Siguiendo la propuesta de la filósofa, es válido considerar bajo estos parámetros a los actos libres como actos voluntarios (Stein, 2005: 209). El libre actuar se presenta aquí de

---

<sup>20</sup> A propósito de esta cuestión señala Peter Schulz: “La autodinámica de la voluntad aparece fenomenalmente clara precisamente allí donde se supera una resistencia de naturaleza causal en forma de fatiga física o similar. Con respecto a este fenómeno, Stein habla de la “fuerza motriz propia” de la voluntad” –Traducción propia– (Schulz, 1994: 92).

manera plena ya que no es una simple respuesta lo que motive la acción libre, así como tampoco una deducción lógica, contrariamente, la expresión máxima del dominio sobre el vivenciar se comprende en función del querer en tanto elemento plenamente personal que detona la acción. De esta forma, el actuar motivado que partió de un símil con la causalidad adquiere a través del querer un grado de mayor complejidad que remite a la decisión personal como el principio determinante para la consecución de un propósito.

A través de la tematización del querer en tanto principio de autodeterminación hemos configurado un esquema que partió del aspecto pasivo de la psique humana, identificando progresivamente un elemento activo por definición y que aporta a la motivación un sustento puramente personal de la acción. La descripción de una nota personal que se trasluce en el actuar tiene sustento en la psicología fenomenológica. Con la ampliación del esquema de la motivación se pretende evidenciar que el actuar humano –tanto en la cognición como en los actos que superan el ámbito del conocimiento– es consecuente con sus motivos. Aunque la fórmula que explicita la vida espiritual es la misma en todas las concreciones de la motivación y se ilustra según la función de los conectores *porque-por esta razón (weil-darum)*, en los estratos que representan un mayor nivel de intencionalidad se evidencia una apropiación de la acción y, por ende, podemos afirmar una agencia plena de los actos que ejecuta el individuo. Considero que en este sentido es viable afirmar una personalización de la acción. El análisis de la agencia personal puede problematizarse a partir de la acción cinestésica y ampliarse hasta la consideración de otros actos como los instintos (*Triebe*), las inclinaciones (*Neigungen*) o las tendencias (*Tendenzen*), no obstante, podemos señalar –siguiendo algunas anotaciones de las *Ideas II*– que estos actos representan el sustrato (*Unterschicht*) de la

agencia personal<sup>21</sup>. Así, a través de la toma de posición y mediante la afirmación del nivel más complejo de la libertad que hemos señalado a propósito de la voluntad no sólo se exhibe un estadio más elevado de intencionalidad, sino también se consolida la agencia de la acción en sentido pleno.

Si bien, el a priori de correlación *conciencia-mundo* se formula en función del dativo de la manifestación<sup>22</sup>, lo que a su vez quiere decir que el mundo reducido en tanto fenómeno *es* para un sujeto que constituye su sentido, en el caso de la explicitación de la motivación y en la toma de voluntaria se evidencia una relación de pertenencia de un acto respecto de quien lo ejecuta. En los términos que estamos tratando esta cuestión, con el análisis de la motivación se muestra el *genitivo* de la intención<sup>23</sup>, siempre bajo la premisa que considera que a cada motivo le corresponde una libertad que lo asume, a la vez que no hay ejercicio de la libertad sin referencia a algún motivo (Ferrer, 2008: 215-216). Con la consideración del genitivo intencional que ya hemos mencionado y que explicita cierto sentido de pertenencia de la acción respecto de un sujeto que la realiza, hemos anticipado esta característica que resulta de suma importancia, ya que atribuir esta cualidad no sólo explicita la libertad del sujeto sino también da pauta para la tematización de algunos conceptos correspondientes con

---

<sup>21</sup> Seguimos el análisis sobre la voluntad y la acción personal que realiza James Jardine (2016: 87).

<sup>22</sup> Señala Mariano Crespo (2023) en la introducción a la reciente edición de *Ser finito y ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*: “De este modo se nos abre ante nuestra vista el ámbito de la conciencia trascendental, es decir «de la esfera de ser indubitable descubierta por la consideración dubitativa radical». Ante esta conciencia entendida como «dativo de la manifestación», aparece, o –de nuevo un tecnicismo fenomenológico– «se constituye» el mundo con toda su riqueza y diversidad” (Stein, 2023: 15). En términos gramaticales, el caso dativo siempre responde a la pregunta ¿a quién? / ¿a qué?, en función del complemento indirecto de una oración.

<sup>23</sup> Urbano Ferrer (2008) retoma esta aclaración de Paul Ricoeur (1913-2005), quien relaciona el acto motivado con el genitivo intencional. En términos gramaticales, el genitivo es el caso indicador de posesión o pertenencia, por eso, un motivo es siempre correlativo de quien lo asume.

una definición más compleja de la persona y del sujeto de la formación, por ejemplo: el deber y la responsabilidad.

El esquema de la motivación que desemboca finalmente en la acción y que nos permite afirmar un dominio pleno del sujeto en referencia a su actuar sólo es posible en atención a los distintos estadios de la motivación que hemos afirmado, ya que el dominio sobre el vivenciar no se da de la misma forma en cada concreción. La voluntad se ha presentado en este esquema como un resquicio irreductible de la individualidad personal y, consecuentemente, a través de la decisión en tanto punto de inflexión que da paso a la acción podemos afirmar la *responsabilidad (Verantwortlichkeit)* del sujeto ante su acción, pues la orientación de su acción determina un camino para la consecución de un fin a la vez que establece ciertos límites para el resguardo de su identidad y consecuentemente de su persona<sup>24</sup>.

Este esquema aplica gradualmente hacia el ámbito intersubjetivo, pues cada decisión –y su consecuente acción– encuentran en el otro un interlocutor al que se responde y se contempla en función del proyecto común que asumimos y a través del cual conformamos nuestro hacer en comunidad. El *deber (Sollen)* sería el estatuto para la conformación de este proyecto común que es consecuente con el desenvolvimiento de la dimensión espiritual de la persona que hemos afirmado.

Finalmente, a partir de la formulación inicial *yo puedo-yo actúo (ich kann-ich tue)* en tanto descripción general del actual motivado, avanzamos hasta afirmar a la voluntad y a la

---

<sup>24</sup> Jardine James afirma de esta forma la autonomía del sujeto en concordancia con su responsabilidad: “El yo es el sujeto de la intención que realiza. El sujeto de las “opiniones”, que toma posición, el sujeto como sujeto de la razón es activo, allí donde se esfuerza hacia su meta y la alcanza, y no allí donde se deja arrastrar pasivamente por los instintos y las inclinaciones” (James, 2016: 90).

agencia plena de la acción hacia la tematización del *yo quiero (ich will)*, lo que a su vez da forma a un esquema antropológico derivado de la psicología fenomenológica<sup>25</sup>. La metodología empleada para la consecución de este esquema tiene el trasfondo de la correspondencia *pasividad-actividad* como elementos correlativos y como condición a priori de la actividad psíquica humana. En términos descriptivos este esquema clarifica la correspondencia *naturaleza-espíritu* que se evidencia en la constitución misma de la persona. Si bien esta correspondencia es la base de toda descripción que se pretenda hacer sobre la persona, el acento puesto en el espíritu y en la motivación dan cuenta de la complejidad del fenómeno humano y sus particularidades, así como de las ciencias que pretenden su comprensión. Con este punto queda completo el esquema de la motivación a la vez que se establecen las bases para la tematización de la formación desde el trasfondo de la psicología fenomenológica.

Siguiendo el análisis del individuo psíquico y la acentuación que hemos hecho en la motivación, es viable definir al sujeto de la formación desde nuestra perspectiva: El sujeto de la formación es un individuo espiritual y libre, cuyo actuar es correlativo de sus motivaciones y con la estimación de ciertos fines. Esta faceta activa de su constitución tiene como base su condición vital, la cual se considera determinante de sus capacidades, del desarrollo de sus facultades, así como de su conformación espiritual, la cual se complejiza en función de sus propias valoraciones. Además, el sujeto de la formación es motivado por valores que demandan de sí cierto posicionamiento, si bien, estos valores pueden concebirse en función de un imperativo universal, tal posicionamiento depende en último grado de la

---

<sup>25</sup> Señala Peter Schulz: “Con esta demostración fenoménica de la autodeterminación de la voluntad, el “yo quiero” se presenta como un principio antropológico –Traducción propia– (Schulz, 1994: 92-93).

voluntad individual. El sujeto de la formación es, por lo tanto, un individuo reflexivo y consciente de su propio devenir, cuya voluntad y vitalidad se expresa en decisiones concretas.

## Capítulo V

### Formación como intervención en la toma de posición

Comprender a la vida humana como vida motivada es de suma relevancia para la formación si analizamos este proceso desde la perspectiva de la psicología fenomenológica, ya que la individualidad se concibe a partir de su dimensión libre y teleológica, sujeta a una orientación interna y que reconoce la influencia del exterior. Con el sustento de nuestra investigación podemos afirmar una dimensión dialéctica del acto formativo ya que la motivación interactúa con la causalidad para definir al sujeto de la formación: el libre actuar y la receptividad inherente a la constitución de la persona se presentan como elementos a priori de la formación. El objetivo de esta investigación es explicitar el antecedente fenomenológico de la formación y el punto central de nuestra propuesta es el análisis eidético del individuo psíquico. Siguiendo esta línea, hemos argumentado a favor del vínculo *pasividad-agencia* como elemento a priori del acto formativo. A continuación, haremos explícita nuestra propuesta, haciendo énfasis en la afirmación de la actividad formativa como una intervención en la toma de posición, la cual hemos caracterizado como una concreción específica de la motivación.

La toma de posición (*Stellungnahme*) evidencia una correspondencia entre pasividad y agencia, ya que toda posición siempre tiene su razón de ser ante algo, a la vez que depende de la voluntad del individuo quien asume el posicionamiento. Este es el trasfondo para definir al sujeto de la formación, el cual se comprende en tanto participe de un entorno que lo determina y como agente libre para la configuración de su propia persona. Afirmar que la formación es una intervención en la toma de posición implica reconocer la necesidad de estos dos elementos. También consideramos que el proceso de formación ha de dar cuenta de una

transición del ámbito pasivo hacia la agencia plena de los actos que el individuo ejecuta, lo cual conlleva al reconocimiento de la responsabilidad del individuo en su formación.

Podemos clarificar nuestro enfoque sobre la formación a partir de la interpretación de un ejemplo que propone la filósofa en *Causalidad psíquica* y que mencionamos al inicio del primer capítulo: El movimiento corporal puede ser la consecuencia de una reacción al entorno o puede ser la evidencia de una acción voluntaria con un fin específico, por ejemplo, cuando se realiza un paseo<sup>1</sup>. La orientación hacia el objetivo específico es lo que distingue una acción de la otra, lo que es de suma importancia para la acción motivada, pues se ha de entender a ésta por su conciencia del objetivo (*Zielbewußtsein*) a diferencia del actuar por impulso que puede comprenderse como una acción sin objetivo alguno. La orientación voluntaria del individuo hacia la consecución de un fin es consecuente con una toma de posición definida. No obstante, queda aún por verificar cuál es el objetivo que motiva la acción y cómo es que la formación interviene en este proceso.

Con la intención de dar forma final a nuestra propuesta, procedemos a explicitar cuatro puntos que perfilan de manera definitiva nuestra tesis: 1. El ámbito de la pasividad en referencia a la actividad formativa, 2. La relevancia de los valores de carácter intersubjetivo para la formación, 3. Algunas precisiones sobre la agencia en tanto elemento culminante del acto formativo y, 4. Las dificultades que conlleva la anulación de la individualidad. Es importante recordar que los puntos que se explicitan a continuación tienen el trasfondo de la vida espiritual humana y de la motivación como su legalidad.

---

<sup>1</sup> Se menciona en *Causalidad psíquica*: “El impulso, anteriormente sin objetivo, se dirige ahora hacia lo requerido. El impulso hacia el movimiento se convierte ahora en el vivo deseo de realizar una excursión” (Stein, 2005: 282). “Der zuvor ziellose Trieb richtet sich nun auf das Vorgestellte. Der Bewegungstrieb etwa wird zum Verlangen nach einer Wanderung“ (ESGA 6: 60).

## **5.1 La pasividad en referencia a la actividad formativa**

Si consideramos que formar significa intervenir en un posicionamiento es necesario admitir una dimensión pasiva de la actividad formativa como primer punto, lo cual resulta evidente si enfocamos el fenómeno de la formación desde la pertenencia a un entorno en el cual la persona se desarrolla, teniendo en cuenta las condiciones materiales que posibilitan el despliegue de su individualidad. Este primer contacto con la comunidad y con ciertos individuos, además de otros factores como lo son: la adquisición de la lengua materna, el aprendizaje de algunos hábitos del modo más inmediato a través de la interacción y la repetición, revelan un primer estrato de la constitución de nuestra identidad en términos mayormente pasivos. La labor formativa tiene aquí una importancia capital, pues en este primer aspecto de la formación, el individuo que se forma se encuentra “en manos” del formador, lo cual no debe sobre interpretarse si consideramos como necesaria cierta disposición por parte del educando, por ejemplo: una atención plena y una escucha constante ante lo que el formador le proporciona. No es la voluntad del educando lo que se acentúa en este nivel, incluso podemos afirmar la imposibilidad de considerar a la formación como un acto de la voluntad en este sentido. Es importante señalar que esta primera consideración pasiva de la formación no significa anular la individualidad del educando, contrariamente, consideramos que este primer estadio de la formación pone énfasis en la inmediatez de diversos elementos que representan la base para el despliegue espiritual de la persona. De este modo, el sujeto de la formación se comprende “expuesto” en un primer momento a las diversas condiciones que su entorno le provee. Considero lo anterior como un elemento primario y relevante del acto formativo.

Si bien, son diversos actos humanos los que permiten la captación de los contenidos que posibilitan su desarrollo, estos actos se encuentran supeditados a la influencia del exterior en esta primera instancia. Es importante señalar que formarse –en el sentido de un enriquecimiento espiritual– significa un avance gradual hacia la agencia plena de la acción y, por ende, una disminución de la pasividad en el proceso formativo. No obstante, la formación remite siempre a una exterioridad que influye en la persona humana. Esta influencia no debe ser absoluta al grado de anular la libertad, por el contrario, ha de representar un factor motivante para su formación.

La consideración de la autoformación expuesta por Stein en sus escritos pedagógicos tiene sentido en función de la afirmación de la libertad como elemento esencial del actuar motivado, no obstante, también ha de reconocerse que este actuar supone su contraparte pasiva. El acto formativo comprendido desde el horizonte del espíritu objetivo y desde nuestra pertenencia a este devenir también es un proceso que se corresponde con la asimilación de un entorno cargado de sentido. Así, es viable afirmar que la formación no puede ser únicamente autorreferencial ya que desatender la influencia del entorno y de los valores provenientes de la cultura sería un despropósito del acto formativo, además, la escasa asimilación de todo aquello que nos enriquece culturalmente también tiene un alcance notorio en el proceso de formación. El sujeto de la formación es activo en este proceso, ya que representa el punto de origen del actuar, no obstante, también exhibe un estrato pasivo en su constitución, pues su actuar es correlativo a un entorno y a sus influencias, por esta razón, los programas e instituciones educativas, así como la actividad de los formadores son elementos invariables y determinantes, los cuales se distinguen por su relevancia en la transmisión y orientación de motivos en los educandos. El acto formativo puede entenderse

entonces como un despliegue intencional de contenidos que motiven una toma de posición. Esta intervención ha de realizarse bajo la necesaria comprensión de una libertad que se afirma en sus actos y la conformación de un ethos como condición de posibilidad de un proyecto común para la humanidad.

Es importante enfocar nuestra atención en el fenómeno de la causalidad psíquica externa. Este fenómeno es considerado por Stein cuando analiza la interacción del individuo y la comunidad. Según la descripción que hemos hecho de la estructura psíquica podemos abordar la tematización de la influencia externa en al menos dos sentidos: primeramente, en consideración de los factores materiales que afectan la condición vital del individuo y, en segundo lugar, considerando la potencial orientación de la vida espiritual, ya que el proceso de formación tiene su sustento en la dimensión espiritual de la persona. Si asumimos que cada toma de posición es muestra de una serie motivacional específica, parece conveniente el cuestionamiento que pretende indagar sobre la posible intervención y la eventual modificación de una toma de posición, principalmente si esta intervención supone un fin, como puede ser la afirmación o la supresión de la individualidad. Tanto los elementos materiales que pueden propiciar el desarrollo de alguna facultad psíquica o sensorial, así como los bienes culturales que otorgan cierto perfil a los miembros de una comunidad son importantes para esta cuestión. Podemos señalar con lo anterior que todo acto formativo es correlativo a un entorno material y espiritual. Por otra parte, el individuo se relaciona en términos constitutivos con la comunidad a través de la implementación de su propia vitalidad y en consideración de la vida común como motivo de su actuar. Un individuo puede aportar o deteriorar el devenir de la vida común, y en un sentido inverso, la comunidad también contribuye a la configuración del individuo. Un ejemplo sugerente para esta correspondencia

entre lo individual y lo comunitario se anuncia a partir de la consideración de un sujeto cuya potencialidad es notoria en su vitalidad y en el desarrollo de sus facultades, no obstante, este individuo se encuentra inmerso en una comunidad marcada por la falta de vitalidad y por la ausencia de elementos que motiven su formación. Señala la filósofa en *Individuo y comunidad*: “El individuo puede sentirse en el ápice de su propia energía y, a la vez, puede sentirse como perteneciente a un pueblo moribundo” (Stein, 2005: 400)<sup>2</sup>. Considero que esta cita pone su acento en los bienes provenientes de la cultura y que son representativos de alguna comunidad en un sentido único. Aunque el contacto con estos bienes es importante para el enriquecimiento espiritual del individuo no asegura de ninguna forma la conformación de una toma de posición, aunque sí llama la atención sobre las evidentes dificultades que enfrentan tantos individuos en condiciones adversas. Considero que este problema es ineludible al momento de abordar el tema de la formación.

Continuando con nuestra exposición, puede argumentarse que el origen personal representa el primer motivo de la formación, teniendo en cuenta el aspecto pasivo que ya señalamos. Por origen personal entiendo a nuestra inmediata pertenencia a entorno espiritual e histórico que asumimos al ser parte de un contexto específico. Nuestra pertenencia a un pueblo y a una comunidad, así como al devenir de su propia historia son la evidencia de este punto de partida para el despliegue de la persona humana. El origen, como punto de partida de la formación individualiza este proceso, ya que imprime una marca que no determina de manera absoluta a la persona, pero sí representa un constante punto de reflexión y revaloración que da pauta a la coherencia e identidad personal, ya que la vida espiritual se

---

<sup>2</sup> „Der Einzelne kann sich auf der Höhe seiner Kraft und zugleich als Angehöriger eines sterbenden Volkes fühlen“ (ESGA 6: 159).

despliega en función de motivos, siendo errónea la concepción de su devenir en tanto pura espontaneidad. En este punto, la preservación de la identidad no ha de entenderse en términos temporales exclusivamente, sino en función de la ejecución de actos que otorgan coherencia al ser personal y que se arraigan al origen. La toma de posición que es comprensible en función de cierto estrato pasivo adquiere –a través del origen– un punto de inicio para la realización de diversos actos y para la conformación del carácter. Si bien el carácter tiene la impronta de la autenticidad personal que permea el desarrollo de la persona, considero que es igualmente relevante la tematización del entorno para este despliegue, pues los referentes que el individuo encuentra a su alrededor son portadores de un valor singular e histórico, los cuales son accesibles en el sentido de un patrimonio del cual se puede apropiarse. Al relacionar la formación con la toma de posición nos alejamos de una concepción idealizada de este proceso, lo que a su vez nos permite acentuar la importancia del mundo circundante para la formación.

La formación no puede desarraigarse del origen personal, pues es el punto de partida para el devenir espiritual de la persona humana. Contrariamente, la reflexión sobre el origen es necesaria para la formación, ya que permite la conformación de un sentido de pertenencia con una comunidad que se caracteriza por tener un origen en común, lo que a su vez hace posible tanto el arraigo como la identidad interpersonal. Si bien, la vida humana no es devenir hacia cualquier rumbo, tampoco es el caso que la formación se desarraigue del origen. Nuevamente la pasividad se hace presente en este punto, pero no en un sentido negativo, sino como un punto de partida que motiva el despliegue espiritual del individuo. El origen, en tanto pasividad manifiesta, es punto de partida de la formación. Una evidencia de la transición de la pasividad hacia la agencia tiene que ver con la apropiación del origen como

impulso y motivo del actuar. El desarrollo espiritual del individuo representaría una respuesta al propio origen que interpela en todo momento el devenir personal y que ocupa un lugar significativo en el proceso de formación.

## **5.2 La relevancia de los valores de carácter intersubjetivo para la formación**

Una importante cuestión que ha salido a la luz en nuestra investigación es la necesaria relación entre el posicionamiento y el valor implícito que lo conforma. Considero que este punto es de importancia capital para toda actividad que pretenda ser formativa. En primer lugar, si una forma de definir a la persona es en función de los valores que motivan y dan pauta para su actuar, entonces, considerar a la formación como una posible intervención en la toma de posición nos invita a pensar en el lugar que el valor tiene para la formación misma, así como diversas interrogantes que surgen de esta relación. Al sujeto de la formación no sólo le es correlativo un mundo cognoscible, sino también los valores dados de alguna forma en su entorno. Es en este sentido que los actos estimativos tienen interés para la fenomenología, pues a través de ellos se develan los valores contenidos en los objetos. Es el sujeto quien constituye el valor, no obstante, resulta interesante problematizar el alcance personal e intersubjetivo de los valores, ya que, a partir de esta pretensión, podríamos considerar la relevancia prescriptiva de algunos valores como parte del proceso formativo. Si la tesis que sostenemos indica que la formación es una intervención en la toma de posición, entonces, la tematización de ciertos valores como parte de un posicionamiento definido y como elemento determinante para la acción es relevante en nuestra presentación.

Tomemos como ejemplo el caso de algunos valores expuestos por Stein que nos servirán para argumentar nuestra propuesta: la belleza y el amor. Estos valores son dados de manera intencional, lo que significa que no existen de manera independiente al objeto que los contiene, por el contrario, son constituidos subjetivamente y pueden motivar un posicionamiento y el actuar consecuente. Este último punto es de especial relevancia para nuestra investigación, ya que la aceptación o el rechazo de un valor depende de la libre decisión personal, lo que a su vez significa que la persona se autodetermina en su respuesta, por esta razón, la valoración adquiere una relevancia coyuntural para orientar la vida humana y para la formación. La belleza y el amor se distinguen entre sí por la forma en la que el sujeto se ve implicado en su captación y su posible asentimiento. Mientras que la belleza puede ser dada en un objeto entre otros, el amor es un valor reconocido únicamente en la persona: no captar la belleza o ser indiferente ante lo bello no tiene el mismo grado de profundidad e intensidad que la indiferencia ante la otredad, pues es la alteridad misma la que se pone en juego en esta posibilidad. Es otra persona en su carácter singular e irreductible quien se presenta como valiosa en su integridad: la dignidad representa el valor por excelencia en la persona. Como resulta evidente, la ceguera o la indiferencia ante la belleza no tiene la misma resonancia que ser ciego o indiferente ante el otro. Mientras que la insensibilidad sería el motivo de la indiferencia ante lo bello, se podría decir con razón que no sólo la insensibilidad, sino también cierto grado de despersonalización<sup>3</sup> representaría el motivo de la indiferencia ante la otredad. El amor en tanto valor intersubjetivo por excelencia

---

<sup>3</sup> Por despersonalización entiendo a toda incapacidad de valoración positiva de la otredad como consecuencia de la nula profundidad de la persona. La reducción de la persona a un mero objeto sería el extremo de esta cuestión. Ante la imposibilidad de tener contacto con los valores a través de vivencias afectivas se puede señalar que la persona no existe (Sánchez, 2020: 26).

es poseedor de su propia fuerza motivante<sup>4</sup>, lo que a su vez posibilita la conformación de un ethos ideal para la práctica formativa. En este panorama la actividad formativa puede comprenderse como proveedora de valores<sup>5</sup>, no obstante, la respuesta ante el valor es una cuestión que depende de la voluntad del individuo, lo que significa un alejamiento del estrato pasivo de la formación que consideramos inicialmente. En este mismo sentido podemos mencionar la importancia de la afectividad para el acto formativo, pues no es suficiente la fundamentación racional de los valores para orientar nuestra vida, ya que es necesario constituir el valor a través del afecto y responder a él. Si es la afectividad el “órgano” a través del cual se capta el valor, entonces es necesario afirmar su necesaria relación con la formación, ya que sin la captación del valor no es posible dar lugar a un posicionamiento. La importancia de los valores que afirmen la dignidad y la irreductibilidad del otro como parte del proceso formativo se afirma en su carácter prescriptivo para la interiorización del educando.

Otra propuesta que se sostiene desde nuestra perspectiva es que la intervención en la toma de posición conlleva necesariamente una intención y, por ende, carece de neutralidad. Lo anterior se afirma en función de la valoración positiva de un fin como elemento inherente del proceso en cuestión. La formación en tanto actividad que orienta el espíritu exige una meta, lo que es coherente con el despliegue teleológico del espíritu que en cada acto anticipa su cumplimiento de forma gradual. Si el fin que supone el acto formativo es la valoración

---

<sup>4</sup> Las tomas de posición positivas hacia la otredad –y el amor principalmente– son motivo del enriquecimiento integral de la persona. En este mismo sentido se afirma en *Individuo y comunidad*: “El amor que yo encuentro, me fortalece y me anima y me confiere la energía para realizaciones insospechadas” (Stein, 2005: 421). „Die Liebe, der ich begegne, stärkt und belebt mich und verleiht mir die Kraft zu ungeahnten Leistungen“ (ESGA 6: 176).

<sup>5</sup> De manera similar se afirma que la educación es un esfuerzo sistemático para que el educando atienda e incorpore nuevos valores (Lebech, 2015: 37).

positiva de la otredad, entonces, es necesario admitir la finalidad intersubjetiva de la formación. Así, el cumplimiento de toda actividad que pretenda formar a una persona no es otro sino la genuina intención de un proyecto en común, en el cual, las potencialidades del educando sean orientadas para este fin. El reconocimiento de la dignidad y la irreductibilidad del otro han de afirmarse como el motivo por excelencia de la labor formativa. Considero que la filosofía de Stein –en conformidad con la ética de inspiración fenomenológica–, encuentra en los valores intersubjetivos un motivo de acción de carácter prescriptivo y sugerente para la actividad formativa. La afirmación positiva del otro y principalmente el amor como motivo de la formación representarían el grado máximo de esta propuesta. En este panorama, el amor no sólo es un valor, sino también una postura consecuente con la valoración positiva de la otredad. Si bien comprendemos a la formación según su carácter prescriptivo, la dirección misma que el sujeto de la formación consolida al asumir una postura es representativa de su carácter y de su propia profundidad.

La dimensión intersubjetiva de la formación nos invita a pensar en los distintos posicionamientos entre sujetos que viven en comunidad, ya que cada posición es muestra de una valoración específica que ha de coexistir con otras posturas si es que se pretende lograr una auténtica vida en común. El diálogo y la tolerancia entre posiciones distintas serían consecuencia de la labor formativa, por el contrario, la imposición, el sometimiento y la intolerancia serían afines a la cerrazón del espíritu y una dificultad para la vida en comunidad. La libre toma de posición permite considerar la identificación de un mismo valor en distintos objetos, por ejemplo, reconocer el valor de lo sagrado en sus distintas manifestaciones a nivel antropológico y cultural representaría la base del respeto y la comunicación entre distintas concepciones religiosas. No se niega de esta forma la objetividad del valor, por el contrario,

tratamos de comprender cómo es que a través de la constitución del valor se define el libre actuar del sujeto y de la comunidad para orientarse de cierta forma. La complejidad del mundo demanda esta comprensión, ya que la exaltación de una sola postura y de una visión única del mundo arrojaría consecuencias nada favorables para la persona y la comunidad.

La reflexión que realizamos sobre la formación parte de una estructura que define a la persona humana, en este recorrido hemos ponderado a la vida espiritual como aquello que nos permite hablar de la formación en el sentido más pleno del término. Tanto una visión determinista como la exaltación absoluta de la voluntad son extremos que no captan la complejidad del acto en cuestión y que hemos considerado desde una correlación entre pasividad y agencia. Es tan importante el actuar del individuo para su formación como el entorno en el que se desarrolla, el cual puede representar un motivo para la formación debido a los objetos y valores que de él provienen. La persona humana se devela en sus actos, muestra en su proceder sus facultades, su orientación, así como sus propios límites, en síntesis, lo que Edith Stein entiende por carácter. Comprendemos a la formación desde un enfoque temporal a través del cual es viable describir las potencialidades de cada persona, por ejemplo: a través de la ejercitación de sus facultades, el consumo de su vitalidad y la asimilación de diversos contenidos que enriquecen el ser espiritual de la persona. Bajo estas consideraciones estamos de acuerdo en señalar que la formación de la persona remite a un despliegue de sus posibilidades. También aceptamos con este punto que la formación no es un fenómeno espontáneo y que la falta de formación no significa la despersonalización del individuo, no obstante, la nula formación de la persona sí representaría la falta de receptividad de ciertos valores –específicamente de carácter intersubjetivo–. Un sujeto no formado sería incapaz de edificar una auténtica vida común en este sentido. De el trasfondo

temporal de la formación podemos derivar una concepción ideal de lo que significa formarse, no obstante, este enfoque ha de complementarse con una reflexión sobre los valores y contenidos a los que un individuo se encuentra expuesto, lo que ofrecería una contextualización del proceso. Además, la conformación de un posicionamiento motivado por valores posibilitaría la coherencia del actuar de la persona.

Un aspecto importante del carácter intersubjetivo de la formación se evidencia en el ámbito comunitario, ya que través de su vitalidad y de sus actos el individuo contribuye a la conformación de la vida común. Señala Stein que no todos los individuos contribuyen de la misma forma a la comunidad, contrariamente, hay quienes sólo se benefician de los bienes comunes sin aportar nada en absoluto. Un individuo encerrado en sí mismo puede no participar en ningún intercambio espiritual. Esta posibilidad se opone a nuestro planteamiento sobre la formación, ya que hemos argumentado a favor de este fenómeno en tanto apertura espiritual. Con lo anterior podemos afirmar que una finalidad del acto formativo tiene que ver con la vitalidad y los bienes espirituales que el individuo aporta a la comunidad. En referencia a la posibilidad de la contribución del individuo al pensar común de la humanidad se menciona en *Individuo y comunidad*:

Lo que yo contribuyo como “aportación propia” al desarrollo de la ciencia, con rendimientos originales de mi pensamiento, todo eso nace en virtud del patrimonio ya reunido, que yo recibo, y se convierte a su vez en el fundamento sobre el que otros seguirán edificando. Y con esa acción mía espiritual me encuentro incorporado a una gran conexión de motivaciones, al proceso cognoscitivo de la humanidad (Stein, 2005: 382)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> „Was ich an »Eigenem« dazu beitrage, an ursprünglichen Gedankenleistungen, das erwächst auf dem Grund des bereits angesammelten Bestandes, den ich übernehme, und wird seinerseits zur Grundlage, auf der andere weiter bauen. Und mit diesem meinem geistigen Tun finde ich mich eingegliedert in einen großen Motivationszusammenhang, den Erkenntnisprozeß der Menschheit“ (ESGA 6: 143).

La espiritualización de la vida humana, el reconocimiento y la asimilación de los valores más notables ha de reflejarse en nuestra huella impresa en el devenir de la historia. Es importante reconocer el alcance del desarrollo espiritual humano en función del aporte que se otorga al patrimonio de la humanidad, de esta forma el acto formativo, además de ser autorreferencial e intersubjetivo adquiere un sentido histórico el cual conviene tener en cuenta como individuos y como comunidad, pues el porvenir de nuestros pueblos y de la humanidad en general se cimenta sobre las motivaciones y los actos que rigen nuestro proceder en el presente. Una perspectiva humanista sobre el acto formativo no puede descuidar esta cuestión, por esta razón, la formación es un concepto relevante para la ética y la responsabilidad política del individuo<sup>7</sup>. La posibilidad de asimilación de ciertos valores de carácter como pauta para la actuación en referencia a la otredad tienen aquí su lugar.

Nuestro argumento para definir la formación de la persona tiene el trasfondo ético propio de la fenomenología, el cual encuentra en el amor y en la renovación un punto importante de su propuesta. La reflexión fenomenológica nos posibilita un ámbito de comprensión en el cual, lo racional y lo afectivo se complementan en la compleja pretensión de clarificar y describir lo que acontece. La tematización del valor no puede desvincularse de la cognición, ya que incluso depende de ella: es imposible valorar algo como “bello” o “bueno” sin tener en cuenta al objeto que “contiene” ese valor. En estos mismos términos,

---

<sup>7</sup> Estamos de acuerdo con la afirmación de González Di Pierro quien señala que el proceso formativo tiene una dimensión fundacional que rebasa su connotación pedagógica (González, 2020: 118). En cuanto a la dimensión política de la formación según la correspondencia entre el individuo y la comunidad señala Joachim Feldes: “La educación debe, por tanto, posibilitar y fortalecer el desarrollo de la auténtica individualidad, por esto se debe –y aquí es donde se hace patente la extensión esencial del concepto educativo de Stein– ir de la mano de la formación y el fortalecimiento de la sensibilidad y la responsabilidad social y política” (Feldes, 2017: 15) –Traducción propia–.

podemos decir que llegamos a conocer el mundo objetual por la razón, mientras que captamos un valor –por ejemplo: la belleza– a través del afecto. Mientras que la captación del objeto no “reclama” nada del sujeto, la belleza sí reclama de él una actitud, por esta razón, podemos decir que un mismo objeto nos es dado en distintas formas de intencionalidad que no se contraponen, pero sí se distinguen estructuralmente. Los objetos intencionales con contenido yoico –como es el caso de los valores– determinan al sujeto de una manera muy particular, de tal modo que el individuo se involucra de manera plena en su captación, o, dicho de otra forma: se vivencia a sí mismo en esta aprehensión. Esta forma particular de constitución en la que el sujeto se involucra en cierta medida deja a criterio del individuo la conformación de una postura ante el valor.

Podemos analizar un último ejemplo propuesto por Stein para arrojar luz sobre la importancia del valor en la toma de posición. Señala la filósofa que el gozo es la respuesta a la hermosura del paisaje (Stein, 2005: 371). En este ejemplo el paisaje “contiene” la hermosura, lo que significa que no es dado solamente en la percepción sensorial (texturas, matices, olores, etc.), contrariamente, es dado en su hermosura: el valor en el objeto. De la captación de la hermosura surge mi gozo, siempre y cuando yo de pautas al posicionamiento, pues la relación entre la captación del valor y postura no es necesaria, requiere de mi voluntad. Es viable trasladar este mismo esquema al ámbito intersubjetivo y puedo afirmar que *el amor es la respuesta a la dignidad de la persona*. Si bien la postura del gozo o el amor siguen una estructura similar, lo que se presenta como distinto es el objeto que contiene el valor y motiva la posición. La otredad ha de tematizarse en su radicalidad y en la demanda de un posicionamiento que conlleva a la conformación de un proyecto en común. En este sentido, la otredad demanda un imperativo que motiva a su vez la conformación de un ethos.

Podemos decir con lo anterior que el llamamiento que nos representa el otro nos motiva a involucrarnos de manera plena en su encuentro. Considero que la asimilación individual de este imperativo es un objetivo superior y a la vez complejo que concierne a la formación.

### **5.3 Agencia y formación**

El punto final para derivar una concepción de la formación afín a nuestra indagación corresponde a la afirmación de la agencia plena sobre el posicionamiento y los actos que el individuo ejecuta. Afirmamos que la transición de la pasividad hacia la agencia plena del acto es fundamental para definir al proceso de formación. Hemos justificado con anterioridad la incorporación de la voluntad como parte del esquema de la vida motivada, lo que a su vez nos da la pauta para argumentar el carácter autorreferencial de la formación, siempre bajo la premisa de la correlación *pasividad-agencia*. Resulta interesante adentrarnos en esta cuestión y verificar en qué sentido se puede integrar a la agencia como parte del proceso formativo, así como las implicaciones de esta posibilidad.

La persona es capaz de proyectar, esforzarse y conseguir sus propias metas, lo que acentúa su carácter libre y espiritual. En este esquema sería erróneo concebir al sujeto de la formación en un sentido puramente pasivo, contrariamente, es viable señalar que el individuo es capaz de proveerse y preservar sus propios motivos, así como efectuar exigencias, las cuales podrían contrarrestar incluso sus condicionamientos causales. La voluntad tiene su lugar en este punto y es fundamental para la formación. El *fiat* que se mencionó con anterioridad representa el aporte de la voluntad para la formación, lo que a su vez pone en evidencia la libertad del individuo en este proceso. La relación entre *poder* y *hacer* no

corresponde en este nivel con una reacción cinestésica o una simple inclinación, por el contrario, el *hacer* debe ser consecuencia de una decisión en tanto evidencia de la agencia personal. Asimismo, la asimilación de valores, contenidos y la conformación de una postura debe ser consecuencia de un acto voluntario del sujeto de la formación. No obstante, es importante enfatizar que la voluntad no es pura espontaneidad, al modo de un movimiento centrifugo que dispara hacia cualquier punto, contrariamente, este fin es la valoración positiva de la otredad. La formación sería el resultado de la conformidad de la voluntad con un fin dado en la otredad, por esta razón, es menester concebir al otro como motivo del querer. El carácter agencial que atribuimos a la formación ha de tener esta finalidad.

Es importante reconocer que este dominio pleno sobre el vivenciar que identificamos con la agencia plena de la acción recae en la historia misma del sujeto de la formación, quien evidencia en su actuar las habitualidades que han dado forma a su individualidad y que, a su vez, representan una pauta para acciones futuras. En este sentido la agencia sobre la acción permite la coherencia interna y duradera del sujeto quien preserva algo de sí mismo en su posicionamiento ante diversas circunstancias. De esta forma, el carácter agencial reconocido como parte del proceso de formación es paralelo a la preservación de la identidad personal.

La concepción de la persona en tanto sujeto de la formación y precedida por la definición del individuo psíquico, nos da la pauta para comprender que el individuo –en tanto agente de su devenir espiritual– consume su propia vitalidad en la orientación y consecución de sus fines. La concepción de la fuerza vital que antes definimos como cualidad de la psique tiene relevancia en este punto. El carácter autorreferencial de la formación tendría como condición de posibilidad la inversión y el consumo de la fuerza vital, no obstante, también hemos afirmado a los valores como fuentes de vitalidad según la acepción espiritual del

término. Por esta razón, el carácter agencial de la formación representaría la libre inversión de la vitalidad para la consecución de un fin, así como la deliberación de lo que contribuye al enriquecimiento espiritual humano en distinción de los actos que consumen la fuerza vital sin contribución alguna.

El elemento agencial de la formación guarda similitud con la tematización del carácter que Stein expresa en su aproximación a la persona humana, ya que la filósofa ha mostrado a través de esta idea un elemento exclusivamente personal que acompaña el desarrollo de las facultades psicofísicas del individuo. El carácter, en tanto expresión de la peculiaridad personal que se sustrae a cualquier influencia se puede entender como una conjunción entre voluntad y afectividad (Stein, 2005: 802). Algunos conceptos de la antropología steiniana son de utilidad para clarificar nuestro punto en cuestión: mientras que la habitualidad mantendría cierto aire de pasividad arraigada en la temporalidad de la persona, la cual puede ser objeto de una actualización, la noción del carácter parece rescatar de mejor forma la apropiación plena del actuar y el posicionamiento del individuo. La idea de la vocación comprendida como un llamamiento personal para la realización de un fin podría explicarse en estos términos, y en la necesaria correspondencia entre la formalidad que se concreta en el deber y la asimilación plenamente individual de esa norma que se concreta en un actuar definido.

La persona tiene una experiencia de su mismidad y de sus cualidades personales en la aprehensión del valor (Stein, 2005: 182), ya que las vivencias afectivas permiten el reconocimiento de su profundidad o de su superficialidad si es el caso. Esta peculiaridad es significativa para la autoformación, pues es necesario un saber de sí del individuo en su devenir espiritual y en sus posicionamientos. Por ejemplo: el sujeto de la formación puede

experimentarse en su capacidad de amar y también de ser amado. Los valores concernientes al ámbito intersubjetivo darían la pauta para la normatividad y el deber conforme a determinadas leyes. A través de la captación del valor y de la experiencia de la mismidad en esta vivencia, el sujeto de la formación puede reconocerse en el cumplimiento de su deber. En este sentido, afectividad y agencia se relacionan, ya que es importante concebir que la persona se reconozca siendo capaz de estimar de algún modo. La posibilidad de estimar en un sentido cada vez más profundo correspondería con un nivel más complejo de espiritualización relevante para el proceso de formación.

¡Soy de un modo particular y único!, lo que significa que tomo posición en referencia a mi entorno. En mi comportamiento se hace evidente mi postura y también mis convicciones, por esta razón, soy un sujeto activo que me dirijo al mundo y me apropio de él en un sentido personal, valorando y eligiendo unas cosas sobre otras. En tanto agente de mi propio devenir proyecto intereses y objetivos de acuerdo con mis propias convicciones. Este posicionamiento ante el mundo que se corresponde con mi voluntad ha de entenderse en el trasfondo genético de su constitución, ya que una postura no surge espontáneamente, por el contrario, es el resultado de una serie de actos que se sedimentan a través de la repetición conformando de este modo mis propias habitualidades.

La agencia sobre mi propio devenir alcanza su plenitud en la manifestación de las convicciones personales, las cuales son objeto de actualización y renovación por parte del sujeto que las sostiene y que encuentra en ellas el motivo que rige su comportamiento. De esta forma, podemos señalar que una postura es algo que se sustenta en función de las convicciones personales, y estas convicciones son el parámetro de la coherencia y la armonía de la identidad personal, la cual se pone de frente ante las circunstancias y el entorno. La

toma de posición voluntaria representa la condición de posibilidad para la tematización de la agencia como parte culminante del proceso de formación. El sujeto de la formación, en tanto agente de su configuración personal, es el individuo que decide sobre sus actos y sus metas en conformidad con las motivaciones que sostienen su postura.

#### **5.4 Un riesgo que debemos evitar**

El fenómeno del contagio psíquico y la posibilidad de la disolución de la individualidad en la masa son los últimos puntos de interés para nuestra reflexión. La masificación sería contraria al proceso de formación, pues es propio de la masa la falta de receptividad, la cerrazón espiritual y la uniformidad en el actuar como consecuencia de una visión acrítica del mundo y de la mismidad. En un proceso de masificación la libertad, los motivos y la fuerza vital del individuo se encuentran condicionados. Si bien, afirmar la individualidad es propio del acto formativo, contrariamente, un proceso de masificación depende de la imitación y de la acción dirigida, en síntesis: conlleva a la supresión de la individualidad. El proceso de masificación del individuo es posible por el fenómeno del contagio psíquico que también acontece en algunas agrupaciones de especies no humanas. En el caso específico del individuo, y en función del análisis de la estructura psíquica que hemos realizado, si se admite que la actividad intencional es la condición de posibilidad de una determinada toma de posición, es viable afirmar que la masificación depende de un proceso de inducción que opera a nivel de las convicciones personales. No es la libertad, ni la voluntad lo que se expresa en la masa, sino la propagación de cierta postura inducida eficazmente. Según su carácter espiritual, el individuo requiere de convicciones personales y de la pertenencia a una comunidad. En este sentido, la formación tiene que ver con la vida comunitaria y no con la

masa, pues es relevante el proceder de un actuar común en función de motivos comunes, lo que posibilita la conformación de una estructura supraindividual, como es la comunidad. En el caso de la masa sólo es posible evidenciar un actuar dirigido, y una sumisión total de los motivos y de la libre acción. La inducción intencionada de un posicionamiento y de una visión específica del mundo, es favorable a la idea de la masa, y la apuesta por la formación en tanto libre toma de posición se opone a esta posibilidad, ya que la formación requiere de la agencia plena del actuar como se ha afirmado. El carácter teleológico inherente a la formación tiene que arraigarse en la individualidad misma, en la posibilidad de decisión del sujeto en función de su propia configuración del mundo y de sus posibilidades, por esta razón, la formación de la persona se arraiga en la premisa del posicionamiento de cada sujeto: en su carácter irreductible y en su libertad. Podemos afirmar que es propio del acto formativo el enriquecimiento de la cosmovisión del sujeto de la formación y, por el contrario, la anulación o el sometimiento de la cosmovisión personal tendría como finalidad la aniquilación de la individualidad.

Es viable argumentar a favor de esta postura problematizando esta cuestión a partir del ejemplo que nos brinda la propaganda nacionalsocialista alemana, quien promovió en 1933 el menosprecio a la individualidad con la intención de exaltar el espíritu del pueblo germano. Las consecuencias de este programa racial se conocen sobremanera y la misma Edith Stein advirtió sobre el origen y alcance de este hecho en su conocida carta del mes de abril de 1933 dirigida al Papa Pío XI<sup>8</sup>. En el contexto de la implementación de la política racial nazi en Alemania, el mensaje del ministro de propaganda del Tercer Reich, Dr. Joseph

---

<sup>8</sup> En esta carta que fue dada a conocer en el 2003 por la apertura de los Archivos Vaticanos referidos a Pío XI (1922-1939), Edith Stein expresa en su preocupación por la creciente política discriminatoria del Tercer *Reich*, además de solicitar un posicionamiento de la Iglesia católica al respecto.

Goebbels<sup>9</sup> fue el siguiente: “El 30 de enero, la era del individualismo finalmente murió. Por algo la nueva era se llama: era nacional. El individuo está siendo sustituido por la comunidad del pueblo” –Traducción propia–<sup>10</sup>. Las contundentes palabras de la propaganda nacionalsocialista son una muestra fehaciente de la coerción que se puede ejercer en términos discursivos y mediante la implementación de una política intolerante sobre la integridad de la persona. Anular la individualidad tuvo en el contexto de la Alemania nazi un fin de sometimiento y alienación, en el cual la libertad y los motivos personales no tuvieron lugar alguno. Es importante notar que en la propaganda del Tercer *Reich* a la que hemos hecho referencia, la idea de la comunidad tiene el trasfondo de un sesgo nacionalista y, por ende, de la exaltación de un discurso totalitario y racial. La relación originaria entre el individuo y la comunidad es anterior a este tipo de posicionamientos que persiguen un fin alienante, no obstante, la evidencia que nos brinda esta propaganda nos permite observar la manipulación de las masas en función del sometimiento a un régimen. La sumisión de la vida espiritual tiene el matiz de la intervención en la toma de posición con un fin que somete a la individualidad y esta es una postura contraria a nuestra idea de la formación. La efectividad del sometimiento y la alienación opera en términos de la dimensión pasiva de nuestra constitución, ya que nuestro carácter receptivo puede ser objeto de una inducción de contenidos que se asumen sin criterio alguno o a través de la coerción. La alienación del individuo en todas sus dimensiones operaría eficazmente sobre la dimensión pasiva de la

---

9 Joseph Goebbels (1897-1945), ministro del Tercer *Reich* y encargado de la propaganda antisemita del partido nazi encabezado por Adolf Hitler.

10 Retomamos esta referencia atribuida a Joseph Goebbels de la exhibición del *Centro de documentación Nazi de la ciudad de Colonia, Alemania (NS Dokumentationszentrum der Stadt Köln)*: „Am 30. Januar ist endgütlich die Zeit des Individualismus gestorben. Die neue Zeit nennt sich nicht umsonst Völkisches Zeitalter. Das Einzelindividuum wird ersetzt durch die Gemeinschaft des Volkes“.

persona, nulificando la voluntad personal, la orientación hacia las propias metas, así como la posibilidad de decisión en tanto rasgo distintivo de la persona.

Para finalizar este capítulo, dada la complejidad que conlleva el tema de la formación, la perspectiva que hemos seguido pretende ser clara en cuanto a la afirmación de la dimensión espiritual de la persona, cuya riqueza y profundidad nos ha permitido tener un enfoque sobre lo que implica el fenómeno en cuestión. Hemos acentuado a la toma de posición como concreción específica de la motivación y consideramos que el acto formativo tiene aquí su evidencia, ya que el carácter activo del sujeto en correspondencia con los diversos contenidos que lo interpelan posibilita una descripción de la formación en términos diacrónicos, arraigada en la propia historia y en la identidad personal. Además, este esquema nos ha permitido considerar un ejercicio pleno de la libertad a través de la decisión y de la voluntad como elementos activos por definición, los cuales nos permiten afirmar la agencia y la orientación plena de cada acto y, consecuentemente, una perspectiva de la responsabilidad atribuida al sujeto de la formación. Esta defensa de la individualidad para la actividad formativa tiene sentido en su correspondencia con la afirmación del mundo en tanto proveedor de un contenido espiritual que enriquece, motiva y determina la visión del sujeto. También, hemos señalado que el despliegue espiritual del sujeto ha de constatarse en su contribución al enriquecimiento espiritual de su entorno, de la comunidad y de la humanidad. La explicitación de la idea de formación que aquí hemos seguido se da en el amplio panorama de las ciencias del espíritu y esto se ha constatado desde el ámbito epistemológico, resaltando posteriormente las características esenciales de la psique humana, para concluir con la agencia plena de nuestro actuar en tanto indicio de la responsabilidad sobre nuestra propia formación y sobre la necesaria conformación de la vida comunitaria.

Ha sido necesario efectuar esta fundamentación conceptual para adentrarnos en la complejidad de la formación humana. En esta investigación hemos precisado una estructura conceptual que nos permite explicitar esquemáticamente el proceso de formación. Este análisis teórico pretende brindar sólidas referencias que clarifiquen el antecedente de la práctica formativa, lo que, a su vez, es de utilidad para el diálogo interdisciplinario. La fundamentación filosófica de la formación desde el enfoque de las ciencias del espíritu también nos permite posicionarnos críticamente ante las pretensiones positivistas, emotivistas y alienantes que abundan en nuestros días, las cuales han desarraigado a la práctica educativa de su enfoque espiritual, promoviendo una visión utilitarista de la formación desarraigada de un compromiso ético.

A través de la consideración de una posible intervención en la toma de posición es de nuestro interés llamar la atención de todos aquellos que de alguna forma intervienen en el desarrollo y en la formación de una persona. Esta es una actividad que demanda un compromiso, tanto con la comunidad como con el educando. Advertimos con nuestra argumentación el riesgo que conlleva la condición –voluntaria o inducida– completamente pasiva de los individuos, y por esto hemos puesto nuestro acento en la transición hacia la agencia como elemento culminante del proceso formativo. Considero que asumir un posicionamiento crítico ante nuestras convicciones personales como pauta para la actualización, la renovación y el refinamiento de nuestras posturas es consecuente con la idea de la formación que hemos analizado, principalmente, en referencia al otro en tanto motivo primordial de nuestro proceder.

## Conclusiones

Nos acercamos a la parte final de este trabajo cuya pretensión fue clarificar la idea de la formación de la persona desde una perspectiva fenomenológica. Como se mencionó en la hipótesis planeada al inicio de esta investigación, argumentamos a favor del antecedente fenomenológico del acto formativo, y para lograr nuestro cometido hemos definido a la psicología fenomenológica como el punto central de nuestra indagación, pues a partir del análisis eidético que Stein realiza del individuo psíquico enfatizamos en el aspecto espiritual de la vida humana que se concreta en tomas de posición definidas. El análisis detallado de la motivación es de suma relevancia para consolidar esta propuesta. Además, es importante añadir que la psicología fenomenológica de Stein es consecuente con su antropología, en la cual se considera a la estructura del yo personal como su principal punto de reflexión. Esta indagación sobre la persona nos muestra un esquema de investigación que guarda una estrecha relación con las reflexiones de Edmund Husserl en *Ideas II*. Esta afirmación es necesaria, pues diversas cualidades que son de suma importancia para definir al sujeto de la formación no se pueden atribuir al yo puro, quien por definición carece de cualidades. La delimitación fenomenológica entre el yo puro y el yo personal se ha mostrado a detalle en nuestra investigación, principalmente, en la aplicación del método fenomenológico para el análisis del individuo psíquico.

La formulación final de nuestra investigación es la siguiente: la idea de la formación de la persona remite a una concepción espiritual de la vida humana y del entorno, además, entendemos por actividad formativa a la intervención fáctica que se realiza con la intención de conformar una posición definida, en este sentido, se reconoce

que el acto formativo tiene su justificación según su carácter motivante y en función de los contenidos que orientan la vida humana. Si bien, el acto formativo es determinante en la conformación de un posicionamiento, se reconoce a la libertad del sujeto de la formación como elemento fundamental de este proceso. Sin la afirmación de la libertad nos encontraríamos ante la imposición de una postura y, consecuentemente, ante la anulación de la individualidad. En este sentido hemos argumentado a favor de la agencia plena de la acción como elemento culminante de la toma de posición. La hipótesis que ha motivado este trabajo se demuestra a través de la consideración dialéctica *pasividad-agencia* del acto formativo, ya que toda referencia que presuponga la actividad y el desarrollo espiritual del individuo, como lo son: facultades psíquicas, toma de posición, voluntad y decisión, tienen como base la afirmación de la condición vital correspondiente a la dimensión natural del ser humano, por esta razón, podemos afirmar que la actividad formativa requiere de las condiciones necesarias para su efectucción. Un criterio de normalidad en referencia a estas condiciones mínimas para el desarrollo de la actividad espiritual humana representa un límite para la tematización la actividad formativa. La afirmación de este carácter dialéctico de la formación arroja importantes puntos de discusión para problematizar esta correspondencia.

El aspecto activo de la formación se arraiga en el carácter teleológico de nuestra condición y, en este sentido, la consideración de un *telos* y de las decisiones que conllevan a alcanzar una meta propuesta tienen un trasfondo que remite a la facticidad de la vida humana y a la autodeterminación del individuo. Es relevante la consideración de la fuerza vital que se consume en cada acto para la consecución de ciertos fines, razón por la cual, el individuo en tanto agente de su propia formación también tiene en sus

manos la utilización de su propia vitalidad. El enriquecimiento gradual de nuestra propia visión del mundo a través de la incorporación de nuevos contenidos, así como la reflexión constante sobre las valoraciones que determinan nuestro posicionamiento, representan de manera notable la consideración del elemento activo de la formación. La concepción steiniana de la autoformación tiene aquí su lugar, ya que a través del aspecto activo del proceso formativo reconocemos todo lo que al individuo le corresponde realizar. De esta forma, la concepción del individuo autorreflexivo, con facultades y características únicas, agente de su propia acción, y que voluntariamente puede resistir a sus condicionamientos naturales, es la condición de posibilidad de la persona espiritual capaz de aprender y enriquecerse de su entorno, incluso en el sentido más notable que él pueda concebir y que se proponga alcanzar. Considero que es viable constatar este punto en aquellas realizaciones que expresan notablemente el espíritu humano, ya que es propio de nuestra condición la autodeterminación, así como proponernos metas, alcanzarlas y superar las expectativas sobre sí mismo. La concepción de la vida motivada que hemos expuesto nos da la pauta para hacer estas afirmaciones. Además, hemos señalado que este despliegue espiritual representa un legado del individuo al devenir de la humanidad, por esta razón, una concepción estática de la persona sería lo contrario a nuestra propuesta sobre la formación que depende de una concepción de la vida motivada.

Esta indagación de carácter fenomenológico ha mostrado en su desarrollo una distinta modulación de la libertad en función de los estratos esenciales de la psique. Esta explicación nos ha servido para saber en qué estadio es viable mentar la libertad en sentido pleno, pues incluso en la toma de posición en tanto concreción de la vida motivada se mantiene cierta pasividad, por esta razón, ha sido necesaria la tematización

de la voluntad para asignar una apropiación plena del acto al cual se le puede atribuir responsabilidad. Este es el estadio más complejo de la motivación que hemos definido y del cual hemos derivado la consideración del sujeto en tanto agente de su propia acción y, por su puesto, de su formación. Es la ampliación del esquema de la motivación y la definición de la toma de posición voluntaria lo que nos permite enfatizar el aspecto activo de la formación.

La agencia plena del acto tiene un alcance significativo si consideramos otros conceptos de nuestra investigación, por ejemplo, en referencia a la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo en el proceso de formación, tanto a nivel de la corporalidad como en el desarrollo de las facultades psíquicas y espirituales, además, es viable señalar una preservación del sí mismo en el tiempo y una autonomía del sujeto. De esta forma, la agencia plena de la acción y su consecuente responsabilidad representan el garante de la individualidad ante la masificación. El sujeto de la formación se concibe siendo capaz de proponer, asumir y alcanzar metas, y él mismo, en su propia constitución psíquica, puede dar cuenta de este proceso. En este sentido, el carácter más concreto de la formación se pone en evidencia en las convicciones personales, en las posturas que asumimos y defendemos como propias en sentido pleno. Según la reflexión que hemos realizado, esta postura siempre es ante algo, y, por esta razón, hemos de asumir la importancia del entorno y su influencia para la formación, lo que nos lleva a considerar el aspecto pasivo de este proceso.

El aspecto activo de la formación acentúa enfáticamente la individualidad de quien se forma, lo cual no conlleva a una concepción egocéntrica ni determinista del proceso, por el contrario, a través de la captación del sí mismo, el sujeto de la formación

puede experimentar sus características más distintivas, así como sus facultades y también sus límites. La concepción del núcleo personal propio de la antropología steiniana permea indudablemente su concepción de la formación e incluso permite la afirmación de una vocación singular para cada individuo. De lo anterior se sigue una consideración no fácil de abordar en los programas educativos actuales, pues, a través de la tematización de ciertos límites esenciales e inherentes a la configuración propia de cada persona, es viable señalar que no todos los individuos tienen los mismos rendimientos: físicos, cognitivos y espirituales. Es importante precisar que la evidencia de distintas cualidades en cada persona no significa una distinción en términos de su dignidad.

En cuanto al aspecto pasivo de la formación, la identificación de la causalidad en tanto legalidad del acontecer psíquico nos da la pauta para abordar cuestiones concretas, incluso contextuales de nuestro tema en cuestión. El límite que representa el entorno para el despliegue espiritual de la vida humana es un tema significativo para problematizar la formación, ya que la precariedad o la ausencia total de distintos medios es una realidad fehaciente en distintas comunidades marcadas por el rezago y el subdesarrollo en todo el mundo. Esta dificultad tiene notorias consecuencias para el enriquecimiento espiritual de tantos individuos, quienes se ven afectados por los condicionamientos de su entorno. Edith Stein fue crítica con este problema, llegando a señalar que la fuerza vital de un individuo puede no ser correspondida con la nula vitalidad de la comunidad a la que pertenece. La mejora y el mantenimiento de la condición vital es la base del desarrollo espiritual de la persona. Con esta última afirmación no pretendemos situarnos en una posición determinista de la formación, no obstante, según el análisis de la psique humana que hemos realizado, consideramos que

es evidente la influencia de la condición vital en el ejercicio y desarrollo de las facultades espirituales. A su vez, la condición vital requiere de los recursos necesarios para su funcionamiento. Hemos hecho énfasis en el carácter histórico y contextual del acto formativo, así, nuestra comprensión del concepto en cuestión es ajena a cualquier consideración idealista o estética y recae sobre la relación del individuo con el legado cultural que recibe al participar del ámbito comunitario. El valor espiritual que se reconoce en el devenir histórico de una comunidad es de suma importancia para esta cuestión.

Un punto de gran importancia y que se desprende del aspecto pasivo de la vida psíquica es la concepción de la actividad formativa en términos de la orientación y la influencia que se ejerce sobre el sujeto de la formación, quien se reconoce pasivo ante los formadores, programas e instituciones encargadas de administrar y aportar los contenidos necesarios para su desarrollo. La tesis que aquí hemos propuesto pone su acento en la actividad formativa como una intervención en el despliegue espiritual humano, de manera más específica, en la conformación de una toma de posición. Es viable considerar que el acto formativo debe cumplir con una función motivante para el desarrollo de la propia individualidad, si bien los contenidos presentes en los programas educativos deben ser objetivos y de carácter homogéneo para un grupo de individuos que los reciben, es menester considerar el carácter irreductible y peculiar del individuo a quien se pretende formar. El esquema de la persona humana que nos ofrece Stein mantiene en alta estima este carácter irreductible de la individualidad, a través del cual se reconocen facultades, inclinaciones, una vitalidad distintiva y la propia voluntad como atributos de la persona en su carácter singular. Reconocemos que la formación debe

cumplir con un papel motivante para el adecuado desenvolvimiento de estas cualidades de carácter plenamente individual, no obstante, en la posible intervención y orientación de la vida espiritual también se anuncia un riesgo que tratamos en nuestra investigación a propósito de la masificación y la anulación de la individualidad. Si se reconoce al sujeto de la formación en una condición pasiva ante la asimilación de contenidos y valoraciones, en síntesis: bajo la imposición acrítica o forzada de un posicionamiento, nos encontraríamos en la antesala que prepara el terreno para la enajenación y el sometimiento, poniendo en juego la libertad individual. El proceso formativo en tanto actividad motivante no ha de servir a la implementación de un discurso o una ideología cuya finalidad sea la anulación de los motivos personales.

En cuanto a la correspondencia *actividad-pasividad* podemos señalar algunas consideraciones finales en torno a la teoría del valor como parte del proceso formativo. Es viable argumentar que ciertos valores pueden orientar la vida humana, no obstante, sólo es posible hablar de éstos en función de una subjetividad que los constituye. Si bien, se puede atribuir este carácter orientador, por ejemplo, en función de un sistema moral que pondera ciertos valores, se reconoce en el sujeto el libre arbitrio para su aceptación o rechazo. En el planteamiento epistemológico de Stein el valor se constituye y depende del objeto que lo contiene, no obstante, el sujeto puede ser indiferente o carecer del sentir necesario para efectuar la actitud correspondiente con ese valor y, por el contrario, el sujeto puede asentir el valor y convertirlo en motivo de su actuar. Como se mencionó en la investigación, el valor se encuentra implícito en la toma de posición, por esta razón, es conveniente el cuestionamiento sobre el tipo de valor que es consecuente con la propuesta formativa que aquí hemos planteado. Hemos argumentado que los valores

positivos y que remiten al ámbito intersubjetivo son de suma relevancia para la formación, ya que éstos tienden a la afirmación del otro en nuestro posicionamiento. La actividad formativa ha de ser proveedora de diversos contenidos que acentúen esta dimensión de la otredad en un mismo, pues la posibilidad de comprender un mundo en común tiene aquí su lugar. La postura del amor como motivo ético tiene este trasfondo y, por esta razón, es viable afirmar que el concepto de formación de Stein es afín a un proyecto ético de carácter racional y afectivo. El otro, en su singularidad me es dado y soy yo quien aprehende el valor en la otredad, en mi respuesta se evidencia mi propia persona y los motivos que rigen mi conformación espiritual. La exaltación de valores de carácter intersubjetivo como parte de un proyecto formativo sería deseable para la vida comunitaria. Es acertado señalar que la otredad es un motivo para la formación humana. No hay que olvidar que los valores –y el amor principalmente– representan una fuente de vitalidad ante la cual el individuo se puede abrir o cerrar. Además, los valores son orientadores y tienen su propio poder motivacional, por esta razón, es menester el ofrecimiento y la asimilación de contenidos vivificadores que animen e inflamen el espíritu del educando, lo que acentúa la relevancia de los formadores, así como de las instituciones y programas educativos.

La aproximación al concepto de formación que hemos realizado fue de carácter epistemológico en un primer momento, y derivó a su vez en una psicología de corte fenomenológico. Además, el enfoque de la formación desde las ciencias del espíritu ha sido de gran alcance para derivar una multiplicidad de características del acto formativo. Es importante señalar que con la tematización de la toma de posición y los valores nos situamos en la antesala de una de las principales características de la idea de formación

que Stein tuvo en alta estima en su etapa religiosa: Dios mismo como arquetipo de la formación. En este trabajo no atendemos este profundo tema que escapa a los límites propuestos al inicio de la investigación, no obstante, consideramos que las aproximaciones teológicas y cristianas al concepto en cuestión han encontrado afinidad con nuestra propuesta, ya que, quien ve el mundo a través de la fe y tiene una apertura al ámbito de lo sagrado, o incluso ve en Dios un modelo a seguir, muestra una postura propia, así como la inclinación hacia un valor supremo y asequible a la persona. El estado preminentemente pasivo, de reposo y seguridad en Dios que se mencionó a partir de la conocida cita de *Causalidad psíquica* es representativo de la concepción católica de la formación de nuestra filósofa. Aunque en la etapa fenomenológica de Stein no se aborda directamente el tema de la formación, y mucho menos bajo la luz de una perspectiva cristiana, me parece evidente que en su reflexión temprana se vislumbra esta posibilidad.

Efectuar una reflexión sobre el fenómeno de la formación y tratar de clarificar sus supuestos teóricos ha sido el objetivo de esta investigación. Las múltiples perspectivas de este complejo tema son abordadas por diversas disciplinas, por esta razón, el ejercicio filosófico sobre el fenómeno en cuestión se enriquece a través del diálogo con otros enfoques. Por nuestra parte, al afirmar un elemento a priori del acto formativo, intentamos transmitir que este componente dialéctico tiene la solidez suficiente para fundamentar o complementar otros acercamientos filosóficos y no filosóficos al tema en cuestión, en este sentido, nuestro trabajo ha mantenido la intención profunda de la fenomenología, evitando alguna descripción que proceda sin la clarificación previa de sus supuestos. De acuerdo con lo anterior, hemos analizado el fenómeno de la formación como consecuencia de la descripción de la psique humana, lo

cual tiene un trasfondo metodológico cuya rigurosidad ha requerido un arduo esfuerzo de comprensión.

La existencia de una postura plenamente individual y de una disposición coherente con los motivos que la sustentan, representaría la evidencia de una vida orientada conforme a una valoración de lo que es y debería de ser la persona, según el ideal ético que subyace a este concepto. Si bien esta actividad se da de facto y sin cuestionamiento alguno en la práctica educativa, la exhortación para indagar cuál es la concepción del hombre y del mundo que subyace a esta actividad es de raigambre filosófico. Es en este mismo tenor que Stein afirmó que toda actividad que procure la formación del hombre pertenece a una metafísica, entendiendo por metafísica a una visión específica del mundo. Por esta razón, ha sido de nuestro interés concebir a la formación como un entramado de motivaciones que sustenta nuestras posturas. Reconocer que es viable la intervención en este despliegue es de suma relevancia para cuestionar cómo nos hemos formado, así como para asumir el enorme compromiso que conlleva ser participe en la formación de otros individuos.

## Bibliografía

### *Textos de Edith Stein:*

**Stein, Edith** (2005), *Contribuciones para la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, Obras completas II: Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica 1915-1920), El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid.

**Stein, Edith** (2003), *Estructura de la persona humana*, Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid.

**Stein, Edith** (2005), *Introducción a la filosofía*, Obras completas II: *Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica 1915-1920)*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid.

**Stein, Edith** (2023), *Ser finito, ser eterno. Intento de una ascensión al sentido del ser*, Trad. de Mariano Crespo, Encuentro, Madrid.

**Stein, Edith** (2005), *Sobre el problema de la empatía*, Obras completas II: *Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica 1915-1920)*, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid.

**Stein, Edith** (2003), *Sobre el concepto de formación*, Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos, El Carmen, Espiritualidad y Monte Carmelo, Madrid.

**Stein, Edith** (2019). *Una investigación sobre el estado*, Trad. José Luis Caballero Bono, Trotta, Madrid.

### *Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA)*

**Stein, Edith** (2025). *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (ESGA 1), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2010). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (ESGA 6), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2004). *Bildung und Entfaltung der Individualität* (ESGA 16), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2004). *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 14), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2025) *Eine Untersuchung über den Staat* (ESGA 7), Herder, Freiburg im Breisgau

**Stein, Edith** (2004). *Einführung in die Philosophie* (ESGA 8), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2025). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg* (ESGA 11/12), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2025). *Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden* (ESGA 4), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2025). *Was ist der Mensch? Theologische Anthropologie* (ESGA 15), Herder, Freiburg im Breisgau.

**Stein, Edith** (2008). *Zum Problem der Einfühlung* (ESGA 5), Herder, Freiburg im Breisgau.

### ***Textos de Edmund Husserl***

**Husserl, Edmund** (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Trad. Agustín Serrano de Haro), Trotta, Madrid.

**Husserl, Edmund** (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión, UNAM IIF's-FCE, México.

**Husserl, Edmund** (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. Antonio Zirión, UNAM IIF's-FCE, México.

### ***Husserliana Bände:***

**HUA I**, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hrsg. Stephan Strasser) Den Haag, 1991.

**HUA III/I.** *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*  
*Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie* (Hrsg. von K. Schumann), Den Haag, 1976.

**HUA IV,** *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*  
*Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hrsg. Marly Biemel), Den Haag, 1991,

**HUA X,** *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)* (Hrsg. Rudolf Boehm), 1966.

**HUA XIX,** *Logische Untersuchungen Zweiter Band Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hrsg. U. Panzer), Den Haag, 1984.

**HUA XXXII,** *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927* (Hrsg. Michael Weiler), Den Haag, 2001.

### ***Bibliografía especializada sobre Edith Stein y fenomenología***

**Adamczyk-Enriquez, Monika,** *Reconciliation of Metaphysics and Phenomenology? Edith Stein as a Bridge-Builder between Idealism and Realism.* Manuscript under review for publication in *Continental Philosophy*.

**Adamczyk-Enriquez, Monika** (2023), *La filosofía como camino hacia Dios en Edmund Husserl y Edith Stein. El mismo objetivo, dos proyectos diferentes.* Steiniana VII Revista de estudios interdisciplinarios, Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. VII, pp. 48–72.

**Betschart, Christof** (2009). *Was ist Lebenskraft? Edith Stein erkenntnistheoretische Prämissen in «Psychische Kausalität»* (Teil 1), *Edith Stein Jahrbuch*, Band 15, München, pp.154-183.

**Betschart, Christof** (2010). *Was ist Lebenskraft? Edith Stein erkenntnistheoretische Prämissen in “Psychische Kausalität”* (Teil 2). *Edith Stein Jahrbuch*, pp. 33-64.

**Betschart, Christof** (2010). „Kern der Person“, *(Meta-) Phänomenologische Begründung der menschlichen Person nach Edith Stein Frühwerk, Europa und seine anderen. Emmanuel Levinás, Edith Stein, József Tischner*, THELEM, 61-72.

**Caballero Bono, José Luis** (2010). *Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein*, en *Teología y vida*, Vol. LI, pp. 39-58.

- Calcagno, Antonio** (2007). *The philosophy of Edith Stein*, Duquense University Press.
- Castanha de Queiroz, M. I.** (2021). *Die Präsenz der Lebenskraft in der Einheit der menschlichen Person*, Schriften des Forschungsinstituts der deutschen Provinz der Karmeliten, Band 4, 283-290.
- Crespo, Mariano** (2018), *Sobre el sentimiento de valor en Edith Stein*, en *Steiniana II Revista de estudios interdisciplinarios*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. II, pp. 9-31.
- Crespo, Mariano** (2012), *El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl*, *Anuario filosófico*, 45/1, pp. 15-32.
- Crespo, Mariano** (2007), *Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo*, *Diálogo filosófico*, Número 68, Madrid.
- Espinosa, Adrián** (2016), *La ciencia de la conciencia y la fenomenología de Husserl: una alternativa al modelo cognitivista*, TESIS DOCTORAL, UNAM.
- Feldes, Joachim** (2017). *Bildung und Politik bei Edith Stein*.
- Ferrer Santos, Urbano** (2002). *¿Qué significa ser persona?*, Biblioteca Palabra, Madrid.
- Ferrer Santos, Urbano** (2006). *Kausalität und Motivation bei Edith Stein, Die unbekannte Edith Stein Phänomenologie und Sozial Philosophie*, Beckman-Zöller/Gerl Falkovitz (Hrsg.), 43-59.
- Ferrer Santos, Urbano** (2008). *Una aproximación a la persona desde la motivación y la causalidad*. Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales, Madrid, 215-233.
- Gibu Shimabukuro, Ricardo** (2004). *La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein*, *La lámpara de Diógenes*, (5) 8 y 9, pp. 43-56
- González Di Pierro, Eduardo** (2004). *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Dríada, Michoacán.
- González Di Pierro, Eduardo** (2016). *“La fenomenología de Edith Stein como refutación del “realismo fenomenológico” del “Círculo de Gotinga”. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano*. *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen V (Actas del VI Coloquio Latinoamérica no de fenomenología), Circulo Latinoamericano de fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 27-41.

**González Di Pierro, Eduardo** (2019). *La idea de la Bildung como ética material en Edith Stein. Edith Stein, filósofa del siglo XX para el siglo XXI: miradas latinoamericanas*, Biblios, Buenos aires, pp. 113-126.

**Jardine, James Alexander** (2017). *Empathy, Embodiment and the Person. Ipseity and Alterity in Husserl's Second Ideen*, Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.

**Knaup, Markus y Seubert, Harald** (Eds.), (2017). *Edith Stein Lexikon*, Herder, Freiburg-Basel-Wien.

**Lebech, Mette** (2005). *Edith Stein's Philosophy of education in The structure of the human person*, Religion, Education & the Arts, 55-70.

**Lebech, Mette** (2015). *The philosophy of Edith Stein. From phenomenology to metaphysics*, Peter Lang, Bern.

**Lebech, Mette** (2017). *Stein's understanding of Mental health and mental illness*, Springer international publishing AG, pp: 107-123.

**Lebech, Mette** (2004). *Study Guide to Edith Stein Philosophy of Psychology and the Humanities*. Yearbook of the Irish Philosophical Society: Voices of Irish Philosophie, pp. 40-76.

**Monjaraz Fuentes, Paulina** (2019). *Ser persona humana: ser en relación. Una aproximación fenomenológica según Edith Stein*, Sindéresis, Madrid.

**Muñoz Arranz, Milagros** (2024). *La educación individualizada en el pensamiento de Edith Stein*. Estudios sobre educación, Madrid, pp. 1-17.

**Pezzella, Ana María** (2017). *La formación della persona nella riflessione fenomenológica una antropología afín en Steiniana I* Revista de estudios interdisciplinarios. Vol. I, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 83-96.

**Pezzella, Ana María** (2021). *Phenomenology and psychology: Edith Stein's contribution to the investigation of the Psyche*, Translated by Antonio Calcagno, Symposium, vol. 25, no. 2, pp: 17-30.

**Ramos Gómez, Miriam** (2018). *La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl*, en *Steiniana II Revista de estudios interdisciplinarios*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Vol. II, pp. 32-59.

**Ramos Gómez, Miriam** (2017). *Paul Ricoeur y Edith Stein, Concepción hermenéutica del sí mismo e identidad personal*, en *GREGORIANUM* 98/3, 2017, Roma, 591-612.

**Rosales, Diego** (2010). *El cuerpo humano como subjetividad según Edith Stein. En torno al monismo antropológico*, *PENSAMIENTO* (Revista de investigación e información filosófica), Vol.66 (Num.249), pp.833-845.

**Schulz, Peter** (1994). *Edith Steins Theorie der Person. Von der Buwußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*. Verlag Karl Alber Freiburg /München.

**Schulz, Peter** (1998). *Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal*, en *Anuario filosófico* XXXI/62, pp. 785-817.

**San Martín, Javier** (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid.

**Sánchez Muñoz, Rubén** (2021). *Educación, persona y empatía*, Aula de humanidades, Bogotá.

**Sánchez Muñoz, Rubén** (2016). *Introducción al personalismo de Edith Stein*, Universidad Pontificia de México.

**Sánchez Muñoz, Rubén** (2020). *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein*, Aula de humanidades, Bogotá.

**Sánchez Muñoz, Rubén y Gibu Schimabukuro. Ricardo** (2018), *Elementos para una filosofía de la persona en Edith Stein*, en *QUIÉN*, Num. 8, pp. 97-108.

**Szalay, Mátyás** (2014), *Edith Stein, patron of Europe, meditation on philosophy as testimony*, *Open Insight*. Vol. 5, Num. 7, pp. 185-211.

**Torrallba, Francesc** (2018). *La Bildung como teología de la educación. Análisis hermenéutico de la obra de Edith Stein (1891-1942)*, TESIS DOCTORAL, Universidad Ramon Llull.

**Vendrell Ferrán, Ingrid** (2018). *Intentionality, Value Disclosure, and Constitution: Stein's Model*, Springer International Publishing AG, Basel.

**Gallagher y Zahavi** (2014). *La mente fenomenológica*, Alianza, Madrid.

***Bibliografía sobre formación y educación.***

**Conrad Vilanou** (2002). *Formación, cultura y hermenéutica: De Hegel a Gadamer*. En Revista de educación, número 328, 2002, pp. 205-223.

**Conrad Vilanou** (2001). *De la Paideia a la Bildung*. Hacia una pedagogía hermenéutica, Revista Portuguesa de educación Num. 2. Braga.

**Horlacher, Rebeca** (2014). *¿Qué es Bildung?, el eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana*. Pensamiento educativo. Revista de investigación educacional Latinoamericana, pp. 35-45.

**Fabre, Michel** (2011). *Experiencia y formación: la Bildung*, Revista de educación y pedagogía, Vol. 23, num. 59, pp. 215-225.

**Santander, Rodolfo** (2020). *La crisis espiritual de nuestro tiempo y los conceptos fundamentales de la tradición humanista. A modo de introducción*, en Filosofía hermenéutica y humanismo, Jesús Rodolfo Santander y Román Chávez (Coordinadores), Ediciones del Lirio, pp: 11-48.

**Stubbemann, Claire Marie**, *El concepto de formación según Edith Stein*, en IV Congreso internacional Educación católica para el siglo XXI: La educación para la interioridad, pp.1-11.

***Recursos en línea***

**Wulf, Claudia Mariéle** (2021). *Stein's philosophical Anthropology as a completion of Husserl's project ?* Youtube: [https://www.youtube.com/watch?v=z\\_hk42IOz9I](https://www.youtube.com/watch?v=z_hk42IOz9I)

**Caballero Bono, Jose Luis** (2014), *Tesis sobre la formación según el pensamiento de Edith Stein:* [https://www.youtube.com/watch?v=B2ErwBp6ZDQ&list=PLSCEX3bSlB\\_qpRlM6ZWRieJs31wDOhAdr&index=7](https://www.youtube.com/watch?v=B2ErwBp6ZDQ&list=PLSCEX3bSlB_qpRlM6ZWRieJs31wDOhAdr&index=7)