

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía



La empatía como constitución y su repercusión en la libertad en la obra de Edith Stein

Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Presenta:

Fernando Adolfo Navarro Quiriz

Director de Tesis:

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro

Enero 2022

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA DE EDITH STEIN | 5 |
| CAPÍTULO 1: CONSTITUCIÓN Y EMPATÍA EN LA OBRA DE EDITH STEIN | 9 |
| 1.1 EL PUNTO DE PARTIDA DE LA EMPATÍA | 9 |
| 1.2 EL SENTIDO FENOMENOLÓGICO DE “CONSTITUCIÓN” Y SU RELACIÓN CON LA VERDAD | 15 |
| 1.3 LA NOCIÓN DE “CONSTITUCIÓN” EN STEIN | 20 |
| CAPÍTULO 2: LA CONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN ACERCA DE LA CAUSALIDAD Y SU REPERCUSIÓN EN EL VIVENCIAR | 29 |
| 2.1 LA CAUSALIDAD ENTENDIDA DESDE EL EMPIRISMO | 29 |
| 2.2 LAS SENSACIONES EN LA TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN DE EDITH STEIN | 44 |
| CAPÍTULO 3: INTERSUBJETIVIDAD Y EMPATÍA | 50 |
| 3.1 EMPATÍA Y PRESENTIFICACIÓN ENTENDIDA A TRAVÉS DEL CUERPO DEL OTRO | 50 |
| 3.2. LA LIBERTAD ENTENDIDA A TRAVÉS DEL ALMA EN LA OBRA DE EDITH STEIN | 58 |
| CONCLUSIONES | 82 |
| BIBLIOGRAFÍA | 86 |

INTRODUCCIÓN

La obra de Edith Stein ha cobrado relevancia en la investigación fenomenológica en años recientes. Prueba de ello es que su *Obras Completas*, por lo menos en lengua española, ha sido editada completamente hace poco menos de veinte años. Víctima de las circunstancias del nazismo y opacada por las figuras de Edmund Husserl, Martin Heidegger y otros, la obra de la Stein fue relegada al olvido. Sin embargo, hoy día, su obra es considerada uno de los grandes aportes, desde una apropiación singular de la fenomenología, a la visión integral del ser humano tanto en su estatus ontológico como social. La obra de nuestra autora ha sido estudiada y clasificada en tres rubros: escritos espirituales, estudios de escolástica relevantes en su pensamiento y escritos fenomenológicos. Precisamente, a estos últimos nos remitiremos en la presente investigación, ateniéndonos casi exclusivamente a su obra fenomenológica antes de su conversión al catolicismo, pues si bien es cierto nunca dejó de ser fenomenóloga, también es cierto que su obra posterior buscar ir más allá del método fenomenológico incorporando elementos de la filosofía de Aristóteles, Santo Tomás y Duns Escoto. Desde luego, en menor medida también referiremos a textos posteriores a su etapa estrictamente fenomenológica, pero que tienen cierta continuidad con las primeras investigaciones de nuestra autora.

A lo largo de nuestro escrito, pretendemos exponer la noción de constitución en la obra de Edith Stein, en particular, abordaremos el tema de la empatía como base para fundamentar la relevancia de la constitución. Dicha relevancia muestra una discusión sugerente para la investigación fenomenológica, que, si bien es cierto que

tiene su base en Husserl, se apoya en reflexiones originales y críticas a su propio mentor, aunque en el mismo marco de la Fenomenología. Dichas reflexiones, conducen a una teoría de la persona que finalmente desemboca en la libertad. Una libertad que hace responsable al ser humano de su actuar en contraposición a la idea según la cual tal libertad se opaca a partir del poderoso e indescifrable influjo de los otros en el sujeto y de las circunstancias en las propias decisiones.

Entrando en materia, en nuestro primer capítulo desarrollamos la idea steiniana de empatía (*Einfühlung*) como acto constitutivo de la alteridad. En este punto serán relevantes las siguientes obras: *Ideas II* de Husserl y *Sobre el problema de la empatía e Introducción a la Filosofía* de Stein. Las preguntas que guían el desarrollo de este capítulo pueden explicitarse en estos términos: ¿hay alguna realidad de la que la conciencia no pueda dar cuenta? ¿lo real solo adquiere su legitimidad a través de la experiencia? Stein en este punto está convencida que sí puede haber realidad alguna que sobrepase la experiencia. Y por ello, Stein aborda la investigación acerca de la causalidad, los datos de la sensación y su papel dentro de la percepción.

En el segundo capítulo comenzamos anotando brevemente la consideración de la causalidad. En particular nos detendremos en las críticas de Stein al planteamiento de David Hume sobre esta cuestión, el cual parte de la tradición empirista que acoge sin más el dato del mundo tal como aparece al observador. La pregunta por la conexión de ese dato con la conciencia del observador permite al filósofo de Edimburgo negar el principio de causalidad, apelando a la legalidad psicológica de la asociación de ideas. Stein entra en debate con dicha postura, principalmente en sus *Contribuciones a la Fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*. Para Stein el planteamiento de Hume es

correcto, pero incompleto. Valiéndose de la Fenomenología de Husserl, nuestra autora considera que el error en el que incurre Hume surge de reducir la conciencia a lo psicológico, negando a la primera su condición metaempírica. De este modo, para Stein lo más conveniente es abordar a la conciencia desde el método fenomenológico, con el propósito de investigar si la causalidad tiene o no, relación con ella.

En dicho sentido, abordaremos la causalidad dentro del ámbito de las vivencias puras, abordando los conceptos de corriente de la conciencia y el fluir de vivencias. Las preguntas que guían esta parte de la investigación pueden ser formuladas así: ¿cómo se vinculan las vivencias en una corriente en la conciencia? ¿cómo las vivencias, siendo tan distintas entre ellas, se suceden unas a otras en la conciencia? Veremos que el Yo es la unidad dentro del devenir de las vivencias. En efecto, lo pasado presente o futuro puede entenderse dentro de la unidad de Yo. A partir de aquí, consideraremos los datos de la sensación. (*Empfindungsdaten*) que expone nuestra autora en *Introducción a la Filosofía*

Para Stein, las sensaciones constituyen trascendentalmente al cuerpo. En efecto, las sensaciones nos muestran el límite entre el mundo y nuestra experiencia, de modo tal que pareciera que lo que se anuncia en ellas, ese “más allá” de ellas que es el mundo no implica ninguna intencionalidad y que más bien ese mundo se impone al sujeto. Si determinada vivencia anuncia algo independiente de mí ¿qué papel tienen los otros en mi experiencia del mundo? ¿experimentamos por igual las vivencias?

En nuestro tercer capítulo, desarrollamos la noción de empatía como conocimiento de la subjetividad ajena y, al mismo tiempo, como condición de la propia experiencia del mundo. En efecto, la empatía intenta conocer la vivencia del otro, pero este

intento inevitablemente se traduce en un enriquecimiento de la experiencia del propio yo y del mundo. La orientación a la experiencia de la corporalidad del otro en cuanto una unidad de emociones, sentimientos e intenciones, permite al mismo tiempo liberar la experiencia de sí mismo de los límites del cuerpo físico (*Körper*), abriéndola al ámbito que se inaugura en el cuerpo vivido (*Leib*). Por dicha razón, gracias a la empatía podemos dar cuenta del sentido originario de la trascendencia del ser humano.

Llegado a este punto, para terminar nuestra investigación podemos hablar ya de la concepción del alma en la obra steiniana y su repercusión en su teoría de la libertad. Aquí retomamos la teoría de las sensaciones en la que encontramos algo más que lo meramente vivido. Los datos de la sensación en la constitución del cuerpo experimentan una localización ya sea en el cuerpo o en el espacio. En este sentido abordaremos la noción de la motivación de acuerdo a lo expuesto en *Sobre la empatía*. Dicho a grandes rasgos, la motivación es una tonalidad vivenciada de sentido que nos inclina a hacer o no ciertas cosas.

Entendido así, la motivación nos exige un actuar o un rechazar una acción, o lo que es lo mismo, tomar una postura ante una posible acción. Pero también se puede decir que una motivación tiene una repercusión en nuestra energía corporal hasta el punto de que un sujeto puede dejarse arrastrar por sus pasiones. En qué medida las motivaciones pueden poner en cuestión la libertad humana. Nuestra autora apunta a que dicho cuestionamiento sólo cabe en una filosofía que reduce al hombre a su determinación psico-física, sin considerar su dimensión espiritual. Es precisamente esta dimensión la que permite que una persona sea capaz no solo de percibir las relaciones causales que rigen en la realidad física, sino de percibir una forma de causalidad que tiene su origen en ella misma por la que es capaz de decidir

hacia dónde se dirige y de hacerse responsable de sus acciones. Y si esto es así, el ser humano tiene la capacidad de reflexionar acerca de cómo conducir su vida y de hacerse responsable no solo de sí, sino también de una colectividad.

BREVE RESEÑA BIOGRÁFICA DE EDITH STEIN

Edith Stein nació en 1891 en Breslau, hoy Wroclaw, Polonia, pero en aquel entonces Alemania. Fue la última de siete hermanos y creció en un hogar de comerciantes de madera. Poco después de nacer su padre murió y su educación fue financiada por su madre hasta la educación superior. Nacida en cuna judía perdió la fe durante la adolescencia. Sin embargo, desde muy joven mostró dotes para la vida intelectual, como apunta Gómez Robledo, citando a E. de Miribel: Sus materias favoritas fueron el alemán, la historia y las lenguas. Llegó a hablar corrientemente francés, inglés y español, y a leer el latín, el griego y el hebreo. El solo punto débil fueron las matemáticas”. (Gómez, 1988:9). Así, al crecer se interesó por la Psicología y se matriculó en la Universidad de Breslau en 1911, estudiando Filología Germánica e Historia. Pronto quedó decepcionada por la Psicología al no encontrarse intelectualmente satisfecha. Sin embargo, encontró en las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl y en la Fenomenología la clarificación que buscaba.

La búsqueda de la verdad de Edith la llevó a Gotinga y se volvió miembro de los “primeros fenomenólogos” o mejor conocido, como “el círculo de Gotinga”, donde destacan las figuras de Adolf Reinach, Max Scheler, Hedwig Conrad-Martius entre otros. Ahí mismo en 1913 comenzaron sus estudios de doctorado bajo la tutela del autor de *La Filosofía como ciencia estricta*. Posteriormente, en 1917 nuestra autora terminó sus estudios de doctorado en Friburgo donde también trabajó como asistente de Edmund Husserl. En esta etapa Stein continuaba con su búsqueda por

la objetividad que poco a poco encontraría no en los libros ni en la teoría, sino en la vida misma, por ejemplo, respecto al catolicismo en contraposición al judaísmo le llamó la atención que Dios puede estar en interioridad con la creatura, en el sentido que en la cotidianidad, dentro de la oración uno se encuentra íntimamente en relación con Dios mientras que en los judíos la relación es más distante.

Si bien ella había visto de cerca la vida de fe de su madre, había en esa experiencia una sensación de lejanía, de distancia absoluta –manifiesta por ejemplo en la prohibición de nombrar a Dios para el pueblo judío-, sin intimidad del creyente con ese Dios. En este nuevo mundo que la rodea, ella percibe en cambio que es una relación personal con Dios la que sostiene al cristianismo. (González, 2019:200).

Precisamente, la misma Stein da cuenta de lo llamativo que es la relación entre el ser humano y Dios en la óptica católica que está más abierta a la interacción directa

Es la misma vivencia que tiene en ocasión de estar en una catedral al ver entrar a una mujer con la bolsa de las compras que se detiene un momento en su vida cotidiana, se arrodilla frente a Dios y ora. La novedad para Stein es que ve que Dios puede estar realmente presente en la vida de una persona y puede esta entablar con Él una relación de intimidad y cotidianeidad hasta el momento inimaginable para ella. (Gómez: 1988:201).

Dentro de la obra steiniana, mucho tuvo que ver la influencia de Max Scheler, pues la filósofa alemana comenzó a interesarse por otro camino aparte de la Fenomenología: la fe. Afirma Stein en su autobiografía:

Tanto para mí como para muchos otros, la influencia de Scheler en aquellos años fue algo que rebasaba los límites del campo estricto de la filosofía. Yo no sé en qué año volvió a la Iglesia Católica. No debió ser mucho más tarde de por aquel entonces. En todo caso era la época en que se hallaba saturado de ideas católicas, haciendo propaganda de ellas con toda la brillantez de su espíritu y la fuerza de su palabra. Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe, pero me abrió a una esfera de “fenómenos” ante los cuales ya nunca más podía pasar ciega. (Stein, 2016 *Obras Completas I* 2016: 36).

Dicho sea de paso (aunque lo diremos más adelante) también Scheler influye en el interés de Stein por abordar el tema de la Empatía en la perspectiva fenomenológica. Ahora bien, un cambio crucial en la vida de la santa se dio en 1921, cuando en casa de su amiga leyó la vida de Santa Teresa de Ávila. Después de terminar dicha obra dijo: Ésta es la verdad y fue así que se convirtió al catolicismo tal y como lo relata Juan Pablo II en la beatificación de Edith Stein que tuvo lugar en Colonia el 1 de mayo de 1987.

La carmelita quedó prendada inmediatamente de la lectura y no la dejó hasta que la hubo terminado. “Cuando concluí el libro me dije: ésta es la verdad”. Había estado leyendo toda la noche hasta la salida del sol. Aquella noche encontró la verdad; no la verdad de la filosofía, sino la verdad en persona, el tú amoroso de Dios. Edith Stein había buscado la verdad y encontró a Dios. Sin dilación pidió ser bautizada y recibida en la Iglesia Católica”. (Gomez, 1988 :14).

Ya convertida, tuvo una estancia en Holanda en la que entabló contacto con el jesuita Erich Przywara, (famoso por su obra *De analogía entis*) quien le encomendó traducir el *De Veritate* al alemán, así como las Cartas del Cardenal Newman. En 1932, la fenomenóloga aceptó un puesto como docente en el Instituto Germánico de Ciencia Pedagógica en Münster. Lamentablemente dos semestres después fue

obligada a renunciar a su trabajo por una ley nazi que excluía de la docencia a los judíos. Finalmente, en 1933 ingresa al Carmelo y el 15 de abril de 1934 toma el hábito y adopta el nombre carmelitano de Teresa Benedicta de la Cruz. Durante su estancia en un monasterio de las carmelitas descalzas escribió entre 1935 y 1937 su obra culmen *Ser Finito y ser eterno*. Escapando de la persecución judía, Edith Stein vivió en Echt, Holanda, sin embargo, fue apresada junto a su hermana y llevada al campo de concentración en Auschwitz donde el 9 de agosto de 1942 perdió la vida en una cámara de gas. En 1998 fue canonizada por el Papa Juan Pablo II.

CAPÍTULO 1: CONSTITUCIÓN Y EMPATÍA EN LA OBRA DE EDITH STEIN

1.1 EL PUNTO DE PARTIDA DE LA EMPATÍA

A lo largo de toda la obra de Edmund Husserl, encontramos numerosos problemas filosóficos del ser humano, tanto en su consideración psicofísica como en su consideración espiritual; reflexiones acerca del ámbito psicológico como fenomenológico, por ejemplo, su consideración acerca de la empatía. Es más, desde el texto *Ideas II*, encontramos investigaciones concernientes a la motivación como ley fundamental del mundo espiritual, la constitución de la realidad anímica desde el punto de vista de la empatía. Precisamente para el filósofo moravo, de acuerdo con lo expuesto en el anexo XII del susodicho texto, la empatía es la característica más espiritual entre los individuos porque no se considera al otro como objeto de la naturaleza, sino como un sujeto con vivencias que parten del mismo mundo que en común compartimos

(...) No radica todavía que yo convierta en objeto temático la realidad de naturaleza del otro, el hombre como miembro de la naturaleza. Más bien, en la empatía estoy vuelto al yo y la vida de yo ajenos y no a la realidad psicofísica, que es una realidad doble con el nivel de realidad física como fundante. (...) El hombre aparece, pero yo estoy vuelto al sujeto-hombre y a la subjetividad en sus relaciones de sujeto, en sus nexos de motivación. (Husserl, 2014: 400).

A todo esto, Husserl se propone abordar a través del tema de la empatía al ser humano en su dimensión personal y colectiva, considerándolo una unidad

empatizada, pero con apertura hacia lo espiritual¹, incluso, dicha consideración espiritual es clave para comprender al ser humano en su totalidad. Dicho sea de paso, en este sentido hay un provisional acuerdo entre Stein y su maestro.

“El alma no es el “Yo” que tiene y se comporta, no el sujeto personal de las capacidades, sino lo que, incluido como psíquico en el cuerpo, existe en el espacio objetivo y el tiempo objetivo. Ahí está la dificultad principal: determinar esto con claridad. El yo espiritual es punto de referencia para todo, el yo que se refiere a todo lo espacio-temporal, pero él mismo no está en el tiempo y en el espacio”. (Ibid:402).

En suma, la investigación husserliana y (como veremos a lo largo de la presente investigación) steiniana gira en torno a la pregunta: ¿hasta qué punto se puede comprender al ser humano tanto en lo personal como en lo colectivo ante la indeterminación de horizontes² presentes en la existencia humana? Después de todo, no podemos dejar de lado la indeterminación que se acarrea en la existencia humana ni que el ser humano está anclado a una vida en sociedad enraizada por el lenguaje, en este sentido, en particular, la constitución es un tema conectado al asunto de la empatía en el sentido que hablamos de una investigación de la subjetividad humana. “Che la problematica della costituzione sia strettamente

¹ El mismo Husserl en el ya citado texto *Ideas II* distingue entre lo psíquico y la apertura espiritual del ser humano que trasciende la causalidad: Lo subjetivo, el ser de un sujeto y de su vida de sujeto, desde el punto de vista de estos nexos condicionales, es la subjetividad naturalizada, es lo “psíquico” en el sentido de la psicología naturalista moderna, que considera por ende al hombre como naturaleza y lo inserta en el nexo de la naturaleza. (Husserl, 2014:399).

² Por horizonte, Husserl refiere al contexto de nuestra experiencia donde los actos están circunscritos a un límite, de suerte que los horizontes pueden ser temporales, culturales, históricos, etcétera. Precisamente, desde el párrafo uno de *Ideas I* el filósofo moravo comenta que el mundo es el horizonte colectivo de posibles investigaciones donde las cosas no son percibidas aisladamente, sino en un englomerado de otras cosas, animales o personas de las cuales, a pesar del esfuerzo de la investigación fenomenológica, no siempre tenemos una determinación exacta, y precisamente por ello, en cierto sentido, podemos decir que los horizontes son indeterminados.

connessa con la trattazione del tema della persona umana emerge nella *Einführung* nella ricerca sulla soggettività umana". (Schulz, 2000:713)

Es decir, la investigación fenomenológica es una investigación en torno al sujeto como una unidad cuyas vivencias se inscriben dentro de un mundo en común con los otros, que no están exentas de cierta indeterminación

Una vida de yo, con contenido parcialmente determinado y un horizonte de indeterminación, un horizonte de desconocimiento está ahí, dada a una con el cuerpo y enlazada con él. (...) la realidad anímica está aquí constituida como realidad en el espacio solamente a través de las dependencias psicofísicas (...) Como unidad, el alma está dada en la expresión apresentante. Ella tiene su unidad en sí, pero aquí entra en consideración como unidad en el nexa: ciertamente en las causalidades psicofísicas considero una sensación singular, una percepción, un nexa de recuerdo y similares, pero ésta es momento de la corriente subjetiva de vivencias y estado del "alma" de la unidad empatizada, que es, en cuanto unidad, portadora de causalidad. (Husserl, 2014: 402).

No obstante, dicha indeterminación debe ser analizada con más detalle, pues precisamente por estar en relación con los otros es que podemos comprender nuestro ser en el mundo por medio de la comunicación o experimentación de vivencias.

Así lo hago con todos los hombres que encuentro en el círculo de mi entorno: me vivo en cada uno y co-vivo su hacer y padecer y co-tengo su mundo circundante, poniéndolo en referencia al mío, precisamente en la medida en que subsiste la conformidad (...) los sujetos están unos con otros en enlace de comunicación, de modo tan inmediato como ellos precisamente lo vivencian. En esta vida de los espíritus, en su ser activo y su padecer, hasta en su subsuelo sordo, en el

dormir, etc; se acredita su “realidad” su unidad de “causalidades de libertad” y falta de libertad espirituales. (Ibid: 405).

Por su parte, Edith Stein retoma varias de las susodichas consideraciones y en algunos tópicos desarrolla y detalla más a profundidad consideraciones o temas planteados por su mentor. En particular, nuestra autora, a lo largo de su obra investiga al ser humano desde la unidad de la persona a través de sus vivencias personales y comunitarias, es decir, siempre con un interés antropológico³. Sin embargo, siendo más específicos, el fondo la obra de la carmelita es una investigación de la persona espiritual. El especialista en la obra steiniana, Francisco Javier Sancho Fermín, en la introducción al tomo II de las *Obras Completas* de nuestra pensadora anota: “Desde el punto de vista personal de la autora, podemos afirmar que el fondo de su estudio, el problema que le interesa resolver, es el de la persona como sujeto espiritual⁴. Será la base de todas sus investigaciones posteriores en las que el interés antropológico centra su preocupación primordial”. (Stein, 2005, *Obras completas II*: 33).

Precisamente el tema de la empatía fue elegido por Edith Stein para elaborar su tesis de doctorado bajo la tutela de Edmund Husserl. En un primer momento dicha tesis se denominó *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung*. Y en un segundo momento, parte de dicha obra fue publicada en 1917 con el título *Zum Problem der Einfühlung*. Como es bien sabido, Stein en el período de 1916 a 1918 enfocó su labor intelectual en la

³ “Nous allons aborder ces questions avec Edith Stein qui, dans ses recherches anthropologiques, a repris continuellement la question de l’ individualité de la personne humaine au point qu’ on peut parler d’ une question centrale de son oeuvre, présente du debut à la fin de son parcours”. (Betschart, 2017: 294).

⁴ En *Ser finito y Ser eterno* Stein entiende por espiritual: Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee un “interior” en un sentido completamente no espacial y permanente “en sí”, en cuanto sale de sí mismo. (Stein, 2007, *Obras Completas III*:956).

Fenomenología trascendental en general y en la subjetividad trascendental en particular ¿de dónde viene este interés? A propósito de un curso de verano dado por su mentor, denominado *Naturaleza y Espíritu*⁵. Nuestra autora al respecto comenta en su autobiografía *Vida de una familia judía*⁶.

En aquel semestre de verano las clases de Husserl versaron sobre *Naturaleza y Espíritu*, investigaciones para la fundamentación de las Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu. Este tema lo habría de tratar en el segundo tomo de las *Ideas*, que todavía no había aparecido. El maestro lo había proyectado en unidad con el primer tomo, pero había retrasado su elaboración para la imprenta por estar ocupado en la nueva edición de las *Investigaciones Lógicas*. Esto era un trabajo apremiante porque la obra estaba agotada hacía años, y constantemente se pedía. (Stein, 2016, *Obras completas I*: 357).

Precisamente por estas fechas Stein tuvo la intención de hacer su doctorado, motivo por el cual buscó al filósofo alemán para pedirle una sugerencia:

Ahora había llegado el momento del paso decisivo: fui a ver a Husserl, y le pedí un tema para la tesis doctoral. “¿Está usted ya tan adelantada?”, me preguntó sorprendido. Estaba acostumbrado a que se asistiese a sus clases durante años antes de atreverse a comenzar un trabajo personal. De todos modos, no me disuadió. Me presentó con toda claridad las dificultades. Sus exigencias para un trabajo de doctorado eran muchas. (Ibid:373).

⁵ Husserl impartió dos cursos con el mismo nombre: uno en 1913 y otro en 1927. Este último corresponde a husserliana 32 *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Hrsg von Michael Weiler, 2001, lii +368 pp. En este punto, la fenomenóloga se refiere al curso de 1913, al respecto en husserliana 36 *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Hrsg. von Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa, 2003, XXXVI + 240 pp. encontramos:

«Text 5 gibt ein Ms. der Vorlesung wieder, die Husserl am 14. Juni 1913 unter dem Titel „*Natur und Geist*“ hielt. Im Nachlass Husserls befindet sich aber kein Ms. für die gesamte im Sommersemester 1913 unter diesem Titel gehaltene Vorlesung. Eine Xerokopie der Nachschrift von M. Ortman wird im Husserl-Archiv Leuven unter der Signatur NI 4 aufbewahrt, eine Xerokopie von A. Grimmes Nachschrift befindet sich dort unter der Signatur N 17. Vgl. „Einleitung“, S. 17, Anm. 2». (Hua 36:209).

⁶ Dicha obra también es conocida como *Estrellas Amarillas. Autobiografía: infancia y juventud*.

De este modo, Stein admite que no tenía mucha idea ni confianza acerca de su tema de doctorado, pues no es un tema menor tener que habérselas con el profesor Moravosky en una investigación filosófica, sin embargo, como hemos dicho gracias a el curso *Naturaleza y Espíritu*, que Stein cursó en su primer semestre en Gotinga, es la razón por la que comenzaría a interesarse por el tema de la Empatía⁷ sorprendentemente y sobre todo por sugerencia de su mismo mentor.

Puestas las cosas en estos términos, quedaba ahora por dilucidar sobre qué quería yo trabajar. Pero en este punto no tenía la menor perplejidad. En su curso, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes, que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de otros individuos. (Ibid: 374).

En este sentido, primariamente debemos considerar la empatía como el conocimiento de los otros, precisamente el conocimiento de los otros puede ser entendido como conocimiento mío o como corroboración de éste, por lo menos esta idea es primeramente pensada por el psicólogo y fenomenólogo Theodor Lipps. Escribe Antonio Fidalgo: “Lipps meint, daß das, was man bei den Anderen einführend beobachtet, eine Reproduktion der eigenen Erlebnisse ist. Den Zorn, den man bei einem anderen Menschen beobachtet, kann man nur aus sich selbst haben”. (Fidalgo, 1993: 95) La misma Stein, corrobora que la consideración inicial acerca de la empatía no es propiamente de su maestro: “Siendo así que a esta peculiar experiencia, Husserl siguiendo los trabajos de Theodor Lipps⁸, la llamaba

⁷ No obstante, también en *Vida de una familia judía* la misma Stein menciona que tuvo interés por el tema de la Empatía desde su contacto con Max Scheler y sus conferencias. “En aquellas conferencias trató las cuestiones que constituyen el tema de su libro que acaba de aparecer: *Fenomenología y teoría del sentimiento de la Simpatía*. Para mí fueron muy importantes de manera especial, pues precisamente entonces empezaba yo a preocuparme con el problema de la “empatía”. (Ibid:365).

⁸ Al respecto, Stein comenta que Lipps y Husserl no coincidían en su concepción del término Empatía.

“Empatía” *die Einfühlung*; sin embargo, no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar: yo quería investigar qué era la empatía”. (Ibid:374).

Ideas II no fue publicado en vida de Husserl, sino hasta 1952. Como bien sabemos, nuestra filósofa ordena los textos del tema de la constitución de Husserl. No obstante, antes de este ordenamiento la nacida en Breslau fundamenta una nueva comprensión de la empatía⁹, en este sentido hay un tratamiento de la empatía como problema fenomenológico de la constitución.

1.2 EL SENTIDO FENOMENOLÓGICO DE “CONSTITUCIÓN” Y SU RELACIÓN CON LA VERDAD

En relación a la constitución, hemos de decir que se trata de un concepto largamente reelaborado por Husserl del cual no encontramos una exposición sistemática. No obstante, y para nuestros propósitos, pretendemos únicamente describir una noción muy general que nos permitirá en el transcurso de la investigación, entender mejor la postura de la filósofa oriunda de Breslau.

Dicho así, en *Investigaciones Lógicas*, en el prefacio a la segunda parte, Husserl identifica a la Fenomenología como el análisis del contenido inmanente de

Lo que Husserl entendía por “Empatía” según sus escasas alusiones, y lo que designaba con éste término Lipps, no tenían nada que ver. En Lipps era precisamente la idea central de su Filosofía, lo que tenía la primacía en su Estética, Ética y Filosofía Social; pero también tenía importancia en su Teoría del Conocimiento, Lógica y Metafísica. Me parecía un ámbito tan multiforme y un concepto tan multicolor, que yo me atormentaba por alcanzar una noción unitaria y firme, para poder, desde ella, entender y desarrollar todas las variantes. (Ibid:380).

⁹ Recordemos que la tesis doctoral de la filósofa germana fue escrita sin que ella conociera al menos en ese tiempo, el texto de *Ideas II*.

los actos psíquicos, en este sentido, en lo referente a la constitución se sostiene que la intencionalidad frente al objeto, no es otra cosa que una construcción constitutiva:

“The central thought as it is developed in the *Logical Investigations* is that our intentional directedness towards an object is of a constitutive character. Our intentionality implies, in its objectifying and identifying performance, a construction of objective identity. Thus the identity of our object of cognition – the identity of our intentional object- has an act-performance as prerequisite”. (Zahavi, 1992:113).

De esta suerte, podemos decir que primariamente, la constitución es un concepto central en la Fenomenología, tan es así que, en cierto sentido, cada investigación fenomenológica es una investigación constitutiva pues de una manera u otra, está referida a la constitución de un objeto. “Husserl uses the term “constitution” also to name the way in which an object is established, in which it becomes the object of reference for meaningful intentional act”. (Sokolowski, 1970: 207). Al respecto, como hemos indicado, a pesar de que parece que Husserl no parece haber expuesto sistemáticamente la concepción de la constitución, en una nota de Antonio Ziri3n encontramos otro matiz:

Puesto que los actos de la conciencia son fenómenos, esto es, apariciones de esos objetos, dichas apariciones no se identifican con los objetos mismos ni contienen los objetos mismos como un parte de ellos. Sin embargo, en ellos aparecen los objetos, y por esto “en cierto modo” ellos “crean los objetos para el yo”. Si no hubiera apariciones de... tal o cual objeto, no habría para el yo, para el sujeto, tal o cual objeto. Que los objetos se constituyan en la conciencia quiere entonces decir que para el yo solo hay objetos porque vive los actos de conciencia, las vivencias, en las cuales los objetos aparecen, se exhiben, se dan. En vista de lo anterior, fenomenológicamente no puede hablarse de objetos fuera de, independientemente de, los actos, los fenómenos, las apariciones en que se constituyen. Pues los objetos, las cosas, son lo que son sólo dentro de y gracias al proceso de su constitución. Así, las vivencias, apariciones

que están en el proceso de constitución son vivencias o actos cognoscitivos. (Ziri6n, 1990:28).

En otras palabras, los objetos se pueden presentar de diferente manera a la conciencia, pues el objeto no es indiferente a mi intenci6n de conocer, adem6s de que la presentaci6n del objeto puede cambiar de acuerdo al tipo de acto en cuesti6n. "Constitution implies that the object as known is an accomplishment of consciousness and must be brought to consciousness, which, depending on the act, can occur in different ways, presenting objects that are given to consciousness in different ways". (Brough, 2008:190). La pluralidad de formas como los objetos se dan a la conciencia est6 en estrecha relaci6n con la intencionalidad fenomenol6gica. En efecto, para la fenomenolog6a la conciencia tiene una estructura intencional en cuanto es siempre "conciencia de", es decir, est6 originariamente en relaci6n con su objeto. Esto significa que ella est6 en relaci6n con algo que percibe, con algo que imagina, con algo que desea, etc. La conciencia solo puede existir en actividad o al menos yo desde mi experiencia no tengo ning6n fundamento para hablar de las cosas m6s que justamente mi experiencia de las cosas. As6, la intencionalidad es el car6cter vivencial de la realidad. No puedo separar mi ser del modo en el que el mundo aparece para 6l y de la exigencia de hacerme consciente del mundo.

La constituci6n implicada en la estructura intencional de la conciencia se abre a una teor6a de la verdad que supera el realismo en cuanto 6sta no se define en la correspondencia entre algo interno y externo, sino que asegura en el cumplimiento de una expectativa contenida ya en el mismo acto intencional.

"Para Husserl, el car6cter de la intenci6n reside exclusivamente en la direccionalidad de la conciencia hacia un contenido, el referir m6s all6 de s6 misma,

y no en el hecho de la presencia de un contenido en la conciencia en tanto tal".
(Rizo-Patrón 2002: 230).

Si bien en las *Investigaciones Lógicas* VI párrafo 46 Husserl habla de percepción sensible¹⁰ e intuición categorial¹¹ como criterios para fundamentar el conocimiento, en esta nueva perspectiva la verdad se vincula al cumplimiento de la expectativa. Precisamente lo recién dicho inquieta al filósofo y matemático alemán, en el sentido de que la intuición categorial solo puede darse sobre la base de percepciones sensibles, es decir, pareciera que la intuición categorial dependiera de un dato empírico y éste es considerado por el filósofo alemán como un carácter contingente, no necesario o por lo menos dubitativo.

Husserl ha criticado el naturalismo relativista y subjetivista, pero todavía privilegia una percepción interna (fáctica, es decir, el conocimiento indubitable de un hecho). Ha alegado en favor de una superioridad de la idealidad (y de la evidencia lógica) sobre la realidad natural (y la evidencia psicológica), pero finalmente afirma que toda trascendencia (incluyendo la de la intuición categorial, fundada en la intuición sensible) es dubitable como opuesta a la certeza de la inmanencia. (Ibid:241).

La propuesta husserliana ante el problema planteado es que lejos de hablar de objetos intencionales, debemos referirnos a representaciones indeterminadas o

¹⁰ La percepción es sensible cuando aprehende un objeto real. Es categorial cuando aprehende un objeto ideal. Según Husserl, en la percepción sensible << es aprehendido directamente o está presente en persona un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción. En la categorial, en cambio se constituyen nuevas objetividades. (Ferrater, 2009:2745).

¹¹ Por intuición categorial Husserl entiende la intuición de actos complejos que aprenden un estado de cosas en combinación o relación en contraste con lo simple.

determinadas¹². Razón por la cual escribe la filósofa peruana Rizo Patrón citando Husserliana XXII¹³.

“Habría, por ende, que distinguir en las representaciones entre sus contenidos inmanentes primarios *subjektiven Inhalte*, sus contenidos lógicos ideales *objektiven Gehalte* y, finalmente sus objetos intencionales. Si no lo hacemos, entonces absurdidades como cuadrados redondos existirían en las representaciones (como contenidos primarios)”. (Ibid:233).

Husserl de esta manera diferencia los aspectos subjetivos y objetivos de las representaciones además de catapultar a la intencionalidad como el elemento esencial de las representaciones. Para los intereses de esta investigación esto último es relevante porque en lo concerniente al tema de la empatía, encontramos que en la consideración husserliana (y veremos más adelante que en la consideración steiniana también) el ser humano no es un ser que pueda ser pensado como un objeto estático (como ha hecho la tradición) más bien, el ser humano es una unidad anímica de experiencia vital que por medio de la vinculación y regulación en las conexiones causales¹⁴ deviene en ser anímico y espiritual. El mismo Husserl anota en *Ideas II*:

“Ahora hay que replantear la pregunta: ¿es real el alma en el mismo sentido que el cuerpo corporal, y es el hombre una realidad vinculada a partir de dos realidades y dada por ello también ella misma como una realidad?” (Husserl,2014:394) Es decir, en el fondo la pregunta subyacente es ¿cómo hablar

¹² Husserl en *Investigaciones Lógicas* V VI párrafo 44 expone los diferentes sentidos de lo que se entiende por representación. Al respecto, Ziri6n comenta: El concepto de representación *die Vorstellung* que Husserl “elige” o define es el de acto objetivante, al cual nos referimos bajo fen6meno intelectual. Este concepto es m6s general que el de presentificaci6n *die Vergegenw6rtigung*. Toda presentificaci6n es una representaci6n, pero no a la inversa. La presentificaci6n es una presentaci6n, pero presentaci6n de algo ausente: como recuerdos, im6genes, etc6tera. (Ziri6n, 1990: p.69).

¹³ Aufsätze und Rezensionen (1890 – 1910). Hrsg. von Bernhard Rang. 1917.

¹⁴ Aspecto que abordaremos a lo largo del presente escrito.

de algo no presente empíricamente en la conciencia? Al respecto podemos decir que, si por empírico entendemos la realidad acogida en la actitud natural, es decir, aquella que da por sentado la presencia de la cosa, así como aparece ante mí, entonces cabe la pregunta ¿qué significa “dar por sentado”? Si puedo ver un determinado objeto y aislarlo de su horizonte y de sus condiciones, tal como la mirada del científico, entonces me encuentro en el plano de lo empírico, es decir, solo presto atención a la presencia de algo, desligándola de la condición vivencial en la que se da. De este modo, la intuición eidética no es empírica porque no busca aislar la cosa, sino aprehender su determinación eidética que es la estructura de la experiencia. Por ejemplo, hay rasgos eidéticos en la imaginación que no están en la percepción o en el recuerdo, de este modo, en cada fenómeno de la intuición eidética está involucrada la presencia de un objeto en el mundo no como hecho bruto ni como una verdad conceptual, sino con la experiencia del fenómeno. Por esto mismo, la intuición eidética consiste en poder integrar la presencia del fenómeno en el mundo y deshacerme de todo aquel concepto que doy por sentado. En este sentido, de alguna manera, lo empírico nos indica (por contradictorio que pueda sonar) que hay algo más allá de lo empírico.

1.3 LA NOCIÓN DE “CONSTITUCIÓN” EN STEIN

Nuestra autora abordó la Fenomenología Trascendental como ámbito de investigación de la subjetividad trascendental. Precisamente a este campo de investigación pertenecen no sólo los actos de conciencia, sino también sus correlatos objetuales. En esta consideración, Stein va más allá de lo planteado por

Lipps y Husserl respecto al tema de la Empatía, en tanto que la pensadora alemana piensa en considerar la constitución de los objetos trascendentales.

Die „letzte Rechenschaft“ des Problems der Einfühlung, die Edith Stein bei Lipps vermißt, erhofft sie sich durch die „Konstitution der transzendenten Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein“ zu geben und damit „letzte Klarheit“ zu gewinnen. Es ist eindeutig, daß Edith Stein sich hier auf dem Boden der transzendentalen Phänomenologie befindet. Sie versucht im dritten Teil ihrer Dissertation, der betitelt ist: „Die Konstitution des psychophysischen Individuums“, den Übergang zum fremden Bewußtsein mittels einer Konstitution des eigenen psycho-physischen Individuums zu leisten. (Fidalgo, 1993:104).

Visto así, poco a poco nos adentramos más a fondo en el estatuto de la empatía como acto constitutivo: “entonces la Empatía se manifiesta como una forma de experiencia intersubjetiva que posibilita la constitución de un mundo objetivo”. (Stein, 2005: 32). Y en otro momento afirma: “La mayor tarea, con diferencia, está todavía ante nosotros: el tratamiento de la empatía como problema de constitución, o sea, la solución de la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia las objetividades de las que hablan las teorías usuales de la empatía, a saber, individuo psicofísico, personalidad y semejantes” (Stein, 2005: 117). Hasta aquí Stein parece adherirse a Husserl en el hecho de que el mundo está constituido en la diversidad de correlatos de actos y sus contenidos objetuales a través de la empatía, y de ese modo adhiriéndose la mayoría de miembros del círculo de los discípulos de Gotinga. Sin embargo, la fenomenóloga alemana tendrá diferencias respecto al supuesto Idealismo de su mentor, aunque no de su método. Atinadamente escribe Hans Sepp: “Stein hat die phänomenologische Methode von Husserl übernommen, nicht

allerdings seinen transzendentalen Idealismus, den sie stets kritisiert und abgelehnt hat". (Sepp, 2003: 81).

En particular, la filósofa alemana se aleja de Husserl (aunque a partir del planteamiento de su maestro) en el hecho de que el sujeto es trascendental en tanto que el mundo está ahí para el sujeto.

Lo que "extrañó en el propio círculo de amigos y discípulos de Husserl era una consecuencia que él sacó del hecho de la constitución: si determinados procesos regulados de la conciencia llevan a que al sujeto se le presenta un mundo objetual, entonces el ser objetual significa p. ej. La existencia del mundo exterior sensorialmente perceptible, nada más que el ser dado para una conciencia de tal y tal manera, más precisamente: para una mayoría de sujetos que se hallan en una comprensión recíproca y en un intercambio de experiencias". (Sepp, 1998:713.)

En este sentido, como escribe Sepp, cobra relevancia la concepción del sujeto trascendental, pues pareciera que el mundo se constituye desde dicho sujeto a partir de actos constitutivos que configuran el polo relacional de la conciencia, como un movimiento del centro a la periferia. Es precisamente en este sentido que cobra relevancia la figura de Edith Stein en la crítica y distanciamiento respecto al concepto de constitución. Precisamente, en una famosa carta a Roman Ingarden, Stein deja entrever su distanciamiento respecto a Husserl y el Idealismo.

... 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, 2016: 567).

Es decir, para la fenomenóloga, la constitución está ligada a un dato físico, una corporeidad física trascendente al acto mismo de la constitución. Al respecto, comenta Ricardo Gibu:

La constitución está ligada al acto de síntesis por el cual la conciencia se representa un objeto a partir de un conjunto de datos diversos. Este acto no puede ser unívoco dado que existen formas diversas de existencia que implican a su vez síntesis diversas. Stein va a profundizar inicialmente en torno a la constitución de los objetos del mundo real, o como diría ella, del “mundo de la naturaleza. (Gibu, 2004: 47).

Todavía queda la pregunta ¿a qué herejía se está refiriendo Stein?

Ciertamente no puede estar referida a la posibilidad de construir objetividades del mundo natural, pues este precisamente es el gran tema de las *Ideas II*, tampoco a la distinción entre los dos polos de todo acto constitutivo: conciencia y realidad. Sin embargo, esta última distinción plantea una pregunta que abre una línea de reflexión novedosa respecto del idealismo. ¿Es la conciencia o la realidad¹⁵ la que rige el carácter absoluto de existir? ¿Cuál de los dos ámbitos es el fundamental y cuál es su correlato?¹⁶ (Ibid.).

Ciertamente no puede estar referida a la posibilidad de construir objetividades del mundo natural, pues este precisamente es el gran tema de las *Ideas II*, tampoco a la distinción entre los dos polos de todo acto constitutivo: conciencia y realidad. Sin embargo, esta última distinción plantea una pregunta que abre una línea de reflexión novedosa respecto del idealismo. ¿Es la conciencia o la realidad¹⁷ la que rige el carácter absoluto

¹⁵ Realidad entendida como fenómeno.

¹⁶ En Fenomenología, entre la correlación conciencia- fenómeno la voz cantante la lleva el fenómeno. Recordemos que en Fenomenología solo se puede hablar de lo que se da. Cuando hablo de un tipo de conciencia y su relación con el fenómeno correspondiente, solo puedo partir de lo que ya se está dando. En el caso de la relación entre una conciencia hipotética y un fenómeno hipotético, yo puedo inventar lo que yo quiera porque es hipotético. Sin embargo, los fenómenos y los ejemplos ya están ahí, no los invento del todo. En suma, el fenómeno no es otra cosa más que el modo en que mi conciencia le da sentido a algo que está ahí, reconociendo que, en muchas ocasiones, dejamos muchos aspectos de lado. Así, el fenómeno y la conciencia los debo ver en su unidad y justo modo. Por supuesto, en el desarrollo de la presente tesis abordaremos la originalidad de Stein al enfrentarse al asunto conciencia- fenómeno.

¹⁷ Realidad entendida como fenómeno.

de existir? ¿Cuál de los dos ámbitos es el fundamental y cuál es su correlato?¹⁸ (Ibid.).

De entrada, encontramos que Stein siguiendo a Husserl, comparte que no hay mundo sin una conciencia que pueda experimentarlo: “En último término, es el descubrimiento del horizonte de la experiencia lo único que aclara la <<realidad>> del mundo y su <<trascendencia>> y muestra luego que es inseparable de la subjetividad trascendental constituyente de todo sentido y realidad del ser” (Husserl, 1996: 114).

Al respecto, la filósofa germana expone en *Introducción a la filosofía* la posición idealista de Husserl según la cual el mundo es experimentado no por pura posibilidad, sino porque realmente es experimentado, lo cual da lugar a no concebir mundo sin conciencia, pues la conciencia siempre es conciencia respecto a una idea u objeto del mundo. En tal sentido afirma:

Pero ¿qué es lo que caracteriza a nuestro mundo real, distinguiéndolo de tales mundos posibles, y qué es lo que constituye su carácter de realidad? Evidentemente la circunstancia de que es un mundo experimentado, y por cierto no sólo en cuanto a su posibilidad, sino como mundo experimentado actualmente. Pero entonces la realidad depende de una conciencia que experimente actualmente: si suprimimos la conciencia, entonces suprimimos el mundo. (Stein, 2005: 746, 747).

¹⁸ En Fenomenología, entre la correlación conciencia- fenómeno la voz cantante la lleva el fenómeno. Recordemos que en Fenomenología solo se puede hablar de lo que se da. Cuando hablo de un tipo de conciencia y su relación con el fenómeno correspondiente, solo puedo partir de lo que ya se está dando. En el caso de la relación entre una conciencia hipotética y un fenómeno hipotético, yo puedo inventar lo que yo quiera porque es hipotético. Sin embargo, los fenómenos y los ejemplos ya están ahí, no los invento del todo. En suma, el fenómeno no es otra cosa más que el modo en que mi conciencia le da sentido a algo que está ahí, reconociendo que, en muchas ocasiones, dejamos muchos aspectos de lado. Así, el fenómeno y la conciencia los debo ver en su unidad y justo modo. Por supuesto, en el desarrollo de la presente tesis abordaremos la originalidad de Stein al enfrentarse al asunto conciencia- fenómeno.

Sin embargo, como bien indica Sepp, Stein critica esta interpretación de su mentor: “Recordemos: ella no criticó en Husserl que éste cuestionara la estructura de sentido del mundo a partir de los logros de constitución, sino que interpretara la constitución de modo que el ser objetual fuese absorbido en el ser dado para la conciencia” (Sepp, 1998: 724).

Llegado a este punto, teniendo que resumir, para Stein el movimiento del acto constitutivo no va del centro a la periferia sino de la periferia al centro puesto que tal acto implica una periferia, es decir, una naturaleza física que de modo absoluto existe independientemente del sujeto trascendental. En este contexto cabe la pregunta ¿es Stein una filósofa realista? Al parecer no, sino que tiene una postura fenomenológica cuyo punto de partida es la simultaneidad entre estos dos absolutos: la conciencia y la realidad. Resulta interesante, que Stein aboga por una Epistemología correlativa en la que la naturaleza se dirige al sujeto y a sus operaciones cognoscitivas. Al respecto, Eduardo González comenta:

Desde un punto de vista más teórico, resulta muy iluminador el caso del abordaje que Stein hace acerca del problema de la naturaleza. Para que una Ciencia de la Naturaleza sea completa, según Stein, no puede limitarse a una Ontología de la Naturaleza, sino que debe ser completada con una Epistemología correlativa; esto muestra, a nuestro juicio, algo muy importante: que la descripción y el método fenomenológico, según la pensadora, no pueden dirigirse únicamente a la objetividad y permanecer en ella, como, de alguna manera lo querían los primeros discípulos de Gotinga, especialmente Hedwig Conrad – Martius, sino que, al igual que para Husserl, para Stein, la investigación del fenómeno objetivo -en este caso la naturaleza- ha de dirigirse a la actividad subjetiva, a los sujetos y sus operaciones cognoscitivas. (González, 2016: 36).

En suma, hemos de dirigirnos no solo a la subjetividad, sino a una objetividad distinta de la que no podemos hacer menoscabo. En otras palabras, hay un absoluto

que es esa naturaleza física y por tanto una naturaleza física de la que el sujeto no puede desvincularse porque desde nuestra corporeidad ya somos parte de dicho absoluto. Así, de esta manera, se vislumbra una parcial coincidencia entre maestro y discípula.

Anche nel modo di andare al fondo di tale enigma sembra difficile trovare qualche differenza. Tanto a Husserl quanto alla Stein pare opportuno cercare la soluzione del problema gnoseologico fondamentale in prima istanza nel fatto che la relazione tra immanenza e trascendenza va studiata anche nel quadro di dati indiscutibilmente immanenti. (Schulz, 2000: 705).

No obstante, no podemos dejar de lado que ya hay una subjetividad con una estructura determinada trascendentalmente, de suerte que dicho absoluto no puede ser pensado sin el sujeto, que precisamente da cuenta de la naturaleza física, pues sin sujeto, el mundo no podría ser experimentado ¿cómo podría hablarse del mundo sin un sujeto que dé cuenta de él?

Si se trata de resumir, y yendo al meollo del asunto, la cuestión a tratar es si se puede pensar la naturaleza sin considerar que hay conciencia que la piensa. Desde luego, Stein no considera todavía “traicionar” a la Fenomenología, sino que piensa que “tal vez hay un más allá” independiente a la conciencia, algo trascendental que no ha sido pensado, o por lo menos llevado a sus últimas consecuencias. “Stein manifiesta un particular optimismo sobre la posibilidad de afirmar una realidad más allá de la experiencia sin traicionar los principios básicos del método fenomenológico. El análisis que realiza sobre la sensación y la percepción apunta a ese objetivo”. (Gibu, 2004: 48).

Llegado a este punto, Stein se pregunta acerca de la validez del mundo natural, porque si la diferencia entre el mundo actual o real y el mundo posible es que tenemos experiencia del mundo real podemos entonces preguntarnos: “¿no

significará en el fondo, sino que la realidad no puede mostrarse de otra manera que no sea por medio de la experiencia, y que cualquier enunciado sobre la realidad no puede adquirir su legitimidad sino por medio de la experiencia?” (Stein, 2005: 747).

Aquí cabe preguntarnos ¿la experiencia se basta a sí misma o hay algo independiente de ella? A la vez, Stein piensa en si puede haber una realidad a la que no corresponda conciencia alguna que dé cuenta de ella “¿Es concebible una naturaleza, a la que no corresponda ninguna conciencia?” (Ibid:746). Si es el caso, ¿de qué tipo de la naturaleza hablamos? Es precisamente este problema lo más interesante para la investigación fenomenológica, pues abre una perspectiva original y novedosa respecto a los predecesores de la Fenomenología. De tal suerte, para nuestra autora, dicho problema puede tener solución y por ello se propone investigar¹⁹ si hay una realidad que sobrepase la experiencia. A partir de allí, su investigación apuntará hacia el asunto acerca de la causalidad y los datos de la sensación,²⁰ y su rol en la percepción. Pues, a partir del análisis de dichos asuntos, la nacida en Breslau se acerca a una nueva comprensión del tema de la constitución y la empatía.

¹⁹ Stein misma menciona que no pretende echar abajo los principios fenomenológicos, pero sí ampliar su investigación de la constitución.

²⁰ Para Husserl hay aspectos en la vivencia de los que no somos conscientes del todo, dicho estatutos se atribuyen a los datos de sensación *die Empfindungsdaten* Éstos no son procedentes del mundo empírico y ya tienen un componente trascendental que no guarda relación con el mundo real. Por ejemplo, en la dimensión hylética el rojo como sensación vivida nunca se entenderá con el rojo de un objeto. El mismo Husserl comenta en *Ideas I*: No hay que perder de vista, con todo rigor, que los datos de sensación que ejercen la función de la matización del color, la matización de la lisura, la matización de la figura, etc, son por principio distintos del color puro y simple, la lisura pura y simple, la figura pura y simple, en suma, de toda especie de momentos cóscicos. La matización, aunque lleve el mismo nombre, no es, por principio, del mismo género que lo matizado. La matización es vivencia. Pero una vivencia solo es posible como vivencia y no como algo espacial. Lo matizado, empero, solo es posible, por principio, como espacial, pero no posible como vivencia. (Husserl, 2013:167).

Ciertamente se trata de un problema que, si bien está planteado desde Husserl o desde Lipps, nuestra autora lo plantea de un modo original y propio en lo que cabe, independientemente de otros fenomenólogos que asumieron la interpretación idealista de la Fenomenología husserliana, pues Stein considera que si bien el planteamiento husserliano es correcto, no ha explicitado suficientemente que en la percepción intervienen más factores a considerar, como el de la causalidad que comentaremos a lo largo de las siguientes páginas.

CAPÍTULO 2: LA CONSIDERACIÓN FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN ACERCA DE LA CAUSALIDAD Y SU REPERCUSIÓN EN EL VIVENCIAR

Vamos a considerar ahora la noción steiniana de la causalidad en orden a dar cuenta de que hay vivencias que no corresponden precisamente a una experiencia, sino a un modo particularmente pasivo del sujeto²¹.

2.1 LA CAUSALIDAD ENTENDIDA DESDE EL EMPIRISMO

En principio Stein entra en debate con el filósofo David Hume en lo concerniente al concepto de causalidad y esto a partir de la distinción entre el ser como conciencia y el ser como cosa. La percepción externa trascendente en Husserl nunca puede ser estudiada por sí misma, ella siempre está en relación con la percepción inmanente, de modo que la reflexión es un modo de volcar la mirada hacia el flujo de la conciencia, es decir, al ámbito de absolutez en donde no hay posibilidad de escorzos (*Abschattungen*) debido a la unidad intrínseca entre ser y aparecer. En los escorzos hay discordancia entre lo que se aparece y lo que es. Por ejemplo, pensemos en un pizarrón, en su posición respecto a la luz o respecto a mi posición. Los escorzos son, precisamente, estos distintos modos de aparecer desde la perspectiva de la percepción externa, un pizarrón nunca se puede dar de manera absoluta, más bien siempre se da un escorzo que completa la percepción externa.

²¹ Aspecto que abordaremos en el siguiente apartado que es acerca de la teoría de las sensaciones de Stein. Antes de ello, consideramos conveniente estudiar la noción de causalidad en la Fenomenología de la filósofa de Breslau con el propósito de explicar la relación entre la causalidad y los datos de la sensación.

Para la tradición empirista, por el contrario, hay una consideración absoluta de la percepción que niega los escorzos, tal como acontece con Hume, que da por sentado que la naturaleza es tal como aparece al que la observa, estableciendo una vinculación causal que necesariamente se sigue del acontecer. El nacido en Edimburgo pregunta: ¿cómo es que la conciencia puede dar cuenta racionalmente de dicha vinculación? Al respecto no hay una respuesta satisfactoria al fenómeno de la causalidad. En *Investigación sobre el conocimiento humano* Hume comenta:

En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación a priori han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa ha de parecer igualmente, arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón. En vano, pues, intentaríamos determinar cualquier acontecimiento singular, o inferir cualquier causa o efecto, sin la asistencia de la observación y de la experiencia. (Hume, 2012:62, 63).

En síntesis, debemos considerar que Stein entra en debate con los empiristas en torno a la concepción de la causalidad. Atinadamente observa Stein, en una obra titulada *Contribuciones a la Fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*²², que acerca de la causalidad hay un problema bien planteado y una respuesta parcialmente correcta, la fenomenóloga critica que ni Hume ni Kant fueron más allá de establecido en sus propios planteamientos que si bien son

²² Se trata de un texto posterior a la tesis doctoral *Sobre el problema de la Empatía* y que abarca dos estudios: *Causalidad psíquica e Individuo y comunidad*. En líneas generales, en el primer texto encontramos estudios temas acerca de la realidad psíquica, la causalidad, la vida espiritual y la motivación. Mientras que en el segundo encontramos la relación de la persona con la comunidad en el aspecto de las vivencias, así como la consideración de la comunidad como realidad que tiene su estructura óptica.

correctos, también son incompletos²³. Por ello, la filósofa alemana encuentra en el método fenomenológico, el aparato conceptual con más fuerza explicativa para continuar con las investigaciones acerca de la causalidad más allá de lo visto por la tradición que ha considerado parcialmente la relación entre conciencia y objeto, dejando de lado que tanto la conciencia y objeto están en una correlación indisoluble.

Por todo esto es necesario considerar un método de análisis y una descripción de los fenómenos, es decir, de los objetos en toda la plenitud y concreción en que ellos se nos ofrecen, y de la conciencia que a ellos les corresponde. Este método, que conduce a una correcta comprensión de la posición de Hume, no es otra cosa que la Fenomenología de Husserl, cuyas directrices se exponen en *las Ideas relativas a una Fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica*. (Stein, 2005: 747).

De esta suerte, únicamente en el marco fenomenológico es donde se puede abordar apropiadamente el tema de la causalidad. Otra razón por la que conviene atenernos al marco de la Fenomenología es que hay poca claridad en lo referente al concepto de lo psíquico, en particular Stein menciona que existe una confusión entre la conciencia y lo psíquico. ¿Qué distingue una de la otra? En principio, la Psicología es una ciencia dogmática en el sentido en que investiga teóricamente a determinados objetos del mundo, dando por sentado, desde el principio, la

²³ Tal vez esto último no es del todo así en Kant. En la *Crítica de la Razón Pura* llega Kant a la vida trascendental del sujeto, a la constitución trascendental, justamente a partir de los objetos que la conciencia constituye, es decir, una vez que yo analizo el modo cómo está constituido determinado objeto del conocimiento, y veo que este objeto de conocimiento está constituido espacio – temporalmente, alcanzo las determinaciones a priori de las formas sensibles, pero dado que ese objeto no es solo objeto de la sensibilidad sino objeto de conocimiento, necesito que ese objeto espacio temporal sea justificado cognoscitivamente para lo cual requiero de una estructura *a priori* que soporte ese conocimiento que es justamente el del juicio sintético a priori. En síntesis, a todo esto, estamos en la posibilidad de pensar a la conciencia independientemente de aquello que constituye, es decir, pensar justamente a la conciencia como una realidad que se piensa o más bien, que se vive a ella misma. Sea como sea, veremos en los planteamientos de Stein aspectos más desarrollados o por los menos diferentes respecto a la concepción kantiana.

existencia de éste, de tal modo que en el mundo hay organismos vivos como los seres humanos y los animales que a pesar de tener cosas en común con las cosas y con otros seres vivos, cuentan con características que los distinguen particularmente. Escribe, la filósofa germana: “A la totalidad de esas características la denominamos lo psíquico, y su investigación es tarea de la Psicología”. (Ibid:221). Siendo así, desde la perspectiva de la actitud natural el mundo es el correlativo de nuestra conciencia, de tal suerte, que a cada objeto del mundo le corresponde una conexión de conciencia ya formada determinadamente, lo cual desemboca en una teoría que afirma que los objetos se constituyen en la conciencia. De este modo, corresponde a la Fenomenología trascendental la investigación de la correlación entre conciencia y objetos.

Una legalidad ideal reglamenta las conexiones entre la conciencia constituyente y los objetos constituidos. La investigación de esta legalidad es la 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. (Ibid: 222).

Para Stein, puesto que existe una ambigüedad respecto al concepto de lo psíquico, debemos de acercarnos a las cosas mismas comenzando con una reflexión acerca de la conciencia y en este sentido, se pretende averiguar si la causalidad tiene o no, relación con la conciencia.

En principio, para Stein debemos considerar a la causalidad dentro del ámbito de las vivencias puras, para ello la hemos de abordar desde el camino

fenomenológico, refiriéndonos a la corriente de la conciencia (*Bewußtseinsstrom*)²⁴ por medio de la descripción del fluir de vivencias (*Erlebnisstrom*)²⁵ De esta suerte, debemos exponer el fluir de la conciencia y preguntar ¿cómo aparece la causalidad si hay un fluir que no cesa? La respuesta steiniana considera que el fluir de la conciencia no puede pensarse como una sucesión de fases causadas por las precedentes.

La corriente original de la conciencia es un puro hacerse, la vivencia fluye hacia adelante, en constante generación se añade nueva vivencia, sin que pueda preguntarse “por medio de qué” se genera (= se causa) el devenir. En ningún lugar de la corriente se concibe la aparición de una fase, procedente de la otra, como “un ser causado” por ella. Una fase fluye procediendo de la otra y el originario “de dónde” permanece en la obscuridad. Al fluir las fases unas en otras, no surge una serie de fases interrumpidas, sino precisamente una única corriente que se va incrementando de manera constante. Por eso, no tendría sentido tampoco el preguntar acerca de una “vinculación” de las fases; la vinculación se necesita únicamente para los eslabones de una cadena, pero no en el caso de un *continuum* indiviso e indivisible. (Ibid:224).

En este sentido, Stein se pregunta ¿cómo podemos hablar de vivencias que se vinculan en una corriente? Precisamente, en este punto para nuestra autora debe quedar claro que en el fluir de la conciencia no hay etapas o fases, donde unas precedan a otras, en el entendido de que no hay una sucesión de fases en las que una sustituya a otra como si con el aparecer de una nueva fase, la precedente

²⁴ El sentido de este concepto es que la conciencia (al igual que la concepción del río de Heráclito) es un constante fluir en un canal donde en algún sentido permanece una unidad que constantemente cambia.

²⁵ En un sentido muy relacionado a la nota a pie anterior, *der Erlebnisstrom* refiere a la idea según la cual todas las experiencias conscientes son temporales y cada momento es una retención continua que sucede a otra. De esta suerte, dos experiencias conscientes del mismo objeto no pueden ser iguales porque ocurren en diferentes momentos.

desaparezca y se hunda en la nada, pues si esto fuera así habría una sola fase sin una corriente uniforme. En detalle, escribe Stein:

No sucede tampoco que lo generado en cada caso permanezca rígido en su devenir, y que como ser duradero persista muerto, fijo e inalterado, mientras surja incesantemente algo nuevo y se añada a lo anterior (como sucede, por ejemplo, al generarse una línea). Hay algo de ambos y, sin embargo, no hay nada de ambos. (Ibid)

Ahora bien, el punto importante a destacar es que sin una corriente uniforme las fases iniciarían y terminarían, es decir, tendrían duración por separado. En consecuencia, puesto que la corriente de conciencia es uniforme, está aquello que ya ha fluido y a la vez, con simultaneidad, está lo que surge como nuevo, formando así las llamadas unidades de conciencia.

Se da primeramente un permanecer “vivo” de “lo que ha fluido”, mientras que se genera lo nuevo, de tal manera que una fase de la corriente contiene a la vez lo que está llegando a ser y lo que ya ha sido, pero que se experimenta todavía como vivo (como lo que en cuanto tal se experimenta todavía vivo, es decir, lo que por un índice de cosa pasada se diferencia de lo que precisamente entra “ahora” en la vida). Lo que ha transcurrido en la vivencia, al crecer como cosa todavía viva juntamente con lo nuevo que surge, constituyen, ambos, unidades de la vivencia. (Ibid: 225).

En este sentido, Stein anota que determinada unidad de vivencia termina cuando ya no se añaden más unidades, como si hubiera un “morir” de lo que ha fluido, aunque en sentido estricto no es un “morir” definitivo porque si bien la vitalidad de lo transcurrido ha pasado, también es cierto que queda la conciencia más o menos vacía de lo mismo que ha transcurrido, de esta suerte, una vivencia

transcurrida, al estar en dicha modificación y una vez que se le añade lo nuevo incrementa la unidad de la corriente de vivencia. Siendo así, la corriente constituida al generarse con la corriente originaria coincide con ésta. En este punto, cobra relevancia la consideración del tiempo fenomenológico²⁶. en el que la vivencia se vincula sucesivamente con otra vivencia. Ahora bien, siguiendo lo recién expuesto, podemos preguntarnos: ¿las fases de la conciencia siempre prevalecen unas respecto a otras? es decir, ¿nunca hay una desaparición absoluta de las fases? A lo que podemos responder que si bien, no hay una desaparición completa, sí hay una desaparición importante porque determinada fase ya no prevalece como en su inicio, sino que cada vez se aleja más y más²⁷. “Cada instante queda lleno repetidas veces: en la fase actual, junto a lo que ahora nace en la vivencia y se halla todavía vivo, se encuentra lo muerto, lo que se ha extinguido”. (Ibid).

En sintonía con lo recién descrito, si una vivencia está viva se propaga continuamente, añadiéndose nuevas fases a ésta, de modo que cada vivencia se rezaga por otra futura vivencia. Desde luego, Stein señala que es posible que la unidad de una vivencia en determinada fase transcurrida, incremente nuevamente con una fase sucesiva, a través de un tramo que continúe vivo. A modo de ejemplo, la oriunda de Breslau escribe un ejemplo acerca de la duración del sonido: “De este modo un sonido continúa resonando, aunque el comienzo se encuentre ya vacío

²⁶ Dicho grosso modo, la Fenomenología considera al tiempo no como una secuencia lineal, sino como un experimentar de un instante a otro, es decir, como conciencia del tiempo *Zeitbewusstsein*. Relacionado a lo recién dicho, un concepto que cobra relevancia es el de flujo, pero no en el sentido del suceder de la materia en el tiempo, sino como conciencia de las fases que captan el fluir sensible, o sea, hablamos del vivirse mismo que corresponde a la conciencia del tiempo *Strombewusstsein*.

²⁷Desde luego, no se niega que determinada vivencia del pasado no pueda volver a presentificarse. A propósito, la misma Stein dice: Precisamente en tal recurrir a, en una presentificación, ya que sigue estando consciente como algo que ha quedado en la corriente, aún después de su muerte. (Ibid:226).

para la conciencia; pero un resonar que siga viviendo debe hacerse mediador de la continuidad, y cuando no se le añade ya una nueva fase, el sonido se pierde” (Ibid).

También, nuestra autora anota que no podemos dejar de lado que lo muerto, de alguna manera queda en la corriente, o sea, que no queda del todo muerto porque permanece en cierto modo dentro de la existencia, de modo que permanece en la corriente constituida, y en este sentido, podemos decir que hay la posibilidad de que en algún momento, nuevamente se recurra a lo “muerto”. Precisamente algo presentificado es hacer consciente algo que ha quedado en la corriente, incluso después de su “muerte”.

A todo esto, Stein comenta que las ya descritas unidades que surgen en la corriente continua dentro de su determinada duración deben de entenderse no como vivencias que transcurren una después de otras, más bien, debe considerarse que se trata de vivencias contemporáneas que permanecen por tramos parciales a partir de su duración. En este sentido, la filósofa germana recurre nuevamente al ejemplo de la duración del sonido, pero esta vez en consonancia con un dato de color en un campo visual.

Un sonido (recibido como puro dato de sensación y no como sonido objetivo) comienza mientras surge a la vez un dato de color en el campo visual; ambos (iguales o también mudables según sus momentos) duran un momento, pero la sensación de color permanece más tiempo y persiste todavía cuando el sonido ha terminado ya. Mientras duran todavía ambos datos, en una fase de la continuidad de los mismos, comenzó a invadirme una sensación de bienestar, que aumenta constantemente hasta alcanzar cierta altura, y continúa así durante mucho tiempo y sigue estando todavía presente, cuando el color y el sonido se han sumergido hace ya mucho tiempo en el reino del pasado. (Ibid: 126).

Una pregunta que se desprende de lo anterior es la siguiente ¿cómo las vivencias a pesar de ser diferentes se suceden unas a otras entre sí? es decir, qué une y separa a las vivencias en una sola unidad de corriente pudiendo ser tan distintas entre ellas (imaginar, percibir, desear, etc). Escribe Schulz: “La primera evidencia en la constitución del individuo consiste en la identidad del Yo en el flujo de las vivencias de conciencia”. (Schulz, 1998:787).

Desde luego, no podemos dejar de lado que Stein está de acuerdo con que las vivencias pueden ser de distintos tipos: ya sea en lo emocional, corporal y físico o ya sea en su intensidad o duración, no obstante, lo que garantiza la unidad en el devenir de las vivencias es el Yo. Al respecto nuestra autora escribe:

Porque cada fase en la corriente tiene el carácter de un único impulso generador, del cual se alimenta todo lo que atraviesa tales fases en el devenir vivo: las unidades de vivencia de todos los géneros, que se hallan precisamente en el surgir. Podemos decir también que la corriente es una sola, porque brota de un único Yo. (Stein, 2005:228).

Dicho de otro modo, la forma de experiencia vital o vivencia tiene un sentido propio. Por ejemplo, si pasamos del imaginar al recordar hablamos de dos tipos de actos de conciencia. Y en este sentido, ¿qué vínculo hay entre la conciencia del imaginar y la conciencia del recordar? Fenomenológicamente hablando ninguna, pues tanto el imaginar y el recordar son dos actos intencionales; sin embargo, la relación entre ambos no se explica de manera lógico-causal²⁸ y en este sentido, no tiene propósito hablar de una vinculación.

²⁸ Debemos tener cierto cuidado con la consideración de la causalidad porque a veces psicológicamente parece que soy yo el que proyecta o a veces que psicológicamente es la imagen la que aparece. De todos

Esta coincidencia de vivencias de diverso género en una única fase actual es la clase más original y primordial de la asociación de vivencias (mientras que en el devenir de vivencias a partir de fases que van fluyendo continuamente unas en otras, no tiene absolutamente ningún sentido el hablar de vinculación: esto es lo que está fenomenalmente en la base del discurso sobre “asociación por contacto”. (Ibid: 228, 229).

Stein insiste que determinadas fases reunidas, que por un momento están en la conciencia, no subsisten por sí mismas, sino que están en el todo que constituyen en la unidad de vivencia, de ahí que las fases aisladas no puedan aglomerarse en un complejo, a menos que sean vivencias que no solo perduren, sino que también pertenezcan a dicho complejo. ¿Por qué es así? La filósofa responde que cuando vuelve a surgir una vivencia, no transcurre nuevamente dentro de toda la corriente de vivencias ya vividas, a pesar de que en su fluir es una unidad. Sin embargo, debe quedar claro que no hablamos de causalidad puesto que el surgimiento de un complejo no es otra cosa que un mero devenir y lo mismo vale para una vivencia.

En esta parte Stein señala que también debemos considerar la “influenciación” de vivencias que surgen a la par de éstas y que como tal afectan los estados de ser de las mismas. A todo esto, la filósofa germana comenta que hay un estrato determinado de la vivencia que en este sentido funge como “actuante”. Al respecto, anota: “Todo cambio en la esfera del “encontrarse”, como dijimos anteriormente, o de los sentimientos vitales (como preferimos decir ahora, teniendo en cuenta el papel que desempeñan) determina un cambio en el transcurso total de

modos, insistimos que no se trata de cuál es primero, sino que imagen y conciencia deben de considerarse al mismo tiempo.

la vivencia simultánea” (Ibid: 230). A modo de ejemplo, Stein describe que cuando uno está cansado la corriente de vida se estanca, de tal modo que se desliza perezosamente hacia delante, de tal suerte, todo aquello que surge en los diversos campos de nuestros sentidos es afectado por ello, por ejemplo, los colores pierden cierta tonalidad, de modo que todo aquello que en este sentido esté en nuestra contra tendrá un efecto más doloroso o desagradable. A la inversa, si cesa el cansancio, también habrá un cambio en los otros campos, es decir, cuando el cansancio cambia a frescor, surge en la corriente una vitalidad y un palpitir hacia al frente, siendo así, la corriente lleva en el soplo de la frescura y el gozo.

Podríamos preguntarnos ¿qué tiene que ver la causalidad con lo recién descrito? A lo cual, la nacida en Breslau escribe:

Sin duda alguna, tenemos razón para entender este fenómeno como una causalidad en la esfera de la vivencia, como algo análogo a la causalidad que se da en el ámbito de la naturaleza física, concretamente como análogo al caso fundamental de la causalidad (al cual la física trata de reducir todas las demás relaciones causales): a la acción mecánica. Así como una bola que va rodando pone en movimiento a otra bola al chocar con ella, y así como el movimiento desencadenado depende, en cuanto a su dirección y su velocidad, del “ímpetu” del choque – así también el “impulso” que procede de la esfera, determina la índole del trascurso de las demás vivencias, y no solo la cualidad, sino también la “intensidad” del efecto depende de la causa, solo que en este caso la intensidad no es medible como en el terreno de la naturaleza física. (Ibid: 230).

En este punto, Stein observa que en la causalidad mecánica solemos distinguir entre un acontecer causante (como el movimiento de unas bolas de billar) y un acontecer causado (el movimiento de otra bola o bolas) y el suceso que media entre las dos que de algún modo podemos llamar “causa”, que es el hecho de que

determinada bola choque con otra. En este sentido: “De la condición del acontecer causante depende la condición de la causa y además la del acontecer causado (la del “efecto”), pero el acontecer causante y el acontecer causado se hallan condicionados en su índole por la peculiaridad de los sustratos de ese acontecer”. (Ibid:230). En cambio, en lo que concierne a la causalidad de la vivencia, la “causa” se nota en el hecho de que la esfera vital tenga un cambio, es decir, en el acontecer causante y en el acontecer causado encontramos una sintonía que corresponde al sentimiento vital y al trascurso de las otras vivencias. De este modo, en la naturaleza física el acontecer causante se origina al margen del suceso que lleva al desencadenamiento del acontecer causado, pues sin el aparecer de tal suceso, no habría efecto en la esfera de la vivencia, o sea, el punto a destacar es que lo que llamamos causa, no se intercala entre el acontecer causante y el acontecer causado, más bien, es la condicionante del acontecer causante y esto último es imposible que ocurra “sin efecto” alguno. La filósofa alemana recalca una primera diferencia entre causalidad mecánica y de la vivencia.

Aquí tenemos, por tanto, una primera distinción entre la causalidad mecánica y la causalidad de la vivencia. Pero las dos clases de acción coinciden en que es imposible que el efecto no se produzca, cuando la causa y el acontecer causante han hecho su aparición, y comienza en el instante en que eso sucede. Y en ambos casos el efecto es también, por su condición material, un efecto necesario: así como es inconcebible que una bola que se ha lanzado hacia abajo, suba hacia arriba a causa del lanzamiento, así no es concebible tampoco que el cansancio “vivifique” la corriente de la conciencia. (Ibid.: 231).

Llegado a este punto, es hora de abordar la estructura de la relación causal, con el propósito de ver si las vivencias constituyen los sustratos del acontecer

causal, no obstante, como hemos mencionado líneas arriba, lo que garantiza la unidad en el devenir de las vivencias es el Yo, pues, una vivencia del pasado de alguna manera sigue presente en el futuro, razón por la cual siempre que brota una nueva vida es porque lleva la estela del pasado, o en otras palabras el Yo. Dicho así, el Yo se puede entender como vivencias concatenadas que desembocan en la causalidad, pues, a fin de cuentas, como hemos dicho, las vivencias se desarrollan y desaparecen. Con el propósito de ser más claro, dejemos que la misma autora de testimonio de cómo se deben de distinguir y entender las vivencias

- 1) Un contenido que es recibido en la conciencia (por ejemplo, un dato relativo al color o un sentimiento de bienestar).
- 2) La vivencia de ese contenido, su acogida en la conciencia (el tener la sensación, el sentir bienestar).
- 3) La conciencia de esa vivencia que lo acompaña siempre -en mayor o menor grado- y por la cual la vivencia misma es designada también como conciencia. (Ibid:232).

Al respecto, Stein insiste en que debemos indicar que a cualquier vivencia le corresponde cierta tensión, es decir, el yo puede volver hacia un contenido extraño, ya sea con mayor o menor intensidad. De tal modo, un contenido extraño resalta más entre mayor sea el grado de tensión. Desde luego, la intensidad de una vivencia no se debe confundir con la intensidad de su contenido.

La sensación intensa del rojo no es necesariamente la sensación de un rojo intenso; la entrega intensa a un dolor no es la entrega a un dolor intenso. Las diferencias de tensión de la vivencia no coinciden tampoco con la oposición entre vivencias de primer plano y vivencias del trasfondo (entre vivencias que se experimentan de modo excelente y propio y otras que se experimentan de manera secundaria). La vivencia de primer plano exige en

sí, desde luego, una tensión mayor que la vivencia del trasfondo, pero admite a su vez muchas matizaciones de grados. (Ibid: 233).

Es decir, si la intensidad de la vivencia es mayor, entonces las vivencias del primer plano y las vivencias de trasfondo mostrarán una tensión aumentada, pero cada una a su modo. A modo de ejemplo, Stein comenta: “De modo parecido, cuando la iluminación es más clara, los colores claros y los oscuros aparecen con mayor claridad, sin que, por la modificación de la iluminación, pueda modificarse algo en la relación entre las claridades específicas” (Ibid).

A modo de síntesis, el Yo puede entenderse como una realidad trascendente que por medio de encontrar a los datos inmanentes se convierte en un objeto pero que no es inmanente a sí mismo. Precisamente este Yo visto desde sus cualidades y estados debe entenderse como lo psíquico²⁹. Aun así, como comentamos al inicio del presente apartado, la filósofa germana, diferencia a la conciencia respecto a lo psíquico: “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. Tendremos que renunciar aquí a deslindar esta realidad en su contraposición a la realidad física y a cualquier otra realidad existente”. (Ibid:238).

Como acabamos de leer, para Stein la diferencia entre lo psíquico y la conciencia implica que hay un deslindarse respecto a la realidad, pues si consideramos exclusivamente lo causal, dejamos de lado la intensidad y vitalidad de las vivencias,

²⁹ El mismo Husserl en el ya citado texto *Ideas II* distingue entre lo psíquico y la apertura espiritual del ser humano que trasciende la causalidad: Lo subjetivo, el ser de un sujeto y de su vida de sujeto, desde el punto de vista de estos nexos condicionales, es la subjetividad naturalizada, es lo “psíquico” en el sentido de la psicología naturalista moderna, que considera por ende al hombre como naturaleza y lo inserta en el nexo de la naturaleza. (Husserl, 2014:399).

además determinado sentimiento nos puede engañar respecto a lo que pensamos o sentimos. ¿Por qué? Porque el sentimiento no es una determinación ajena al modo en cómo yo constituyo el sentido de la existencia, es decir, una percepción de una relación amorosa me puede hacer sentir contento o triste, y en este sentido el sentimiento al ser determinación de mi ser en el mundo sí involucra una actitud de mi parte que puede ser equivocada o dudosa. Después de todo, en Fenomenología, entendida como Ciencia vital de mi ser en el mundo, no como sujeto de conocimiento, sino como sujeto que interactúa con las cosas, debo tener en cuenta que las cosas también me influyen, no solo es de mí para ellas.

Llegado a este punto, hemos de decir que retomamos el estudio de la causalidad y la vivencia para dar cuenta de que, en ocasiones, hay contenidos que son extraños al yo, como son los datos de la sensación que abordaremos en el siguiente apartado, porque en efecto, las vivencias no solo importan por su contenido, sino también se debe tomar en cuenta su intensidad, pues solo de este modo se puede dar una descripción más detallada del fenómeno a la conciencia.

A los grados de tensión del vivenciar corresponden las diferencias de claridad de la conciencia. Cuanto más intenso es el vivenciar, tanto más luminosa y despierta es la conciencia que se tiene de ello. (...) Porque cuanto más intenso es el vivenciar, tanto más “indivisamente” solemos “adentrarnos” en ello, tanto menos permite ello la escisión de una reflexión, mientras que la conciencia, que no es un tener objetual, se manifiesta precisamente entonces. (Ibid:233).

A modo de conclusión, podemos decir que no siempre es del todo exacto que la constitución del mundo se atañe exclusivamente a la correlación conciencia-fenómeno, pues la intensidad de las vivencias de alguna manera anuncia que hay

algo más, una trascendencia o supuesta trascendencia a la que debemos prestar atención. Atinadamente Stein encuentra un punto de partida hacia una nueva consideración de la constitución. Precisamente en este sentido, nos corresponde abordar a los datos de la sensación (*Empfindungsdaten*).

2.2 LAS SENSACIONES EN LA TEORÍA DE LA CONSTITUCIÓN DE EDITH STEIN

Para nuestra autora, como hemos anotado, los planteamientos de sus antecesores requieren considerar el rol de las sensaciones en la percepción en lo concerniente al asunto de la correlación entre conciencia y fenómeno. Stein parte de la terminología husserliana, pero difiere respecto a su mentor en la consideración del cuerpo, pues para nuestra autora las sensaciones constituyen trascendentalmente al cuerpo³⁰.

“Die Theorie über die Empfindungsdaten samt der Terminologie hat Stein von Husserl übernommen, aber mit dem Unterschied, daß bei Stein die Empfindungen transzendental den Leib konstituieren, der dem reinen Ich gegenüber transzendent ist, während die Einheit der Empfindungen nur durch den Leib ermöglicht wird” (Sepp, 2003:87).

En este sentido, apunta nuestra autora en *Introducción a la filosofía*: “A mi parecer se trata de un problema soluble, y habrá que señalar aquí todavía algunos puntos, cuyo esclarecimiento pueda contribuir a una solución. Es de suma

³⁰ Aspecto que abordaremos más a detalle en el siguiente apartado al considerar que las sensaciones muestran la trascendencia del cuerpo.

importancia para esto la investigación de los datos de la sensación: de lo que ellos son y del papel que desempeñan en la percepción” (Stein, 2005:747).

Comencemos por recapitular lo dicho líneas atrás: el mundo es el punto de partida para definir el terreno de investigación fenomenológica, es decir, si la conciencia es conciencia siempre de algo, lo es respecto de algo presente en el mundo. Para Stein, sin embargo, no es del todo así, porque el mundo no refiere a la totalidad de correlatos de conciencia y en este sentido, debemos atender a las vivencias desde su intensidad y experiencia de ellas, además de pensar el papel de las sensaciones en relación a la conciencia en el sentido que constituyen el material de la experiencia: “L' importanza decisiva dei dati della sensazione va vista nel fatto che, a differenza degli schemi indipendenti dalla coscienza che garantiscono solo la possibilità di una natura, essi formano al tempo stesso la materia dell' esperienza della realtà effettuale: <<una materia sensibile>>.” (Schulz, 2000:711).

He aquí, una diferencia respecto al maestro Husserl y en este sentido podemos comenzar a vislumbrar la originalidad de Stein que no solo es una comentadora o intérprete de su mentor, sino que también piensa y elabora una obra crítica (desde luego, sin dejar de lado que lo hace desde la Fenomenología) respecto a los postulados de la tradición. Encontramos en la ya mencionada *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*.

En nuestra formulación del concepto de la conciencia, nos hemos desviado algo de lo que se expone en las Ideas. Esta exposición se hallaba orientada esencialmente hacia el mundo de la actitud natural, y sintetizaba como conciencia todas las multiplicidades que constituyen esa unidad: tanto

las noéticas³¹ como las noemáticas. Si nosotros deslindamos ahora la conciencia, en el sentido de lo noético, separándola de los correlativos de todos los niveles, entonces eso nos parece que se halla requerido por las investigaciones propias de Husserl acerca de la conciencia original del tiempo, y esperamos hallar su asentimiento en este punto. (Stein, 2005: 223).

Así pues, como recientemente hemos expuesto, la fenomenóloga alemana incorpora a sus análisis los datos de la sensación y su rol dentro de la percepción. Primeramente, nos dice en su obra *Sobre la Empatía* que la sensación indica el límite entre la constitución del mundo natural y la constitución de nuestra experiencia. En este sentido lo interesante es que dicho límite quita (por decirlo de algún modo) por un momento la actividad configuradora del sujeto, es decir, la sensación no se origina por el yo puro.

Sin embargo, la sensación está peculiarmente caracterizada frente a todos estos actos: ella no emana, como aquéllos, del Yo puro; nunca adopta la forma del <<cogito>> en el que el Yo se dirige a un objeto, por tanto, nunca puedo-reflexionando sobre ella- encontrar al Yo en ella, sino que ella está siempre en un <<donde>>, está localizada espacialmente, apartada del Yo, quizá muy próxima a él, pero nunca en él. (Ibid:122).

³¹ La concepción de lo noético en la obra de Husserl lo encontramos desde 1906-1907 en la obra *Introducción a la Lógica y la Teoría del Conocimiento*. Ahora bien, lo noético se entiende en relación a lo noemático que es un término introducido alrededor de 1912. Husserl comenta en el párrafo 96 de *Ideas I* que la concepción de noema es clave para comprender su Fenomenología. Así pues, lo noemático significa el objeto intencional tal como es percibido, juzgado o deseado. De esta suerte, dar cuenta del objeto intencional como noema nos da la clave para estudiar la multiplicidad de posibles experiencias. Es decir, lo noemático es esencial en la descripción eidética de la conciencia. Anota Husserl en el párrafo 128 de *Ideas I*: Así, se distinguió lo noemático como una objetividad añeja a la conciencia y sin embargo, peculiar. (Husserl, 2013:393, 394). En suma, el noema siempre es el correlato del acto noético o de la también llamada noesis, o sea, el objeto como es pensado, percibido, imaginado, etcétera. Se trata de un *a priori* de correlación entre el acto noético y el noema. Recordemos que precisamente, Husserl critica a la tradición por separar el estudio de dichos elementos como si fuese un asunto diferente el objeto y el acto.

A todo esto, el punto es que, si bien la sensación se lleva a cabo en el sujeto, pareciera que hay una realidad que se mantiene fuera de la actividad de la conciencia. Sintetizando, podemos decir que la sensación indica el límite de la constitución del mundo y la conciencia porque el sujeto no es el fundamento definitivo, pues a través de la sensación encontramos el primer nivel de inmanencia, cuya característica es la pasividad: “En efecto se puede decir que el sujeto “padece” las sensaciones y no que se orienta hacia ellas libremente. Ello supone una característica fundamental de la sensación, a saber, la ausencia de intencionalidad”. (Gibu, 2004: 49). De esta suerte, sin intencionalidad, el sujeto parece estar “implicado” de modo pasivo, en la cual, el sujeto no dirige su conciencia a un fenómeno en particular, al respecto, la carmelita anota en *Introducción a la Filosofía*: “En la percepción, como en todos los actos en los que se capta algo, el “Yo” se dirige hacia un objeto separado de él (a ese factor lo designamos como la intencionalidad de la vivencia); en la sensación no hay ninguna intencionalidad de esta índole; el sujeto se ve “afectado” en una forma característicamente sorda y pasiva” (Stein, 2005:737).

Debe quedar claro entonces, que de alguna manera las sensaciones revelan la receptividad que en cierto momento se da en el ser humano. Esta condición es la clave para entender los cambiantes estados de ánimo y de intensidad con la que experimentamos las vivencias y en este sentido no debemos olvidar la relación con lo psíquico que consiste en los cambios que experimentamos en las cosas del mundo y sus cualidades psíquicas. En este mismo sentido, Stein señala la importancia del concepto de “energía vital” (*Lebenskraft*) que es la mediación entre nuestra receptividad y lo psíquico.

El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la “causa” del acontecer psíquico. El “efecto” consiste en los cambios de las demás cualidades psíquicas. No existe una dependencia causal directa entre otras cualidades entre sí, sin que exista una mediación de la energía vital *die Lebenskraft*³² Así, en la causalidad fenoménica de la esfera de la vivencia se manifiesta la causalidad real de lo psíquico. (Ibid:239).

Entonces, debemos entender que solo desde el punto de vista psicofísico vale la causalidad o lo que es lo mismo: “Todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal”. (Ibid:246). En síntesis, en lo referente al problema de la constitución, pareciera entonces que en esta teoría de la constitución hay una dimensión objetiva y a la vez una subjetividad que interpreta dicha objetividad. A todo esto, el punto a destacar es que el sujeto interpreta, pero no produce, más bien padece una determinada interpretación respecto a determinada vivencia. Solo desde el punto de vista psicofísico los datos de la sensación se enlazan a la causalidad. “Si los datos de la sensación muestran una determinada estructura y secuencia, entonces constituyen el fundamento de una aprehensión del objeto. Ésta consiste en que los datos sensoriales experimentan³³ una determinada interpretación”. (Ibid:739).

³² Este concepto es clave en la constitución del ser humano, desde el punto de vista de la esfera vital interior porque *die Lebenskraft* distingue al yo psíquico del yo espiritual (que abordaremos más adelante).

³³ La traducción citada opta por traducir experimentar en vez de padecer. Consideramos que para los propósitos expositivos de Edith Stein es más conveniente escribir padecer porque tanto en la sensación como en la aprehensión no hay intencionalidad, aunque en el aprehender el sujeto tiene más grado de participación sigue siendo de un modo pasivo, por ello hablamos de “padecer una interpretación”. Interpretación que no debe considerarse desde una perspectiva lógica causal. La misma Stein dice: Por “interpretación” no hay que entender una especie de deducción lógica. Es algo que precede a todas las operaciones lógicas. En el caso de la percepción -porque no es otra cosa la interpretación de los datos sensoriales-, no se captan primero las sensaciones y luego, partiendo de ellas, se deduce algo que las sobrepasa; no se da en absoluto tal dualidad, sino únicamente una simple aprehensión de cualidades que aparecen inscritas en un esquema objetivo. (Ibid:739).

Aceptar los postulados steinianos nos llevan a más preguntas, por ejemplo, si la realidad es independiente del sujeto ¿es la misma para todos en el sentido que la experimentamos todos por igual? ¿qué papel tienen los otros dentro de mis experiencias del mundo? ¿los otros me constituyen? Stein plantea respuestas a dichas interrogantes a través del tema de la intersubjetividad de la empatía (*Einführung*). Y es en este sentido que la presente investigación adquiere su matiz fenomenológico, pues, hemos mencionado que la Fenomenología en cuanto ciencia que parte de la experiencia o vivencia (*Erlebnis*), ha de considerar el papel y la experiencia de los otros en la constitución del mundo ¿los otros experimentan el mundo de la misma manera que yo? Precisamente en el apartado siguiente abordaremos las ideas concernientes a dicha interrogante por parte de nuestra autora.

CAPÍTULO 3: INTERSUBJETIVIDAD Y EMPATÍA

Queremos ahondar en el significado de la empatía como acto en el que se constituye el mundo en un sentido cercano a Husserl cuando en *Ideas II* anota: “Ahora bien, la empatía conduce, como vimos antes, a la constitución de la objetividad intersubjetiva de la cosa y por ello también del hombre, ya que ahora el cuerpo físico es objeto científico-natural” (Husserl, 2014:211). Precisamente, como anotamos en el apartado anterior, los postulados de Stein dejan varias preguntas por abordar. En particular, hemos de investigar cómo puede haber objetos con independencia del mundo (si es que la hay). Además, si asumimos que hay un mundo objetivo debemos aceptar que cada ser humano por igual tiene o debería tener las mismas experiencias ¿dichas experiencias dan fe del conocimiento que tenemos del mundo?

3.1 EMPATÍA Y PRESENTIFICACIÓN ENTENDIDA A TRAVÉS DEL CUERPO DEL OTRO

Como anota Peter Schulz el tema de la empatía es la investigación de la subjetividad ajena:

“Cómo y en condición de qué se da la subjetividad ajena en el propio vivir subjetivo, puede uno preguntarse fenomenológicamente. Lo cual a su vez solo puede aclararse por el camino de una reflexión sobre la experiencia propia del sujeto” (Schulz, 1998: 787).

En este sentido, la filósofa de Breslau comienza a tratar los asuntos en cuestión valiéndose de la intersubjetividad de la experiencia. “Dos cosas se encierran en la “intersubjetividad” de la experiencia: el que experiencia del mundo exterior incluye la existencia de otros sujetos experimentantes – por lo menos, la

posibilidad de tal existencia- Y, además que el contenido de la experiencia, a pesar de diferencias individuales, es un contenido idéntico” (Ibid:748).

De esta suerte, nuestra filósofa se pregunta acerca de qué tanto tienen que ver los demás seres humanos en mi experiencia del mundo: “El mundo en el que vivo no es solo un mundo de cuerpos físicos, además de mí también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar” (Ibid:81). Los otros me permiten asegurar que de alguna manera hay una realidad objetiva y a la vez, que en la experiencia subjetiva no se agota la conciencia porque la experiencia de alguien no agota la realidad³⁴. En especial, Stein hace hincapié en que nuestra conciencia es compartida con los otros, y por ello, de alguna manera, los otros me constituyen: “El suponer la existencia de otros sujetos co-experimentantes tiene un especial significado metafísico”. (Ibid.) Llegado a este punto, debemos analizar cómo el yo se relaciona con el mundo por medio de la empatía.

Es en el prólogo a su obra *Sobre la empatía* que Stein afirma que la empatía trata acerca de la experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar. En primer lugar, la fenomenóloga, nos indica que la empatía es un acto de la conciencia distinto a otros, pues la empatía no atiende a objetos como si se tratase de la percepción

³⁴ Esta objeción o comentario puede dar el entendido de anunciar que la Fenomenología es solipsista, no obstante. se zanja al considerar que el lenguaje, pues éste es el modo en el que la conciencia se abre al mundo social para explicar qué es lo que está percibiendo o imaginando, o recordando o lo que sea que haga, puesto que la conciencia debe manifestar su ser, es decir, su intencionalidad en un mundo social; lo hace a través del lenguaje. Justamente el lenguaje rompe la ilusión solipsista de la conciencia. Si asumo que el mundo es como yo lo miro, debo asumir que lo miro de manera social: A través de una estructura basada en el lenguaje, la institucionalidad política, etcétera. Viéndolo de este modo podemos decir que la Fenomenología no es solipsista, más bien, habría que decir que el mundo me obliga a abrirme y sobrepasar la pura referencia a lo que pienso, siento, miro, percibo o imagino.

Hemos de insistir que la conciencia no se puede estudiar por sí misma, sino que se debe estudiar a través de su relación con el fenómeno, y esto le da a la conciencia un carácter verdaderamente crítico, más allá de lo que representa. No es del todo sensato hablar de la conciencia independientemente de su actividad respecto a un fenómeno, el fenómeno tampoco lo podemos plantear sin una actividad de la conciencia, eso parece como un círculo vicioso, pero recordemos que este círculo se traza en un núcleo social, éste da al proceso de cualquier fenómeno una concreción más allá de la pura determinación psicológica subjetiva.

externa³⁵, sino que atiende a vivencias que no se manifiestan de modo lógico causal. En segundo lugar, la autora de *Ser finito y ser eterno* considera que puesto que la empatía no trata objetos de la percepción externa no es un acto originario porque éste se limita a lo que el yo vive en el presente. Más bien, la empatía en *Introducción a la Filosofía* la encontramos como una presentificación³⁶.

“Pues bien, la empatía, en cuanto presentificación (*Vergegenwärtigung*), es una vivencia original, una realidad actual. Pero lo que representa no es una “impresión” propia, sea pasada o futura, sino una actual moción vital original de otra persona, una moción que no se halla en vinculación continuada con mi vivenciar y que no puede hacerse coincidir con él” (Ibid:826)³⁷.

A todo esto, alguien podría preguntar ¿si la empatía no atiende a objetos externos ni del presente, ¿cómo es que da cuenta de su manifestación? La respuesta de Stein sería que, en dado caso, como estudiamos en páginas anteriores, el objeto de la experiencia en cuestión está ya constituido por un conjunto de experiencias que están en el flujo temporal de la conciencia³⁸

³⁵ Aunque en *Introducción a la Filosofía* comenta que el punto de partida de la empatía es la percepción externa.

³⁶ En este punto es importante distinguir entre *Gegenwärtigung* (presentación) y *Vergegenwärtigung* (presentificación) en el sentido que la percepción es de primer tipo y en el caso del recuerdo o la empatía son del segundo. Respecto a lo presentificado anota Ricardo Gibu: es objeto recogido del conjunto de experiencias almacenadas en el flujo temporal de la conciencia, y actualizado en un acto determinado de la conciencia. El recuerdo, por ejemplo, es un acto no- originario. Su objeto no existe en la modalidad del presente sino del “entonces”. No se hace necesaria la presencia de ningún objeto frente a mí para realizar tal acción, basta con presentificar momentos pasados. (Gibu, 2004: 51, 52).

³⁷ “Die Einfühlung nun ist als Vergegenwärtigung ein ursprüngliches Erlebnis, eine gegenwärtige Wirklichkeit. Das, was sie vergegenwärtigt, aber ist nicht eine vergangene oder künftige eigene »Impression«, sondern eine gegenwärtige ursprüngliche Lebensregung eines anderen, die in keener kontinuierlichen Verbindung mit meinem Erleben steht und nicht mit ihm zur Deckung zu bringen ist”.

³⁸ La relevancia de la temporalidad fenomenológica estriba en su relación con el problema de la ausencia y el aparecer de las cosas. Husserl considera el tiempo no como una secuencia lineal, sino como un experimentar de un instante a otro, es decir, como conciencia del tiempo *das Zeitbewußtein*.

*Strombewußtsein*³⁹ y en el momento requerido se actualiza en la conciencia. A modo de ejemplo, la carmelita habla del recuerdo en el sentido de que no está en el presente y por ello no requiero de determinado objeto para recordar⁴⁰, pues basta con recordar los sucesos acontecidos en el pasado.

El recuerdo de una alegría es originario en cuanto acto de la presentificación que ahora se cumple, pero su contenido -la alegría- es no-originario; tiene todo el carácter de la alegría, de manera que yo podría estudiarlo en su lugar, pero ella no existe como originaria y en propio, sino como habiendo estado viva una vez (donde este <<una vez>>, el punto temporal de la vivencia pasada, puede estar determinado o no estarlo). La no originariedad de ahora remite a la originariedad de entonces, el entonces tiene el carácter de un antiguo <<ahora>>, por tanto el recuerdo tiene carácter de posición y lo recordado tiene carácter de ser. (Ibid:84).

De este modo, queda claro que recordar es un acto o vivencia originaria del Yo porque el Yo recuerda y lo recordado no; una cosa es el Yo que recuerda en un momento presente y otra aquello que se recuerda. Además de la misma manera que el recuerdo, la empatía comparte una estructura común, sin embargo, como comentamos líneas más arriba, la empatía difiere porque su objeto es otro individuo y la vivencia de éste. "El otro por sí tiene sus vivencias para él, este otro es insustituible y no puedo combinar su experiencia con la mía. Así que las sensaciones empatizadas, en contraste con las propias, se destacan

³⁹ En la *V Investigación Lógica*, Husserl menciona diferentes conceptos de conciencia. Resaltamos una: entrelazamiento del flujo de las vivencias *das Strombewußtsein* esta definición es la caracterización de la conciencia del tiempo, pues mi vida y la de cualquier otro, no solo fluye, sino que puedo ser consciente del flujo mismo. Mi vida es el todo y el fluir de mis vivencias.

⁴⁰ No dejamos de lado que al ver determinado objeto puedan venir a nosotros ciertos recuerdos, más adelante Stein profundiza en este aspecto.

permanentemente como ajenas (incluso si no estoy dirigido a este contraste en el modo de la atención” (Ibid:139).

Tan es así que la objetividad del otro es considerada en un primer momento como objeto de la sensación y la percepción que yo también comparto⁴¹. Precisamente la doctora Stein señala que el vínculo con la percepción es lo que distingue a la empatía de la fantasía: “Si la representación empatizante no estuviera motivada por la percepción externa, entonces no se distinguiría de la fantasía” (Ibid:826).

A diferencia del conocimiento objetual del mundo, la empatía busca comprender la vivencia del otro y en esta búsqueda se revela una realidad de la persona que sobrepasa el ámbito sensible. Por ello, dice Stein que puesto que la realidad del otro es una realidad nueva del mundo natural implica una síntesis y “esquema” nuevo.

En lugar del esquema “cosa” hay que poner el esquema “cuerpo vivo”, constituido por las categorías de la sensibilidad, de la movilidad, etcétera y eventualmente de la capacidad de expresión. Tal esquema se inserta en un esquema más amplio – en el del sujeto animal o psicofísico y eventualmente de la persona-, y si los datos sensoriales, que constituyen el fundamento de la toma del conocimiento, se ajustan a la legalidad del esquema más restringido, entonces se halla motivada *eo ipso* la aprehensión de una objetividad que corresponde al esquema más amplio. (Ibid:851).

⁴¹¿Cómo hablar de algo que no he vivido? No importa si el fenómeno en cuestión es experimental o yo me lo imagino. Yo lo puedo proyectar, aunque en la realidad no se de. Precisamente, hay que darnos cuenta del fenómeno más allá de las determinaciones empíricas. ¿Por qué podemos hablar del amor si no hemos amado o lo hemos experimentado? Porque el amor forma parte de la experiencia humana y a pesar de que no lo he vivido fácticamente lo puedo integrar en el mundo a partir de ciertas condiciones por la experiencia de otros. Aquel que ha experimentado el amor, pero no ha logrado fijar las condiciones de éste, aunque lo haya vivido fácticamente no tiene conciencia, es decir, no ha estructurado el sentido del amor en la vida. En este caso no hablamos de experiencia fáctica o experimental sino trascendental, es decir de una experiencia que responde a ciertas condiciones que yo puedo fijar, aunque no haya experimentado el fenómeno en carne viva.

Dicho así, este esquema de cuerpo viviente es esencial para entender la donación del otro en el acto de empatía, pero no tanto por su vivencia sino por su corporalidad⁴².

En sentido estricto, el primer indicio que tenemos del otro no es ciertamente su vivencia, sino su cuerpo. Esta corporalidad permite una aprehensión del otro como un objeto real capaz de ser aprehendido en un primer momento a través de las sensaciones y la percepción. Sin embargo, la captación externa del cuerpo no agota lo que se manifiesta en el cuerpo del otro. En efecto, el otro se presenta no como una cosa entre las cosas sino como cuerpo viviente⁴³ *der Leib* (Gibu,2004:53).

El rasgo característico de esta donación es una especie de tensión que se aprehende del interior hacia lo exterior, de manera que es captada más por una percepción interna que por una externa. Dicha aprehensión del cuerpo presenta un esquema que se va revelando ¿qué revela? La nacida en Breslau comenta:

“En todos los casos, la toma de conocimiento dirigida por el esquema “personalidad” significa siempre, al igual que la percepción externa que se halla bajo el esquema de la cosa, un ir más allá de lo que en ella “está dado propiamente””. (Stein, 2005:852).

⁴² En Fenomenología la trascendencia se da al nivel del cuerpo, como punto cero de orientación de toda vida subjetiva. Es decir, el cuerpo aparece como punto cero de orientación que va a construir objetividades, pues el movimiento del cuerpo supone un modo de darse en el mundo porque el cuerpo mundano es constituido en la medida que el movimiento supone forma distinta de experimentarse. En este sentido a nivel de la sensibilidad, es en la corporalidad donde ya es posible una aglomeración con el otro.

⁴³ En la Fenomenología el escorzo es perspectiva desde donde veo yo la cosa, en este caso el cuerpo viviente, el cuerpo viviente siempre frente a mí. Así, si te capto en la totalidad, no sé tus determinaciones objetivas: peso, edad, etcétera. Pero sí sé, por ejemplo, que pones en juego mi ser como humano. Si te veo durmiendo, pones en juego mi ser. Todo lo que llegue a experimentar de ti es a través de ponerme de una manera yo también en el mundo. Siempre hay una forma en la que la conciencia abarca la totalidad del fenómeno, una totalidad dinámica porque estamos en el tiempo y en el espacio. Así hay un dinamismo de la conciencia que responde al dinamismo del fenómeno.

Este “más allá” refiere a que el sujeto sintetiza diferentes partes y actos físicos del cuerpo, a la vez, éstos desembocan en una experiencia unitaria⁴⁴. Incluso, en este sentido, encontramos que el estudio del cuerpo viviente se nos revela como objeto de estudio de la Psicología. “Der Leib ist ihr der Gegenstand der Physiologie. Sie ist eine empirische Wissenschaft, die aus der Erforschung individueller Gegenstände eine allgemeine Bestimmung des Leibes versucht”. (Rath,1993:216, 217). Llegando a esta estancia, el nuevo esquema mencionado nos da la posibilidad de aprehender una realidad que actúa y se manifiesta revelando en el cuerpo un modo anímico: emociones, sentimientos e intenciones. Precisamente, si solo nos atuviéramos a la percepción sensible no podríamos dar cuenta de la experiencia unitaria del cuerpo⁴⁵, sino únicamente de aquello que nos muestra la percepción, dejando de lado aquello que se oculta. No obstante, gracias a la empatía y a nuestra capacidad de trascender la multiplicidad es como podemos distinguir las percepciones no plenificadas. “Si el sujeto es capaz de distinguirse de ese conjunto de percepciones no plenificadas, es, por un lado, gracias a una unidad interior capaz de trascender esa multiplicidad y, por otro, gracias al acto de empatía

⁴⁴Véase la cita de la página anterior que corresponde a la página 851 del texto *Introducción a la Filosofía*.

⁴⁵ Sin embargo, no dejemos de lado que en una obra titulada *Estructura de la persona humana*, texto recopilado a partir de las clases impartidas por Edith Stein entre 1932 y 1933, en donde Stein continúa con el método fenomenológico abordando el significado original del ser humano y su vocación. En particular, en esta obra se busca destacar la importancia de conocer la Antropología Filosófica en aras de comprender al ser humano como individuo que es parte de una comunidad. Edith dirá que el ser humano tiene tanto una apertura tanto hacia dentro como hacia fuera. Nuestra autora comenta:

En todo lo que el hombre experimenta se percibe también a sí mismo. La experiencia que tiene de sí mismo es por completo distinta de la que tiene de todo lo demás. La percepción externa del propio cuerpo no es el puente hacia la experiencia del propio yo. El cuerpo también se percibe por fuera, pero esta no es la experiencia fundamental, y se funde con la percepción desde dentro, con la que noto la corporalidad y a mí en ella. Mediante esa percepción soy consciente de mí mismo, no meramente de la corporalidad, sino de todo el yo corporal-anímico-espiritual. La existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia abierta para sí misma, pero precisamente por eso está también abierta hacia fuera y es una existencia abierta que puede recibir en sí un mundo. (Stein,2016, Obras completas IV:594).

que a través del “esquema cuerpo viviente” logra constituir su propia experiencia” (Gibu, 2004:54).

En síntesis, la empatía es el acto que enriquece al yo y a la vez, es constituido a través de la manifestación del otro. Al respecto, anota, nuestra autora en su tesis doctoral *Sobre la Empatía*

Encerrado en los límites de la individualidad no podría salir del <<mundo tal como se me aparece>>, siempre sería pensable que la posibilidad de su existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl y de modo parecido por Royce. (Stein, 2005:146).

A modo de conclusión en este punto quisiéramos destacar la originalidad de Stein a la hora de enfocar los problemas fenomenológicos, de modo tal que su figura cobra relevancia no como una comentadora de Husserl, sino como una fenomenóloga de relevancia que aporta elementos novedosos a la discusión. Además, hemos de mencionar que, en esta etapa, Stein todavía está lejos de su conversión y, sin embargo, es consciente de la distancia que lo separa de su mentor, pero al fin y al cabo dentro de las posibilidades mismas que ofrece la discusión fenomenológica. Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, la empatía también se vincula al tema de libertad y la espiritualidad del otro. Estas investigaciones posteriormente desembocarán poco a poco en la ruptura y conversión al catolicismo por parte de nuestra autora, aunque sin abandonar del todo a la Fenomenología.

3.2. LA LIBERTAD ENTENDIDA A TRAVÉS DEL ALMA EN LA OBRA DE EDITH STEIN

La noción de alma es clave y está presente en todo el corpus steiniano, desde la tesis doctoral *Sobre el problema de la Empatía* se afirma que el alma es una unidad sustancial. Posteriormente a lo largo de su obra, se va ampliando y matizando la noción a tal punto que en *Ser finito y ser eterno* la misma Stein da cuenta de la importancia de dicha noción en su pensamiento.

El alma es el “espacio” en medio del todo lo corporal-anímico-espiritual; en cuanto alma sensible, habita en el cuerpo vivo, en todos sus miembros y partes, recibe de él y obra sobre él configurándolo y manteniéndolo; en cuanto alma espiritual, ella trasciende más allá de sí misma y mira un mundo situado más allá de su propio yo- un mundo de cosas, de personas, de sucesos- se entra en relación entendiéndose con ello, y de él recibe; pero en cuanto *alma* en el sentido más propio, habita en sí misma, y en ella el yo personal está como en su propia casa. (Stein, 2007, *Obras completas III:967*).

Ahora bien, como hemos visto, el cuerpo viviente en tanto que nos muestra al otro en una primera estancia, desde una perspectiva puramente corporal o psicofísica⁴⁶ (ligada al *Körper*), anuncia, de alguna manera que hay algo más allá de la susodicha perspectiva. En otras palabras, se anuncia de alguna manera que hay algo más allá de la sensación, porque la explicación basada en la correlación conciencia-fenómeno no basta para nuestra autora, pues las sensaciones no solo constituyen nuestro cuerpo, sino también el espacio y el mundo. “Con la constitución

⁴⁶ En efecto, el estudio de las sensaciones corporales muestra la relación psicofísica del hombre. Pues al tocar un objeto no solo experimento dureza o lisura, sino también tengo sensación de aquello que estoy tocando.

del cuerpo los datos de sensación experimentan una localización espacial: algunos dentro del cuerpo o en él, otros fuera en el espacio". (Ibid:494⁴⁷).

Precisamente, para explicar el alma, Stein se vale de ejemplos que refieren a una relación entre la causalidad, el motivo⁴⁸ (*Motivation*) y la persona. Respecto, a la motivación, así es definida por la fenomenóloga en *Sobre la Empatía*: "La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una tonalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible". (Stein, 2005:179).

Es decir, para que un motivo sea factible es menester la causalidad que desde la fuerza motivadora exige una acción por parte del sujeto. En consecuencia, si el motivo es superficial y sin energía no nos conducirá a algo vivo, como sucede en un hacer sin motivación que desemboca en un no querer hacer.

Por ejemplo, la bondad de una persona se halla claramente ante mí como un motivo para sentir la gratitud que le debo: pero esa gratitud no está sentida vivamente (quizás porque mi energía no es suficiente para vivenciar ese contenido), y por eso no brota de ella ninguna tendencia viva que me induzca a mostrarme agradecido, que es lo que estaría fundamentado objetivamente. Se presenta tan solo como una silueta inerte. Y semejante tendencia, carente de vitalidad y de vigor, no será capaz de transformarse en una acción. Únicamente un impulso o una tendencia de intensa vitalidad se transformará inconteniblemente en una acción. (Ibid: 293, 294).

⁴⁷ Cita extraída del apartado *Excursus sobre el idealismo trascendental* de la obra *Acto y Potencia*. Escrito con la intención de conseguir una cátedra de Filosofía. Stein escribió esta obra entre 1931 a 1935 sin poder ella misma nunca llevar a cabo su publicación. Sin embargo, fue publicada hasta 1998 por Hans Rainer Sepp y posteriormente en 2005 el mismo Sepp la integraría en la nueva colección de la obra completa de la santa: Edith Stein Gesamtausgabe (tomo 10), XXXVII 279 PP.

⁴⁸ Husserl en el párrafo 55 de *Ideas II* escribe que en aras de explicar la conducta personal y social del ser humano debemos distinguir que la motivación o la causa motivacional es diferente a la causalidad. Dicho *grosso modo*, en este sentido la causalidad es la conexión de eventos en el mundo psicofísico mientras que la motivación es una forma menos exacta de la causalidad que explica en particular, eventos producidos por seres humanos actuando con intencionalidad como agentes que intervienen directamente en determinados eventos.

De tal modo, lo mismo vale para una acción tanto negativa como positiva, pues en uno está si usa su energía para hacer o evadir determinado asunto o lo que es lo mismo, actuar en pro de determinada postura. Por ello, para nuestra autora las vivencias manifiestan una relación entre los valores, y en cierto sentido, la estructura de la persona humana.

“Aquí se manifiestan las conexiones esenciales entre el orden de rango de los valores, el orden en profundidad de los sentimientos de valor y el orden de los estratos de la persona que ahí se descubren. Así, pues, todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad” (Ibid:184).

En este punto, la nacida en Breslau habla de la ya mencionada energía vital (*Lebenskraft*) que es una energía que en particular corresponde al acontecer espiritual, pues el valor está conectado al acto creativo, y la energía vital es un impulso para la realización.

Reconozco el valor de una obra de arte, pero no soy capaz de entusiasmarme por ella; reconozco la bajeza de unos sentimientos, pero no soy capaz de irritarme por ellos; reconozco el valor singularísimo de una persona, pero no soy capaz de amarla. Esta incapacidad para vivenciar contenidos de determinada importancia, el fracaso ante los requerimientos del mundo de valores conocido, que es compatible con el óptimo estado de la energía vital sensible, nos revela que la energía vital espiritual es una energía impulsiva específica del acontecer espiritual. (Ibid:297).

Dicho acontecer espiritual⁴⁹ proviene de la interioridad y se manifiesta a través de actos libres y deliberados. Ya sea que se trate de actos emocionales o del conocer, ya sea que se trate de lo individual o colectivo, la energía vital espiritual puede afectar nuestra energía corporal.

“El amor con el que yo abrazo a una persona, puede ser capaz de llenar a esa persona de nueva energía vital, cuando la suya fracasa. Más aún, el mero contacto con personas de intensa vitalidad es capaz de ejercer una influencia animadora sobre la persona cansada o la agotada, una influencia que no presupone ninguna actividad por parte de ella” (Ibid:298).

Llegado a este punto, hemos de abordar cómo es que el sujeto sale de sí y trasciende. Desde ahora lo anunciamos, la implicación directa de esta trascendencia es la libertad. En el ya mencionado escrito *Estructura de la persona humana* hemos dicho que nuestra autora señala que los datos sensoriales (*Empfindungsdaten*) apuntan ya a un más allá, sin dejar de lado que gracias a las sensaciones conocemos el mundo a nuestro alrededor.

Precisamente *los Empfindungsdaten* siempre están ya inscritos en un orden en el que nos dan a conocer algo. Nuestra mirada espiritual se dirige, pasando a través de ellos, a un mundo configurado por objetos accesibles a nuestros sentidos. Si la desviamos de esa dirección normal y la fijamos en los datos sensoriales mismos, estos últimos son quienes se convierten en “objetos”, y si constatamos la presencia en nosotros de sensaciones lo distinguimos del mero sentir, del mero “ser afectado”. “Además, tan pronto dirigimos la mirada a las sensaciones mismas, éstas se convierten para nosotros en estados de nuestro cuerpo: este peculiar “objeto” se nos da a

⁴⁹ En *Ser finito y Ser eterno* Stein entiende por espiritual: Hemos designado lo espiritual como lo no espacial y lo no material; como lo que posee un “interior” en un sentido completamente no espacial y permanente “en sí”, en cuanto sale de sí mismo. (Stein, 2007: 956).

través de ellas, con lo que ellas mismas pasan a desempeñar una nueva función cognoscitiva” (Stein, 2016:650).

Precisamente, en este punto la fenomenóloga destaca que el cuerpo del otro es portador de fenómenos de expresión, es decir, de ciertos fenómenos anímicos que no solo se cooperceben con el cuerpo, sino que se expresan a través de él, de suerte que la vivencia y la expresión tienen una conexión simbólica, pues no es raro en nuestras vivencias habérnoslas con situaciones de las que no somos conscientes del todo, como en el sonrojarse⁵⁰. Así se expresa nuestra autora en *Sobre la empatía*:

“Cuando <<veo>> la vergüenza <<en>> el ruborizarse, el disgusto en el fruncir el ceño, la cólera en el puño apretado, entonces se trata de un fenómeno distinto de cuando observo en el cuerpo vivo ajeno su estrato sensible o coopercebo las sensaciones y los sentimientos vitales del otro individuo. Allí aprehendo lo uno con lo otro, aquí veo lo uno a través de lo otro”. (Stein, 2005: 158).

En este sentido, hay algo que podemos entender como un darse del símbolo en el sentido que Stein insiste que lo anímico no se coopercebe únicamente con lo

⁵⁰ Para Husserl hay aspectos en la vivencia de los que no somos conscientes del todo, dicho estatutos se atribuyen a los datos de sensación *die Empfindungsdaten*. Éstos no son procedentes del mundo empírico y ya tienen un componente trascendental que no guarda relación con el mundo real. Por ejemplo, en la dimensión hylética el rojo como sensación vivida nunca se entenderá con el rojo de un objeto. El mismo Husserl comenta en *Ideas I*: No hay que perder de vista, con todo rigor, que los datos de sensación que ejercen la función de la matización del color, la matización de la lisura, la matización de la figura, etc, son por principio distintos del color puro y simple, la lisura pura y simple, la figura pura y simple, en suma, de toda especie de momentos cóscicos. La matización, aunque lleve el mismo nombre, no es, por principio, del mismo género que lo matizado. La matización es vivencia. Pero una vivencia solo es posible como vivencia y no como algo espacial. Lo matizado, empero, solo es posible, por principio, como espacial, pero no posible como vivencia. (Husserl, 2013:167).

Además, precisamente, Husserl anotará en el parágrafo 15 de la quinta investigación lógica que los sentimientos sensibles no tienen determinación intencional porque no constituyen ninguna objetividad, pero tienen estructura relacional. *Sinnliche Gefühle* por ejemplo, en el olor de una quemadura hay relación o remisión al yo o a la parte del cuerpo involucrada en relación con un objeto que propició quemadura, es decir, remiten a parte del yo involucrado. Un yo que permite, que resiente.

corporal, sino por medio de lo expresado por ello, es decir, la vivencia y su expresión están en una conexión simbólica porque las vivencias que se aprehenden en determinado fenómeno de expresión están unidas con éste, como la alegría manifestada en unos ojos brillantes. Además, algunas veces se dan vivencias de acuerdo al tipo de anuncio en el otro, como al ver a un bien conocido con cierto semblante y decir que está triste o de mal humor, no obstante, esto último es una excepción a la regla del darse del símbolo, además que presupone cierto darse de éste, pues debemos distinguir entre “signo”, “expresión” y “símbolo”. Stein siguiendo a Lipps, escribe:

Que algo es un signo significa: algo percibido me dice que otra cosa existe. Así, el humo es signo del fuego. Símbolo significa que en algo percibido hay algo distinto, y precisamente algo anímico, que es coaprehendido con ello. Un ejemplo de <<relación simbólica>> que a Lipps le gusta aducir puede aclarar la diferencia: ¿Cómo se relacionan tristeza y semblante triste por una parte, fuego y humo por otra? Ambos casos tienen algo en común: un objeto de percepción externa conduce a algo que no es percibido de la misma manera. Sin embargo, el modo de darse es distinto. (Ibid :159)

Para ser más claro digámoslo con otras palabras: en determinadas situaciones, las vivencias, efectivamente se dan conforme al tipo de anuncio, como recientemente comentamos, al ver a un buen conocido con cierto semblante, puedo decir que está de malas, no obstante, se trata de una excepción de la normalidad del darse del símbolo, además que remite ya a algo más allá de sí y es en la consideración del cuerpo como punto de orientación⁵¹ es decir, reconozco en el

⁵¹ Como hemos comentado en las notas anteriores en la Fenomenología de Husserl el cuerpo aparece como punto cero de orientación que va a construir objetividades, pues el movimiento del cuerpo supone un modo de darse en el mundo porque el cuerpo mundano es constituido en la medida que el movimiento supone una forma distinta de experimentarse. Dicha idea husserliana no es ajena a lo que Stein misma da cuenta en *Sobre el problema de la Empatía*: El cuerpo vivo como un todo está en el punto cero de la orientación, todos los demás cuerpos están fuera. El <<espacio corporal>> y el <<espacio externo>> son completamente distintos el uno del otro. Solo percibiendo externamente no llegaría al primero, solo <<percibiendo corporalmente>> no

cuerpo del otro la constitución del mío. En esta parte, es importante la percepción interna, pues al contemplar mi estado anímico puedo pensar en cómo pienso al otro y éste a la vez cómo piensa en mí en lo referente al sentimiento de la alegría⁵². A fin de cuentas, en el otro también está mi experimentar, aprehendiendo lo de uno en el otro. Desde luego, Stein anota que lo recién dicho suele no ser tan practicado porque solemos quedar inmersos en nuestras vivencias sin hacerlas objeto⁵³.

“Amamos y odiamos, queremos y actuamos, nos alegramos y entristecemos y lo expresamos, y todo esto es en cierto sentido consciente para nosotros sin ser aprehendido, sin ser objeto; no hacemos

llegaría al otro. Pero en tanto que mi cuerpo vivo se constituye de doble manera -como cuerpo vivo sentiente (percibido corporalmente) y como cuerpo físico del mundo externo percibido externamente- y en esta doble presentación es vivenciado como el mismo, conserva un lugar en el espacio externo, llena una parte de ese espacio. (Stein, 2005:123).

⁵² Precisamente Husserl anota en la quinta investigación lógica parágrafo 15 b que la alegría entendida como un suceso feliz que el sujeto experimenta, donde el sujeto tiene como correlato precisamente este suceso feliz, por ejemplo, en la representación de algo alegre lo que hay es experiencia que solo se puede dar bajo el modo del sentimiento “recubierto a”. De suerte que la materia afectiva condiciona el acto constitutivo mismo desde atrás, por ello entendamos que el dato hylético ya trae su propia constitución tras padecer la alegría. A todo esto lo que sigue es el acto constitutivo en el que el yo puede establecer o captar a un sujeto feliz. En este sentido el estatuto ontológico es la posibilidad de aprender un sentido y un significado de modo que se deja de tener un valor psíquico, por esto mismo, aquello que determina un acto constitutivo tiene a la vez un acto ontológico.

⁵³ En Fenomenología la conciencia es siempre conciencia intencional que no es otra cosa más que un acto intencional, bien podría el objeto intencional no ser existente, sin embargo, esto es distinto a que no se pueda hacer conciencia de un objeto inexistente. En otras palabras, el objeto de la conciencia no requiere ser existente como objeto físico, basta con que sea objeto para la conciencia y nada más que para la conciencia. Dicho así, en Fenomenología lo que a nosotros nos interesa es la remisión a un objeto que es el objeto que está captando la conciencia no determinado objeto inexistente o no. Puede haber muchos tipos de conciencia para un solo sujeto y muchos tipos de sentido para un solo fenómeno. Por ejemplo, mi conciencia imaginativa y mi conciencia perceptiva pueden ser totalmente distintas al igual que tanto mi conciencia psicológica como mi conciencia social pueden ser absolutamente diferentes. Puedo imaginar que soy un rey y creerme mi propia mentira, pero ser realmente un idiota. Por ello, es falso que haya solo un tipo de conciencia y que ésta sea intelectual, más bien, la crítica fenomenológica abarca también el aspecto existencial, puesto que la conciencia se está modulando todo el tiempo en el mundo, evidentemente en todo momento está en una redefinición existencial. Por ello, se debe batallar para que la conciencia sea clara consigo misma. A modo de ejemplo, para ser más preciso, recordemos a Descartes al decir: “Pienso, luego existo” y si esto es así, mientras estoy pensando estoy existiendo, no obstante, en cualquier momento de distracción puedo dejar de ser o pensar. He aquí la piedra de toque de la experiencia fenomenológica de la intencionalidad, que es que mientras estoy poniendo atención y fijando el objeto en cuestión, la conciencia tiene un sentido claro, pero si me distraigo el genio maligno puede pescarme y mi ser puede perderse en el plano de la percepción, de la imaginación o lo que sea.

ninguna consideración sobre ello, no lo hacemos objeto de atención ni de observación ni ulterior valoración, y consiguientemente no vemos qué clase de <<carácter >> manifiesta”. (Ibid:171).

En cambio, la vida anímica ajena sí la hacemos objeto puesto que desde el primer momento está ligada por el cuerpo percibido del otro. Y es al momento de aprehender al otro como “mi semejante” cuando me aprehendo como objeto semejante al otro. En síntesis, desde “el punto de vista del otro” veo que a través de mi expresión corporal se delata determinado fenómeno. De esta suerte, tengo cierta impresión de la imagen que tengo para el otro u otros. “Así como el mismo objeto natural está dado en tantas variedades de apariencia cuantos sujetos percipientes hay, así puedo yo tener otras tantas <<compresiones>> de mi individuo anímico cuantos sujetos compresores”. (Ibid).

Si bien cabe el error a la hora de aprehender mi vivencia, siempre estará la percepción interna para corregirme y entender mi propia vivencia. Precisamente es a partir de ver el cuerpo propio (*Leib*)⁵⁴ del otro, como otro yo que también tiene experiencias, que entenderemos que la empatía es un acto que constituye al Yo. Además, no sobra decir que, si solo nos remitiéramos a nuestras sensaciones por sí mismas, no podríamos comprender nuestro propio cuerpo, puesto que quedaríamos únicamente con lo dado por la percepción dejando de lado lo que se oculta a ella. En suma, con las sensaciones se constituye tanto mi cuerpo como el espacio y el mundo a través de un acto con el que uno sale de sí mismo y trasciende hacia el mundo anímico exterior que a la vez es fundamento de nuestra vida. Ahora bien, conviene recordar, como hemos dicho anteriormente, que las sensaciones no tienen intencionalidad, razón por la cual, la conciencia da cuenta del cuerpo a través de la reflexión que hacemos de la o las sensaciones en cuestión. Son no

⁵⁴ Distinto del cuerpo entendido únicamente desde el punto de vista físico *der Körper*.

intencionales en cuanto son preteóricas, es decir, se originan en la vida prereflexiva, de suerte que son experiencias prepredicativas (*vorprädikative Erfahrung*)⁵⁵ que el sujeto las padece. Por ejemplo, pensemos que tenemos frío y que este frío ha ocurrido sin que reparemos en ello, además de que mi cuerpo⁵⁶ lo ha padecido. Es hasta reflexionar en ello como me doy cuenta de que se trata de una experiencia padecida. Además, recordemos que no solo tenemos experiencia de los objetos, sino también de los sentimientos: “Pues al tener sentimiento no solo vivencia objetos, sino a sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del <<fondo de su yo>>” (Ibid:181). En otras palabras, no puedo analizar que tengo frío cuando ocurre, sino hasta que soy interrumpido y reparo en ello, o sea, si no reparo en mi vivencia, estaré pasivamente padeciendo.

Ciertamente, nos encontramos con un punto interesante de la investigación de Stein, pues llegado a este punto, Rubén Sánchez comenta que podemos preguntarnos: ¿si las sensaciones originan que el cuerpo padezca, ¿qué ocurre si decidimos llevarnos por lo que padecemos? En dado caso, ¿qué ocurre con el ser humano que vive las sensaciones sin llevarlas al nivel de la reflexión o sin pensar su ser en el mundo? Es decir, bien podría ser el caso en el que determinada persona ande por la vida sin pensar más que en su cuerpo, pues el cuerpo podría bastarse por sí mismo para llevar a cabo una vida hedonista entregada de lleno a los placeres y al hedonismo. En dado caso, como apunta Sánchez Muñoz: “Y puede pasar una de dos: que piense que yo no soy mi cuerpo y por tanto lo descuide, o que piense

⁵⁵ En una obra tardía de Husserl *Erfahrung und Urteil* que es complemento a *Formale und transzendente Logik* se comenta que la experiencia prepredicativa es la región de la experiencia que ocurre antes de ser explícitamente formulada o tematizada en juicios de modo lingüístico. Es decir, antes de hacerse explícita a la conciencia. En suma, Husserl señala que todas las actividades cognitivas presuponen un dominio prepredicativo que es dado pasivamente, pues, después de todo las experiencias predicativas son articulaciones de lo que es experimentado en un nivel prepredicativo.

⁵⁶ A diferencia de percibir determinado objeto o recordar cierto evento de mi adolescencia en el que el yo apunta hacia un objeto, en las sensaciones no hay dicha correlación (yo- objeto intencional) porque la sensación no se asume como cogito dirigido a determinado objeto, pues uno padece determinada sensación no a la manera de cogito, más bien en el cuerpo.

que solo soy mi cuerpo y me entregue a sus pasiones”. (Sánchez, 2016: 62). Si elijo la primera opción bien podría entregarme al placer y a la vida hedonista, no obstante, Stein señala en *Estructura de la persona humana* que por mucho que uno lo intente, lo real es que no puedo superar o separarme de mi corporalidad. Si el ejercicio imaginativo es la única vía para desencarnarme, lo cierto es que el cuerpo siempre será parte de mí.

Yo no soy mi cuerpo, sino que lo poseo y lo domino. También puedo decir: soy en mi cuerpo. Puedo separarme idealmente de él y contemplarlo como desde fuera. Pero en realidad estoy atado a él: estoy allí donde está mi cuerpo, por mucho que “con el pensamiento” pueda trasladarme al otro lado del mundo, e incluso superar todas las barreras espaciales. No puedo determinar un punto del cuerpo en el que el yo tuviese su lugar propio. (Stein, 2016: 654).

Así, Stein defiende una postura unívoca del ser humano, además como vimos en páginas anteriores, el ser humano aparece visto como una unidad⁵⁷, incluso Husserl, en *Ideas II* también sostiene una postura similar, de suerte que en este sentido hay coincidencia entre el maestro y el alumno.

Yo, el observador, y cada uno de los otros en la comunidad de los hombres, encuentro o puedo encontrar a este hombre como unidad que en la causalidad de la naturaleza se mantiene corpóreo-corporalmente, y en tal medida, esta unidad física cumple como unidad orgánica ciertas condiciones físicas como cuerpo de un sujeto que en su vida de sensación y de percepción, en su vida de fantasía y de recuerdo (y luego además de manera desconocida), es dependiente, de las configuraciones físicas del cuerpo y, a la inversa, influye en ellas desde dentro. (Husserl, 2014:395).

⁵⁷ Lo novedoso respecto a la tradición es que no se trata de la persona entendida y unida por alma y cuerpo, sino como una unidad sustancial. Desde luego, decimos novedoso por el entramado fenomenológico que la santa desarrolla a lo largo de sus exposiciones.

Ateniéndonos a este punto, hemos de insistir que, en el caso de las sensaciones, éstas carecen de intencionalidad, pero solo en un sentido, sin embargo, como dijimos páginas atrás, por sí, la intencionalidad es el dirigirse a objetos (ya sean existentes o no) y tan es así que es la forma básica de la vida anímica “De esta manera se nos revela la forma básica de la vida anímica específicamente humana: la intencionalidad, esto es, el estar dirigida a objetos” (Stein, 2016:650⁵⁸).

De esta suerte, en la percepción el yo va hacia el mundo o hacia determinado objeto, es decir, pareciera que hay una especie de trascendencia que parte del sujeto hacia el exterior de modo que queda de manifiesto que la vida humana es intencional si tenemos en cuenta que nos dirigimos a objetos o cosas que están ya en el mundo, además de que dichos objetos pueden no ser neutrales o indiferentes, sino que dependiendo de la actividad o del fenómeno a considerar es como uno los debe de tomar en cuenta. “Vivimos en un mundo que nos entra por los sentidos y al que precisamente por eso percibimos. No comparece delante de nosotros de un golpe, y la percepción no es un acto aislado. Es más bien una compleja estructura de datos sensibles e intenciones, de actos que se convierten unos en otros”⁵⁹ (Ibid:650, 651).

En síntesis, como escribimos desde el inicio desde el apartado de la constitución, hay un mundo dado de modo absoluto a partir del cual, en cierto sentido, la percepción del ser humano se abre a lo sensitivo tanto para las impresiones internas como externas. El mundo entra por nuestros sentidos y de este modo lo percibimos.

⁵⁸ En la misma cita, Stein comenta los tres elementos que hay en la intencionalidad: el yo que mira a un objeto; el objeto al que el yo mira; el acto en el que el yo vive en cada caso y se dirige a un objeto de esta o de aquella manera.

⁵⁹ Para Stein la libertad tiene su lugar en esta estructura.

El mundo que nos entra por los sentidos, y tal y como nos entra por los sentidos, nos invita a profundizar en su contemplación, nos motiva incesantemente a pasar a actos perceptivos nuevos, que nos revelan elementos asimismo nuevos de nuestro mundo perceptivo. La estructura y el transcurrir de los actos perceptivos, así como las leyes que rigen la vida intencional, están en correspondencia con la estructura formal del mundo de objetos. Percibir objetos quiere decir: percibir unidades cósmicas formadas de modo bien determinado (Ibid:651).

En este punto, podemos preguntarnos ¿basta la pura percepción para justificar la existencia del mundo por sí? Desde luego, en el criterio fenomenológico la respuesta es que no, si bien el conocimiento inicia por los sentidos, hay también un conocimiento natural ¿cómo se adquiere éste? La nacida es Breslau anota en su obra *¿Qué es filosofía?*⁶⁰ “Todo conocimiento natural se adquiere mediante elaboración intelectual de material sensible” (Stein, 2007:183). Ciertamente la fenomenóloga, no cae en un realismo ingenuo, pues si bien en la percepción se da la cosa misma, no por ello significa que la cosa solo exista porque es percibida. En el texto ya citado *Excursus sobre el idealismo trascendental* encontramos que no puedo llevar una cosa a la existencia:

““Caer bajo los sentidos” – aquí se puede entender: existía fuera antes que cayera bajo los sentidos, y continuará existiendo cuando me separo o me alejo tanto que ya no pueden alcanzar mis sentidos. Puedo esforzarme por la percepción, y puedo alejarme de ella, pero yo no puedo llamar la cosa a la existencia o destruirla”. (Ibid:496).

⁶⁰ Texto preparado en 1928 y publicado en 1929 con el título *La Fenomenología de Husserl y la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ensayo de confrontación* con motivo del homenaje a Edmund Husserl por su cumpleaños 70. Como lo dice el texto mismo, Stein confronta la Filosofía de Santo Tomás de Aquino con la de Edmund Husserl en forma de diálogo, sin embargo, Martin Heidegger (responsable del homenaje) no estuvo de acuerdo del todo, razón por la cual la filósofa alemana escribió un artículo más convencional. Dicha explicación da cuenta de por qué existen dos redacciones del mismo trabajo. El texto citado corresponde al escrito en forma de diálogo que fue publicado hasta 1993.

La idea recién descrita ya viene desde las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl, aunque también en el escrito *Sobre la empatía*, donde la filósofa de origen judío menciona que fuera de lo percibido en el mundo, no hay voluntad que pueda percibir algo que no esté ya de hecho en el mundo: “Yo puedo producir una modificación en el mundo de los objetos, pero no puedo producir voluntariamente su percepción si él mismo no existe”. (Stein, 2005:136, 137).

En dicho caso, lo relevante para nuestra investigación es que el cuerpo no puede estar en contacto con un objeto fuera del espacio y fuera de alguna relación con otros objetos. El cuerpo en tanto cuerpo físico (*Körper*) está atado a la mundanidad física con todo y las leyes de la materia existentes. No obstante, como mencionamos anteriormente, el cuerpo en el sentido de *cuerpo propio* o *cuerpo viviente* (*Leib*) es anímico y precisamente esta última característica es lo que constituye a la persona distinguiéndola de los demás seres. Volviendo al texto de *Estructura de la persona humana*: “Que el hombre es persona: esto es lo que lo distingue de todos los seres de la naturaleza”. (Stein, 2016:648).

De acuerdo con lo escrito en el recién citado texto, *el ser humano* no solo percibe el mundo circundante sino también a sí mismo y en este caso la percepción de uno mismo difiere de todo lo demás y ciertamente la percepción externa de nuestro cuerpo no basta para dar cuenta de la experiencia propia del yo. Pues si bien el cuerpo es percibido externamente, es al fundirse con nuestra percepción desde el interior del alma (*Seele*) con lo que doy cuenta de la corporalidad y yo en ella. Y he aquí la clave: por esta percepción me puedo concebir a mí mismo no solo como cuerpo (*Körper*) sino como persona, es decir: como realidad corporal (*körperliche*), anímica (*leibliche*) y espiritual (*geistliche*) Llegado a este punto, es tiempo de decir que el Yo no solo refiere a lo psicofísico sino también a lo espiritual

en tanto que el ser humano es el único ser capaz de pensar en sí mismo. Por ello, el filosofar steiniano es un estudio del ser humano en su consideración espiritual. Recordemos que, ateniéndonos exclusivamente al asunto de la causalidad, determinada vivencia puede ser engañosa respecto a su verdadero significado, siendo así que el fenomenólogo debe estudiar si en efecto, hay una correspondencia entre la vivencia o determinado sentimiento y su correcto significado. Por lo anterior, no podemos dejar de lado que las sensaciones nos indican nuestra pasividad (que se da solo por momentos) que al momento de hacerse objeto cambia por medio de la energía vital (*Lebenskraft*). Precisamente por esta pasividad es que podemos dar cuenta del sujeto psíquico y sus cambios regulados, es decir, la energía vital condiciona los cambios y éstos a la vez, condicionan a la energía vital que se manifiesta en el vivenciar. Encontramos en las *Contribuciones*: “Todo el 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). De tal suerte, nuestra autora escribe que hay cambios de estados producidos por la mencionada energía vital:

“Por lo tanto, hay un devenir que podríamos llamar psíquico que simplemente consiste en los cambios que hay de un estado psíquico a otro y si esto es así todo cambio es mediado por la energía vital. Con la energía vital sensible la psique parece inmersa en la physis, en la corporeidad y por mediación de ésta, en la naturaleza material”. (Ibid:295). Pues, después de todo: “No existe una dependencia causal directa entre otras cualidades entre sí, sin que exista una mediación de la energía vital” (Ibid:239).

En otras palabras, estamos abiertos hacia dentro pero también hacia fuera. Al percibirse uno mismo, no solo reconoce que hay una relación causal entre las

vivencias, sino que también uno se integra desde dentro, de suerte que se da un entrar y salir de uno mismo. Nuestra autora lo escribe en estos términos en *Estructura de la persona humana*: “La existencia del hombre está abierta hacia dentro, es una existencia *abierta para sí misma*, pero precisamente por eso está también abierta *hacia fuera* y es una *existencia abierta* que puede contener en sí un mundo”. (Stein, 2016:594). Ahora bien, cabe la pregunta ¿por qué el cuerpo es anímico? Ciertamente hemos mencionado que el cuerpo y su movimiento manifiestan que el ser humano es anímico, pero hemos de precisar que el cuerpo se mueve por dentro a través de la ya mencionada energía vital (*Lebenskraft*) esta fuerza regula y configura el movimiento del cuerpo, además esta fuerza vital también es la raíz de lo que el alma (*Seele*) tiene para su configuración:

“*No puede haber alma humana sin Yo*, puesto que la primera es personal por su estructura misma. Pero un yo humano tiene que ser también un Yo anímico: *no puede haber Yo humano sin alma*, esto es, sus actos se caracterizan en sí mismos por ser “superficiales” o “profundos”, por tener sus raíces a mayor o menor profundidad dentro del alma”. (Ibid: 656, 657).

En sintonía con la noción de energía vital (*Lebenskraft*) surge la pregunta acerca de qué significa o para qué tenemos alma, es decir, si el alma existe ha de tener una función en particular que de cuenta de su sentido.

““Tener alma” quiere decir poseer un centro interior, en el que se percibe cómo entrechoca todo lo que viene de fuera, y del que procede cuanto se manifiesta en la conducta del cuerpo como proveniente de dentro. Se trata de un punto de intercambio, en el que impactan los estímulos y del que salen las reacciones”. (Ibid:611).

Llegado a este punto, el alma se vuelve visible dentro del cuerpo anímico en el sentido que se expresa por medio de acciones, y éstas, a la vez hacen relevante la noción de alma, que aparece como la vía al sentido de la existencia que posteriormente desemboca en la libertad porque gracias al alma podemos entender la relevancia del cuerpo en tanto *Leib* y espíritu (*Geist*) conviene recordar que Stein en su momento no continuó con sus estudios de Psicología porque no tuvo una provocación intelectual alguna por la Psicología sin alma, producto de un simple sensacionalismo. En el texto *El Castillo interior*⁶¹ escrito presuntamente a inicios 1936, escribe Stein:

Con todo, la corriente principal, que surge del empirismo inglés, se ha ido configurando cada vez más como Ciencia Natural, llegando a hacer de todos los sentimientos del alma el producto de simples sensaciones, como una cosa espacial y material está hecha de átomos: no solo se le ha negado toda realidad permanente y durable, fundamento de los fenómenos mudables, o sea, de la vida que fluye, sino que se han desconectado del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida. (Stein, 2004, *Obras completas V*: 101).

En el fondo, con la noción de alma la existencia cobra sentido en tanto el ser humano es un constante realizarse como proyecto que apunta hacia una teleología en la que cada uno debe elegir su propio proyecto personal. La decisión humana se toma entre el flujo de la conciencia donde el Yo se entiende con su interioridad. A todo esto, alguien podría preguntar ¿cuál es el fin de este proyecto? La responsabilidad que tiene uno consigo mismo en aras de ejercer nuestra libertad. En este punto comenta Sánchez:

⁶¹ Al escribir *Ser finito y ser eterno* Stein añadió dos apéndices: *El castillo interior* y *La Filosofía existencial de Martín Heidegger*. En el primero de los dos escritos, por una parte, se analiza la obra de Santa Teresa de Ávila y por la otra, dicho análisis se confronta con la Psicología Moderna.

“Al igual que Scheler, Stein sostiene que la persona deviene en sus actos y que a través de ellos el hombre se conoce a sí mismo y llega a ser el que quiere ser. El hombre, en la búsqueda de su propia autoconfiguración, se trasciende. El alma, en este aspecto y entre otras cosas, le imprime a cada hombre su sello personal, su propia identidad” (Sánchez, 2016:68).

De acuerdo con lo dicho al inicio del presente apartado, en el corpus de la obra steiniana negar el alma es negar al ser humano y no hacer justicia a su dignidad, dejándonos con una visión pobre de nuestra propia concepción. Retomando las preguntas hechas en páginas precedentes, ¿si las sensaciones originan que el cuerpo padezca, ¿qué ocurre si decidimos llevarnos por lo que padecemos? ¿qué hay de la entrega a los placeres que dejan de lado la realización espiritual? Stein apunta en *Ciencia de la Cruz*⁶² que se trata de una decisión instintiva más que reflexiva.

Quando a un hombre sensual, esclavo de determinado apetito, se le presenta la oportunidad de proporcionarse un intenso placer, es casi seguro que, sin más, sin previa reflexión ni elección, pasará del estímulo del apetito a la obra. Ha habido un movimiento, pero no una decisión libre propiamente, ni tampoco una interiorización, un paso hacia una mayor profundidad, si los “estímulos” están en el mismo plano. (Stein, 2004:344, 345).

De tal suerte, encontramos una desconexión del alma: “En consecuencia, al desaparecer en las vivencias aisladas “periféricas” corresponde por el lado del sujeto una indiferencia o, con palabras de Stein, una “desconexión del alma””.

⁶² Presuntamente se trata de una obra encargada por los superiores del convento donde radico la santa. El motivo fue la conmemoración del cuarto centenario del nacimiento de San Juan de la Cruz (1542-1591). La preparación de la obra empezó entre octubre a noviembre de 1940. A grandes rasgos, *Ciencia de la Cruz* trata de una visión unitaria de la obra del santo a través de una doctrina acerca de lo que significa seguir a Cristo

(Schulz, 1998: 803). En líneas generales, podemos decir que el arrojarse al placer sin más es olvidar el alma, es decir, se trata de asumir que lo corporal y lo sensitivo es lo único presente sin más que muestra nuestra interioridad humana. También en *Ciencia de la Cruz* encontramos: “El hombre sensual, amigo del placer, estará las más de las veces sumergido en el deleite de los sentidos, o estará ocupado en buscarse otro placer cualquiera; se sitúa en un punto muy alejado del más profundo centro de su alma”⁶³. (Stein, 2004:344).

Podemos ver que la teoría del alma de Stein tendrá repercusión no solo en sus escritos tempranos como “fenomenóloga pura”, sino en toda su obra posterior a su conversión. En particular, es el alma que surge desde nuestra interioridad lo que dará cuenta a nuestras decisiones y responsabilidades en aras de la realización de nuestro ser tal como consta en un pasaje de *Ser finito y ser eterno*:

“En el interior es donde la esencia del alma irrumpe hacia dentro. Cuando el yo vive –en el fondo de su ser, donde él está totalmente como en su casa y a ella pertenece-, adivina entonces algo del sentido de su ser, experimenta su fuerza concentrada en este punto antes de su partición en fuerzas individuales. Y si vive de esta interioridad, entonces vive una vida plena y alcanza la cima de su ser”. (Stein, 2007:1027).

En suma, el ser humano tiene en sus manos el ser persona y actuar de modo libre y consciente o entregarse y someterse a la mera sensibilidad y truncar su desarrollo como persona. En el apartado *Lo animal del hombre y lo específicamente humano* de *La estructura de la persona humana* encontramos: “Quien vive predominante o exclusivamente en la superficie, no puede acceder a los niveles

⁶³ Desde luego, insistimos que el cuerpo no debe ser entendido de modo peyorativo, al contrario, el cuerpo es clave para el desarrollo de nuestro proyecto como seres humanos libres que apuntan a tal o cual fin.

más profundos. Éstos existen, pero no están actualizados, o al menos no lo están del modo en que podrían y deberían estarlo”. (Stein, 2016:657). Sin atender la interioridad del alma se vive en la pura sensación, en una superficialidad que no nos permite vivir con libertad y, por ende, sin plenitud. En concreto, quien no atiende su interioridad no vive su vida con significado y en este aspecto cabe la pregunta: ¿cuál es la consecuencia de actuar sin libertad? Es decir, qué hay de nosotros si actuamos sin premeditadas decisiones, Stein anota:

En ese caso, la persona no está del todo en sus propias manos y no vive su vida íntegra. No puede recibir de modo adecuado lo que penetra en ella desde fuera: hay cosas que sólo se pueden recibir desde una cierta profundidad, y a las que solo desde esa profundidad cabe dar una respuesta correcta. En tanto no descienda a los niveles más hondos, esa persona superficial tampoco estará en situación de enfrentarse con lo que se desarrolla en ellos y no aflora en actos concretos. (Ibid).

Dicho lo anterior, la libertad es entendida de acuerdo con la virtud o responsabilidad de la persona en cuestión, es decir, la reflexión y comprensión bien llevada a cabo desembocada en un mayor sentido de libertad. Asumir determinada postura puede ser más sensata entre mayor sea el grado de libertad. En otras palabras, a mayor nivel de interiorización mayor libertad, y, por ende; más realización personal. En *Ser finito y ser Eterno* nuestra autora escribe: “Lo que penetra en el interior constituye siempre una llamada a la persona. Una llamada a su razón en cuanto fuerza para que se “perciba” espiritualmente, es decir, para comprender lo que sucede”. (Stein, 2007:1027). Se trata de una llamada en búsqueda de encontrar la libertad, una llamada a la reflexión, a la búsqueda del sentido de lo que se presenta a ella. “Una llamada a su libertad: ya la búsqueda intelectual del sentido es un acto libre”. (Ibid).

Hemos dicho que hay un impulso o energía vital (*Lebenskraft*) que es una ley de sentido que regula nuestra razón, pues el alma exige un comportamiento en sintonía con la razón. Dice Stein:

“La vida personal-espiritual del alma está inserta en un gran conjunto que es a la vez una relación de acción: cada sentido comprendido exige un comportamiento correspondiente y posee al mismo tiempo una fuerza motora para impulsar al alma a la acción requerida” (Ibid:1028).

En síntesis, se trata de estar motivado y actuar racionalmente en aras de asumir nuestra responsabilidad con nosotros mismos y con la colectividad. A fin de cuentas, el meollo del asunto es la responsabilidad de cada uno para exigirnos y hacernos personas y en este sentido, la antropología steiniana deja de lado el determinismo y nos encamina a una Filosofía de la responsabilidad, en la que cada uno es responsable de su virtud, responsable de su propio proyecto y realización personal que encubre. Desde luego, no se trata de una idea ingenua en la que nuestra autora no tome en cuenta el papel de las circunstancias en la vida. Dice Betschart: “L´homme n´est pas seulement conditionné (ce qui ne veut pas dire déterminé) par les influences et les circonstances, mais il est également conditionné par sa propre structure individuelle”. (Betschart, 2017:295). No obstante, como hemos expuesto, cabe en cada ser humano el pensar en su conducta y en ese sentido atender a su alma entendiendo que si bien hay circunstancias indeterminadas en la vida, en determinado punto, uno debe asumir una postura que sea guía de nuestra conducta social. En este sentido, el ser humano debe formarse a sí mismo, lo cual es un deber, la consecuencia de esta formación es el hombre desarrollado que conforma su dimensión ontológica y ética. “Ética”, porque como hemos comentado, no únicamente atañe la dimensión personal, sino también la colectiva. A propósito, hablando de lo colectivo, hemos de insistir que si bien el

núcleo social tiene que ver en una parte importante en el desarrollo de nuestro ser, también es verdad que si esto fuese completamente cierto, andaríamos sin un libre desarrollo de nuestra voluntad.

Selon Stein, le développement concret de la personne sous l'influence de toutes les circonstances extérieures ne correspond pas nécessairement et complètement au déploiement de sa personnalité depuis le noyau de la personne. Si, dans le cas idéal, le développement concret de la personne correspond au déploiement de sa personnalité, on peut s'imaginer facilement des situations qui l'empêchent. Ceci est le cas quand on ne sent que par contagion, par exemple le désir de devenir médecin alors qu'en réalité il s'agit du désir des parents. (Ibid:296, 297).

Volviendo a *Estructura de la persona humana* la filósofa alemana pregunta: ¿qué quiere decir que el hombre es responsable de sí mismo? “Quiere decir que de él depende lo que él es, y que se le exige hacer de sí mismo algo concreto: puede y debe formarse a sí mismo”. (Stein, 2016:648).

Desde luego, como hemos venido exponiendo si el alma no es plena es por causa del descuido de la persona.

“En este aspecto, para Stein ser persona es responder y dar cuenta del alma, pues esto es la libertad: este centro del alma es también el “centro de la libertad”, el lugar donde el hombre puede tomar una decisión con un mayor grado de conciencia y libertad. Donde se siente en “su casa””. (Sancho, 1998:138, 139).

Por lo tanto, dejar fuera el alma implica asumir la no responsabilidad y con ello, una Filosofía inerte y sensacionalista que deja al ser humano en un plano unívoco y pobre. “Ahora bien, la libertad puede “buscarse a sí misma”, descender a

sus propias profundidades, desde ellas captarse a sí misma como un todo y tomar posesión de sí. Por ello, cuando el alma no logra llegar a la plenitud de su ser y de su desarrollo, es culpa de la persona” (Stein, 2016:657).

Al final, la libertad es la responsabilidad que el ser humano asume en aras de su realización. Es decir, la libertad es una toma de postura frente a todo aquello que se encuentra a nuestro alrededor, yendo más allá, el asumir una postura frente a lo que nos rodea, es buscar y hallar el sentido para conducirnos en una correcta dirección. No obstante, asumir nuestra responsabilidad implica una virtud que debe asumirse como un hábito, pues es fácil volver a la superficie y por lo tanto desvirtuar nuestra responsabilidad. Anota nuestra autora en *Ser finito y ser eterno*: “El que solo ocasionalmente vuelve a la profundidad del alma, para luego de nuevo permanecer en la superficie, en él la profundidad queda sin ser desarrollada y no puede de ninguna manera desplegar su fuerza formante para las capas situadas más al exterior” (Stein, 2007:1029). En efecto, las Ciencias del Espíritu son esenciales, para poder llegar a comprendernos a nosotros mismos, pero *per se*, son incompletas si no hay una interacción multidisciplinar, en este sentido, Rath comentando y citando a Stein, escribe: “Wenden sich die Geisteswissenschaften der Individualität in Personen zu, so kommen sie in ihrem Verständnis an einem bestimmten Punkt zum Ende. „Konkret gesprochen: das Leben eines Menschen ist nicht restlos als Sinnzusammenhang zu verstehen“”. (Rath, 1993:219).

No obstante, llegado a este punto, en concreto, encontramos que es responsabilidad nuestra encontrar la trascendencia y que nuestra alma llegue a ser lo que debe ser.

“Por otra parte, ella lleva en su quid la determinación de lo que debe llegar a ser: por medio de lo que recibe y de lo que hace. Siente si esto que acoge en sí con su ser propio, si le es provechoso o no, si sus acciones van o no en el sentido de su ser. A esto corresponde el estado

en el que ella se “encuentra” después de todo contacto y confrontación con el mundo”. (Stein, 2007: 1031).

En síntesis, la consideración steiniana de la constitución repercute en el tema de la empatía en tanto considera al otro como sujeto, que gracias a su experiencia del mundo me permite corroborar mi propia experiencia. Además de eso, puedo dar cuenta de la empatía en el sentido de acercarme a analizar vivencias como la alegría o tristeza que no son perceptivas desde las posibilidades de la ciencia natural. En este sentido debemos reconocer que la empatía es la condición de posibilidad del conocimiento externo del mundo y lo maravilloso en este sentido, es que está en juego la libertad en tanto que el Yo está abierto al mundo a partir de la expresión de su alma. Esta apertura espiritual al mundo, en caso de ser bien correspondida, nos conducirá a una existencia significativa y responsable no solo con uno mismo, sino con la comunidad. Dicho así, al final, está en cada uno el orientarse hacia el alma y con ello vivir una existencia más auténtica y profunda que precisamente a causa de la responsabilidad nos orienta hacia una Ética en tanto que el ser humano es responsable de su vida y por lo tanto, de su actuar. Ciertamente, no debemos dejar de lado que la vida en comunidad implica un actuar en el que conviene obrar bien, no por obligación, temor o conveniencia, sino por ser más pleno y libre en aras de contribuir al mejoramiento de una mejor comunidad.

Desde luego, las investigaciones de nuestra filósofa no terminan aquí, pero ciertamente en lo posterior, adquirirán un matiz más cercano a la Teología y a la mística. A partir de la presente investigación se puede de alguna manera comenzar a estudiar el tema del Dios cristiano, la fe y hasta la mística, sin embargo, para los propósitos de esta investigación, hemos de atenernos a planteamientos más cercanos a la Fenomenología y en este sentido nuestras conclusiones se

limitan a las posibilidades que ésta nos ofrece, que son aquéllas que Stein eligió al inicio de su itinerario intelectual y mantuvo a lo largo de su vida, puesto que ella nunca dejó de ser una fenomenóloga, más bien incorporó sus investigaciones fenomenológicas a los estudios religiosos y espirituales. Así pues, optamos por destacar conclusiones que se apeguen a tópicos propios de la Fenomenología, en particular de nuestro ser finito vinculado a la temporalidad, que es un tema esencial tanto en la sabiduría de nuestra filósofa en particular, como en la Fenomenología en general. Encontramos en las palabras de Luzius Reto citando *Ser finito y ser eterno* „in seinem reinen Wesen“

Das erste Wesensmerkmal des Ichlebens ist für Stein seine Zeitlichkeit: Ich erlebe mich immer in einem „Jetzt“, zwischen einem „Nicht mehr“ und „Noch nicht“; das gegenwärtig-wirkliche, „aktuelle“ Leben ist punktuell; es aktualisiert als „vollebendiges“ Leben Möglichkeiten meines früheren Lebens, das als solches vergangen ist, und enthält Möglichkeiten, die sich erst in Zukunft verwirklichen werden. (EES, 35-38) Reto, 1993: 290).

CONCLUSIONES

Las investigaciones de Stein buscan esclarecer la realidad del ser humano tanto en su sentido personal como colectivo, de esta suerte, la persona es un Yo finito consciente, determinado temporalmente a través de un flujo de vivencias que se siguen unas a otras. Mi vida es una totalidad que deviene en el fluir de mis vivencias (*Strombewußtsein*), vivencias que a la vez están soportadas por el Yo y, al mismo, lo sobrepasan, haciendo imposible reducir la vida misma a condición de objeto. A lo largo de nuestra investigación, hemos visto cómo el descubrimiento de la esfera irreductible del yo, para Stein, está en íntima conexión con el acto de empatía entendido como acceso a la alteridad. Comprender la empatía como acto constitutivo significa no sólo comprender el modo cómo accedemos al *alter ego* sino también el modo cómo, en ese acceso, la propia subjetividad gana una nueva densidad experiencial. En este sentido, la pregunta clave que guió nuestra investigación, a saber, ¿cómo se constituyen en la conciencia las objetividades?, encuentra en la empatía una respuesta decisiva. Ahora bien, la empatía tal como la entiende Stein se aleja del planteamiento que hace Husserl en el sentido en que parte de una noción de sujeto vinculado irreversiblemente a su corporalidad y, a través de ella, a una naturaleza física de la que es imposible desvincularlo. De tal suerte, la pista a seguir es pensar si este vínculo con la realidad física puede proponer el acceso a una naturaleza a la cual no corresponda ninguna conciencia, un “más allá” que escapa a la conciencia, de modo tal que la investigación de la filósofa alemana se catapulte hacia algo allende la experiencia. Una consideración semejante permite subordinar las posibilidades de la conciencia a una realidad que la trasciende y, por tanto, que es capaz de constituirla. En este sentido, se nos

ofrece una filosofía que apunta hacia una nueva comprensión tanto de la constitución como de la empatía. Para ello, Stein se vale de la consideración acerca de la causalidad y los datos de la sensación.

En lo que respecta a la causalidad, encontramos un análisis que parte las vivencias a las que corresponde cierta tensión de mayor o menor intensidad. De este modo, la Fenomenología steiniana considera al ser humano no solo como sujeto capaz de constituir el mundo, sino como sujeto que interactúa con el mundo y que puede ser influido y determinado por éste. Al respecto también hay una originalidad en la consideración steiniana de los datos de sensación y su papel dentro de la percepción.

Los datos de la sensación nos indican el límite entre el mundo y nuestra experiencia, de modo que las sensaciones no se originan en el yo puro. Si bien es cierto la sensación acontece en el sujeto, ella porta una novedad ajena a sus posibilidades que se le impone. Como resultado de este análisis, encontramos que las sensaciones revelan nuestra pasividad, aún cuando en una dimensión parcial de la vida subjetiva, que puede ampliarse a nivel psíquico a través de la “energía vital” (Lebenskraft) que está en el origen de nuestros cambios de ánimo y en intensidad con la que experimentamos determinadas vivencias. En este sentido, contamos con más elementos para vislumbrar de una manera más completa el problema de la empatía en el momento en que preguntamos ¿hasta qué punto influyen los demás en mi experiencia del mundo? Los demás, de alguna manera, me permiten asegurar la corroboración de una realidad objetiva y por ello, de alguna manera, mi conciencia es compartida con los otros y en este sentido, los otros me constituyen. En sintonía con lo descrito, la empatía busca comprender la vivencia ajena, precisamente esta búsqueda apunta a una realidad más allá de lo sensible.

En principio, es el cuerpo lo primero que vemos del otro, pero a la vez, como dijimos recientemente también se anuncia un más allá. Como resultado de esta investigación, Stein introduce la noción de motivación que es la legalidad de la vida espiritual, de suerte que para que un motivo sea realizable, se requiere una acción causal por parte del sujeto, pero que es realizada por la fuerza motivadora. Precisamente, la investigación steiniana conduce a una dimensión espiritual que aterriza en la libertad.

Así, de acuerdo con lo expuesto, la dimensión espiritual nos lleva a la acción, misma que es encaminada por la libertad de asumirnos como personas responsables y auténticas que asumen la rienda de llevar la vida a determinado puerto. De esta suerte, la Filosofía steiniana nos ofrece una Ontología que dignifica al ser humano dándole su dignidad correspondiente como ser que se vale de la razón en aras de actuar libremente en el mundo y que como tal, viendo el asunto desde el aspecto académico, abre nuevas posibilidades de investigación en el ámbito de la Filosofía Social, la Antropología Filosófica, la Ética, la Filosofía de la Educación, etc.

La vocación de la persona apunta a su realización, dando cuenta que el hombre no es un medio, sino un fin que se manifiesta desde su dimensión espiritual. Encontramos en la filosofía de Edith Stein una filosofía rigurosa que, inspirada en la Fenomenología, nos acerca o intenta acceder a la verdad de la persona a partir de esta orientación hacia su propia realización. Una realización que no es fruto de ningún determinismo en tanto que expone al ser humano como sujeto responsable de lo que hace no solo consigo mismo, sino también con la colectividad. De este modo, la Fenomenología a los ojos de Stein cobra un sentido novedoso en cuanto a sus posibilidades de comprender la mutua implicación del sujeto con el entorno

social a través de la empatía. Nuestro trabajo ha querido ser un aporte en la revaloración de esta nueva perspectiva fenomenológica de la que se han hecho eco numerosas investigaciones en los últimos años y en la que se siguen sumando estudiosos en distintas partes del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Betschart, Christof (2017) *L'interpretation structurelle et relationelle de l'ímagó Dei.*

Proposition d'articulation à partir d'Edith Stein et sa conception de l'individualité de la personne humaine. Rome, Faculté Pontificale de Théologie Teresianum.

Brough, John (2008) *Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology.* USA, Georgetown University.

Fidalgo, Antonio (1993) *Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik.* Phänomenologische Forschungen, Vol. 26/27, Studien zur Philosophie von Edith Stein: Internationales Edith-Stein- Symposium Eichstätt

Ferrater, J., (2009) *Diccionario de Filosofía A-D.* España, Ariel.

Gibu, Ricardo, (2004) *La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein.* La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

González, C. (2019) *Caminar hacia la verdad: la fenomenología en la conversión de Edith Stein en:* González, E., coordinador, *Edith Stein filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas.* Argentina, Editorial Biblos.

González, 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 Latinoamericano de Fenomenología). Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gómez Robledo, Antonio (1988) *El pensamiento filosófico de Edith Stein*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

González Di Pierro, Eduardo (2019) *Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI. Miradas latinoamericanas*. Argentina, Editorial Biblos.

Hume, David (2012) *Investigación sobre el conocimiento humano*. España, Alianza Editorial.

Husserl, Edmund (1996) *Meditaciones Cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund (2001) *Logical Investigations Vol 1 & 2*. London and New York, Routledge.

Husserl, Edmund (2002) *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Editorial Trotta.

Husserl, Edmund (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México, Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund (2014) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, Fondo de Cultura Económica.

Rath, Matthias (1993) *Die Stellung Edith Steins im Psychologismustreit*. Phänomenologische Forschungen, Vol. 26/27, Studien zur Philosophie von Edith Stein: Internationales Edith-Stein- Symposium Eichstätt

Reto, Luzius (1993) *Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personaler Identität. Phänomenologische Forschungen*, Vol. 26/27, Studien zur Philosophie von Edith Stein: Internationales Edith-Stein- Symposium Eichstätt

Rizo, Rosemary (2002) *Génesis de las Investigaciones Lógicas de Husserl: Una obra de irrupción*. Perú, Signos filosóficos núm. 7. Pontificia Universidad Católica del Perú.

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

Sancho, Francisco Javier (1998) *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*. España, Editorial Monte Carmelo.

Schulz, Peter (1998) *Persona y génesis una teoría de la identidad personal en Anuario Filosófico 31 España*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Schulz, Peter (2000) *Il problema del <<realismo>> tra fenomenología e Scolastica: sugli scritti filosofici di Edith Stein* en Discipline Filosofiche Quaderni. *Il realismo fenomenológico Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*. A cura di Stefano Besoli e Luca Guidetti. Italia, Quolibet.

Sepp, Hans (1998) *La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico en Anuario Filosófico 31 España*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Sepp, Hans (2003) *Steins Position in der Realismus Debate* en Edith Stein : Themen – Bezüge- Dokumente herausgegeben von Beate Beckmann und Hanna-Barbara Gerl- Falkovitz, Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Sokolowski, Robert (1970) *The formation of Husserl's concept of constitution*. Netherlands, Phaenomenologica.
- Stein, Edith. (2016) *Obras completas I Escritos autobiográficos y cartas*. España, Editorial Monte Carmelo.
- Stein, Edith. (2005) *Obras completas II Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. España, Editorial Monte Carmelo.
- Stein, Edith. (2007) *Obras completas III Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. España, Editorial Monte Carmelo.
- Stein, Edith. (2016) *Obras completas IV Escritos antropológicos y pedagógicos*. España, Editorial Monte Carmelo.
- Stein, Edith. (2004) *Obras completas V Escritos espirituales*. España, Editorial Monte Carmelo
- Zahavi, Dan (1992) *Constitution and ontology: Some remarks on Husserl's ontological position in the Logical Investigations* en *Husserl Studies* 9. Kluwer Academic Publishers.
- Zirión, Antonio (1990) *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.