

LA IDENTIFICACIÓN DEL SUJETO. Contribución a la antropología filosófica desde la fenomenología de Edith Stein

Feliciana Merino
(Universidad Católica San Antonio, Murcia)

«Nadie hallará jamás a las personas
estudiándolas como si fueran objetos»

(Laing, 1967)

La Antropología social y cultural aparece un poco antes de mediados del siglo XIX y de inmediato se va a plantear las condiciones necesarias de su estatuto epistemológico. El atractivo de esta joven disciplina puede encontrarse en la pretensión de cientificidad que ha defendido siempre, junto a su principio fundamental, que es “la observación participante” de su objeto desde la exención de supuestos del sujeto que observa, el antropólogo, principio que se establece como método para llegar a conocer otros modos de vida, otras culturas. Precisamente esta pretensión de cientificidad ha llevado a la Antropología social y cultural a dar por supuestos dos hechos básicos: 1º) que el objeto de la misma, el hombre, puede ser observado como si se tratara de cualquier otro objeto físico y 2º) que el hecho de que ese objeto sea a su vez sujeto no es relevante a la hora de constituirse como ciencia. Sin embargo, considero que estas dos premisas de las que parece partir la antropología social y cultural son muy importantes para la constitución de sus parámetros epistemológicos, y ello con una especial característica: lo que la Antropología social y cultural estudia de ese sujeto convertido en objeto no son sus características morfológicas, ni siquiera únicamente sus comportamientos sociales, sino su cultura, que es justamente lo que la antropología social y cultural afirma ser –permítaseme la expresión– la esencia del sujeto.

La primera dificultad que encuentro para establecer el estatuto científico de la antropología es poder determinar si realmente afecta a su constitución como ciencia el hecho de que se estudie al sujeto desde este punto de vista tan peculiar, que es el de descubrir cuál es su imagen del mundo, es decir, su percepción de toda la realidad, y esto es precisamente lo que según la propia antropología constituye las últimas profundidades del sujeto, sus entrañas.

Mi pregunta es la siguiente: un estudio que intente llegar a tal profundidad de tan peculiar "objeto", ¿no arrastra inevitablemente a una transformación del propio observador?, ¿y eso no afecta al estatuto epistemológico de la antropología social y cultural como ciencia?

Mi hipótesis en la presente comunicación es que la primera dificultad con que se encuentra la ciencia antropológica es la de definir su objeto, y que en función de la respuesta que demos tal vez tengamos que replantearnos la pregunta por el sujeto. En este sentido, desde la antropología filosófica y, en especial, desde las bases fenomenológicas de Edith Stein, quizás podamos realizar una pequeña contribución como marco de reflexión de futuras investigaciones, contribución, a mi entender, absolutamente necesaria para el establecimiento del estatuto epistemológico de la antropología sociocultural.

Desde el ámbito de la fenomenología y, más específicamente, desde la aportación de Edith Stein, esta dificultad a la que he aludido, si no aparece resuelta, ofrece al menos al investigador algunas claves fundamentales. Una pregunta esencial de la que parte la fenomenología es la siguiente -y son palabras de Edith Stein: ¿es la datitud del otro como la datitud de un objeto físico más, o se me muestra a manera de vivencia? Y a continuación nos surge otra duda: si dicha datitud se manifiesta a modo de experiencia, ¿puedo considerar al otro sólo como objeto sin que nada en su experiencia ni en la mía quede transformado?

En la fenomenología de Edith Stein existe, en un camino de continuidad con su maestro Husserl, un elemento clave que nos induce a pensar que la relación sujeto-objeto en el ámbito de la antropología es mucho más compleja. ¿Cuál es ese elemento? Desde la fenomenología steiniana se produce una afirmación esencial: la datitud del otro es diferente a la de cualquier objeto físico. El sujeto es un sujeto psicofísico -y según Edith Stein también espiritual- y cualquier manera de contemplarlo sin tener en cuenta la unidad de todos sus elementos (cuerpo, alma, espíritu) supone o idealizarlo o reducirlo. Si esto es así, ¿podemos, cuando estudiamos "al otro", es decir, a un sujeto perteneciente a otra cultura, estudiarlo como si de otro objeto físico se tratara? Si el que consideramos objeto para nosotros, es a su vez sujeto para sí mismo y para el mundo, ¿cómo situarnos: como un sujeto junto a él, o como otro objeto frente a él? ¿qué es lo que diferencia al objeto de la antropología y lo hace singularmente problemático? Y he aquí la respuesta: el hecho de que ese objeto es a su vez sujeto, centro de orientación del mundo, centro de los valores y las acciones. Desde aquí, es fundamental caer en la cuenta de que el objeto es sujeto y el sujeto objeto, o como afirma San Martín, «somos objetos en el mundo y somos sujetos para el mundo; si como objetos somos hechos en el mundo, como sujetos hacemos el mundo y somos centros de valor en el mundo»¹.

Según Edith Stein, uno de los elementos fundamentales en la dación del sujeto psicofísico es el cuerpo, pero no se trata de un cuerpo físico (*Körper*), sino de un cuerpo vivo (*Leib*). Esto tiene en la fenomenología de la percepción una gran relevancia, sobre todo porque transforma al objeto en sujeto, en una relación que es esencialmente intersubjetiva a través, en primer lugar, del cuerpo. En ese sentido el fenómeno del

¹ San Martín, J., *Antropología y filosofía. Ensayos programáticos*, Verbo divino, Estella 1995, p. 66.

otro, que es el fenómeno del sujeto, es «el fenómeno de un individuo psicofísico, que claramente es diverso de una cosa física: él se da no como un cuerpo físico, sino como un cuerpo vivo, sensible, al que pertenece un Yo, un yo que siente, piensa, experimenta, quiere, cuyo cuerpo vivo no sólo forma parte de mi mundo fenomenal, sino él mismo es centro de orientación de dicho mundo fenomenal, está frente a él y camina conmigo en continua relación.»² Esta profunda relacionalidad que advierte claramente Stein cuando afirma que el otro camina conmigo en continua relación, pone al descubierto algunas de las dificultades en la investigación antropológica acerca del otro como objeto, especialmente si lo que tratamos es de estudiar un mundo –una cultura– que, según Stein, no sólo contiene cuerpos físicos –he aquí la diferencia fundamental para hablar del otro– sino también sujetos que experimentan y que sabemos que experimentan.

¿Querría esto decir que el otro (sujeto) no puede convertirse en objeto de conocimiento para mí? Si así fuera, estaríamos negando la posibilidad misma de la antropología. Sin embargo, que la forma de darse el otro sea diferente de la de cualquier otro objeto físico, no se traduce en la imposibilidad de conocer al otro, aunque sí establece los límites en que se puede conocer. De ahí que, remitiéndonos a la teoría de la *Einfühlung* de Edith Stein, podamos, fenomenológicamente, hablar de dos formas distintas de conocimiento del objeto: 1º) viéndolo desde una distancia objetiva; 2º) introduciéndose en él, en su vida, tratando de empatizarlo.

En el primero de los casos, así como puedo tratar de conocerme a mí mismo distanciándome de mí, convirtiéndome en objeto a mí mismo, puedo tratar de conocer al otro desde la distancia objetiva. Sin embargo, corremos el riesgo de estar efectivamente equiparándolo como lo hacemos con uno mismo a cualquier otro objeto físico, conociendo únicamente la parte exterior del otro. Por ello Stein contempla la necesidad de estudiar las diferentes daticitudes de las vivencias ajenas, que no quedan referidas ni claramente indicadas por la mera observación externa, y a este género de actos lo designó con el nombre de *Einfühlung*. Hasta aquí esto no parece ir más allá de una simple crítica al psicologismo imperante de la época, por el que toda la vida anímica del otro se reducía a hecho y debía ser estudiada como tal.

Sin embargo, cuando E. Stein investiga qué de particular tiene el género de actos por los que otros aspectos del otro me pueden venir a daticitud, tiene muy en cuenta cuáles son los límites –a su vez, puntos de partida– con los que se enfrenta.

1º) Que el objeto de la empatía no es una cosa objetiva y no viene a daticitud de la misma manera –ya lo hemos considerado.

2º) Que el objeto es doble: por una parte mi propia vivencia, y por otra la vivencia del otro, que trato de empatizar. Si el objeto de la empatía se da a modo de vivencia, la cosa se complica, porque así como en la percepción progresiva de un objeto físico pueden dárseme de forma viva y originaria nuevos lados de la cosa que percibo,

² «[...] dem Phänomen eines psychophysischen Individuums, das deutlich unterschieden ist von einem physischen Ding: es gibt sich nicht als physischer Körper, sondern als empfindender Leib, dem ein Ich zugehört, ein Ich, das empfindet, denkt, fühlt, will, dessen Leib nicht nur eingereicht ist in meine phänomenale Welt, sondern das selbst Orientierungszentrum einer solchen phänomenalen Welt ist, ihr gegenübersteht und mit mir in Wechselverkehr tritt» (Stein, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, München 1985, p. 3. En adelante citaremos mediante las siglas PE).

sin embargo, en un acto de empatía, por muchas perspectivas nuevas que se me presenten para captar, por ejemplo, el dolor, no puede el dolor llegar a *datitud originaria*, es decir, nunca llega a darse el dolor mismo de forma originaria³.

La empatía constituye un acto originario como vivencia actual, pero no-originario en cuanto al contenido, por lo que puedo tratar de comprender “algo” de la vida del otro y es que el otro, a diferencia de cualquier otro objeto de conocimiento, nunca se me da enteramente, o lo que es lo mismo, ese no dárseme enteramente es lo que constituye su novedad, puesto que si no puedo conocerme a mí mismo sino a través de la experiencia, de la narratividad de mi vida, tampoco al otro, cuya vida no se estatifica, para dárseme entera, sino sólo en porciones muy pequeñas, a modo de vivencias, de experiencias. Esto, además, incluye un problema mayor: si yo soy experiencia y cultura ¿cómo puedo, como pretende la disciplina de la que venimos hablando, liberarme de mis pre-supuestos, para conocer los supuestos del otro? ¿es esto posible?

Según Stein, que el objeto de la empatía sea doble tiene una significación muy clara que define la particularidad de los actos de empatía. En palabras de la propia Stein, «se trata de un acto que es originario como una vivencia actual, pero no-originario según su contenido. [...] Cuando surge de mí repentinamente, está frente a mí como un objeto (por ejemplo la tristeza que “leo” en el otro desde su rostro); pero mientras me vuelvo hacia las tendencias implícitas (trato de llevar a mayor claridad el estado de ánimo en que el otro se encuentra), ya no es objeto en el mismo sentido, puesto que me ha arrastrado dentro de él, ya no estoy vuelto hacia él, sino vuelto hacia su objeto, estoy junto a su sujeto, en su lugar; y sólo después de la claridad alcanzada en su ejecución, la vivencia retorna a mí como objeto»⁴ (Otra cuestión es saber cómo retorna esa vivencia a mí. ¿Intacta?, ¿incólume?, ¿no queda de ninguna manera transformada por el sujeto originario?) En el acto de empatía, por tanto, no vivo el contenido de la vivencia como algo originario, sino como algo no-originario. La originariedad pertenece al sujeto de quien brota la vivencia como algo propio. Sin embargo, y he aquí lo curioso, yo puedo experimentar como no-originaria su vivencia, pues su vivencia originaria se manifiesta en la mía no-originaria.

Por otra parte, que el objeto de la empatía se dé a modo de vivencia tiene otra particularidad esencial para la comprensión de la relación sujeto-objeto: si hemos dicho que para E. Stein el sujeto es cuerpo vivo (*Leib*), ello le hace además ser punto cero de orientación (*Nullpunkt der Orientierung*), es decir, centro desde el cual confiere sentido a su mundo fenomenal, y con él, también a los que lo contemplábamos desde nuestro centro de orientación. Que el sujeto sea punto cero de orientación significa

³ PE, p. 5.

⁴ «handelt es sich um einen Akt, der originär ist als gegenwärtiges Erlebnis, aber nicht-originär seinem Gehalt nach. Und dieser Gehalt ist ein Erlebnis, das wiederum in verschiedenen Vollzugsformen auftreten kann, wie Erinnerung, Erwartung, Phantasie. Indem es mit einem Schlage vor mir auftaucht, steht es mir als Objekt gegenüber (z. B. die Trauer, die ich dem anderen “vom Gesicht ablese”); indem sich aber dem implizierten Tendenzen nachgehe (mir die Stimmung, in der sich der andere befindet, zu klarer Gegebenheit zu bringen versuche), ist es nicht mehr im eigentlichen Sinne Objekt, sondern hat mich in sich hineingezogen, ich bin ihm jetzt nicht mehr zugewendet, sondern in ihm seinem Objekt zugewendet, bin bei seinem Subjekt, an dessen Stelle; und erst nach der im Vollzug erfolgten Klärung tritt es mir wieder als Objekt gegenüber» (PE, p. 9).

que desde él brota el sentido del mundo y de los otros. Entonces ¿podemos seguir hablando de distancia del yo, como cuando hablamos de distancia respecto de otros cuerpos físicos? La datitud del sujeto, como cuerpo vivo, como cuerpo que experimenta y vive, es siempre doble: externa e interna. «El “espacio del cuerpo vivo” y el “espacio externo” son totalmente distintos entre sí. Sólo percibiendo externamente llegaría a uno, sólo percibiendo corporalmente no llegaría al otro. Mas por ello mi cuerpo está constituido de manera doble –como cuerpo sensible (percibido como cuerpo vivo) y como cuerpo físico percibido desde el exterior– y es experimentado él mismo en esta doble datitud»⁵.

Si para E. Stein el sujeto es el punto cero de orientación (*Nullpunkt der Orientierung*), la relación antropológica de la que venimos hablando no puede reducirse únicamente a términos de sujeto-objeto, pues es necesario tener presente que el otro es un sujeto también, centro de orientación de su mundo fenomenal, y que si yo constituyo al otro, también él me constituye, pues la relación de dotación de sentido, desde el sujeto, es recíproca o, como diría E. Stein, en esta tarea de dotar de sentido al mundo, el otro camina conmigo en continua relación. Esto viene a otorgar una fundamental importancia a la filosofía y a la antropología filosófica frente a las ciencias humanas⁶, si se concede que la identificación del sujeto va más allá de todo objeto intencional, porque es irreductible, porque es sujeto que configura el mundo, que lo dota de sentido. Tal concesión, si bien puede significar una mayor complejidad para los estudios antropológicos culturales, al menos puede también contrarrestar e incluso evitar el riesgo de cierto cientificismo metodológico.

Si tratáramos de ir más allá, podríamos aventurar, aunque sólo sea aventurar, que para Edith Stein, sin duda, la posibilidad de convertir al sujeto que me mira en objeto se torna absurda en la medida en que el mundo fenomenal que ambos compartimos depende exclusivamente de dicha reciprocidad, sin la cual la dotación de sentido de mi mundo fenomenal es incompleta o, en otros términos, imperfecta. Ello no significa que no pueda adentrarme en el conocimiento del otro, desde luego, pero sí que sitúa las bases en que puedo realizar dicho análisis: si solamente lo veo como objeto, desde la exterioridad, realizo un reduccionismo. Si solamente lo observo desde el interior, desde el psiquismo, también lo reduzco. De ahí que precisamente porque para Stein la datitud del sujeto es triple: externa, interna y espiritual, debemos concluir que la datitud del otro también es triple: externa, interna y espiritual.

La perplejidad que se muestra en la dicotomía de la relación sujeto-objeto es, si cabe, más problemática y curiosa observada desde el ámbito de la antropología, precisamente porque el objeto de la antropología, que deviene en sujeto, hace

⁵ «Der “Leibraum” und der “Außenraum” sind vñllig voneinander verschieden. Nur äußerlich wahrnehmend würde ich zur dem einem, nur “leibwahrnehmend” zu dem anderen nicht kommen. Indem sich aber mein Leib in zwiefacher Weise konstituiert –als empfindender (leibwahrgenommener) Leib und äußerlich wahrgenommener Körper der Außenwelt- und in dieser doppelten Gegebenheit als derselbe erlebt wird[...]» (PE, p. 47).

⁶ Efectivamente, como bien ha afirmado Javier San Martín, la relación de la filosofía con la ciencia humana es doble: «es de ida y vuelta; y si podemos decir que para las ciencias humanas la filosofía es un objeto que se debe explicar, no cabe duda de que es también un sujeto con el que explicar.» (San Martín, J., *op. cit.*, p. 28).

realmente difícil la observación desde una distancia objetiva tal que no añada ningún elemento (extra sujeto observador) que transforme la veracidad científica de los resultados obtenidos.

Podemos afirmar, para concluir, que en Stein el proceso cognoscitivo del reconocimiento del otro tiene dos direcciones: la autosubjetividad, o el conocimiento de las vivencias como originarias, y la intersubjetividad a través de la empatía, que siendo una experiencia no-originaria, sin embargo hace posible la comunicación de las vivencias. Pero subjetividad o intersubjetividad comparten el mismo centro: que toda relación trata de sujetos, o, de otro modo, que tratándose de sujetos, la descripción del antropólogo no puede quedar inalterada, porque como sujetos creamos, transformamos el mundo, lo dotamos de sentido.

Lo más importante, en realidad, es reconocer que el otro es algo más, imposible de reducir a la relación sujeto-objeto. Esto, visto también por autores que proceden de la fenomenología, como E. Lévinas, supone dar razón al método fenomenológico que, tras largas y prolijas averiguaciones acerca de cómo se da el otro a mi conciencia, resuelve que el problema va más allá de la datitud, porque el otro no es solamente objeto, sino sujeto, centro vivo de orientación, y que, por tanto, él conforma un sentido que me incluye así como yo conformo un sentido del mundo que lo incluye. Dicho sentido es, por tanto, relacional, porque se construye por sujetos, o lo que es lo mismo, por personas, como vería más tarde E. Stein, que sin dejar de mostrar cada vez lados ocultos, sin embargo permanecen en algo oscuras, transformadas por el otro, a quien transformamos a su vez. La paradoja de lo personal va, en mucho o en poco, más allá de la relación sujeto-objeto. La hace, si cabe, más compleja. La mantiene, si cabe, inagotable a los ojos de la propia antropología. Porque el sujeto a quien yo miro, es a su vez, como diría Georges Didi-Huberman, el mismo que me mira⁷.

⁷ Didi-Huberman, G., *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Les Éditions de Minuit, Paris 1992. Trad. cast. de Horacio Pons, *Lo que vemos, lo que nos mira*, Manantial, Buenos Aires, 1997.