

**UNIVERSIDAD DE SEVILLA**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA**

**LA EXPERIENCIA DE LA PERSONA EN EL  
PENSAMIENTO DE EDITH STEIN**

Tesis Doctoral en Filosofía realizado por

**Ananí Mercedes Gutiérrez Aguilar**

**Directores: Dr. César Moreno Márquez**  
**Dr. Francisco Rodríguez Valls**

**Sevilla- España**  
**2017**

*A mi esposo Jacinto Choza por su permanente apoyo.*

# INDICE

## CAPITULO I

Contexto histórico-cultural de Edith Stein.	9
1.- El judaísmo familiar	10
2.- La libertad académica en Breslau (1911-1912)	15
3.- El encuentro con Husserl en Gotinga (1913)	20
3.1. La fenomenología de E. Husserl	21
3.2. Los estudios en la Universidad de Gotinga	26
4.- La fenomenología de Max Scheler en el proceso de conversión	28
5.- La tesis doctoral y el problema de la empatía	31
6.- Tiempo de guerra	37
7.- Asistente de Husserl en Friburgo (desde octubre de 1916 a febrero de 1918)	39
8.- El encuentro con Martín Heidegger	45
9.- El desenlace de su fe, el renacimiento	49
10.- La noche espiritual y el inicio de su vida de fe	50
11.- Los medios católicos. Espira, Beuron y Münster	52
12.- El Carmelo de Colonia y Echt	59
13.- Una vida dedicada a la filosofía	62
14.- Una sensibilidad especial para la mujer	67
15.- Una vida entregada a Dios en la verdad	75

## Capítulo II

De la empatía a la experiencia de la persona	81
1. La influencia de Husserl	83
1.1. La redacción de <i>Ideas II</i> y su influencia	85
1.2. El problema de la intersubjetividad y la empatía	88
2. Sobre el problema de la empatía	97
2.1. La vivencia empática del cuerpo	103
2.1.1. El modo de darse el cuerpo vivo como contenido del conocimiento.	103
2.1.2. La presencia del otro	107
2.1.2.1. El cuerpo vivo ajeno	107
2.1.2.2. Los engaños de la empatía y su corrección.	111
2.1.2.3. Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la constitución del individuo anímico propio	112
2.2. La empatía como comprensión de personas espirituales	113
2.2.1. El sujeto espiritual	115
2.2.2. La constitución de la persona en la vivencia de sentimientos	115
2.2.3. El darse de la persona ajena en el alma	121
2.2.4. La existencia del espíritu y la confrontación con Dilthey	122
2.2.5. Relevancia de la empatía para la constitución de la propia persona	123

2.2.6. Interpretaciones del estudio fenomenológico de la empatía en E. Stein	124
3. El conocimiento de las personas	138
3.1. Experiencia de sí mismo y experiencia del otro	140
3.2. La comprensión de la psique ajena y de la vida anímico-espiritual	144
3.3. Los esquemas sintetizadores de la experiencia ajena	153
3.4. Experiencia del propio ser y de la propia vida anímico-espiritual	154
3.5. Experiencia de la propia psique	155
3.6. Experiencia del propio cuerpo vivo	160
3.7. Conexiones psicofísicas, el entrelazamiento de la percepción interna y la percepción del cuerpo vivo	162
3.8. Cooperación entre la experiencia propia y ajena	164
4. La experiencia de la persona desde la mirada	166

### CAPITULO III

La Estructura de la persona en el pensamiento de Edith Stein	171
1. El problema de la subjetividad	173
1.1. Persona y conciencia	174
1.2. Estructura óptica del sujeto psico-físico	175
1.2.1. Corporalidad	176
1.2.2. La estructura de la psique	178
1.2.3. El carácter	180
1.2.4. El núcleo de la persona o el «yo» personal	181
1.2.5. La voluntad y la libertad	185
1.2.6. Plasmación de la vida del alma en el cuerpo vivo	186
1.2.7. El concepto psicológico y religioso del alma	187
2. Estructura de la persona humana	190
2.1. El ser humano como cosa material y organismo	191
2.1.1. El ser humano como cosa material	191
2.1.2. El ser humano como organismo vivo	192
2.2. El ser humano como animal/lo animal	194
2.2.1. El movimiento animal. El instinto	194
2.2.2. Sensibilidad e interioridad. Alma y cuerpo animal. Carácter	195
2.2.3. Especie e individualidad en el ser humano y en el animal	196
2.2.4. La emisión de sonidos en el animal y el ser humano	197
2.2.5. La estructura del alma: vida anímica actual, potencias y alma	198
2.2.6. Alma animal y cuerpo.	199
2.3.- El ser humano como estructura personal	199
2.3.1. Lo animal en el hombre	199
2.3.2. Lo específicamente humano	200
2.4. La persona como vocación	209
2.4.1. El alma humana y la forma sustancial del hombre	209
2.4.2. La esencia del espíritu	213
2.4.3. La peculiaridad del alma como ser espiritual	214
2.5. El ser social de la persona	231

2.5.1. Actos y relaciones sociales	233
2.5.2. Estructuras sociales	234
2.5.3. Los tipos y su formación	235
2.5.4. Pertenencia a un pueblo	235
2.6. El enfoque filosófico. Sus límites y su ampliación	237
2.7. Reflexiones sobre la estructura de la persona	240
2.7.1. Análisis de la Filosofía de la persona. Las interpretaciones de Edith Stein	240
2.7.2. De una filosofía del hombre a una antropología teológico-pedagógica	261

#### CAPITULO IV

### EL SENTIDO REPARADOR DE LA EXPERIENCIA DE LA PERSONA Y LA EXPERIENCIA DE DIOS 264

1. El sentido reparador de la experiencia de la persona	265
1.1. La apertura y configuración del sí mismo personal	265
1.1.1. La vivencia	267
1.1.2. La motivación	270
1.1.3. La conciencia	271
1.1.4. El acto libre y la toma de posición	272
1.1.5. La energía vivificadora de la vivencia vital	277
1.2. El rechazo y la ruptura de sí mismo	283
1.2.1. El yo sin alma	283
1.3. El despertar o reconstitución del sí mismo	287
1.3.1. La acción restauradora del sí mismo en el perdón	288
1.3.2. La experiencia de la persona como acción liberadora	290
2. La experiencia de Dios	296
2.1. La visión mística	305
3. Reflexión final: Una vida religiosa en la experiencia de la persona	322

## INTRODUCCIÓN

«Quien busca la verdad busca a Dios», ese ha sido el sentido de la filosofía de Edith Stein, enmarcada en una profunda reflexión de las propias preocupaciones existenciales. La analítica de la persona es el centro mismo de su pensamiento, ya que le permitió no solo comprender la antropología, sino también la sociología, la política, la ontología y la teología. La experiencia de la persona es el fundamento de la comprensión humana en su relación consigo misma, con los otros y con Dios.

Para la filósofa alemana, las ciencias son insuficientes para emprender el largo camino de entender a la persona y el mundo. Stein no abandonará la ciencia, sino que comprenderá que esta es una herramienta necesaria para el complejo camino filosófico, ya que la filosofía tiene como meta «entender el mundo» para ello es necesario un método. Stein encuentra en la fenomenología, siguiendo a E. Husserl, el método perfecto para seguir el camino trazado en la búsqueda incesante de la verdad; asimismo, su encuentro con M. Scheler la lleva a la vida religiosa; santa Teresa de Jesús, a la auténtica fe; y santo Tomás de Aquino, a la fenomenología de la Edad Media. Edith Stein es una filósofa que ha seguido el pensamiento de sus predecesores, pero yendo detrás de sus propias inquietudes humanas; además, cada encuentro filosófico ha sido un encuentro con la persona, aquella posesionada en su ser, que con la mirada nos invita a entrar en ella. Este es el acto libre por excelencia. No podemos hablar de una indiferencia, ya que cada experiencia impacta en el cuerpo y en el alma.

En la presente investigación, se analiza la experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein, iniciado bajo la influencia de E. Husserl; luego, sigue el pensamiento tomista, además, la mística carmelita con san Juan de la Cruz y santa Teresa de Jesús. Es probable que la experiencia de la persona sea constitutiva al sí mismo personal y al otro sí mismo; el otro no solo es importante, sino vitalmente constitutivo. Por otro lado, la filósofa nos recuerda que, en cada experiencia de la persona, hay un enriquecimiento mutuo.

Para ello, se analiza, en el primer capítulo, la vida de Edith Stein desde sus antepasados; luego los años de estudio en Breslau, el encuentro con Husserl y la fenomenología en Gotinga. Se prestará especial atención a la presentación de la tesis doctoral en Friburgo y a los años como asistente del filósofo más importante de la época, así como al trabajo realizado en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Más adelante, se hablará sobre el encuentro con la vida religiosa y el proceso de conversión, hasta culminar con su ingreso al Carmelo. Concluimos el primer capítulo con una serie de reflexiones que se desprenden del modo de ser de Edith Stein; haciendo hincapié en su vida dedicada a la filosofía, su especial sensibilidad para la mujer y su entrega a la Verdad, a Dios.

En el segundo capítulo, a fin de analizar la experiencia de la persona, volvemos la mirada a la tesis doctoral, con el libro que posteriormente publicaría bajo el título de *Sobre el problema de la empatía*. En este, encontramos un estudio profundo desde el análisis de la esencia y el valor constitutivo en la experiencia de la persona. Posteriormente, Edith Stein escribe *Introducción a la filosofía* como material de clase para los estudiantes, allí la filósofa concibe la experiencia de la persona como una experiencia de sí mismo y del otro, en el contexto del conocimiento de la persona. En ambas obras, Stein hace referencia a la necesidad de un estudio del análisis de la estructura de la persona.

En el tercer capítulo, se analiza la estructura de la persona humana, siguiendo los estudios preliminares de la persona en *Introducción a la filosofía*, con una influencia muy profunda del Maestro, en cuanto al problema de la subjetividad. Luego está la obra *Estructura de la persona humana*; en ella, dilucidaremos que, para Stein, la persona es espíritu, y el aspecto esencial de su naturaleza es ser racional y libre. Además, la filósofa alemana desarrolla un análisis de la filosofía de la persona, que la conduce a una antropología teológica-pedagógica.

En el cuarto capítulo, vemos que la experiencia de la persona tiene un valor constitutivo, de ruptura y de despertar o de reconstitución. Analizamos el valor de la experiencia de la persona y la experiencia de la persona de Dios, en su obra *Acto y Potencia*, así como en la

más importante: *Ser finito y ser eterno*. Stein precisa los alcances del sentido de la experiencia de Dios en la visión contemplativa, con una influencia de la mística castellana. Entonces, la filósofa nos invita a ir a lo más profundo del alma, siguiendo a san Agustín; es decir, a un encuentro consigo mismo y con Dios.

Edith Stein no se apartó de la fenomenología y ha desarrollado brillantemente un planteamiento filosófico, que nos permite afirmar que nos encontramos con una filósofa poco estudiada y poco reconocida; primero, por su condición de mujer; luego, por ser judía; y finalmente, por ser religiosa.

Consideramos que Edith Stein —con sus estudios de la experiencia de la persona, la empatía y el análisis de la estructura de la persona— se ha adelantado al personalismo. Así mismo, consideramos que la antropología no solo ha sido un tema fundamental en la reflexión filosófica de Edith Stein, sino el proceso vital de la experiencia de la persona en el estudio antropológico. Asimismo, el pensamiento filosófico de Edith Stein debe ser revisado, analizado y discutido en los ámbitos académicos, ya que estamos frente a una filósofa de la antropología existencial y la filosofía de la persona.

Finalmente, agradezco a Dios, a mis directores de tesis, Dr. César Moreno y Dr. Francisco Rodríguez Valls, quienes, con sus comentarios y seguimiento personal, han colaborado en la realización de la investigación. Agradezco también al P. Walter Soto y al P. Saúl, quienes me han facilitado las obras completas de Edith Stein. Y, por último, a todos los amigos de la Universidad de Sevilla, la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa y la Universidad Católica de Santa María de Arequipa, quienes me han ayudado a completar un sueño y verlo realizado en esta tesis doctoral.

Ananí Mercedes Gutiérrez Aguilar



# CAPITULO I

## Contexto histórico-cultural de Edith Stein.

- 1.- El judaísmo familiar
- 2.- La libertad académica en Breslau (1911-1912)
- 3.- El encuentro con Husserl en Gotinga (1913)
  - 3.1. La fenomenología de E. Husserl
  - 3.2. Los estudios en la Universidad de Gotinga
- 4.- La fenomenología de Max Scheler en el proceso de conversión
- 5.- La tesis doctoral y el problema de la empatía
- 6.- Tiempo de guerra
- 7.- Asistente de Husserl en Friburgo (desde octubre de 1916 a febrero de 1918)
- 8.- El encuentro con Martín Heidegger
- 9.- El desenlace de su fe, el renacimiento
- 10.- La noche espiritual y el inicio de su vida de fe
- 11.- Los medios católicos. Espira, Beuron y Münster
- 12.- El Carmelo de Colonia y Echt
- 13.- Una vida dedicada a la filosofía
- 14.- Una sensibilidad especial para la mujer
- 15.- Una vida entregada a Dios en la verdad

Analizar la experiencia de la persona en la obra de Edith Stein es, sin duda, seguir un camino de la filosofía de la persona o análisis de la persona a la antropología teológico-pedagógica. Stein inaugura una nueva forma de reflexión, escribir lo que uno cree y vive; por tanto, para comprender su pensamiento es necesario conocer su vida.

De la vida de Edith Stein se han escrito aproximadamente 200 biografías, de las cuales 50 son en español. Después de ser elevada a los altares y declarada copatrona de Europa, han proliferado las biografías con una tendencia a la hagiografía.

En este primer capítulo, presentamos la vida de una de las filósofas más importantes de inicios del siglo XX. Sus aportes filosóficos no se quedaron en constructos teóricos, sino que corresponden a su propio asombro vital. Edith Stein vive con profundo compromiso el ser judía, filósofa, teóloga, mística y —sobre todo— mujer. En cada etapa de su vida, escribe sus vivencias en contextos distintos de reflexión. Por ello, analizamos su vida en el

entorno de un judaísmo familiar, los estudios en Breslau, el encuentro con E. Husserl en Gotinga y en Friburgo como asistente, el proceso de conversión al catolicismo, el ingreso al Carmelo en Espira, Beuron, Münster, Colonia y Echt.

La vida de E. Stein estuvo circunscrita en el contexto de la búsqueda de la verdad, primero desde la psicología, filosofía y teología, siempre acompañada de la fenomenología, luego desde el tomismo y la mística religiosa, vivida en diferentes etapas de su vida, como lo prueban sus escritos.

### **1.- El judaísmo familiar**

Edith escribe parte de su propia vida, infancia y juventud en *Vida de una familia judía*. A través de esa narración, podríamos conocer la historia de las familias judías a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX.

El inicio de la obra lleva por fecha 21 de septiembre de 1933. Ella se encuentra en Breslau en espera para ingresar al Carmelo. Su madre le cuenta la historia de su familia y le proporciona una serie de datos de sus antepasados. La sensibilidad y la habilidad para la escritura permiten a Edith redactar una serie de anécdotas, reacciones, descripciones, sucesos, etc. La primera parte lleva por título *Los recuerdos de mi madre*; la segunda, *Historia de nuestra familia: Las dos más jóvenes*. Esta última fue escrita en el postulanteo y el año del noviciado<sup>1</sup>, corresponde a los años de estudio universitarios en Breslau, Gotinga y Friburgo.

En *Los recuerdos de mi madre*, Stein se reconoce como miembro de una familia de oración. Su bisabuelo era cantor y director de rezos, tenía en casa una sala de rezos. La bisabuela era una mujer piadosa y siguió una religiosidad práctica que transmitió a sus nietos. Vivieron en pobreza, pero, a pesar de ello, sabían ahorrar para los más pobres. Su abuela era una mujer de oraciones profundas. Al final del día, sus rezos eran: «Señor,

---

<sup>1</sup> GARCIA ROJO, Ezequiel. «Introducción», en STEIN, E. *Obras Completas, I. Escritos autobiográficos y cartas*, Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2002, pág. 153

envíanos solo lo que podamos soportar»<sup>2</sup>. El sufrimiento y las fatigas de la vida diaria eran aceptadas con paciencia y confianza en Dios<sup>3</sup>. Los hijos aprendieron de ella las obras de caridad, el ofrecimiento de los primeros frutos y el respeto a la religión de los demás.

Edith siente mucha admiración por su madre, escribe de ella con gran afecto y respeto por sus creencias y su modo de ser. Augusta Stein era una mujer fuerte, trabajadora y capaz de superar la vida dura que le tocó vivir. Desde niña, mostró una cierta habilidad para los negocios y un profundo sentido moral. No permitía la mentira, la intolerancia y la falta de respeto. Su calidad moral se mostraba no solo en los preceptos que repetía, sino también en que su vida era moralmente intachable.

La madre de Edith aceptaba con mucha facilidad a los niños en el negocio y despedía con rigor a los perturbadores de la paz, tanto física como espiritual, pues le parecían los más peligrosos. Era enemiga de los chismes y si alguien iba hablarle de alguien, le decía: «No quiero oír chismes».

Augusta Stein pierde cuatro hijos de corta edad y tiene que enfrentar las preocupaciones que le origina el negocio maderero familiar en Breslau, tras el repentino fallecimiento del esposo (verano de 1893). Se queda sola con siete hijos. Para Edith, su madre era el símbolo que lo abarcaría todo y nunca se atrevería a cuestionar, ni cambiar, aún después de su conversión al catolicismo. Escribiría de su madre: «Esto ha sido para mí siempre un símbolo: que en casa toda vida y todo calor provenía de ella»<sup>4</sup>.

Edith Stein fue la última de once hijos, nace el 12 de octubre de 1891 en Breslau (Wroclau, actualmente Polonia), en el seno de una familia judía y de profunda fe. Fecha que coincidía con la fiesta judía de la Reconciliación, que es un signo profético de toda su existencia<sup>5</sup>, en la que se unen y reconcilian judaísmo y catolicismo. Edith no renuncia a su herencia judía y, con orgullo, se reconoce como parte de la estirpe de Jesús y María.

---

<sup>2</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 165

<sup>3</sup> DEI, A Madre Teresia. *Edith Stein, en busca de Dios*, Pamplona: Ed. Verbo Divino, 1980, pág. 16

<sup>4</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia judía*, OC I, pág. 190

<sup>5</sup> JAVIER SANCHO, Francisco. *Introducción General*, OC I, pág. 44

Nacer mujer en una familia judía en Prusia —a fines del siglo XIX— no ofrecía las oportunidades que las mujeres liberales exigían, como el derecho al voto y a los estudios universitarios, que en Prusia les estuvieron vetados hasta 1900. La familia Stein gozó de ciertas consideraciones por su floreciente situación económica, gracias al negocio familiar que lleva adelante la madre. El cambio político permitió el acceso a los estudios a las mujeres; así, Erna y Edith ingresaron a la universidad en 1911.

Edith describe su carácter y su personalidad en los primeros años de vida, como «azogue, viva, siempre en movimiento, de genio chispeante, ocurrente, atrevida y entrometida. Además, indomable, voluntariosa y colérica cuando algo me contrariaba»<sup>6</sup>. Todo lo elaboraba por dentro, y dentro de ella había un mundo escondido. También mostraba una sensibilidad espiritual y una intuición sutil, incluso para las frases más livianas. De todas aquellas cosas que la hacían sufrir secretamente, no hacía a nadie la más mínima mención. «El ver un borracho me producía una impresión que me perseguía día y noche y me atormentaba»<sup>7</sup>.

Edith pierde la fe en la infancia. Su madre pasaba muchas dificultades y, a pesar de ello, daba dinero a clientes holgazanes o —por su buena fe— era objeto de engaño, pero siempre lo atribuía todo a la bendición de lo alto. Seguía los preceptos judíos de forma muy piadosa, aunque nunca lo imponía a sus hijos. Los hijos de muchas familias judías ya no visitaban las sinagogas y las fiestas judías las celebraban los padres solamente. En casa de Edith, la madre celebraba con mucha piedad cada una de estas fiestas. En cierta ocasión, le dijo a ella como una prueba de la existencia de Dios: «No puedo imaginarme que todo lo que he conseguido lo deba a mis propias fuerzas»<sup>8</sup>.

Desde la infancia, Edith se enfrenta con la muerte y especialmente con el suicidio entre los judíos, experiencia que vive con el hermano más joven de su padre. Escribe que el suicidio se debe a una pobre concepción de la vida eterna y, posteriormente, cuando

---

<sup>6</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 204-205

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 165

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 192

reflexiona sobre el sentido de la vida eterna, le encuentra una explicación: «Hay una relación entre la incapacidad de mirar con ojos serenos y aceptar el hecho de la ruina de la vida externa, con una concepción pobre sobre la vida eterna. La pervivencia personal del alma tras la muerte no es un dogma de fe»<sup>9</sup>. Para un judío la santificación es en esta vida y todo anhelo se centra en el aquí, de allí su tenacidad, su esfuerzo incansable, sus privaciones, en tanto que su meta esté ante sus ojos, si no siente esa meta, su vida carece de sentido.

A temprana edad, Edith Stein comprende la esclavitud de las pasiones desenfrenadas, el valor de la libertad y el autodomínio. Su primer cambio de carácter importante lo registra cuando tenía siete años. Desde entonces, comienza a prevalecer la razón, se convence de que su madre y su hermana Frieda sabían lo que le convenía a ella, y decide libremente obedecerles. Cuando su comportamiento era inadecuado, pedía perdón y, cuando se restablecía la paz, era feliz. Fue alcanzando pronto el autodomínio, con ello pudo mantener una paz armónica. Edith pensaba que se curó por el «horror y la vergüenza que experimentaba al ver las explosiones coléricas de otros, y el vivísimo sentimiento de una falta de dignidad que trae ese dejarse llevar»<sup>10</sup>.

Sus primeros años de escuela, ingresó a la primaria en 1897, fueron de mucho gozo, incluso consideró la escuela como su segundo hogar. Su deseo incesante de conocimiento y aprendizaje no cambió, pero sí las fuentes donde los tomaba. Los cambios curriculares y el desánimo, que le produce la adaptación a esos nuevos cambios, le hacen perder el entusiasmo por los estudios. A los catorce años y medio, Edith expresa preocupaciones relativas a la manera de ver el mundo, sobre lo cual la escuela no le enseñaba nada. Quiere dejar la escuela y su madre da su consentimiento. «No te forzaré —decía—, te dejé entrar en la escuela cuando tu quisiste, puedes dejarla ahora si tú quieres»<sup>11</sup>.

Edith viaja a Hamburgo, una ciudad nueva para ella, desde mayo de 1906 a marzo de 1907, para ayudar a su hermana en el cuidado de sus sobrinos; eso le hace abrir cada vez

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 212

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 205

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 258

más su interioridad a una ternura, sensibilidad y sentido maternal. Por otro lado, tuvo contacto con mujeres contagiadas de sífilis, fruto de la vida inmoral de sus maridos, pacientes del cuñado médico. La discriminación contra la mujer se le hace evidente y comienza a asumir las actitudes, según Francisco Javier Sancho, de un humanismo práctico y de sentido de la vida: «Estamos en el mundo para servir a la humanidad»<sup>12</sup>. Según el propio autor esa experiencia «pudo ser un detonante para el feminismo que posteriormente se radicará en Edith»<sup>13</sup>.

Desde la infancia, Edith era definida como lista y ambiciosa, pero eso le hacía sufrir porque sabía que era más importante ser buena que lista. Escribe: «Ambas cosas me dolían mucho. La segunda porque yo interpretaba que lo decían pensando que yo me lo creía y, además, me parecía que se indicaba que solamente era lista. Desde los primeros años de mi vida yo sabía, por otra parte, que era más importante ser bueno que listo»<sup>14</sup>.

Según Teresia a Matre Dei, Edith vuelve al colegio en 1907, pero ahora a un mundo sin Dios. Su anterior deseo de indagar, sobre los fundamentos últimos de la existencia y la fe religiosa, es sustituido por la búsqueda de la verdad. Mostraba mucha dedicación y, por eso, recibía elogios de sus maestros, que la calificaban como una mujer de «firme carácter».

Los años de bachillerato (1908-1911) fueron los más felices. Las poesías de Schiller le ofrecieron una concepción del mundo que le agradaba<sup>15</sup>. Las clases de latín, historia, literatura, teatro y música hacían aflorar su capacidad crítica y sus dotes para la escritura. Las brillantes calificaciones caracterizaban a la incipiente filósofa. La madre sigue siendo un modelo religioso en sus prolongadas oraciones en la sinagoga y en su casa. Edith sigue el comportamiento moral, recibido y formado en el calor de la familia.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 47

<sup>13</sup> SANCHO FERMÍN, Francisco. «El ambiente espiritual y humano de Edith Stein», en FERRER, U. (ed.) *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales*, Madrid: Ediciones Palabra, 2008, pág. 27

<sup>14</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 260.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 285

Cuando Edith termina el bachillerato en 1911, decide estudiar filosofía, lo cual produce el desagrado de algunos familiares. Su madre deseaba que estudiara derecho. En la controversia sobre la inclinación vocacional y el mercado laboral, su madre, con un discreto apoyo y sugerencia, le dice: «No debe entrometerse nadie. Nadie nos ha dado nada. Haz lo que creas mejor»<sup>16</sup>. Edith estudia filosofía y psicología en la universidad de Breslau.

Parece que, en esta primera parte, madre e hija se encontraron y reconocieron. Edith, cada vez más, se identifica con la mujer judía, recibe con orgullo su herencia. Es posible que, en ese contexto, la persona sea lo que es la familia. La familia se extiende, se reconfigura, se reconceptualiza, forma la identidad, desenvuelve la esencia y da sentido a la existencia.

En Edith Stein, el sentido de la familia será reconceptualizado y el hogar (la morada) será el centro mismo de su vida mística. En los últimos años de su vida, se pone de manifiesto que el sufrimiento de la cruz será la morada.

## **2.- La libertad académica en Breslau (1911-1912)**

La universidad es, sin duda, el lugar de mayor desarrollo personal y social, es el centro de la irradiación y producción cultural. Edith Stein vive en la universidad de Breslau los años más felices. La filosofía y la psicología fueron dos caminos que no deja de recorrer a lo largo de su existencia.

Edith experimenta la libertad académica, que es un bien para sus aspiraciones y predilecciones, como un problema para la preparación profesional y el ejercicio del trabajo. Le atrae mucho la asignatura de Introducción a la Psicología que imparte William Stern<sup>17</sup> y la de Filosofía de la Naturaleza, que imparte Richard Honigswald<sup>18</sup>. Desea estudiar a fondo

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 288

<sup>17</sup> William Lewis Stern (1871-1938) fue un psicólogo y filósofo alemán, pionero en el campo de la psicología de la personalidad y de la inteligencia. Fue inventor del cociente de la inteligencia, enseñó en la Universidad de Breslau de 1897 a 1916; en 1916, lo designaron profesor de Hamburgo, fue expulsado por el régimen de Hitler, emigró a los Países Bajos y, después, a los Estados Unidos, fue profesor en la Universidad de Duke donde enseñó hasta su muerte en 1938.

<sup>18</sup> Richard Honigswald (1875-1947), filósofo neokantiano, dio clases en Munich y EE.UU. Escribió sobre filosofía y filósofos, teoría del conocimiento, Ernst Haeckel y Kant, psicología e idiomas.

los fundamentos y el sentido de la existencia; además, su preocupación es el alma como eje de la persona humana, como se mostrará en sus posteriores escritos. Se matricula en Psicología, área a la que dedica mayor tiempo de estudio, siendo la única mujer. W. Stern manifestaba que era filósofo en lo más profundo de su corazón, y que su más importante obra, *Persona y cosa*, era una obra filosófica. Stern se dedicaba cada vez más a la psicología experimental y Edith se desilusiona al encontrarse con un método naturalista que pretende demostrar que el alma no existe. Su deseo de encontrar la verdad le lleva a seguir sus investigaciones por otros ámbitos que no sean los estudios de la psicología experimental.

Su encuentro con la filosofía será a través del profesor Honigswald. En su agudeza neokantiana, seguía un riguroso discurso, y Edith lo encuentra fascinante como un entrenamiento en el pensar lógico, lo cual era suficiente para hacerla feliz. Su inclinación por la filosofía se hacía cada vez más intensa y evidente.

El interés social y político, que manifestaba en sus estudios de bachillerato, ahora adquiere un sentido de responsabilidad social. Decide participar en la asociación prusiana por la defensa del derecho al voto femenino, integrada en su mayoría por socialistas, que postulaban la total igualdad política de los derechos de la mujer<sup>19</sup>.

Edith mostraba una gran capacidad para el estudio. En el año 1911, participa en el Trébol, la Asociación Femenina de Estudiantes, la Liga de la Reforma Escolar y el Grupo Pedagógico. En este último establecerá íntima amistad con Hans Biberstein, Rose Guttmann, Lilli Platau y su hermana Erna, todos integrantes del seminario de Stern. Hugo Hermsen fue el fundador y el alma del grupo, Edith le tuvo una especial admiración: lo describe como un hombre de ojos grises, de los cuales desprendía un fuego santo, y que siempre se expresaba desde la profundidad de su corazón. Al despedirse, cuando ella se va a Gotinga, Hugo le desea que encuentre gente que le satisfaga, porque en el Grupo Pedagógico había sido demasiado exigente y crítica. Según confesará Edith más tarde, en Breslau vivía un autoengaño en el que exigía que todo fuera correcto y profesaba un tenso

---

<sup>19</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I., pág. 303. Se concederá el derecho al voto a la mujer en 1918.



idealismo ético, que le llevaba a describir todas las debilidades, errores y faltas de otras personas.

«Vivía en el ingenuo autoengaño de que todo en mí era correcto, como es frecuente en las personas incrédulas, que viven en un tenso idealismo ético. Y es que, cuando se está entusiasmado por el bien, cree uno que es bueno. Yo había considerado siempre como un justo derecho mío el señalar despiadadamente con el dedo todo lo negativo de cuanto advertía: las debilidades, errores y faltas de otras personas; a menudo en tono irónico y despectivo. Había quienes me encontraban «encantadoramente maliciosa»<sup>20</sup>.

Edith, al escuchar esas palabras —que venían de alguien a quien valoraba mucho y quería—, sintió que le dolieron. Desde su infancia, ninguna persona había influido tanto en ella como Hermsen. Cuenta que fue la primera llamada que la hizo reflexionar. Años más tarde, se corrigió de esa actitud: «No pensaba ya en tener siempre la razón y ‘someter’ al adversario a toda costa. Y aun cuando continuaba teniendo juicio duro para las debilidades de las personas, ya no lo usaba para tocar su punto más débil, sino para ser indulgente»<sup>21</sup>.

El Grupo Pedagógico se convierte en el espacio más elevado de reflexión filosófica para Edith, donde se rodeaba de jóvenes maestros y estudiantes de años superiores. Los debates continuaban entre ellos después de clase, estar allí le «provocaba el espejismo de que estaba a su misma altura»<sup>22</sup>. La libertad académica le llevaba a elegir los cursos y seminarios más avanzados y dejar otros que le hubieran sido necesarios, especialmente para el examen de Estado, requisito para la Habilitación como Maestra en historia, filosofía y germanística. Obtiene la nota máxima.

Su primer trabajo como profesora lo obtuvo gracias a Else Hess, filóloga clásica de la Asociación Femenina de Estudiantes, quien introdujo a Stein en la sociedad académica, filial de la Asociación Humbolt para la educación del pueblo, que abarcaba únicamente asignaturas elementales: alemán, matemática e inglés. Edith tiene su primera experiencia como profesora dando clases de inglés, y el reconocimiento a su trabajo le llega mediante regalos que expresaban el gran cariño que le tenían sus alumnos.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 307

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 341

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 310

En 1912, conoce a Eduard Mentis, un joven judío de fe firme y observante de la ley, ambos establecen una amistad de profundo respeto. Edith le expone, en una carta, su visión de la amistad y la camaradería intelectual; además, deja claro que cualquier relación fuera de ese contexto tiene que ser excluida. Una tarde en Gotinga, comienza con sus preocupaciones religiosas, y le pregunta por carta «cuál era su idea de Dios, si creía en un Dios personal. Él me contestó escuetamente: Dios es espíritu, más no se podía decir. Y esto fue para mí como haber recibido una piedra en lugar de un pan»<sup>23</sup>. El joven amigo, compañero de estudio del alemán, muere de una afección pulmonar; la familia del joven judío no acepta la conversión de Edith al catolicismo.

Con ocasión del fallecimiento de Mentis, E. Stein descubre la cercanía de la muerte y su poco apego por la vida. Edith mostraba, cada vez más, sus brillantes dotes como estudiante y profesora, además de su dedicación a las clases particulares, los seminarios y otras tareas, tanto sociales como culturales; estas le hacen perder el sentido del descanso y el cuidado de la casa.

La casa familiar en Breslau (1912) aún tenía servicio de gas en las lámparas, y una fuga de gas dejó a Edith y su hermana Erna sin sentido mientras dormían en su habitación. Su hermana Frieda abrió las ventanas y las dos despertaron. Estaban algo pálidas y la familia quedó asustada por el suceso. A raíz de este accidente, Edith tuvo su primer contacto personal con la muerte, que describe así: «Yo salí de un sueño dulce, de un reposo sin pesadilla, y cuando cobré el sentido de la realidad mi primera idea fue: ‘¡Qué lástima! ¿Por qué no me habrán dejado para siempre en este descanso profundo?’ Había descubierto con asombro qué poco apegada estaba a la vida»<sup>24</sup>.

Escribe que pierde repentinamente la confianza en las personas, tras la lectura de una obra costumbrista de Helmut Haringa en la que describía la vida desordenada de los estudiantes, lo cual le produce asco y le provoca una depresión. La sensibilidad estética y moral que tenía le permite recuperarse cuando escucha el himno desafiante de Lutero, *Un*

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 322

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 324

*firme castillo es nuestro Dios*, en las celebraciones de Johann Sebastian Bach con su cantata BWV 80:

«Y aunque el mundo estuviese lleno de demonios / y nos quisieran devorar, / no nos dominaría el temor; / tenemos que conseguir...», en ese momento desapareció toda mi melancolía. Ciertamente, el mundo podía ser malo, pero si nosotros poníamos en pie todas nuestras fuerzas, el pequeño grupo de amigos en el que podía confiar, y yo con ellos, entonces venceríamos a todos los “demonios”»<sup>25</sup>.

Edith experimentó la liberación de sus temores, sentidos como una pesada carga moral y social, que posteriormente llamará «demonios».

En el semestre de verano de 1912, en el seminario de psicología, conoce a Moskiewicz, quien le recomienda leer el libro *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen)* de Husserl, profesor en Gotinga. Gotinga era ya la ciudad de la fenomenología, y no se hace en ella otra cosa que filosofar día y noche. En la comida y por la calle, solo se habla de fenómenos. Durante los seminarios de estudio de verano en Breslau, lee *Investigaciones lógicas*, y «encuentra por primera vez una respuesta a sus interrogantes sobre conceptos básicos, como son la esencia del alma y el sentido de la existencia»<sup>26</sup>. Edith se convence entonces de que Husserl era el filósofo de su tiempo.

E. Stein encuentra en la filosofía la reflexión profunda sobre la persona humana. La psicología le había ofrecido un discurso científico que se ve limitado por la experimentación y por la concepción de un hombre sin alma. Por eso se distancia de la psicología y se vuelve a la filosofía. Edith muestra, en la universidad de Breslau, una gran capacidad para el estudio y una profunda capacidad crítica, que la llevan a participar de manera activa en la vida universitaria. La libertad académica de esa vida es propicia para la investigación y las discusiones en sus grupos de estudio. Tras las lecturas y el estudio de *Investigaciones lógicas* en Breslau, pasa a ser considerada como la «experta» en fenomenología. Entonces decide dejar la ciudad para seguir estudiando en Gotinga junto al fenomenólogo Edmundo Husserl.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 325

<sup>26</sup> DEI, a MadreTeresia, *Op. cit.*, pág. 34

### 3.- El encuentro con E. Husserl en Gotinga (1913)

#### 3.1. La fenomenología de E. Husserl

En la primera década del siglo XX, Edmund Husserl era considerado el gran filósofo iniciador de la fenomenología. En 1913, E. Stein viaja a Gotinga para estudiar la fenomenología directamente de E. Husserl e iniciar su tesis doctoral. Gotinga era una ciudad siempre en movimiento que atraía a gran cantidad de estudiantes y en la que se respiraba estudio e investigación. Edith se siente maravillada. Conoce al grupo de fenomenólogos que rodeaban al gran filósofo Edmund Husserl, entre los más conspicuos se encuentran Adolf Reinach<sup>27</sup>, Hans Theodor Conrad<sup>28</sup>, Moritz Geiger<sup>29</sup>, Edviges Conrad-Martius, Alexandre Koyré<sup>30</sup>, Dietrich von Hildebrand<sup>31</sup>, Jean Hering, y Fritz Frankfurter. Todos le llaman «el Maestro», pero a él, que lo sabe, no le gusta<sup>32</sup>.

Edith se presenta por primera vez ante Husserl y le manifiesta con orgullo que ha leído por completo el volumen segundo de *Investigaciones Lógicas (Logische Untersuchungen)*. «¿Todo el segundo volumen?, ¡eso es una auténtica proeza!», le dice Husserl sonriente, de este modo es acogida en el círculo de sus discípulos<sup>33</sup>.

La fenomenología se amolda bien al espíritu indagador de la joven filósofa y su deseo incesante de búsqueda de la verdad, encuentra en ella nuevas respuestas y muchos interrogantes. Para Edith, la ciencia se dirige al saber y con este a la verdad. Las reflexiones

---

<sup>27</sup> Adolf Bernhard Philipp Reinach (1883-1917), filósofo alemán de la escuela fenomenológica de Munich, estudió psicología y filosofía bajo la dirección de Theodor Lipps, estudió las obras de Edmund Husserl en Gotinga y fue considerado como «primer compañero de trabajo real en el desarrollo del movimiento fenomenológico».

<sup>28</sup> Hans Theodor Conrad (1881-1969) fue alumno de Lipps y Pfänder en Munich.

<sup>29</sup> Moritz Geiger (1880- 1937), coeditor del Anuario de Husserl, fue el primero que estableció relación con la filosofía estadounidense, James y Royce.

<sup>30</sup> Alexandre Koyré (1892-1964), filósofo e historiador de la ciencia, asistió a clases de Henri Bergson, escribió una memoria sobre la idea de Dios y las pruebas de su existencia, su tesis doctoral fue sobre la idea divina en San Anselmo; en 1955, publicaría *Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán*.

<sup>31</sup> Dietrich von Hildebrand (1889-1977), filósofo y teólogo católico alemán, se convierte al catolicismo en 1914, estudió con Theodor Lipps, fue alumno de E. Husserl y A. Reinach, fundó la revista antinazi *Der Christliche Staendestaet*, huyó para no ser arrestado a Suiza, luego a Francia, Estados Unidos, Portugal y Brasil.

<sup>32</sup> STEIN, Edith Stein. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 356

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 355

futuras que realizará serán siempre una tarea científica, y en esa búsqueda. Para Husserl, recuerda ella, la verdad es la luminosa certeza, que puede ser alcanzada por la filosofía mediante el método fenomenológico. Por eso tantos jóvenes filósofos desean estudiar la fenomenología.

La obra inicial de la reciente escuela era *Investigaciones lógicas* (1901), que, con nuevas actitudes, se dirigía al objeto apartándose del sujeto. Los jóvenes fenomenólogos eran realistas. Poco antes de comenzar el siguiente curso de 1913, aparece la segunda obra monumental de Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que será comentada por su círculo de estudiantes como un viraje del Maestro al idealismo. Husserl llamó a su posición filosófica idealismo trascendental, que no correspondía al idealismo trascendental de la escuela kantiana; a partir de entonces, muchos de sus antiguos alumnos no lo siguieron<sup>34</sup>. La escuela fenomenológica<sup>35</sup> se desmembró entonces, y de sus enfoques resultaron otros planteamientos fecundos, entre otros, los de Max Scheler.

Husserl había sido inicialmente matemático y había trabajado como asistente de Weierstass en Berlín. Había asistido a las clases de Franz Brentano y, en ellas, se siente inclinado a la filosofía y se hizo su discípulo. Edith piensa que quedó marcado por la escolástica desde entonces, desde la publicación de su primera obra, *Filosofía de la aritmética* (1891). Diez años más tarde, con *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen)* alcanza fama internacional y da a conocer el método fenomenológico, que expone de un modo sistemático más tarde en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideen zu einer reinen und phänomenologischen Philosophie)*.

Edith se convierte posteriormente en una difusora de la fenomenología a través de sus clases y conferencias, su recomendación será leer directamente a Husserl. El método fenomenológico busca el fundamento último, las esencias objetivas. Según Edith, Husserl

---

<sup>34</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 355

<sup>35</sup> STEIN, Edith. «¿Was ist Phänomenologie?» In: Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfalzischen Landeszeitung Wissenschaft/ Volksbildung, 5. 15 Mai 1924, en STEIN, E. A., *La pasión por la verdad*, Bejas, A. (Intr., Trad., y Notas), Buenos Aires: Ed. Bomun, 2003. pág. 39

crea que «la fenomenología no se distingue esencialmente de la filosofía, pues ofrece la posibilidad de abordar todas las cuestiones filosóficas»<sup>36</sup>. Su tarea consiste en colocar sobre la base firme del punto de vista racional toda la actividad del espíritu (científica y no científica)<sup>37</sup>. La filosofía tiene como objeto de investigación lo que en otros ámbitos es el punto de partida evidente (principios y axiomas).

Según Edith, las *Investigaciones lógicas* tratan de la expresión y la significación; para examinarlas, se parte del «sentido de la palabra». El método consiste en distinguir agudamente las diversas significaciones que le corresponden a cada palabra en su uso normal y evidente, en su significación determinada, y luego en avanzar progresivamente hasta la realidad misma<sup>38</sup>, la «idea» o la «esencia de la cosa».

Para Husserl, el objetivo era llegar a la contemplación de la esencia por medio de una intuición fenomenológica. La fenomenología se constituía así en una ciencia de esencias y, con ello, llevaba a cabo un retorno a las tradiciones más antiguas de Platón, Aristóteles y la escolástica. Una filosofía de «retorno al objeto».

La peculiaridad del método fenomenológico es su carácter intuitivo. Para los fenomenólogos, las verdades filosóficas son infinitas y pueden encontrarse siempre otras nuevas por un proceso lógico de análisis de las verdades ya conocidas. «Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero ‘en sí’»<sup>39</sup>, la verdad es una y para todos. Esta es la verdad de las leyes de la lógica. Para los fenomenólogos, la filosofía no es una ciencia inductiva ni deductiva, pero la ciencia puede ayudar a conseguir material o formular sus resultados. Es un «proceso “sui generis”, que permite un conocimiento intuitivo de verdades filosóficas, que son en sí mismas evidentes y no se derivan

---

<sup>36</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 60

<sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 61

<sup>38</sup> *Loc. Cit.*

<sup>39</sup> HUSSERL, Edmund. «Investigaciones lógicas», en PATRÓN, Pepi, RIZO-PATRÓN, Rosemary y TUBINO, Fidel (editores), *Parte Segunda Filosofía Contemporánea, Materiales de enseñanza* (Antología), Ed. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima. 1990, pág.157

necesariamente de otras. Esa intuición o “contemplación intelectual” no tiene que ser confundida con la intuición mística»<sup>40</sup>.

La intuición filosófica es un proceso natural de conocimiento como son las percepciones, no es una iluminación sobrenatural, pero hay entre ellas un cierto parentesco. Las percepciones sensoriales nos permiten tener un conocimiento de los objetos del mundo material, la intuición filosófica, un conocimiento de las verdades ideales<sup>41</sup>.

El modo propio de operar del método fenomenológico es el de «una reflexión revelada, ante todo, un “análisis regresivo” que parte del mundo tal como se nos presenta de modo natural, luego describe los actos y la asociación de actos en los cuales se constituye para la conciencia el mundo de las cosas y, finalmente, la duración original en la que los actos mismos se constituyen como unidades de duración»<sup>42</sup>.

Husserl, escribe E. Stein, centra su atención en las cosas, las describe con sobriedad y fidelidad. Lleva a liberarlas de arbitrariedades y vanidades gnoseológicas, conduce a una «actitud cognoscitiva humilde, simple, y sumisa al objeto»<sup>43</sup>, con el fin de abrirse a una realidad.

Por otro lado, se puede describir la constitución de los objetos de pensamiento según un proceso a la inversa, partiendo de la vida actual del yo trascendental hasta llegar al mundo de las cosas y las objetividades de grado superior<sup>44</sup>, también a una disposición para aceptar nuevos puntos de vista. De ese modo, muchos discípulos fueron liberados de distintos prejuicios en general y, en particular, relacionados con las creencias religiosas, especialmente de la fe católica. Muchos de ellos vivieron un proceso de conversión al

---

<sup>40</sup> STEIN, Edith. «¿Was ist Phänomenologie?» In: Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfalzischen Landeszeitung Wissenschaft/ Volksbildung, 5. 15 Mai 1924, en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 44

<sup>41</sup> Para Husserl, la esencia es lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es, puede transponerse en idea, puede partir de una intuición empírica y convertirse en una intuición esencial de captación de la esencia pura o *eidos*, en PATRÓN, Pepi Patrón, RIZO-PATRÓN, Rosemary y TUBINO, Fidel (editores), *Op. Cit.*, pág.176

<sup>42</sup> STEIN, Edith. La fenomenología. Textos de las intervenciones de Edith Stein en las «Jounees D’Etudes de la Societé Thomiste» Juvisy, 12 de septiembre de 1932, en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 91

<sup>43</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 74

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág.92

catolicismo, que Husserl no vivió, pero sí al protestantismo; E. Stein escribió (refiriéndose a él) que quien busca la verdad busca a Dios.

En el segundo tomo de *Investigaciones lógicas*, desarrolla un análisis objetivo de la esencia y luego expone la reducción trascendental<sup>45</sup>, la búsqueda de un punto de partida absoluto y seguro para el filosofar. Este punto de partida lo alcanza mediante una suerte de nueva duda cartesiana, que le lleva también al descubrimiento de la conciencia trascendental. Aparece una imprecisión en Stein, ya que el camino cartesiano de Husserl aparece en *Ideas I* de 1913.

Según Edith, Husserl elaboró con toda pureza una noción de verdad y de conciencia objetiva, refutando los relativismos de la filosofía moderna, el naturalismo, el psicologismo, el historicismo, etc.: la verdad se encuentra, es eterna y es la misma.

«El espíritu encuentra la verdad y no la produce. Esta, a su vez, es eterna, pues aun cuando la naturaleza, el organismo, el espíritu de los tiempos y las mismas opiniones de las personas se modifiquen, la verdad permanece siempre inmutable. Este principio significaba un retorno a las grandes corrientes filosóficas tradicionales y por eso sonaba desde el bando de los adversarios el grito: ¡Eso es platonismo! ¡Eso es aristotelismo! ¡Eso es una nueva escolástica! Lo cual, en esos círculos, significaba automáticamente una refutación»<sup>46</sup>.

Edith señala que los filósofos serios lo reconocieron, los kantianos intentaron mostrar que esa objetividad les pertenecía y los psicologistas la describen como patrimonio de ellos mismos.

La «duda» de la que parte Husserl, como lo habían hecho San Agustín y Descartes, tiene estas características:

«Lo que pienso no tiene que ser necesariamente verdadero, lo que percibo no tiene por qué existir realmente; todo puede revelarse como un error, un sueño o un engaño. Pero no puedo dudar de que pienso, percibo, etc. y tampoco puedo dudar de que yo, el que piensa, percibe y duda, existo. Aquí tengo «indudablemente» un hecho absolutamente cierto. La novedad decisiva de Husserl consiste en que no se queda en el hecho concreto de un «cogito» singular, sino que descubre todo el ámbito de la

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 93

<sup>46</sup> STEIN, Edith. «¿Was ist Phänomenologie?» In: Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pflanzischen Landeszeitung Wissenschaft/ Volksbildung, 5. 15 Mai 1924, en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág.42



conciencia como un ámbito de certeza indudable y lo convierte en el campo de investigación de la fenomenología»<sup>47</sup>.

Según Edith, Husserl va analizando una serie de actos —como lo pensado, lo percibido y lo querido— como fenómenos y, por tanto, como pertenecientes al ámbito de la investigación de la fenomenología. Edith cree que, en esos análisis, queda demostrado que se puede investigar la totalidad de la vida del yo consciente en un nivel de generalidad esencial, que se pueden establecer leyes mediante las que unos actos ordenan a otros y se constituye un mundo objetivo.

La construcción del mundo para el yo, que vive en sus actos y puede estudiar sus actos reflectivamente, es lo que Husserl llama «Constitución». Husserl considera que la tarea de la «fenomenología trascendental», consiste en investigar lo que él llama la «conciencia trascendental», la conciencia que constituye el mundo, es decir, aquella esfera indudable del ser, lo puro. «El sujeto puro de los actos sin las propiedades humanas. La persona misma con sus capacidades y sus circunstancias existenciales pertenece, lo mismo que las otras personas, al mundo que se constituye en los actos determinados del yo puro»<sup>48</sup>. El mundo se constituye en los actos del sujeto puro, como un todo de unidades de sentido, solo el análisis de los actos constitutivos puede clarificar la construcción de ese mundo objetivo y solo él puede descubrir el verdadero sentido del conocimiento, la experiencia y la razón<sup>49</sup>.

El cogito, en el sentido más amplio del yo-vida, se revela como un ámbito infinito de descripciones inmanentes, y describirlo es la tarea de la «fenomenología trascendental». Esta es la ciencia fundamental, *prima philosophia*, según Edith Stein, siguiendo a Husserl; «solo» en ella se formulan y se solucionan todos los problemas filosóficos<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 64

<sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 68

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág.65

<sup>50</sup> STEIN, Edith. «Dos estudios sobre Edmund Husserl». La fenomenología trascendental de Husserl. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 81

Para Edith Stein, el descubrimiento de la conciencia y el problema de la constitución es, sin duda, uno de los grandes aportes de Husserl, aunque no fuera muy reconocido en su época y en el círculo de sus amigos.

Los procesos de la conciencia que conducen a un mundo objetivo son, a su vez, un dato objetivo para el sujeto. La existencia del mundo exterior es un dato para una mente estructurada, más precisamente, para una pluralidad de sujetos que tienen entre ellos una relación de reciprocidad y de intercambio de experiencias. A esto es a lo que llama Husserl «idealismo trascendental», la comprensión recíproca intersubjetiva de la constitución del mundo de la experiencia.

Husserl reconoce un ser absoluto, al que puede remitir toda la realidad y desde el cual se pueden comprender todas las realidades, en un proceso de comprensión recíproca de intercambio de experiencias y de construcción de un mundo intersubjetivo. Husserl asegura que desde esa posición se puede acceder a las cuestiones más elevadas de la ética y la filosofía de la religión. Su frase famosa es «si borramos la conciencia, borramos también el mundo», esta convicción idealista va teniendo cada vez mayor peso en él, lo acerca más a Kant y lo aleja de la filosofía católica.

Sus primeros adversarios son algunos de sus discípulos de Gotinga, Scheler, los investigadores de Munich y otros, a pesar de que Husserl afirmaba que «la fenomenología ni es ni tiene que caer en un idealismo». Para Edith, esta es «una convicción metafísica personal y de ninguna manera el resultado de una investigación fenomenológica»<sup>51</sup>. Ella considera que es posible desarrollar una filosofía con la más estricta objetividad y con una tendencia realista; la prueba de ello son las obras de los más sobresalientes discípulos como Adolf Reinach y Edwig Konrad-Martius. La concepción idealista aparece esporádicamente.

### **3.2. Los estudios en la Universidad de Gotinga**

La universidad de Gotinga se convirtió en un centro de desarrollo filosófico, gracias a la fenomenología y la figura de E. Husserl. El asombro filosófico llevó a muchos estudiosos

---

<sup>51</sup> STEIN, Edith. «¿Was ist Phänomenologie?» In: Wissenschaftliche Beilage zur Neuen Pfalzischen Landeszeitung Wissenschaft/ Volksbildung, 5. 15 Mai 1924, en *La pasión por la verdad*, Op. cit., pág.45

de la filosofía a querer conocer y comprender la fenomenología, y Gotinga era una ciudad propicia para el estudio y la investigación: cada calle, plaza, casa, etc., tenía un aire de historia que Edith encontraba estimulante y hasta conmovedor. Además de las clases de Husserl, también frecuentó algunas clases de Leonard Nelson<sup>52</sup> y, en el Instituto de Psicología, las de Psicofísica de la Sensibilidad Visual con Georg Elias Müller<sup>53</sup>.

Junto a la filosofía y la psicología, también era importante el trabajo en la asignatura de Historia con Max Lehmann, autor de la extensa obra sobre el barón von Stein. Edith se comprometió mucho en ella y su trabajo de fin de semestre, que sería considerado como parte del examen de Estado, fue reconocido por el propio Lehmann como muy brillante. Con todo, las clases de Reinach le proporcionaban las horas más deliciosas y felices de toda su estancia en Gotinga, como manifiesta en su *Autografía. Vida de una familia judía*.

La libertad académica, que experimentó Edith, le hizo olvidar el examen de Estado y que su interés se centrara en el doctorado. El trabajo profesional como docente, en instituciones educativas estatales, solo era posible si se aprobaba tal evaluación, pero Edith pensó hacerlo en Breslau posteriormente. De este modo, la fecha de regreso a su ciudad natal se hacía cada vez más lejana, porque ella deseaba seguir trabajando con Husserl en la tesis doctoral, a pesar de que él le recomendara hacer primero el examen de Estado.

A Edith, la fenomenología le había abierto los ojos a un mundo desconocido y un sin fin de posibilidades en la investigación, que confirmó en el primer encuentro que tuvo con Scheler, el cual también será un encuentro con el mundo religioso que había puesto entre paréntesis. Stein ya no se apartará nunca de la fenomenología.

---

<sup>52</sup> Leonard Nelson (1882-1927) fue conocido como el fundador de la escuela neo-frisia Jakob Friedrich Fries (1773-1843) fue discípulo de Kant, escribió sobre temas psicológicos y religioso-filosóficos. Se inspiró en Jacobi, Schleiermacher y el propio Kant. Fries pensaba que el idealismo de Fichte, Schelling y Hegel era un gran error. Él escribió, en clave psicológica, la crítica de Kant. Fries también influyó en Rudolf Otto, filósofo de la religión.

<sup>53</sup> Georg Elias Müller (1850-1934) hizo aplicaciones de la psicología de las asociaciones. Realizó estudios del cerebro ante estímulos. También algunas teorías de la percepción del color. Fue adversario de Husserl y de la fenomenología.

#### 4. La fenomenología de Max Scheler en el proceso de conversión de Edith Stein

E. Stein conoce a Max Scheler en Gotinga (1913), queda muy impresionada por la obra *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores (Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik)*, que le deja una huella profunda. Las relaciones entre Husserl y Scheler no eran claras: «Scheler no perdía ocasión para afirmar que él no era el discípulo de Husserl, sino que había encontrado independientemente el método fenomenológico»<sup>54</sup>. Para Edith, la influencia era algo natural y el intercambio de ideas confirmaría la relación filosófica, como un aire de familia.

La primera impresión que Scheler producía era fascinante, escribe Stein, era el puro «fenómeno de la genialidad». Fue invitado a dar una serie de conferencias sobre su reciente libro *Fenomenología y teoría del sentimiento de la simpatía*. Esas conferencias fueron muy importantes para las primeras reflexiones de Edith sobre la «empatía».

Scheler se había convertido al catolicismo y estaba saturado de ideas católicas. Fue el primer contacto de Edith con un mundo desconocido, un mundo de fe y de fenómenos que ya no podía ignorar:

«No me condujo todavía a la fe; pero, me abrió a una esfera de “fenómenos” ante los cuales ya nunca más podía pasar ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojados de toda “anteojera”. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí»<sup>55</sup>.

La personalidad y el pensamiento de Scheler fue el desencadenante de su fe, aunque todavía no de la vida religiosa. La intuición de los valores y el redescubrimiento de lo cristiano la llevan al esclarecimiento de una serie de inquietudes.

Su encuentro con Scheler no será existencialmente religioso, pero ella tiene ansias de verdad, escribe Teresa a Madre Dei: «Edith tiene ardientes ansias de vida, de ser eterno, para el que su alma está creada. Pero ella es incapaz de dársela a sí misma. Tiene necesidad

---

<sup>54</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía, OC I*, pág. 365

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág 366

de una intervención de Dios, el cual, antes de que el hombre le busque, ya ha buscado al hombre por largo tiempo»<sup>56</sup>.

Las conferencias sobre la esencia de lo santo fueron el primer impulso en el camino de su conversión. Con genialidad, Scheler le hace ver a Edith que solo la religión hace que el hombre sea hombre. La humildad se convierte en el fundamento de la vida moral, que tiene como fin llevar al hombre a Dios como en una nueva resurrección<sup>57</sup>.

Stein escribe que Scheler presentaba un «mundo de Dios», con una proximidad agustiniana y un parentesco con la imagen escolástica-tomista, estableciendo una estructura jerárquica de valores que conducían al ser supremo, al bien supremo y a Dios. Los valores terrenos corresponden a la persona y los más elevados son los que corresponden al orden divino, es decir al de la santidad<sup>58</sup>.

Con Scheler, Edith descubre el contraste entre la miseria del corazón humano y el valor divino que brilla en las cosas, de forma que «cuando de manera intuitiva descubrimos zonas de valores cerradas para nosotros, adquirimos conciencia de una falta o de un valor negativo propio»<sup>59</sup>.

Para Edith, lo trágico de Scheler era que «carecía del sentido para la exactitud y rigurosidad científica. Todas sus obras presentan lagunas, imprecisiones y contradicciones que hacían imposible una fundamentación firme de toda su estructura, escondían los aspectos valiosos que estas obras tenían para aquellos con los que Scheler podría haber trabajado y finalmente conducía a que él mismo renunciara a aspectos esenciales de su filosofía»<sup>60</sup>. El gran aporte de Scheler, para Edith, fue el descubrimiento de un mundo de valores, de suma importancia para la persona y la constitución de la personalidad. Además,

---

<sup>56</sup> DEI, A Madre Teresia. *Op. cit.*, págs. 59-60

<sup>57</sup> *Ibid.*, págs. 50-51

<sup>58</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 71

<sup>59</sup> «Zum Proble, der Einfühlung» (“En torno al Problema de la Intuición”, p. 130, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág.51

<sup>60</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 71

tuvo un reconocimiento especial por parte de todos aquellos que vivieron una auténtica fe católica gracias a sus enseñanzas:

«El mérito fue la referencia a un mundo material de los valores (lo agradable para los sentidos, lo útil, lo bello, lo verdadero, lo moralmente bueno, lo santo) y la importancia que asignó a la constitución de la personalidad. También aperturó la esfera de lo religioso y específicamente la perspectiva católica, ideas como virtud, arrepentimiento, humildad, habían desaparecido del ámbito intelectual.

Y como agradecimiento, hay que destacar que a muchos les abrió el camino hacia una auténtica fe católica»<sup>61</sup>.

Scheler representaba para Edith ese hombre que reza, busca a Dios y busca el núcleo esencial de toda verdad. Posteriormente, Scheler reclamaría a Edith el utilizar sus ideas y hacer públicas sus conclusiones de clase, sin haberle citado. En una carta a Scheler, Edith le escribe:

«Y allí donde he tenido conciencia de tal inspiración, le he nombrado. Por lo demás no puede hablarse de sustracción de conclusiones, sino solo un influjo sobre el método, o sea en la manera de tratar las cosas, que ciertamente puede conducir a una coincidencia en las conclusiones, de la que yo misma no tenía idea. Naturalmente esto es algo que no le puedo demostrar»<sup>62</sup>.

Posteriormente, Scheler, en el prólogo de la segunda edición de su libro *Esencia y formas de la simpatía*, reconoce las correcciones hechas en esa obra gracias a las discusiones con Edith Stein<sup>63</sup>.

El encuentro con Max Scheler y Edmund Husserl fue decisivo para Stein, porque le ayudaron a abrirse al campo de los fenómenos, sin que para ella ya fuera posible prescindir de la fenomenología. Este método la llevaría a la persona y, por tanto, al Ser eterno. Para Edith el encuentro con Max Scheler será el primer rayo de luz en su vida de fe. «Y el fruto principal consistió en aprender a no “oponer resistencia” a los nuevos estímulos que el ambiente le ofrecía»<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 73

<sup>62</sup> Cf. Carta a Max Scheler, 4 de abril de 1918. Le pide una colaboración para el Anuario dedicado a Reinach, y le aclara algunos reproches sobre su tesis doctoral, OC I, pág. 608

<sup>63</sup> SCHELER, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005, pág. 29

<sup>64</sup> SALVARANI, F. *Edith Stein. Hija de Israel y de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 2012, pág. 75

## 5.- La tesis doctoral y el problema de la empatía

Husserl había sido libre docente en Halle durante doce años. En Gotinga, en 1913, el ministro había creado una cátedra regular de filosofía, para él, y allí impartía el curso *Naturaleza y espíritu*, tema que debería haber formado parte del segundo volumen de *Ideas II*. «Se limitaba por ahora a debatir el tema en las clases y en los seminarios, perfilando el concepto de *Einfühlung*, traducido habitualmente al castellano por “empatía”, pero sin aclarar su significado»<sup>65</sup>. Según Edith Stein, Husserl había hablado de un mundo objetivo exterior, experimentado intersubjetivamente. A esta experiencia Husserl le llamaba empatía (*Einfühlung*), pero no había precisado en qué consistía y Edith Stein deseaba investigar qué era la empatía<sup>66</sup>. Con ese planteamiento, inicia la tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*.

Existe la posibilidad de duda frente al objeto que está frente a uno, puede ser un autoengaño. Se puede excluir la cosa, pero lo que no se puede excluir es la existencia de la vivencia de la cosa (percipiente o recordante) con su correlato «fenómeno cosa». El «fenómeno mundo» no se trata de aprehenderlo como conjunto de fenómenos singulares, hay que penetrar en la esencia. Cada fenómeno es base ejemplar de una esencia. Edith muestra que su vivencia no es excluible o negable, aunque lo que uno recuerda puede ser engaño del recuerdo, y entonces es excluible. El mundo en el que vivimos no es solo un mundo de cuerpos físicos, también hay en él sujetos con vivencias, y sabemos de su vivenciar. «Todos estos datos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es aprehendido y que ahora, prescindiendo de todas las tradiciones históricas que tienen apego a la palabra, designaremos como *empatía*»<sup>67</sup>.

La empatía no es percepción externa como en el caso del dolor, se puede percibir una torsión de la cara, pero no se puede llegar a la conclusión que sea el dolor mismo. La empatía es como un acto originario, como una vivencia presente, pero no en su contenido. Lo originario son las vivencias propias por las que se hace presente el mundo, el mundo nos es dado originariamente en las aprehensiones intuitivas de la intelección; en cambio, por

---

<sup>65</sup> SALVARANI, F. *Edith Stein. Hija de Israel y de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 2012, pág. 69

<sup>66</sup> STEIN, E. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 374

<sup>67</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 82

otra parte, el recuerdo, la espera, la fantasía, no son presentes sino que presentifican algo que no es presente.

La empatía es la experiencia de los contenidos no-originales de la conciencia ajena, la comprensión (cosentida)<sup>68</sup> de los sentimientos de otros, una comprensión que reproduce esos sentimientos ajenos, tanto positivos como negativos (vivo un *cogito* sumergido en la tristeza y puedo pasar a otro de una persona muy alegre). La empatía es sentir que desde el «yo» y «tú» se hace el nosotros, como un sujeto de grado superior<sup>69</sup>. Pero hay más posibilidades: empatizando aprehendo las diferencias o las semejanzas y, en todas esas aprehensiones, hay un enriquecimiento del propio vivenciar. La empatía es la experiencia que nos remite el saber sobre el vivenciar ajeno<sup>70</sup>, como persona.

El problema de la conciencia ajena ha sido una preocupación de la filosofía, pero en el ámbito de la fenomenología toma este enfoque: ¿cómo se realiza en un individuo psicofísico la experiencia de otros individuos semejantes? De este planteamiento surgen diversas teorías sobre la empatía como la teoría de la imitación, la teoría de la asociación, la teoría de la inferencia por analogía, la teoría de la empatía asociativa y algunas otras.

*La teoría de la imitación*, sostiene que el gesto visto en una persona despierta en otra el impulso de imitarlo, exterior e interiormente. Cada uno ve el gesto del otro y lo replica, pero como lo que se vivencia es el gesto ajeno, el gesto que uno replica no aparece como propio sino como perteneciente al otro. Por ejemplo, si un niño ve llorar a otro, llora con él. Para Edith, la empatía es más que transmitir un sentimiento, es comprender el sentimiento y sentir la vivencia ajena.

*La teoría de la asociación*, sostiene que una imagen óptica del gesto ajeno reproduce la imagen óptica del gesto propio, que es reconocido como ajeno y no propio<sup>71</sup>. *La teoría de la inferencia por analogía*, está representada por J. Stuart Mill, esta teoría evidencia la percepción externa e interna y que solo podemos acceder al dominio de los hechos

---

<sup>68</sup> La comprensión del empatizar (comprender los sentimientos de otro) y del cosentir, ver SCHELER, *Sympathiegefühle* [Sentimientos de simpatía], págs. 4 s.

<sup>69</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 90

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 97

<sup>71</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 102



mediante inferencias. Edith cree que no se puede negar que en el conocimiento del vivenciar ajeno hay algo como inferencias por analogías<sup>72</sup>, pero también cree que no siempre es así.

*La teoría de Scheler*, según este filósofo, el vivenciar del yo ajeno es percibido igual que el propio<sup>73</sup>. En el inicio, hay una corriente indiferenciada del vivenciar y, poco a poco, se cristalizan las vivencias «propias» y «ajenas». Al no estar solos, vivenciamos más las vivencias psíquicas de los otros que las nuestras. Por su parte, Scheler sostiene que la misma vivencia puede ser percibida más o menos, unas veces como periférica y otras como persistente; ya sea que se trate de amor, odio o amistad, esta se nos da en un acto de intuición. En la vivencia de la percepción interna, se manifiesta el yo; mientras que, en la empatía, se manifiesta el individuo ajeno. Para Edith, la empatía no solo es una percepción interna, sino también externa o del otro, lo común a ambas es una «intuición interna», que abarcaría la presentación no-originaria de las vivencias del recuerdo, espera y fantasía del otro.

*La teoría de Münsterberg*, «nuestra experiencia de los sujetos ajenos debe consistir en entender los actos de voluntad ajenos»<sup>74</sup>; es decir, el querer ajeno entra en el nuestro, y el otro permanece con su querer, pero Münsterberg no está de acuerdo con que la empatía solo se limite a actos de la voluntad.

Para comprender el problema de la empatía, Edith analiza la constitución del individuo psicofísico y elabora una antropología preliminar, siguiendo su visión de una fenomenología realista. Stein realiza un estudio del yo puro<sup>75</sup>. Demuestra el carácter espiritual del hombre y lo importante del conocimiento ajeno para nuestro «autoconocimiento». Los valores de la empatía se abren a los valores desconocidos de las otras personas y así es como nosotros nos valoramos.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 106

<sup>73</sup> *Ibid.*, pág. 108

<sup>74</sup> *Ibid.*, pág. 116

<sup>75</sup> *Ibid.*, pág. 88-96

Llegamos a la persona espiritual a través del individuo psicofísico, no hay otra vía. Nos movemos en un contexto de libertad. Edith hace referencia a las personas que han experimentado una conversión religiosa, al experimentar la gracia divina. Ella, como una mujer no bautizada, asume una actitud de desconfianza que puede ser producto de ídolos del autoconocimiento. Las imágenes pueden ser ilusorias y cabe preguntar si son experiencias auténticas. Ella pensó, entonces, que la conciencia religiosa le podría dar más ideas y respuestas, pero se trataba de un terreno que aún no había estudiado y termina con un «*non liquet*» (no está claro).

Fue acumulando tal cantidad de notas y apuntes que se sintió abrumada. Llegó a un estado de debilidad en que creyó no poder más con la tesis, deseando incluso que un coche la atropellara<sup>76</sup>, pero pudo sobreponerse, ordenar y sistematizar sus interrogantes, eso le permitió continuar la tesis y escribirla.

Los tiempos de la guerra se sienten cada vez más cercanos y Edith vuelve a Breslau al llamado de su madre. Atiende los asuntos domésticos y regresa al mundo universitario, pero allí, en la Universidad de Breslau, donde hace el examen de griego y retoma el trabajo del doctorado. Mantiene correspondencia con Husserl, que se encontraba entonces en Moravia, su tierra natal.

Stein vuelve a Gotinga para encontrarse con Reinach, que volvía con un permiso de descanso de guerra. La alienta a seguir con la tesis y le apoya intelectualmente. Para ella, su apoyo era importante, porque era un hombre muy admirado por el círculo de estudios, incluso muchos pensaban que él explicaba mejor la fenomenología que el propio Husserl. También los diálogos con Husserl eran siempre motivadores y le ayudaban mucho.

En 1916, Husserl fue llamado a Friburgo para suceder a Heinrich Rickert, que, a su vez, iba a Heidelberg a suceder a Wilhelm Windelband, dos figuras de importantes de la Escuela de Badén. El Maestro acepta la propuesta como una conquista para la fenomenología, pero esa alegría queda empañada por la muerte de su hijo menor en el campo de batalla.

---

<sup>76</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 381

E. Stein, se encuentra desconcertada, pues deseaba presentar la tesis con Husserl antes de su partida. El Maestro le comunica que es imposible y finalmente la presenta en Friburgo.

En 1915, Edith es profesora sustituta en la escuela Viktoria- Schule, a propuesta del director de la escuela. Allí enseña latín, alemán, historia y geografía, «despreocupada por completo de mi falta de preparación pedagógica previa, fui sin gran miedo a mi tarea»<sup>77</sup>. Su conocimiento de los escritores antiguos contribuye a proporcionarle éxito en sus clases de latín en el primer semestre en Breslau. Stein ingresa oficialmente en el servicio del magisterio público, lo que supone una gran alegría y un motivo de orgullo para su madre, aunque posteriormente deja el magisterio por la actividad científica, que considera lo fundamental en el camino de su vida.

En 1916, culmina los tres tomos de su tesis sobre la *Empatía* y los envía por correo al terminar la Pascua. Le rogaba a Husserl que los examinara durante el verano. En julio del mismo año, viaja a Friburgo, terminadas las clases del instituto. «Las vacaciones para descansar de la escuela son bonitas, pero las vacaciones sin escuela son todavía más»<sup>78</sup>.

En su primer día de vacaciones, en Dresde, encuentra a Hans Lipps, amigo del grupo de fenomenólogos de Gotinga que estaba con su madre, y viajan juntos a Leipzig. Le pregunta a Lipps, que había visitado a Husserl, si sabe si había leído su trabajo, y él contesta: «¡Oh, ni una línea! Me lo ha mostrado. De vez en cuando desata la carpeta, saca los cuadernos, los sopesa y dice muy satisfecho: “¡Mire usted qué gran trabajo me ha enviado la señorita Stein!” Después los vuelve a colocar en la carpeta y la cierra. —Pues sí que tengo buen panorama, dije yo riendo»<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 469

<sup>78</sup> *Ibid.*, pág. 479

<sup>79</sup> *Loc Cit.*

En Leipzig, se separó de Hans Lipps y continuó su viaje a Heidelberg. En Frankfurt, en uno de sus viajes —Stein no está segura—<sup>80</sup>, encontró a Pauline Reinach. Durante un paseo por la ciudad, su amiga entro en la catedral, según su costumbre, para hacer una breve oración, y ella entró también para acompañarle. Vio que ingresó una señora con su cesto del mercado y se arrodilló. Para Edith, fue algo nuevo, pues, a las sinagogas e iglesias protestantes, se iba solo para los oficios religiosos, pero la catedral estaba siempre abierta y podía entrar cualquier persona para rezar, en medio de la jornada de trabajo. La iglesia estaba vacía, como invitando a un diálogo confidencial. Ese cuadro no lo pudo olvidar y lo registra como el segundo momento de su proceso de conversión.

Finalmente, Husserl acepta el trabajo y, en el dictamen sobre la tesis *El problema de la empatía en su desarrollo histórico y desde una perspectiva fenomenológica*, señala que la exposición de la primera parte fue realizada en forma erudita (historia de la empatía), de la segunda a quinta parte realiza una fenomenología de la empatía.

«La autora se rige (en cuanto a las ideas directrices y básicas de sus teorías) por mis lecciones pronunciadas en Gotinga y por las sugerencias personales que le hice. Pero el excelente estilo con que ella refunde estas sugerencias y la profundidad científica, así como la agudeza de ingenio demostrada en todo ello, merecen el máximo reconocimiento. Por este motivo, propongo que se admita a la autora al examen oral»<sup>81</sup>.

Fijan la fecha del 3 de agosto de 1916 para el examen oral. Edith viaja a Friburgo para la lectura de la tesis; en la universidad, Husserl va su encuentro y bromeando le dice: «¡Viene a la ejecución!». Antes de leer la tesis, asiste a las clases de filosofía moderna del Maestro para repasar algunos temas. Lee la tesis de forma brillante y obtiene la calificación de *cum lauden*. En la casa de Husserl, la esposa y Elli habían trenzado una corona de hiedra y margaritas y se la ponen como corona de laurel. Edith brilla de felicidad. Posteriormente, publica la tesis con el título *Sobre el problema de la empatía* (1917), en la editorial Weisenhauses de Halle.

La obra publicada consta de tres partes:

---

<sup>80</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*. OC I, pág.480

<sup>81</sup> Dictamen de Edmund Husserl sobre la tesis de Edith Stein, Friburgo, 29 de julio de 1916, en STEIN, E. *Algunos documentos históricos personales de E. Stein y Cartas relativas a ella*. OC I, págs. 1657-1658

1. La esencia de los actos de empatía
2. La constitución del individuo psicofísico
3. La empatía como comprensión de personas espirituales

En el capítulo II, analizaremos más detenidamente esta tesis, de la empatía a la experiencia de la persona.

## 6.- Tiempos de guerra

Declarada la guerra, en 1914, surgen por todas partes —incluidas las universidades—, una serie de sentimientos patrióticos, nacionalismos y algunas alianzas. Ezequiel García considera que, en Edith, «entra en juego su sentimiento abierto y universal, siendo consciente de que su ser individual adquiere pleno sentido a la luz de la comunidad, en este caso de la nación, del Estado»<sup>82</sup>, se da cuenta que solo en referencia a los «otros» su vida adquiere sentido. Adolf Reinach, la mano derecha de E. Husserl, manifiesta enfáticamente su deber de ir a la guerra. Las clases se suspenden y Edith, muy confundida y preocupada, vuelve Breslau. En una situación de tensión muy grande, opta por un compromiso y una militancia política. «Ahora yo no tengo vida propia. Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra, si es que vivo todavía, podré pensar de nuevo en mis asuntos personales»<sup>83</sup>. Empieza a trabajar en el Hospital de Todos los Santos y se ofrece sin límites al servicio de la Cruz Roja, pero no se produce ningún llamamiento y continúa allí hasta que termina su actividad voluntaria, debido a que contrae un catarro bronquial.

En 1914, regresa a Gotinga y reinicia sus estudios. Llega al grupo fenomenológico el polaco Roman Ingarden<sup>84</sup>, se hacen amigos y, posteriormente, lo toma como su confidente. Acepta ser sustituta de las doctoras Reinach y Nelli Courant en el consultorio de orientación profesional femenino para estudiantes, consultorio que estaba organizado por la

---

<sup>82</sup> GARCIA, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002, pág. 29

<sup>83</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*. OC I, pág. 397

<sup>84</sup> Roman Ingarden (1893-1970), confidente de Edith, la defendió cuando se cuestionó el método que ella usaba en su trabajo para y con Husserl. Es el responsable de introducir la fenomenología en Polonia.

asociación «Formación de la Mujer-Estudio de la Mujer». Había aprendido mucho en Gotinga, sobre todo a respetar a las personas creyentes y las cuestiones religiosas. Visita iglesias protestantes, pero aún no ha encontrado el camino hacia Dios. En 1915, Edith presenta el examen de Estado de forma brillante.

De abril a septiembre de 1915, finalmente, es llamada por la Cruz Roja para ser enfermera y la destinan a la sección de tifus en Mährisch-Weißkirchen. La madre de Edith no considera aceptable ese destino y no da su autorización, pero ella irá sin su consentimiento. Allí, Edith vive experiencias tan complejas como la muerte y tan alegres como la vida y la salud. Los turnos de noche son más de su agrado por el contacto con los pacientes mismos y no con el personal. Percibe, en la organización, deficiencias morales que desaprueba y no acepta: la motivación primordial en el servicio de salud era el dinero y el reconocimiento, con poco amor al prójimo.

Durante la guerra, Edith mantiene correspondencia con los amigos, a los que mantiene informados sobre los trabajos del Maestro, entre quienes cruza información. Reinach le responde: «¡Querida enfermera Edith! Ahora somos camaradas de guerra»<sup>85</sup>; luego, Edith recibe con mucha tristeza la noticia de su muerte en el campo de batalla. Sin embargo, encontró en su viuda una serenidad que le deslumbra y que será el tercer punto clave en su proceso de conversión. Las cartas más largas las escribe a Kaufmann, pues teme que su largo distanciamiento le lleve a perder todo, especialmente su dedicación a la fenomenología. Edith le escribe con detalle el gran curso de Lógica de Husserl, al que asistió en el invierno de la guerra de 1914. Otra correspondencia es la que mantiene con su gran amigo y amor oculto<sup>86</sup>, Hans Lipps, quien asegura que la guerra le va mejorando su carácter y al que preocupa qué será su vida cuando la guerra termine y estalle la paz. Lipps se alegra de todos los paquetitos que Edith le envía: «Tiene usted un singular acierto para enviarme las cosas que justamente necesito»<sup>87</sup>, golosinas, bombones y otros regalitos.

---

<sup>85</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 454

<sup>86</sup> EA, p. 235, en BOUFLET, J. *Edith Stein. Filósofa crucificada*, Blanco, M. y Diez, Ramón (trad.) Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, pág. 74

<sup>87</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 455

Edith cumple con su deber patriótico y colabora en el lugar donde siente que más puede ayudar, el cuidado de los heridos de guerra. Al término de la conflagración y tras la abdicación del emperador Guillermo II, es proclamada la República de Weimar el 8 de noviembre de 1918. Edith Stein, con un sentido cívico, se afilia al Partido Democrático Alemán. Luego, en la constitución de 1919, se reconocerá la igualdad de derechos del hombre y la mujer<sup>88</sup>, un deseo logrado que Edith mencionará en sus conferencias y animará a las mujeres a ejercer su derecho al voto.

En 1930, el Nacionalsocialismo ocupa el gobierno y la dirección de la nación alemana, con el objetivo de implantar un «nuevo orden». Edith Stein siente, de nuevo, un llamado a la participación ciudadana, frente a una aguda visión futura de racismo y discriminación que se encarnizaba sobre el pueblo judío. Escribe una carta al Papa Pío XI, «solicitando un pronunciamiento que detenga tanto atropello; y, por último, ofrecerá su oración y vida por perseguidores y perseguidos»<sup>89</sup>.

El estallido de la Segunda Guerra Mundial vuelve a poner a Edith Stein en una conciencia histórica de rechazo al Nacionalsocialismo nazi y a un Estado que no comparte. En ese momento, Edith es Teresa Benedicta de la Cruz y asume un compromiso más allá de la historia terrena, hacia la vida eterna en una vida religiosa.

## **7.-La asistente de Husserl en Friburgo (desde octubre de 1916 a febrero de 1918)**

En 1916, Husserl se traslada a Friburgo donde realiza una intensa labor docente. En ese mismo año, funda el *Anuario de filosofía e investigaciones filosóficas (Jahrbuch für Philosophie und planomenologische Forschung)*, donde van apareciendo los trabajos del círculo de Husserl y los allegados como Scheler, los filósofos de Munich: A. Pfänder, M. Geiger y otros. En 1918, se les agrega Heidegger, que luego seguirá su propio camino filosófico.

Husserl había manifestado que no avanzaba con su siguiente libro, el segundo tomo de

---

<sup>88</sup> GARCIA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002, págs. 101-102

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 102

*Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. La precaria salud de Husserl, las dificultades del traslado a Friburgo y la muerte de su hijo, todo ello le hacía pensar a Edith que el Maestro necesitaba un asistente, pero ella no se consideraba suficientemente buena para tal encargo.

Ya Husserl le había hecho varios comentarios elogiosos en relación con su tesis: «Su trabajo me gusta cada vez más. He de tener cuidado para que no me sea demasiado elevado». Y otra vez en el mismo tono: «Estoy muy adelantado en la lectura de su trabajo. Usted es una pequeña muchacha muy capaz». En otra ocasión, en tono algo más serio: «Solamente tengo dudas de si este trabajo podrá figurar junto a las *Ideas* en el Anuario. Tengo la impresión de que usted ha tomado algunas cosas del segundo tomo de las *Ideas*»<sup>90</sup>.

Edith se propone como asistente a Husserl y, muy alegre y asombrado, Husserl le dice: ¿quiere usted venirse conmigo? Ella respondió: «¡Sí, me gustaría trabajar con usted!». Husserl le comenta a su mujer: «Fíjate, la señorita Stein quiere estar conmigo como asistente». Así fue. La propuesta fue aceptada en octubre de 1916 y Edith dejó la enseñanza para pasar a ser la asistente del filósofo más importante del momento. El examen de Estado ya no estaba en primer plano. Husserl le dijo riendo: «Podemos hablar de lo que usted quiera. Incluso de la empatía (el tema de su tesis). Solamente tenemos que evitar la palabra»<sup>91</sup>.

Husserl había elaborado sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, resultado de sus investigaciones y presentación del programa de la fenomenología, en tres libros. En 1913, decidió publicar el primero. El manuscrito del segundo libro lo había redactado en 1912, lo había discutido en su casa de Gotinga con algunos estudiantes invitados a tal efecto, entre los que se encontraba Edith Stein, y lo retocó desde 1912 hasta 1928, año en que lo publicó.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, pág. 489

<sup>91</sup> *Loc. Cit.*



En los tres volúmenes, Husserl pretendía hacer una descripción fenomenológica de la constitución intencional de la totalidad de la realidad. Un proyecto sumamente importante. En *Ideas II* pretende, en concreto, elaborar una «distinción entre las esferas de la realidad —natural o material, anímica o biológica (animal) y espiritual— y, en conexión con ella, la cuestión de la condición o situación del hombre en cuanto organismo natural y en cuanto persona»<sup>92</sup>. También pretendía abordar la condición o situación de las objetividades personales, espirituales y culturales, y —a partir de ellas— la fundamentación de las ciencias naturales, las ciencias del espíritu (o humanas) y la relación entre ambas, aunque esto ya quedaría como contenido del *Ideas III*.

En la Introducción a la edición italiana de *Ideas II*, Enrico Filippini<sup>93</sup> explica que Husserl, en 1915, hizo una nueva redacción tomando muchos materiales del primer manuscrito y muchas de las anotaciones hechas al primer manuscrito durante los cursos de 1913 y 1915. En 1916, E. Stein hizo una transcripción en escritura normal del texto estenografiado o taquigrafiado de *Ideas II* y del texto de *Ideas III*, ocupando 294 páginas el segundo libro y 238 el tercero. Esta primera transcripción no se conserva. Probablemente, en 1918, E. Stein hizo una segunda redacción, en escritura normal, con un total de 700 páginas; parte de esa redacción aún se conserva.

Para que llevara a cabo esa redacción en 1918, Husserl le entregó una selección de manuscritos a E. Stein; con esos materiales, ella amplió los §§18, 25 y 33, como también, a partir de la página 143, ordenó los materiales de un modo completamente nuevo. Utilizando pasajes sueltos de su primera redacción de 1916, elaboró los §34 y 36-40, pero, a partir del §33, el texto lo elabora añadiendo —al manuscrito de 1916— numerosas notas que provienen de manuscritos redactados por Husserl entre 1912 y 1917. E. Stein organizó los materiales de los manuscritos disponibles para componer la segunda sección, que comprende los §§ 19-47; también para la tercera, que comprende los §§ 48-64, en la cual

---

<sup>92</sup> HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigación fenomenológica sobre la constitución*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigación filosófica, Fondo de cultura económica, 2005, pág. 8

<sup>93</sup> HUSSERL, E. *Idee per una fenomenología pura e per una filosofía fenomenológica. Libro secondo. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, a cura di Enrico Filippini, Torino, Giulio Einaudi editore, 1965, págs. 394- 395

también utilizó otros escritos de Husserl. Entre 1924 y 1925, el nuevo asistente de Husserl, Ludwig Landgrebe, hizo una transcripción a máquina de *Ideas II* y *III*, tal como se encontraban —ambos textos— en el manuscrito de Edith Stein de 1918.

El proceso de redacción de *Ideas II*, por parte de Edith Stein, fue largo y penoso, como le cuenta a su amigo y confidente a Roman Ingarden, con quien tienen una correspondencia muy fluida. En una de esas cartas, comentándole las dificultades con que se encuentra en la elaboración de *Ideas II*, manifiesta su convicción de que Husserl debería repensar toda la teoría de la constitución y volver a revisar *Ideas I*<sup>94</sup>. En otra carta, Kaufmann, a propósito de la inmensidad del trabajo, se lamenta del poco apoyo que de él recibe: «Pero es que, además, trabajar con el querido Maestro es complicadísimo: lo grave del caso es que de ninguna manera quiere trabajar en común»<sup>95</sup>.

Husserl estaba ocupado en otras actividades que comunicaba a ella puntualmente. Edith pretendía siempre que el Maestro viera el trabajo realizado, para tener ambos siempre una idea de conjunto de lo ya logrado y de lo aún por lograr, pero se desanima pensando que Husserl ha perdido de vista esa idea del conjunto de *Ideas I, II* y *III*. Por ello, escribe:

«En la medida en que esto no se logre, es imposible pensar en una fórmula definitiva. Pero ahora me he tranquilizado con una decisión: presentar la materia de forma inteligible a todos, con él o sin él, siendo igual el tiempo que dure esa situación. Pues en absoluto conviene que se pierda»<sup>96</sup>.

En esa situación, Edith decide seguir con el trabajo y dedicarse al trabajo científico para siempre.

Las energías vitales se le agotan, pero conserva un tono de ironía, en el que comenta —a Roman Ingarden— que debe permanecer con el Maestro hasta que se case y que solo podría pensar en un hombre que también esté dispuesto a ser su asistente lo mismo que sus niños. Husserl está ocupado en la constitución de la naturaleza, pero no presta atención a la revisión.

---

<sup>94</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 5 de enero de 1917, OC I, pág.556

<sup>95</sup> Cf. Carta a Fritz Kaufmann, Friburgo, 12 de enero de 1917, OC I, pág. 558

<sup>96</sup> *Loc Cit.*

«Yo he seguido adelante con la revisión, para la que me he concedido autorización a mí misma, sin toparme con oposición alguna, hasta llegar al tema de la persona. La consecuencia lógica es que apenas si hablamos entre nosotros. Para mí, esto es muy doloroso, ya que las cosas son muy complicadas y el material que tengo es muy incompleto. Así pues, ahora trabajo bastante a mi aire, lo que desde luego es muy agradable; no obstante, un intercambio de pareceres sería muy ventajoso»<sup>97</sup>.

El proceso de elaboración de *Ideas II* es incierto, arduo e incluso doloroso. Algunas veces, Edith le pide ayuda a Husserl para la ordenación de los manuscritos, pero no la obtiene. Teme la paralización del trabajo, pues piensa que sin su ayuda no es posible organizar los materiales y que se quedará atascada. En esas condiciones siente que no es posible realizar una reelaboración si Husserl no se ocupa del asunto y no se siente corresponsable<sup>98</sup>. Finalmente, decide hacer el trabajo ella sola, aunque eso signifique trabajar unos años, como le comenta a Ingarden, espera que no sea así.

En lo que se refiere a los contenidos y al planteamiento de fondo de los problemas, cree que, en ruptura con el idealismo y para que pueda constituirse una naturaleza humana expresiva, resulta indispensable contar con la existencia de una naturaleza física y una subjetividad de determinada estructura. En una sesión con el Maestro, Edith le presenta sus reparos al planteamiento idealista durante dos horas, pero ninguno logra convencer al otro de la prioridad de su punto de vista<sup>99</sup>.

Sigue en su tarea de organización de los materiales para la elaboración de *Ideas II* y comenta, con su confidente Ingarden, las diversas incidencias: «Parece como si un día el querido Maestro se hubiera hartado de ellos [los materiales manuscritos] y, tal y como estaban, los hubiera metido en un cajón, donde han estado descansando hasta la víspera de mi viaje. Aquí no puedo trabajar en condiciones»<sup>100</sup>. Edith está preocupada por la cantidad de papeles que ella le va pasando a Husserl y que él ni siquiera mira<sup>101</sup>. Desea iniciar su propio trabajo filosófico para poder tener una vida suya como antes, pero está convencida de que el trabajo de Husserl es más importante que el suyo.

---

<sup>97</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 28 de enero de 1917, OC I, pág.561

<sup>98</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 3 de febrero de 1917, OC I, pág.566

<sup>99</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 20 de febrero de 1917, OC I, pág.573

<sup>100</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 7 de marzo de 1917, OC I, pág.576

<sup>101</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 20 de marzo de 1917, OC I, pág.578

Cuando, en su trabajo de elaboración, Edith llega al tema del análisis de la persona, le dice a Husserl que la tarea es casi imposible, que solo puede ser elaborado por él y para él, que ella no es la persona indicada para hacerlo. Se ofrece como ayudante en el anuario de filosofía que Husserl había creado en Friburgo, pero ya no como asistente sino como colaboradora. «Puedo ponerme al servicio de un asunto, y puedo hacer cualquier cosa por amor a una persona, pero estar al servicio de una persona, dicho brevemente: obedecer, esto no puedo»<sup>102</sup>. En efecto, en febrero de 1918, ya no puede soportar ponerse a disposición de alguien y se separa de Husserl, quien ve con buenos ojos su retirada<sup>103</sup>.

Edith dedica entonces su tiempo al legado de Reinach y a su propio trabajo, pero Husserl le dice que le agradecería que volviera a su puesto. Stein no regresa, pero lee y vuelve a leer *Ideas II*, cree que se ha vuelto idealista y que eso metafísicamente le satisface; tiene intensas discusiones con Husserl, también participan Clauss y la señorita Walther, en las que sostiene su punto de vista acerca de que idealismo, constitución, ideas y esencia son problemas inseparablemente conexos<sup>104</sup>.

Edith había elaborado el segundo manuscrito de *Ideas II* y Husserl no modificó nada del trabajo realizado por ella. Cuando el Maestro enferma y ella va a cuidarlo, su conocimiento y su afecto por él han llegado a un grado muy elevado, lo manifiesta así: «¡Qué clase de ser tan maravilloso es el Maestro!»<sup>105</sup>.

Edith recibe una tarjeta postal de Husserl del 27 de abril de 1927, en la cual este le escribe que ahora autoriza, como comienzo de sus publicaciones, la redacción de los manuscritos suyos —entre los años 1899 y 1914— sobre «legajos objetivos y valiosos de sus asistentes bajo la inspección de Heidegger», mientras que él mismo «trabaja con ahínco y lleno de esperanza en su fundamentación de la filosofía trascendental»<sup>106</sup>. En ese momento, su asistente es Ludwing Landgrebe (1923 a 1930), quien trabajó con los

---

<sup>102</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 19-20 de febrero de 1918, OC I, pág.604

<sup>103</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 28 de febrero de 1918, OC I, pág. 606

<sup>104</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 24 de junio de 1918, OC I, pág. 626

<sup>105</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 29 de octubre de 1918, OC I, pág. 660

<sup>106</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 22 mayo de 1927, OC I, pág. 783

manuscritos de Edith Stein, el cual, años después, trabajaría en el archivo Husserl en Lovaina y fundaría el archivo husserliano en Colonia.

El 27 de abril de 1938, muere Husserl en Friburgo. A Edith le fastidió la escueta noticia de la muerte de Husserl en *Hamburger Fremdemblat*<sup>107</sup>. A Roman Ingarden le escribe:

«En las últimas semanas, se había desligado por completo de lo terreno, también de su trabajo, y únicamente estaba lleno del deseo de la patria eterna. Así que fue una muerte dichosa, que no quiere ningún luto de los que aquí se quedan. Pero con ello no queda saldada la debida gratitud con relación a su obra»<sup>108</sup>.

Para E. Stein, Husserl era el filósofo más importante, el que siempre sería su Maestro, al que nunca olvidaría y a quien siempre estaría agradecida. Por eso reconoce y agradece a Heidegger el apoyo para la publicación de la obra del Maestro.

En una carta del 23 de marzo de 1938, Edith Stein escribe —a la hermana Adelgundis— que, después de año de sufrimiento, ese día la hermana Clara marchó dulcemente a la eternidad. Aquella religiosa era una mujer de una vida totalmente fundada en la fe, Edith le ha encomendado mucho a su querido Maestro, y ahora no tiene ninguna preocupación. E. Stein ha pensado que la misericordia de Dios se extiende más allá de la Iglesia visible: «Dios es la verdad. Quien busca la verdad busca a Dios, sea de ello consciente o no»<sup>109</sup>.

## **8.- El encuentro con Martín Heidegger**

En una reunión en la casa de E. Husserl, el 8 de junio de 1918, Edith conoció a Martín Heidegger, quien se había habilitado con H. Rickert, su antecesor en la cátedra y al que el Maestro acepta en ella, aunque la lección inaugural de Heidegger mostraba claras discrepancias con la fenomenología. Edith lo describe como retraído cuando no se hablaba de filosofía y lleno de vitalidad cuando se hablaba de temas filosóficos.

---

<sup>107</sup> Cf. Carta a Emil Vierneisel, Colonia, 6 de mayo de 1938, OC I, pág. 1255

<sup>108</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Colonia- Lindental, 6 mayo de 1938, OC I, pág. 1255

<sup>109</sup> Cf. Carta a Hna Adelgundis, Colonia- Lindental, 23 de marzo de 1938, OC I, pág. 1251

En una carta a Roman Ingarden, le comenta su preocupación sobre la influencia contraria a la fenomenología que Heidegger puede ejercer sobre los estudiantes, contando con la absoluta confianza que Husserl había depositado en él. Edith pensó que un regreso a Friburgo de los primeros seguidores de Husserl —Kaufmann y Becker, más cercanos al Maestro<sup>110</sup>— ayudaría a revitalizar la fenomenología<sup>111</sup>. Todo el movimiento filosófico de los últimos años estaba centrado en Scheler, Conrad y Nikolai Hartmann<sup>112</sup>; por otra parte, Heidegger había emprendido ya su propio camino, antes de la publicación de *Ser y Tiempo* en 1927.

Husserl encomienda a Heidegger supervisar la publicación de muchos de sus manuscritos de 1899 a 1914, cuya preparación había encargado a sus asistentes Oskar Becker y Ludwig Landgrebe<sup>113</sup>. Por otra parte, al igual que Husserl<sup>114</sup>, Heidegger también redacta una carta de recomendación para Edith cuando se presenta a una oposición a cátedra, en la que no es aceptada por su condición de mujer.

A partir de la publicación de *Ser y tiempo*, el prestigio y la fama de Heidegger va en aumento; a Edith le preocupa que le haga sombra al Maestro con unos planteamientos filosóficos cada vez más distanciados<sup>115</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Sta. Magdalena, 9 octubre de 1926, OC I, pág. 769

<sup>111</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 15 de octubre de 1921, OC I, pág. 721

<sup>112</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 24 de octubre de 1926, OC I, pág. 772

<sup>113</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 22 de mayo de 1927, OC I, pág. 783

<sup>114</sup> Carta de recomendación de E. Husserl, Friburgo de Brisgovia, 6 de febrero de 1919: «La señorita Edith Stein, doctora en filosofía y alumna mía durante años en las universidades de Gotinga y de Friburgo, obtuvo en Friburgo el doctorado en filosofía summa cum laude, durante el semestre de verano del año 1916, con un excelente estudio científico sobre la "empatía", el cual, nada más publicarse, suscitó el interés de los especialistas. Posteriormente, trabajó para mí durante año y medio como profesora adjunta, y me prestó excelentes servicios no solo poniendo en orden mis manuscritos para extensas publicaciones científicas, sino también —y no menos— ayudándome en mi labor de docencia académica. Con este fin, desarrolló periódicamente ejercicios prácticos de filosofía para mis oyentes deseosos de profundizar en su formación científica, ejercicios en los que participaron no solo principiantes sino también personas avanzadas en los estudios. De los excelentes resultados de esa colaboración pude convencerme durante el curso ulterior de mis propios ejercicios de seminario y mediante contactos personales con mis oyentes. La Dra. Stein ha obtenido una extensa y profunda formación, y son indiscutibles sus aptitudes para la investigación científica independiente y para la labor docente Si la carrera académica estuviera abierta para las damas, ella sería, desde luego, la persona recomendada en primer lugar y más calurosamente para las oposiciones a cátedra», en STEIN, E. *Algunos documentos históricos personales de E. Stein y Cartas relativas a ella*. OC I, p. 1658-1659.

<sup>115</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 2 de octubre de 1927, OC I, pág. 792

Según Edith Stein, Heidegger se orienta a la comprensión de la existencia y del puesto del hombre en la vida, y fundamenta su principio filosófico en el estudio del ser como «ser en el mundo» (*Dasein*= ser ahí). A partir del estudio del *Dasein*, se puede revelar el sentido del «ser» y el sentido del «mundo»; así piensa Heidegger que se pueden analizar las cuestiones filosóficas fundamentales. Sin embargo, el *Dasein* no es lo mismo que el Yo puro de Husserl. El Yo puro es el ser humano, tal como se encuentra en la existencia<sup>116</sup>.

«Lo que pertenece a la estructura de este ser [en el mundo] se denomina *existencial*. Los existenciales corresponden a las categorías de lo que está-ahí»<sup>117</sup>. El *Dasein* es estar ahí, es un *quién*, no es un *qué*, es una forma de existencia, su *ser propio* es *hacerse consigo*. Los vocablos ‘yo’, ‘sujeto’, ‘alma’, ‘persona’, así como ‘hombre’ y ‘vida’ se evitan porque podrían significar una cosificación del *Dasein*<sup>118</sup>».

El *Dasein* es esencialmente como un *estar-en-el-mundo-ocuparse* (realizar, llevar a cabo, procurarse, tener, conocer), es estar con otros entes que también tienen la forma del *Dasein*, los cuales se comprenden a sí mismos como entes en el mundo. El *Dasein* no es una sustancia presente, sino una forma de existencia<sup>119</sup>, que se angustia por su poder-ser en el mundo.

Para Heidegger, escribió Edith, la verdad es sinónimo de *ser-verdadero*, lo que significa ser-descubridor (*alétheia*=desocultación). Lo que le corresponde originariamente al *Dasein* es descubrir y, derivadamente, le corresponde el *descubrimiento* de entes intramundanos. La causa de ello es la *apertura del Dasein*, su estar *en la verdad* y, al mismo tiempo, su caída en la *no-verdad*. Por una parte, el *Dasein* es apertura, estar descubierto y descubrir; por otra, el *Dasein* es estar encubierto por la habladería, la curiosidad y la ambigüedad.

«Hay *verdad solo mientras* hay *Dasein*. Solo podría haber *verdades eternas* si hubiera un ser eterno y solo si este pudiera demostrarse podrían probarse aquellas. Por otra parte, la verdad solo lo es en

---

<sup>116</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 71

<sup>117</sup> STEIN, Edith. *La Filosofía de la existencia de Martín Heidegger*, *Op. cit.*, pág. 29

<sup>118</sup> *Ibid.*, pág. 29

<sup>119</sup> *Ibid.*, pág. 31

tanto perteneciente intransferiblemente al *Dasein*. Tenemos que presuponerla “presuponiéndonos” a nosotros mismos, esto es, encontrándonos ya siempre arrojados en el *Dasein*»<sup>120</sup>.

Según Edith, no se debe confundir el ser humano de la fenomenología con el de los estudios de antropología empírica ni con el *Dasein*. El *Dasein* es un hombre que está «arrojado a la existencia», situado en el tiempo, que viene de un pasado oscuro y va a un futuro oscuro, que está marcado por la «preocupación» y puede llevar una vida auténtica a partir de la certeza de la muerte<sup>121</sup>.

La muerte solo puede entenderse desde el *Dasein* mismo, esto es, desde el cuidado y la preocupación, que es un anticiparse-a-sí-mismo. El cuidado es tan originario como el estar-arrojado y como la angustia. En ese cuidado y angustia, surge la posibilidad de la vida auténtica en la medida en que el hombre se vuelve hacia su propia muerte y la tiene presente, pero la mayoría de las veces el *Dasein* huye de esa presencia de la muerte y se pierde a sí mismo, queda encubierto.

Para Edith, este planteamiento lleva consigo una «ausencia de Dios», o desemboca en ella, y una imagen nihilista del mundo. El mérito que tiene el pensamiento de Heidegger es abrir la mirada del yo al «ser- en- el-mundo»<sup>122</sup>.

Edith Stein reconoce la influencia de Heidegger en sus obras *Acto y Potencia* y *Ser finito y ser eterno*, le estará siempre agradecida por el apoyo que prestó al Maestro y por su amabilidad al redactar la carta de recomendación para su oposición a cátedra, pero manifestará su desagrado por la abierta oposición de Heidegger a las ideas de Husserl.

Heidegger, por su parte, en las «Observaciones preliminares» a la edición inglesa de *On Phenomenology of Consciousness of Internal Time*<sup>123</sup>, reconoce el trabajo de la Dra. Stein

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, págs. 35 y 36

<sup>121</sup> *Ibid.*, pág. 38

<sup>122</sup> STEIN, Edith. «La significación de la fenomenología como concepción del mundo», en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág. 71

<sup>123</sup> «See pp. xi-xviii of the editorial introduction to Husserl (1991) for a discussion of the composition of this text. As noted by Calcagno (2007, pp. 2-3, 12) and (2006, p. 248), Heidegger did credit Stein with “preparing” the manuscript, i.e., with typing it up. MacIntyre (2006, pp. 110-11) also notes that Husserl does not credit Stein for some of the insights he draws on in his later work. For further insight into Stein’s work for Husserl, see Stein (1993, pp. 1-26), Ingarden (1962), Calcagno (2006), MacIntyre (2006, chapter 12), and



en ese libro y reclama para ella ese mismo reconocimiento, que Husserl no le había concedido<sup>124</sup>, pero Calcagno y MacIntyre nos recuerdan ese conflicto y reclaman tal reconocimiento.

## 9.- El desenlace de su fe, el renacimiento

En 1918, Edith Stein comunica a Roman Ingarden su opción por el cristianismo durante esos difíciles momentos de su vida, a la que —incluso en esa situación— está agradecida, y en la que vive un «renacimiento»<sup>125</sup>. La decisión está ligada a diversos acontecimientos. Entre ellos, la muerte de Reinach y la actitud de la esposa de una profunda esperanza, paz y serenidad, que para ella se presentaba como un rayo luminoso, el cual le impulsaba a su decisión más importante<sup>126</sup>.

Para Edith, la viuda de Reinach fue una presencia muy ejemplar. Viéndola, siente que no puede vencerla ninguna desdicha y que la fe cristiana forma parte de su patrimonio más valioso. Con ella, aprende que hay realmente una felicidad y no un fantasma de «felicidad» carente de realidad.

Teresa a Madre Dei menciona que «lo que transforma a Edith no es un claro conocimiento, sino un contacto con la esencia de la verdad. La fe brilla para ella en el misterio de la cruz. El contacto de lo divino es tan intenso, que crucifica al entendimiento, porque lo supera. Edith experimenta la divinidad de Cristo, y esta fe ya nadie podrá quitársela»<sup>127</sup>.

La experiencia fue tan intensa que, poco antes de su muerte, escribe al P. Hirschmann, S. J.:

«Este fue mi primer encuentro con la cruz y con la divina virtud que ella infunde a los que la llevan. Entonces vi por primera vez y palpablemente ante mí, en su victoria sobre el aguijón de la muerte, a

---

Moran (2005, p. 29)», en MCDANIEL, Kris. «Edith Stein: On the Problem of Empathy». Syracuse University, 2014. En [https://www.academia.edu/24662849/Edith\\_Stein\\_On\\_the\\_Problem\\_of\\_Empathy](https://www.academia.edu/24662849/Edith_Stein_On_the_Problem_of_Empathy) [06/01/2017]

<sup>124</sup> HUSSERL, Edmund. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Langfelder, Otto (trad.), Buenos aires: Nova, 1959, pág. 46

<sup>125</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 10 de octubre de 1918, en STEIN, Edith. *Op. cit.*, págs. 654-655

<sup>126</sup> DEI, a Madre Teresa. *Op. cit.*, págs. 60-61

<sup>127</sup> *Ibid.*, pág. 61

la Iglesia nacida de la pasión del Redentor. Fue el momento en que mi incredulidad se desplomó y Cristo irradió, Cristo en el misterio de la cruz»<sup>128</sup>.

Con una gran sensibilidad social, se afilió al partido democrático alemán. Su objetivo era convencer a las mujeres para que acudieran a las votaciones<sup>129</sup>. Su agudo realismo le permite advertir la terrible situación de la época y los aires de guerra que estaban por llegar. Para Teresia a Madre Dei, Edith pensaba que «la salvación vendrá de la resignación y de la paciente espera. Hay que soportar la realidad de la vida, a pesar de todas las dificultades. Pero este alegre optimismo no se puede obtener solamente con las fuerzas naturales, se nutre en Edith de esa «paz en Dios» que la ya creyente experimenta de vez en cuando. Su encuentro con Cristo ha hecho brotar en ella una fuerza interior de anhelo, de ansias de Dios, que ella fórmula más tarde con estas palabras: «Mis ansias de verdad constituían una única oración»<sup>130</sup>.

Para Edith, la experiencia de la fe no se puede alcanzar mediante las propias fuerzas, como tampoco la grandeza de un carácter<sup>131</sup>. No es cuestión del mérito de la persona, es un don de Dios. Stein experimenta el don de la fe en la cruz.

## **10.-La noche espiritual y el inicio de su vida de fe**

Al igual de Juan de la Cruz, Edith vive una noche espiritual antes de su entrega a Dios. En su obra *Causalidad psíquica*, describe una serie de vivencias y las distingue unas de otras. Describe la vivencia religiosa como una vivencia de calma, de total relajación, de suspensión de toda actividad espiritual. No se toman decisiones, no se actúa y la persona se abandona a la voluntad de Dios. Luego, experimenta un sentimiento de seguridad y empieza a llenarse de nueva vida, como un torrente que no es propio, sino de Dios. Edith manifiesta que esa vivencia se le ha concedido hasta cierto nivel<sup>132</sup>, pero lo suficiente como para decidir bautizarse y posteriormente optar por una vida religiosa. Más adelante,

---

<sup>128</sup> «Briefe über Edith Stein» («Cartas sobre Edith Stein»), en DEI, a Madre Teresia. *Op. cit.*, pág. 61

<sup>129</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 30 de noviembre de 1918, OC I, págs. 663-664

<sup>130</sup> DEI, a Madre Teresia. *Op. cit.*, pág.64

<sup>131</sup> «Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften» («Estudios sobre la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu»), en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (J. f. P.) editado por Edmund Husserl, 5 vols., Editorial Niemeyer, Halle, 1922, p. 43, en DEI, a Madre Teresia. *Op. cit.*, pág. 65

<sup>132</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 298

describirá esta vivencia como una experiencia mística, pero en este libro de 1918 todavía no, porque está descrita por una filósofa no bautizada.

E. Stein realiza oposiciones en Gotinga, Friburgo y Kiel. Husserl le entregó una magnífica recomendación, pero no es aceptada, pues todavía las mujeres no podían acceder a una cátedra universitaria. Presenta una interpelación al ministro de Cultura y Ciencia de Prusia, en que dice que la pertenencia al género femenino no debe ser impedimento para desarrollar una carrera científica; además, pide la habilitación de las mujeres académicas. «El Ministro se muestra de acuerdo con los planteamientos de Edith Stein, y las universidades reciben un decreto en el que se recogen unas disposiciones más modernas al respecto»<sup>133</sup>. En 1919, Edith se retira a Breslau para continuar sus investigaciones. Se interesa por la política, toma parte activa y escribe su teoría de la sociedad y la política en su disertación *Individuo y comunidad*. Se muestra partidaria del estado laico, que es aquel al cual no le corresponde intervenir en la forma que tienen las personas de expresar sus creencias.

En el verano de 1921, se produce el inicio de un encuentro que no tendrá fin. En la finca del matrimonio Conrad-Martius, probablemente leyó el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús incansablemente y puso fin a su larga búsqueda de la verdadera fe<sup>134</sup>. Santa Teresa de Jesús es la gran reformadora de la Orden del Carmelo y también es una de las más grandes místicas, así como psicóloga y maestra del alma<sup>135</sup> (del conocimiento propio) que conoce por experiencia el amor de Dios.

Para Stein «nadie ha penetrado tanto en las profundidades del alma como aquellos que habían abarcado el mundo con cálido corazón y por la poderosa mano de Dios fueron

---

<sup>133</sup> FELDMANN, C. Edith Stein judía, filósofa y carmelita, Barcelona: E. Herder, 1998, p. 43, en VILA GRIERA, M. «Edith Stein, una mujer intelectual y santa». <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

<sup>134</sup> Cf. Carta a Fritz Kaufmann, Colonia, 17 de octubre de 1933, en STEIN, Edith. *Op. cit.*, pág. 1057

<sup>135</sup> STEIN, E. *Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús*. En *Obras Completas*, V. Escritos Espirituales (En el Carmelo Teresiano 1933-1942), Burgos: Editorial Espiritualidad, Monte Carmelo, Ediciones El Carmen, 2004, pág. 54

liberados de los lazos de ese mundo e introducidos en la más íntima esfera personal»<sup>136</sup>. Lo importante es que el alma descubre aquello que le priva de la verdadera libertad, y busca la liberación del apego de su propio yo para entregarse totalmente a Dios. Libertad y verdad son postulados de la persona humana.

¿Por qué no vivimos ese amor? santa Teresa escribe:

«“Porque no dejamos todo de una vez, por eso no se nos comunica de una vez el tesoro del perfecto amor”. Hace falta gran valor para recorrer ese camino, pues muchos empezaron hace ya tiempo a practicar la oración interior y nunca acaban de llegar a feliz término. Esto proviene [...] generalmente de que no se abrazaron desde el principio con la cruz»<sup>137</sup>.

La cruz no solo será su hogar, sino la locura del comienzo de la verdadera felicidad. «Si el alma saborea una sola gota de este reino, le da hastío todo lo terreno; ¡Cuánto más, si se sumerge completamente en esas aguas!»<sup>138</sup>.

La vida de E. Stein siguió una nueva dirección, un radicalismo mayor, una entrega a la voluntad de Dios. No bastaba con el asentimiento intelectual a la aceptación de la fe, era tiempo de vivir la fe con un compromiso mayor.

## **11.- Los medios católicos. Espira, Beuron y Münster**

El 1 de enero de 1922, Edith Stein recibe el bautismo y, posteriormente, desea ingresar al Carmelo. La decisión de entrar en el Carmelo será una angustia para la madre, Edith no quiere ser responsable del duro golpe que le puede causar.<sup>139</sup> Ella creía que la familia desaprobaría su conversión y sería expulsada de esta; sin embargo, la madre llevó todo en su corazón. Cuando Edith acompañaba a su madre a las oraciones en la sinagoga, nunca le habló de catolicismo, había un profundo respeto a su madre y a toda su familia.

---

<sup>136</sup> “Endliches und Ewiges Sein” (“Ser Finito y Ser Eterno”), p. 42, en DEI, a Madre Teresa. *Op. cit.*, pág. 73

<sup>137</sup> Santa Teresa de Jesús, “Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús”, Apost. De la Prensa, Madrid, en DEI, a Madre, *Op. cit.*, pág. 74

<sup>138</sup> DEI, a Madre Teresa, *Op. cit.*, pág. 77

<sup>139</sup> «Edith Stein, Lebensbild», p. 133, en DEI, a Madre Teresa., *Op. cit.*, pág. 85

Posteriormente, escribiría: «Cuanto más se adentra uno en Dios, tanto más debe salir de sí en ese sentido, esto es, hacia el mundo, para llevarle la vida divina»<sup>140</sup>.

Publica, en el «Anuario de Filosofía y de investigación fenomenológica», su estudio *Aportación para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, que incluye dos estudios: *Causalidad psíquica* y *El Individuo y la Comunidad*<sup>141</sup>, como parte de los festejos de conmemoración de los sesenta cumpleaños de E. Husserl. Ambos textos parecen ser una continuación de la obra *Problema de la empatía*, excelentes ejemplos de la aplicación del método fenomenológico.

En su primer estudio, *Causalidad psíquica*, pretende buscar las conexiones entre lo psíquico y lo físico. De forma histórica, busca la confrontación entre el paralelismo psicofísico y la teoría de la interacción, apartándose de la antigua psicología de quienes consideraban los principios de la *asociación* como leyes de la naturaleza de lo psíquico. Reconoció a la *motivación* como un elemento fundamental en la «causalidad de lo psíquico»; asimismo, hace referencia y reconocimiento al trabajo de Erika Gothe, que también ha influenciado en su trabajo.

Inicia los estudios de santo Tomás de Aquino, y se da cuenta que se puede cultivar la ciencia como servicio de Dios. Traduce *Quaestiones disputatae de veritate*, se relaciona con personas que estudian la escolástica y ve todo un aparato conceptual preciso, muy bien desarrollado. Escribe que el tomismo le hace falta a la fenomenología, pero al mismo tiempo el contacto directo con las cosas es para ella un aire vital, el aparato conceptual fácilmente la aísla de lo nuevo<sup>142</sup>.

Edith se encuentra con el mayor fenomenólogo de la Edad Media, santo Tomás de Aquino. Como filósofo y teólogo, buscó la verdad. La razón no está sola, es perfeccionada por la gracia. Este es un camino de fe y razón, que Edith no había explorado. «El entendimiento tiene que ser iluminado por la gracia y necesita de la voluntad para dar su

---

<sup>140</sup> «Briefe über Edith Stein» («Cartas sobre Edith Stein»), en *Ibid.*, pág. 100

<sup>141</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Bergzabern, 13 de diciembre de 1921, OC I, pág. 725

<sup>142</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Hof, 1 de agosto de 1922, OC I, pág. 729

asentimiento. Pero la voluntad es atraída por el amor de Dios. «La perfección del amor —dice Tomás— no consiste en la certeza del conocimiento, sino en la intensidad del sentimiento»<sup>143</sup>.

«En la medida en que la (voluntad) se orienta hacia las cosas espirituales y divinas, se aleja de los sentidos más que el entendimiento, ya que el entendimiento puede captar menos las cosas divinas de lo que el corazón ansía y ama... Tampoco se puede decir que el entendimiento se encuentre más cerca del fin supremo que la voluntad. Pues, si bien es cierto que el alma es atraída hacia Dios más por medio del entendimiento que por medio del corazón, sin embargo, este lo alcanza más perfectamente que el entendimiento»<sup>144</sup>.

La fe se dirige hacia algo «ausente», es el «fundamento de lo que se espera», el amor se dirige hacia algo «incomprensible», hacia Dios, que es el mismo amor.

La fe no necesita ningún argumento, lleva su certeza en sí misma. Santo Tomás de Aquino ha estudiado filosóficamente estos temas. Edith Stein lo encontró liberador como se muestra en su obra *Ser finito y ser eterno* y en su escrito de homenaje a Husserl: *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*.

Para Edith, el punto de vista en común —entre Husserl y santo Tomás de Aquino— radica en el análisis de las esencias, así como en el análisis completo de la abstracción y la intuición. Ambos filósofos parten del mundo exterior y, luego, la reflexión conduce al conocimiento del acto<sup>145</sup>.

La *philosophia perennis* en los términos de santo Tomás, es el verdadero espíritu que vive cada filósofo, en la irresistible necesidad interior de rastrear el *logos* o la *ratio*, al modo de una potencia. Para Edith, Husserl pudo tener una influencia de Santo Tomás, aunque no con plena conciencia, a través de su maestro Brentano, quien tuvo una formación católica rigurosa, pero Husserl se formó conscientemente en confrontación con Descartes y Hume.

---

<sup>143</sup> «Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit», I, p.268 (vide 2.ª parte, cap.4, nota 3), en DEI, a Madre Teresia, *Op. cit.*, pág. 105

<sup>144</sup> *Ibid.*, pág. 105

<sup>145</sup> STEIN, Edith Stein, La fenomenología. Textos de las intervenciones de Edith Stein en las «Jounees D'Etudes de la Societé Thomiste» Juvisy, 12 de septiembre de 1932, en *La pasión por la verdad*, *Op. cit.*, pág.98

A Edith, solo le interesaba resaltar algunos puntos y en ambos pensadores encuentra una tarea filosófica en elaborar una visión del mundo que sea lo más universal y lo más firmemente fundada. El punto de partida «absoluto» lo busca Husserl en la inmanencia de la conciencia y santo Tomás en la fe. La fenomenología quiere establecerse como ciencia de la esencia y pretende mostrar cómo se pueden constituir —en la conciencia— uno o varios mundos posibles, entre los que «nuestro» mundo sería una de esas posibilidades. Para santo Tomás, solo hay un mundo, y de lo que se trata es de configurar una imagen lo más completa posible de este.

Ambos filósofos investigan las esencias, punto de partida desde el cual se deriva toda la problemática para Husserl, que es la conciencia trascendental pura; en cambio, para Santo Tomás, se trata de Dios en su relación con las creaturas.

Para Teresia a Madre Dei, el entendimiento no tiene la última palabra, sino el amor, mediante el cual Dios mismo hace partícipe de su conocimiento y de su propia plenitud a sus criaturas. Por eso, Edith sabe lo mismo que Tomás, que ante Dios no hay judío ni pagano, ni intelectual ni docto, sino que «la creyente mirada infantil del espíritu humilde es la única que contempla la verdad eterna»<sup>146</sup>.

Los primeros siete años de Espira fueron una silenciosa preparación para su vida monacal. El Padre Przywara consigue organizar para ella viajes de conferencias a Ludwigshafen, Heidelberg, Zurich, Salzburgo y Renania-Westfalia. La invitan como conferenciante sobre temas de la mujer y del catolicismo.

Stein dicta clases de alemán e historia en la Academia Católica de Profesoras para el Palatinado, se da cuenta de que la cuestión religiosa es la base principal de la vida entera<sup>147</sup>. Realiza la traducción del libro del cardenal Newman, *The idea of a university*, reconoce que su vida entera ha sido la búsqueda de la verdad religiosa y que inevitablemente le ha conducido a la Iglesia católica. Como consecuencia de su encuentro con las ideas del cardenal Newman, escribe: «He aprendido a amar la vida desde que sé para qué vivo».

---

<sup>146</sup> DEI, a Madre Teresia, *Op. cit.*, pág. 107

<sup>147</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 5 de febrero de 1924, OC I, pág. 736

Aquello es lo que encuentra en las vidas de Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura y Tomás, hombres ilustres, que han visto en el dogma lo más a que puede acceder el espíritu humano<sup>148</sup>.

En los ambientes académicos, es cuestionada por su decisión de abrazar la vida religiosa. Sus años —en el convento dominico de Santa Magdalena, en Espira—, los vive como una religiosa. Defendió al catolicismo de su consideración como una religión del sentimiento. Para ella, es un asunto de vida y del corazón. Escribe: «Y si Cristo es el centro de mi vida y la Iglesia de Cristo mi patria, ¿cómo no me ha de resultar difícil escribir cartas en las que he de procurar cuidadosamente que nada de lo que está lleno mi corazón trascienda, para no despertar sentimientos hostiles contra aquello que para mí es querido y santo?»<sup>149</sup>. Cartas así tiene que escribir constantemente, esa es la presión más dura a que está sometida. También las diferencias de pareceres de sus amigos filósofos son algo que tiene que sobrellevar en su proceso de conversión.

Las traducciones de Tomás de Aquino le llevan a cuestionar la metafísica tradicional y a plantear una nueva metafísica con toda la profundidad crítica posible, apoyada en la doctrina de la fe revelada. La actividad intelectual es para ella apostolado<sup>150</sup>, lo demás le parece fantasía<sup>151</sup>.

Entre las obras, que influyen en ella antes de su proceso de conversión, están la *Simbólica*<sup>152</sup> de Möhler<sup>153</sup> y más tarde *Los Misterios del cristianismo* de Scheeben<sup>154</sup>, al cual amaba y valoraba mucho como persona<sup>155</sup>.

---

<sup>148</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 19 de junio de 1924, OC I, pág. 738

<sup>149</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Espira, 13 de diciembre de 1925, OC I, pág. 761

<sup>150</sup> Cf. Carta a Calista Kopf, Espira, 12 de febrero de 1928, en OC I, p. 809

<sup>151</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Sta. Magdalena, 28 de noviembre de 1926, OC I, pág. 773

<sup>152</sup> El nombre del libro completo es *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und der Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*.

<sup>153</sup> Johann Adam Möhler (1796-1838) fue una figura relevante de la Escuela Católica de Tubinga, su obra más importante, *Simbólica* o presentación de las oposiciones dogmáticas de católicos y protestantes según sus símbolos o confesiones de fe, busca una confluencia entre el método histórico-positivo y el especulativo a fin de elaborar la verdad teológica. La teología es tarea del espíritu que organiza y profundiza desde la fe la idea revelada por Cristo y por la presencia del espíritu en la Iglesia histórica. Para los católicos, primero se da la Iglesia invisible a la visible; para los protestantes, de la Iglesia visible sale la invisible.

<sup>154</sup> Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) posee una obra profundamente trinitaria. La Iglesia es vista como el cuerpo del Dios-hombre, como cuerpo místico, verdadera esposa, es la asociación más íntima entre el



Edith Stein vivió una especie de enamoramiento y lo experimentó en el calor de la familia:

« El amor, que no es de este mundo, atraviesa estas como todas las paredes materiales, no conoce límites de tiempo y espacio, pero debido a ello todo lo demás quedará fuera [...] Tengo el deseo cordial de, por lo que a ellos se refiere, hacerlo todo por amor y naturalmente me comporto como ellos pueden esperar que se comporte una buena hija, hermana y tía, sin embargo barruntan lo otro»<sup>156</sup>.

En 1924, publicó el artículo *¿Qué es la fenomenología?*; en 1925, en el «Anuario de Filosofía y de investigación fenomenológica», el estudio *Una investigación sobre el Estado*. En 1926, en Espira, da la conferencia *Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación*. En 1927, ingresó en la Asociación de Profesoras Católicas de Baviera. A partir de 1928, impartió una serie de conferencias sobre la cuestión femenina y sobre la educación católica, con el título *La aportación de los institutos monásticos en la formación religiosa de la juventud*.

En 1930, pronuncia las conferencias *Fundamentos teóricos de la formación social*, *Educación eucarística*, *El «ethos» de las profesiones femeninas*, *Sobre la idea de la formación*, *Fundamentos de la formación femenina*, y *El intelecto y los intelectuales*.

En 1931, pronuncia las conferencias *El misterio de la Navidad*, *Encarnación y humanidad*, *La vocación de la mujer*, *Isabel de Turingia*, *Naturaleza y sobrenaturaleza en la formación de una santa*, y publica el primer volumen de su traducción de las *Quaestiones Disputatae de Veritatae* de Santo Tomás de Aquino. En Breslau (1931), escribe *Potenz und Akt*, la tesis con la que esperaba un puesto en la universidad de Freiburg. Heidegger leyó el texto y le pareció excepcional, pero la universidad no tenía los fondos

---

hombre y Dios, como también la asociación más perfecta y auténtica en la eucaristía. El espíritu obra gloriosamente en la iglesia: «Todos los miembros de la iglesia son esposas de Cristo y, en cuanto tales, son fecundados por el Espíritu». [www. Mercaba.org/DicEC/scheeben\\_matthias\\_joseph.htm](http://www.Mercaba.org/DicEC/scheeben_matthias_joseph.htm) [22-03-2016]

<sup>155</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Sta. Magdalena, 8 de noviembre de 1927, OC I, pág. 798

<sup>156</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Breslau, 29 de diciembre de 1929, OC I, pág. 798

para un nuevo contrato. «Pudo hacer uso de su escrito en su curso en el Instituto de Pedagogía en Münster en 1932-1933»<sup>157</sup>.

En 1932, escribió la confrontación entre Santo Tomás y Husserl. Ese mismo año impartió, en Zurich (Suiza), dos cursos de cuatro conferencias sobre el tema *Vida cristiana femenina*; además, se publica el segundo volumen de la traducción de las *Questiones Disputatae de Veritatae* de Santo Tomás de Aquino.

Desde el 1 de marzo de 1932, fue profesora en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica en Münster. Es invitada a participar en el Congreso Internacional Tomista el 12 de septiembre en Juvisy, cerca de Paris, que tiene como tema: «la fenomenología y sus relaciones con el tomismo», allí conoce a Jacques Maritain.

El 1 de abril de 1933, el gobierno nacionalsocialista publica la ley que prohíbe la presencia de los judíos en cargos públicos. Edith ya no puede seguir con su actividad de docencia y se va a Beuron, donde, desde 1928, había celebrado todos los años la Semana Santa y Pascua, haciendo en silencio ejercicios espirituales.

A fines de 1933, se plantea si podría hacer algo por los judíos. Se plantea también la posibilidad de visitar el papa y tener una audiencia con él, pero no era viable. La decisión tenía que consultarla con su asesor espiritual y este estaba de viaje. Entonces, Stein decide escribir una carta sobre el futuro del catolicismo en Alemania, en la cual, desde sus frases iniciales, se pone de manifiesto su propósito no solo moral sino también teológico, «¡Santo Padre! Como hija del pueblo judío, que, por la gracia de Dios, desde hace once años es también hija de la Iglesia católica, me atrevo a exponer ante el Padre de la Cristiandad lo que oprime a millones de alemanes»<sup>158</sup>. Denuncia los acontecimientos y el odio sembrado por el nacionalsocialismo, y anuncia que por mantenerse en silencio a la larga de ninguna

---

<sup>157</sup> REDMOND, Walter. «Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo», en RIZO\_PATRON, Rosemary. *Acta fenomenología latinoamericana*, Volumen I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pág. 129

<sup>158</sup> Edith Stein, mártir en Auschwitz. Escribe al Papa Pío XI sobre la persecución de los judíos y católicos en la Alemania nazi para intentar frenar el holocausto nazi el 12.IV.1933. En <http://www.cipecar.org/docftp/fi16383carta-de-edith-stein-al-papa-pio-xi-sobre-la-persecucion-de-los-judios-y-catolicos.pdf> [6-06-2017]

manera se alcanzará la paz. Es necesario que la Iglesia de Cristo levante la voz para poner fin al abuso cometido en el nombre de Cristo.

En efecto, Edith vivió su proceso de conversión sin negar su judaísmo. Ambos credos forman en ella una unidad salvadora. «No puede imaginarse lo que significa para mí ser hija del pueblo escogido, pertenecer a Cristo no solo espiritualmente, sino también por los lazos de sangre»<sup>159</sup>.

## 12.- El Carmelo de Colonia y Echt

El jueves santo de 1933, Edith se encontraba en el Carmelo de Colonia-Lindenthal. En su diálogo profundo, como dice ella, con el Salvador.

«Le decía que sabía que era su cruz la que ahora había sido puesta sobre el pueblo judío. La mayoría no lo comprendería, pero aquellos que lo supieran deberían cargarla libremente sobre sí en nombre de todos. Yo quería hacer esto. Él únicamente debía mostrarme cómo. Al terminar la celebración, tuve la certeza interior de que había sido escuchada. Pero en qué consistía el llevar la cruz, eso aún no lo sabía»<sup>160</sup>.

En Münster, le piden que renuncie al Instituto, la presidenta de la Liga de Maestras Católicas le propone quedarse durante el verano y continuar sus investigaciones, mientras tanto la Liga cuidaría de su sustento. Edith vive los presentimientos negros del pueblo judío. Ingresa al Carmelo, un propósito de casi doce años atrás, desde que en 1921 leyó el *Libro de la Vida* de Santa Teresa, de la cual parte su proceso de conversión<sup>161</sup>, que por fin puede cumplir al bautizarse el día de Año Nuevo de 1922.

El 30 de abril, se celebraba en la iglesia de San Ludgero, la fiesta del santo. Escribe Stein, «Al atardecer, me fui a esta iglesia y dije para mí: de aquí no salgo hasta que vea claramente si ahora puedo ya ingresar en el Carmelo. Cuando se impartió la bendición final, ya tenía la respuesta afirmativa del Buen Pastor»<sup>162</sup>. Ella cuenta: «Me inundó la paz de quien ha llegado a su meta»<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> W. HERBSTTRITH, «El verdadero rostro de Edith Stein», p. 134, en Urbano Ferrer (ed.) *Para comprender a Edith Stein*, pág. 112

<sup>160</sup> STEIN, Edith. *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, OC I, pág. 499

<sup>161</sup> Cf. Carta a Fritz Kaufmann, Colonia, 17 de octubre de 1933, OC I, pág. 1057

<sup>162</sup> STEIN, Edith. *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, OC I, pág. 501

<sup>163</sup> *Ibid.*, pág. 502

Edith ingresó al Carmelo el 14 de octubre de 1933, vísperas de la solemnidad de Santa Teresa de Jesús. Ella fue aceptada con la intención de formar una comunidad en Silesia, en su ciudad natal de Breslau, de la que ella formaría parte<sup>164</sup>. El inicio de su vida en comunidad fue difícil. Edith tiene 42 años y es la doctora Stein, sus hermanas de convento tienen 20 años menos. Luego de adaptarse a las labores manuales que le encargaron, E. Stein recibe el encargo de preparar un antiguo ensayo filosófico para exponerlo a la comunidad. El texto, que fue totalmente reestructurado, se centró en el problema del ser, una comparación entre el pensamiento tomista y el pensamiento fenomenológico, y tomaba como referencia la *Analogia entis* del P. Erich Przywara, con quien comparte ideas.

El 15 de abril de 1934, Edith Stein toma el hábito e inicia su noviciado. El 21 de abril de 1935, sor Benedictina pronunció sus primeros votos ante la madre priora, se siente desbordada de gozo sobrenatural y escribe: «Me siento como la esposa del Cordero». Ha decidido que su nombre de religiosa será Teresa Benedictina de la Cruz. Bajo la cruz, comprende el destino del pueblo de Dios, que se empezaba a vislumbrar. Ahora, sabe mejor lo que significa haberse desposado con el Señor bajo el signo de la cruz, aunque nunca llegará a comprender porque es un misterio<sup>165</sup>. Edith firmará de ahora y en adelante como Benedictina de la Cruz.

Eduvigis Conrand-Martius decía del carácter de Edith:

«Esa hora se me grabó imborrablemente. Edith tenía, por naturaleza, cierta amabilidad infantil. Pero la ingenuidad, jovialidad y confianza que ahora mostraba era, por así decirlo, algo encantador. El doble sentido de la palabra *gratia*: gracia divina y encanto, estaban unidos en ella. Durante aquella hora, Edith me refirió con la mayor sinceridad las dificultades que había encontrado en el año del noviciado. Podía hacerlo. ¡Las había superado!»<sup>166</sup>.

Tiene como encargo concluir su manuscrito *Acto y Potencia*, el resultado fue una obra de dos volúmenes sobre *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Según Ramón Xirau, en la introducción a la primera parte, Edith Stein se sitúa más en una

---

<sup>164</sup> STEIN, Edith. *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, OC I, pág. 504

<sup>165</sup> Cf. Petra Brüning, Colonia, 9 de diciembre de 1938, en STEIN, Edith. *Op. cit.* pág.1292

<sup>166</sup> «Edith Stein, Cartas a Hedwing Conrand- Martius», Editorial Verbo Divino, Estrella, 1963, p. 73, en DEI, a Madre Teresia. *Op. cit.* Pág. 200

tradición seguramente agustiniana, con una presencia del yo más «vivo» o más «viviente»<sup>167</sup>.

La situación política se agrava. Se difunde el anuncio de Hitler del aniquilamiento de la raza judía en Europa (25 de enero en Berlín) y Benedictina de la Cruz se traslada a Echt (Holanda). Benedictina creía que la cruz estaría en el pueblo judío, que aquellos que lo formaban deberían cargarla sobre sí en el nombre de toda la humanidad. Ella quería hacer eso<sup>168</sup>. Posteriormente, pide a la priora ofrecerse al Corazón de Jesús como víctima propiciatoria por la paz verdadera, para que el poder del Anticristo, si es posible, se derrumbe sin una nueva guerra mundial y para que pueda ser instaurado un nuevo orden de cosas. Se reconoce como nada, pero escribe que Jesús lo quiere y, seguramente, llamará a otros muchos para esto<sup>169</sup>.

Su hermana Rosa había ingresado al Carmelo y le conceden el permiso de estancia en Echt. En 1941, escribe sobre *Caminos de conocimiento de Dios, según la doctrina del Areopagita*, que será publicado por antiguos alumnos de Husserl en *Philosophy and Phenomenological Research* de la Universidad de Buffalo, y *La ciencia de la Cruz*, una interpretación mística de San Juan de la Cruz a la luz del método fenomenológico<sup>170</sup>.

En 1941, Benedictina de la Cruz y su hermana Rosa fueron llevadas a Maastricht, supuestamente para el control de los carnets de identidad. La priora intenta que ambas hermanas sean trasladadas a Suiza, pero no lo consigue. Llevada primeramente al campo de concentración de Amerfoort y luego al de Westerbork, fue vista por última vez en la estación de Schifferstadt, por una de sus alumnas, a la que le dijo: «Saluda en mi nombre a las hermanas de Speyer y diles que me llevan hacia el Este...». El viaje terminó en el campo de concentración de Auschwitz en la cámara de gas<sup>171</sup>.

---

<sup>167</sup> Ramón Xirau, «Prólogo a la Edición en Español», en STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno*, *Op. cit.*, pág.8

<sup>168</sup> STEIN, Edith. *Cómo llegué al Carmelo de Colonia*, OC I, pág. 499

<sup>169</sup> Cf. Carta a Ottilia Thannisch, Echt 26 de marzo de 1939, OC I, pág. 1307

<sup>170</sup> STEIN, E. *Ciencia de la Cruz*, Sancho Fermin, P. Fco. Javier (Introd.). Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2006, pág. 16

<sup>171</sup> Cf. *Biografía y vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. En [http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/stein\\_edith.htm](http://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/stein_edith.htm) [26/12/2016]

Testigos que lograron escapar del holocausto contaron:

«Benedictina de la Cruz mientras, vestida con el hábito carmelitano, avanzaba consciente hacia la muerte, se distinguía por su porte lleno de paz, por su actitud serena y por su comportamiento tranquilo y atento a las necesidades de todos [...] “aún después de haber alcanzado la verdad en la paz de la vida contemplativa, debió vivir hasta el fondo el misterio de la cruz”»<sup>172</sup>.

Benedictina de la Cruz muere el 9 de agosto de 1942. En su testamento<sup>173</sup>, escribe que el contenido principal es el espiritual, el cual consiste en su entrega personal como sacrificio a Dios (oblación) por la purificación a favor del pueblo judío, de la Orden, de la Iglesia y de la paz universal.

Fue beatificada por el papa Juan Pablo II en Colonia, el 1 de mayo de 1987. Días después, en una Audiencia General del 6 de mayo de 1987, escribiría el papa:

«Nos inclinamos hoy, junto con toda la Iglesia, ante esta mujer a quien de ahora en adelante podemos llamarla bienaventurada en la majestad del Señor, nos inclinamos ante esta gran hija de Israel, que, en Cristo Redentor, ha descubierto la plenitud de su fe y de la misión hacia el Pueblo de Dios»<sup>174</sup>.

Fue canonizada el 11 de octubre de 1998 y declarada copatrona del continente europeo, junto a Santa Brígida de Suecia y Santa Catalina de Siena<sup>175</sup>, por el Papa Juan Pablo II.

### **13.- Una vida dedicada a la filosofía.**

La vida de Edith Stein puede compendiarse por referencia a tres ejes básicos sobre los que se despliega: en primer lugar, una vida entregada a la reflexión filosófica y a la búsqueda de la verdad; en segundo lugar, una sensibilidad especial para la mujer; y, por último, una vida entregada a la verdad de Dios, en una mirada desde la Iglesia.

---

<sup>172</sup> Juan Pablo II, carta apostólica *Spes aedificandi*, 1 de octubre de 1999, n.8, en Benedicto XVI, Audiencia General, Palacio pontificio de Castelgandolfo, 13 de agosto de 2008. [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20080813.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080813.html) [26/12/ 2016]

<sup>173</sup> Cf. Testamento , OC I, pág. 516

<sup>174</sup> Cf. Juan Pablo II, Audiencia General, 6 de mayo de 1987. En [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1987/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19870506.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiencias/1987/documents/hf_jp-ii_aud_19870506.html) [26/12/2016]

<sup>175</sup> Cf. Juan Pablo II, Misa de apertura de la II Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos (Homilía), 2 de octubre de 1999. En [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_01101999\\_sinodo-europa.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_01101999_sinodo-europa.html) [26/12/2016]

Para Urbano Ferrer, en el desarrollo intelectual de Edith Stein no se advierten rupturas. La tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (1916) se inscribe en la corriente fenomenológica. Después realiza una interpretación crítica del enfoque psicologista de T. Lipps. Posteriormente, se dedica a los estudios epistemológicos relativos a las ciencias del espíritu en el escrito *Contribuciones a una fundamentación filosófica de la Psicología y las Ciencias del espíritu*, allí se aparta del nivel psicológico-genético en que Dilthey sitúa su reflexión para poner a la persona singular y comunitaria en el núcleo de las ciencias históricas y de la cultura. También son de este periodo sus escritos *Sobre el Estado* en el contexto de la filosofía social y política, en los que se observa el primado de la persona en su dimensión comunitaria para la legitimación del poder de las leyes y del Estado, por contraposición a la teoría pura del derecho de Hans Kelsen. Ella elabora una concepción de la persona.

«Una concepción de la persona, que evita por igual el trascendentalismo idealista del yo puro (Husserl) y la sustantivación de las colectividades como personas (Scheler). Precisamente para ello le son fructíferas nociones ontológicas, como la hipóstasis y la relación (a partir de ambas define al espíritu, como un salir de sí), o la doctrina de Tomás de Aquino sobre los trascendentales»<sup>176</sup>.

Edith Stein fue la primera en advertir abiertamente el idealismo del maestro Husserl<sup>177</sup>; en la misma línea, «en una conferencia radiofónica de 1913, Conrad-Martius añadiría que la absolutización de la conciencia trascendental implica pasar por alto la facticidad de una conciencia inmersa en la temporalidad, tal como corresponde a su ser-en-el-mundo»<sup>178</sup>. Edith comenta —en una de sus cartas a su amigo Ingarden, fecha 20 de febrero 1917— su abierto rechazo al Maestro:

«Recientemente he sometido a la consideración del Maestro, sin acritud, mis reservas frente al idealismo. Por si Vd. lo teme, no fue una situación en modo alguno apurada... Debatimos

---

<sup>176</sup> FERRER SANTOS, Urbano, *Edith Stein*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html> [27/12/2016]

<sup>177</sup> REDMOND, Walter. Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo. En RIZO\_PATRON, Rosemary. *Acta fenomenología latinoamericana*, Volumen I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

<sup>178</sup> FERRER SANTOS, Urbano, *Edith Stein*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html> [27/12/2016]

fuertemente dos horas, naturalmente sin convencernos el uno al otro. El Maestro decía que no descartaba cambiar su punto de vista si se le evidenciaba como necesario»<sup>179</sup>.

Elabora fenomenológicamente los conceptos básicos del realismo ontológico en *Acto y potencia* (1930-31) y *Ser finito y ser eterno* (1936); además, realiza el artículo *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*.

Para Fernando Haya, Edith Stein se constituye como intérprete del auténtico pensamiento del Maestro. Como asistente y dada la especial cercanía a E. Husserl, se permite contradecirle en su giro idealista. «La edición de *Ideas II* se debe precisamente al trabajo de Edith Stein. También la edición de las *Lecciones de Fenomenología: la conciencia interna del tiempo*»<sup>180</sup>. A pesar de las discrepancias con Husserl, Stein ha de ser considerada una cualificadísima intérprete del pensamiento original del fundador de la fenomenología —estamos plenamente de acuerdo con Fernando Haya—. Además, Edith Stein le tenía una profunda admiración, pensaba dedicarle toda la vida y la de su posible familia a *Ideas II*; su respeto, preocupación y cariño se extendió al cuidado de Husserl cuando estuvo enfermo, así se lo manifiesta a su amigo Ingarden: «¡Qué clase de ser tan maravilloso es el Maestro!»<sup>181</sup>.

El filósofo mexicano Antonio Gomez Robledo, según Mauricio Beuchot, verá en Edith Stein la persona que conoció mejor la fenomenología; así mismo, muestra las bases de la ontología y de la filosofía del arte con el análisis del trascendental *pulchrum* (o la belleza)<sup>182</sup>.

Para Kris Mc Daniel, los primeros trabajos de Edith Stein pertenecen al movimiento fenomenológico, y su trabajo posterior mantiene esa orientación, pero lo combina con la

---

<sup>179</sup> STEIN, E. Cf. Carta 13, A Roman Ingarden, 20 febrero de 1917. OC I, p. 572. FERRER SANTOS, Urbano, *Edith Stein*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html> [27/12/2016]

<sup>180</sup> HAYA, F. «*La estructura de la persona humana según Edith Stein*», en [http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4083/1/166\\_3.pdf](http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4083/1/166_3.pdf) [21/12/2016]

<sup>181</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 29 de octubre de 1918, OC I, pág. 660

<sup>182</sup> BEUCHOT, Mauricio (Reseña Bibliográfica), GOMEZ ROBLEDO, Antonio. *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, en *Dianoia*, Vol 35, n°35, 1989, pág. 211



metafísica tomista. No es sorprendente que la mayoría de los filósofos que trabajan en la llamada «tradición continental» hayan oído hablar de Edith Stein. Sin embargo, la escasa discusión de ella y su obra, entre muchos filósofos prominentes entrenados en la fenomenología, se debe al poco aprecio a su trabajo y es lamentable —escribe Kris Mc Daniel—, ya que Stein era una muy buena filósofa, cuyo rumbo académico fue indiscutiblemente descarrilado tanto por el sexismo como por el antisemitismo, a pesar de sus impresionantes logros y su ejemplar trabajo como primer ayudante de investigación de Husserl.

Por otro lado, escribe Kris McDaniel citando a Berkman, Husserl no reconoce las contribuciones de Stein al desarrollo de su propio pensamiento en sus *Ideas II* e *Ideas III*. Continúa Mc Daniel, citando a Calcagno, Heidegger reclamó el crédito por el trabajo de Stein en la edición *On Phenomenology of Consciousness of Internal Time*<sup>183</sup>, MacIntyre también señala que Husserl no da crédito a Stein por algunas de las ideas en las que se inspira en su obra posterior<sup>184</sup>. Husserl cree que Edith Stein no ha comprendido «el verdadero sentido de la reducción trascendental-fenomenológica y los horizontes infinitos de trabajo abiertos únicamente por ella [...] Todo el círculo de amigos y de discípulos de Reinach se hallan en la misma situación, la misma a la vez en la que Scheler influyó con tanta intensidad»<sup>185</sup>; sin embargo, señala que sigue unido a sus antiguos amigos y sigue muy atento a sus actividades.

Edith Stein será considerada como una buscadora de la verdad, esta era precisamente su vocación. Para Ezequiel García Rojo, la concepción de la verdad en todo el edificio filosófico de Edith corresponde a su tradición judía, ya que «*aletheia* helenística tiene poco

---

<sup>183</sup> «See pp. xi-xviii of the editorial introduction to Husserl (1991) for a discussion of the composition of this text. As noted by Calcagno (2007, pp. 2-3, 12) and (2006, p. 248), Heidegger did credit Stein with “preparing” the manuscript, i.e., with typing it up. MacIntyre (2006, pp. 110-11) also notes that Husserl does not credit Stein for some of the insights he draws on in his later work. For further insight into Stein’s work for Husserl, see Stein (1993, pp. 1-26), Ingarden (1962), Calcagno (2006), MacIntyre (2006, chapter 12), and Moran (2005, p. 29)». En MCDANIEL, Kris. Edith Stein: On the Problem of Empathy. Syracuse University, 2014, en [https://www.academia.edu/24662849/Edith\\_Stein\\_On\\_the\\_Problem\\_of\\_Empathy](https://www.academia.edu/24662849/Edith_Stein_On_the_Problem_of_Empathy) [06/01/2017]

<sup>184</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein. A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, págs. 110-111

<sup>185</sup> Carta de Edmund Husserl a Edith Stein, Friburgo, 17 de julio de 1931. *Cartas dirigidas a Edith Stein*, OC I, pág. 1444

que ver con el *emeth* hebreo»<sup>186</sup>; el primero pone de manifiesto el presentarse de las «cosas» que para el entendimiento es una des-velación por medio de la vista, mientras que el segundo se orienta en el campo de «relación interpersonal», donde ha de reinar la confianza y se es fiel a la palabra dada, bajo la primacía del oído. Stein tendrá una pasión por la verdad, «su verdad como persona-en-el-mundo»<sup>187</sup>. Por otro lado, Ezequiel García Rojo considera que en consonancia con sus raíces judías, «su aspiración por a la verdad se verá saciada únicamente cuando halle otra persona en la que depositar las exigencias no solo intelectuales, sino sobre todo las del corazón; es decir, cuando surja la «confianza» entre el hombre y Dios»<sup>188</sup>.

La actividad filosófica de Stein, como ya se mencionó, no es valorada por muchos y muchas veces es discriminada por su condición de mujer. Más tarde, su pensamiento filosófico fue eclipsado en los ambientes académicos por su condición de religiosa y luego santa. Edith Stein tendrá un pensamiento original antes de su conversión<sup>189</sup>.

Roman Ingarden, en una conferencia del 6 de abril de 1968, intenta hacer justicia a Edith Stein. «Ella fue filósofa y científico, y continuó siéndolo en el convento»<sup>190</sup>. El filósofo polaco fue invitado por S.E. Karol cardenal Wojtyla. La conferencia fue publicada en 1970 con el título «O badaniach filozoficznych Edith Stein», en la revista *Znak*, 23, (Cracovia), pp. 389-409. Hoy, Edith Stein está siendo estudiada en diversos ambientes filosóficos, como: Centros de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein<sup>191</sup>, Instituto de Filosofía Edith Stein<sup>192</sup>, Cátedra Edith Stein<sup>193</sup>, The International Association for the Study of the

---

<sup>186</sup> GARCIA, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2002, pág. 15

<sup>187</sup> GARCIA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002, pág. 130

<sup>188</sup> *Ibid.*, pág. 153

<sup>189</sup> GIBBS, Benjamin. «My long search for the true faith. The conversion of Edith Stein», en <http://www.carmelite.org/documents/Heritage/gibbsconversionofstein.pdf> [03/01/2017]

<sup>190</sup> RAMOS, Miriam. «Acerca del comienzo de las investigaciones sobre la filosofía de Edith Stein. Un apunte de «cronicografía filosófica»», en [http://www.fuesp.com/pdfs\\_revistas/cp/26/cpe26art9.pdf](http://www.fuesp.com/pdfs_revistas/cp/26/cpe26art9.pdf) [01/01/2017]

<sup>191</sup> Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile. En <http://edithstein.uc.cl/> [02/01/2017]

<sup>192</sup> Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada. En <http://www.institutoifes.es/index.php/es/> [02/01/2017]

<sup>193</sup> Cátedra Edith Stein, Avila, Universidad de la Mística. En <http://www.mistica.es/> [02/01/2017]

Philosophy of Edith Stein<sup>194</sup> y otros. Es a partir de 1987 cuando se celebran congresos, ciclos de conferencias, jornadas y simposios sobre Edith Stein en: Santiago de Compostela (1987, España), Rolduc (1990, Holanda), Eichstätt (1991, Alemania), Birkenwerder (1995, Alemania), Roma (1998, Italia), Bari (2008, 2009, 2010, 2011, 2012 y 2013, Italia), Dresde (2009, Alemania), Colonia (2009, 2010, 2011, 2012 y 2013, Alemania), Avila (2009, España), Maynooth (2011, Irlanda)...<sup>195</sup>; cada uno de estos encuentros, seminarios y congresos reconocen la profunda reflexión filosófica de Edith Stein.

#### **14.- Una sensibilidad especial para la mujer**

José Luis Caballero Bono no ve que el tema de la mujer sea transversal en su obra<sup>196</sup>, pero quizá sí lo sea el tema del espíritu. La problemática de la mujer ha sido una preocupación constante en la vida Edith Stein. Había heredado de la madre la fortaleza y la responsabilidad en el trabajo, pues ella se hizo cargo del negocio maderero a la muerte del padre. Decidió que sus hijas estudiaran en la universidad, algo poco común para la época. Edith vivió un trato igualitario de hombres y mujeres en el hogar judío<sup>197</sup>, y el reconocimiento de la mujer en la figura de su propia madre.

A partir del viaje a Hamburgo con su hermana, al ver las mujeres enfermas de sífilis y la discriminación que sufrían, Edith comienza a identificarse con un humanismo práctico<sup>198</sup>. Según Francisco Javier Sancho, esto le llevará a un feminismo más comprometido<sup>199</sup>.

Stein no desea ser una mujer de negocios como la madre, su aspiración es diferente. Desea conocerlo todo y tener una vida dedicada a la filosofía. En el bachillerato, ya

---

<sup>194</sup> The international association for the study of the philosophy of Edith Stein, en <http://www.edithsteincircle.com/> [02/01/2017]

<sup>195</sup> RAMOS, Miriam. «Acerca del comienzo de las investigaciones sobre la filosofía de Edith Stein. Un apunte de «cronicografía filosófica»», en [http://www.fuesp.com/pdfs\\_revistas/cp/26/cpe26art9.pdf](http://www.fuesp.com/pdfs_revistas/cp/26/cpe26art9.pdf) [01/01/2017]

<sup>196</sup> CABALLERO BONO, «Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein», Granada: Instituto de Filosofía Edith Stein, en *Teología y Vida*, Separata, Vol. LI, N° 1-2, 2010, I y II Trimestre, pág. 49

<sup>197</sup> RUIZ-ALBERTI FERNANDEZ, Cristina. *El pensamiento feminista de Edith Stein: Sus conferencias sobre la mujer (Alemania: 1930) y nuestras mujeres mayores (España 2006-2007)* (Tesis Doctoral) Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Educación, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, 2010, pág. 63

<sup>198</sup> *Ibid.*, pág. 291

<sup>199</sup> SANCHO FERMIN, Francisco. «El ambiente espiritual y humano de Edith Stein», en *Para comprender a Edith Stein*. Claves biográficas, filosóficas y espirituales, Ediciones Palabra, Madrid, pág. 27

mostraba simpatía por los movimientos que luchaban por los derechos legítimos de la mujer: formación profesional adecuada, igualdad política y social. Sus inquietudes se muestran en un pequeño poema publicado en el periódico del colegio:

«Igualdad para la mujer y para el varón,  
así clama la sufragista.  
Ciertamente la veremos algún día  
en el ministerio»<sup>200</sup>.

Cuando un día leyó en la prensa que Hedwig Conrad-Martius se había doctorado en filosofía, quiso imitarla a ella. Posteriormente, sería su gran amiga y luego su madrina de bautizo. Luego de leer *Investigaciones lógicas*, viaja a Gotinga y deseará hacerse discípula de E. Husserl, el gran filósofo creador de la fenomenología. «Había creado un campo propicio para la mujer, con la fenomenología la mujer entra en la historia de la filosofía»<sup>201</sup>. Aunque, desde la antigüedad, tenemos mujeres filósofas como Aspasia de Mileto, Hiparquía de Tracia, Hipatia de Alejandría y otras. Vila Griera, tal vez, se refiere al ingreso de las mujeres en la enseñanza universitaria.

Maria del Pilar Vila Griera escribe que Edith ha encontrado en la fenomenología un método de «análisis de la realidad sin ningún tipo de prejuicios, dejando de lado lo que ya se conoce, con el objetivo de captar la realidad en su genuina verdad [...] Más tarde, este método le ayudará a aceptar a Dios tal como Él se quiere manifestar»<sup>202</sup>. María del Pilar escribe que Edith nunca se sintió inferior al hombre, sino que siempre sintió que el hombre y la mujer en condición de igualdad debían tener acceso a todo tipo de posibilidades según el talento de cada uno. Como estudiante en Gotinga, mostró una sensibilidad por los derechos de la mujer, especialmente el derecho al voto femenino. Ingresa a la asociación

---

<sup>200</sup> STEIN, E. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (=Werke VII), ed. por L. Gelber y R. Leuven, Drueten-Freiburg 1985, pág. 114, en STEIN, Edith. *La mujer. Su papel según la Naturaleza y la gracia*, Burggraf, J (Intr.), Díaz, C. (Trad.) Madrid: Palabra, 1999, pág. 19

<sup>201</sup> VILA GRIERA, M. «Edith Stein, una mujer intelectual y santa», en <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

<sup>202</sup> VILA GRIERA, M. «Edith Stein, una mujer intelectual y santa», en <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

prusiana, integrada en su mayoría por socialistas, que postulaban la total igualdad política de derechos para la mujer.

En la Universidad de Gotinga se encontró con profesores como Edward Schröder que eran enemigos declarados de que las mujeres estudien. Edith vivió su conversión, declaró públicamente que, a partir de entonces, permitiría el acceso al curso superior a señoritas que lo habían merecido por su trabajo y dedicación.

La sensibilidad política le lleva a poner en práctica su sensibilidad social.

«En su tiempo de estudiante, se dedicaba a dar clases a mujeres trabajadoras [...] dirige el consultorio de orientación profesional femenino para estudiantes. Aquel consultorio estaba organizado por la Asociación “Estudio y formación para la mujer [...] Edith está convencida que la mujer tiene mucho camino por recorrer y una de sus conquistas es la profesión intelectual»<sup>203</sup>.

Joachim Bouflet, escribe que Edith, «por muy «intelectual» y «feminista» que sea, o que se la considere, no por ello deja de ser una joven sensible, enamorada de lo absoluto y que, como muchas de sus amigas, sueña con fundar un hogar. El ejemplo de los Conrad- Martius o de los Reinach, matrimonios unidos y en los que la convivencia intelectual de los esposos acrecienta la armonía conyugal, la seduce aún más<sup>204</sup>. Edith, según Bouflet, no es indiferente al atractivo de los hombres, se hace evidente cuando describe a Husserl, Scheler y Reinach, a este último lo describe como de estatura media, delgado, de anchas espaldas, de hermosos ojos brillantes de inteligencia y bondad. Edith Stein se enamoró de Hans Lipps, discípulo de Husserl, escribe Bouflet:

«Tenía entonces veintitrés años, pero parecía mucho más joven aún. Era muy alto, esbelto, pero fuerte. Su hermoso y expresivo rostro era fresco como el de un niño, y grandes sus ojos redondos — interrogadores como los de un niño— serios»<sup>205</sup>.

Edith sufre en silencio por causa de ese amor sin esperanza de ser correspondido. Luego, tendrá una correspondencia muy fluida con su amigo Roman Ingarden y se decepciona

---

<sup>203</sup> VILA GRIERA, M. «Edith Stein, una mujer intelectual y santa», en <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

<sup>204</sup> BOUFLET, J. *Edith Stein. Filósofa crucificada*, Blanco, M. y Diez, Ramón (trad.) Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, pág. 73

<sup>205</sup> EA, p. 235. En BOUFLET, J. *Edith Stein. Filósofa crucificada*, Blanco, M. y Diez, Ramón (trad.) Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, pág. 74

cuando le dice que está casado y tiene hijos. Edith no dejará de ser su amiga, pero disminuirá la frecuencia del envío de cartas.

Edith Stein aspira a tener una cátedra en la universidad, aunque sabe que como mujer no tiene posibilidades de obtenerla. A pesar de ello, se presenta a cuatro ciudades, con excelentes recomendaciones como las de E. Husserl y M Heidegger. La carta de Husserl concluye con las siguientes palabras:

«La señorita doctora Stein ha adquirido una larga y profunda formación filosófica, y sus aptitudes para un trabajo de investigación y de enseñanza autónomo no plantean ninguna duda. Si algún día la carrera universitaria se abre a las mujeres, yo puedo recomendarla con fervor y en primer lugar para que sea admitida al concurso a cátedra»<sup>206</sup>.

A pesar de ello, Edith no será aceptada. Luego presenta una interpelación al ministro de Cultura y Ciencia de Prusia. En ella, dice que la pertenencia al género femenino no debe ser el impedimento para desarrollar una carrera científica y pide la habilitación de las mujeres académicas. «El Ministro se muestra de acuerdo con los planteamientos de Edith Stein, y las universidades reciben un decreto en el que se recogen unas disposiciones más modernas al respecto»<sup>207</sup>. En 1933, a Edith Stein y a todos los judíos, se les prohibirá la enseñanza pública. Edith deja de dar conferencias, ha buscado en la cultura no solo la verdad sino la felicidad y ha quedado decepcionada. Ella ama la verdad y la búsqueda de la verdad era única oración. Stein vivirá un encuentro con la verdad y la cruz, ingresará al Carmelo, vivirá la vida contemplativa, donde la oración no era una liberación de su yo, sino una fuente de energía para la reflexión filosófica y el servicio a los hombres<sup>208</sup>.

El abad Walzer la animará a ocuparse a fondo del tema de la mujer, ya que ella ha podido desarrollarse humana e intelectualmente y también ha experimentado la

---

<sup>206</sup> FG, p. 42. En BOUFLET, J. *Edith Stein. Filósofa crucificada*, Blanco, M. y Diez, Ramón (trad.) Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, pág. 88

<sup>207</sup> FELDMANN, C. *Edith Stein judía, filósofa y carmelita*, Barcelona, E. Herder, 1998, pág. 43, en VILA GRIERA, M. *Edith Stein, una mujer intelectual y santa*.

<http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

<sup>208</sup> HERBSTTRITH, Waltraud, *El verdadero rostro de Edith Stein*, Madrid, Ed. Encuentro, 1990. 103, en <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

discriminación. No obstante, Edith vive plenamente la aceptación de su condición femenina, siente su vocación de maternidad ejercida en la enseñanza y en la formación.

Edith reconoce el valor de los estudios de género y escribe, en 1930, *Ethos de las profesiones femeninas*. Con esta conferencia pretende contribuir a una toma de conciencia sobre la situación de la mujer profesional en los obispos en Alemania, Austria y Suiza. «Edith Stein sabe que en la Iglesia primitiva existía el diaconado de la mujer con su propia consagración. «La experiencia de los últimos decenios enseña: No hay profesión que la mujer no puede realizar». Las conferencias de Edith Stein ayudan a transformar la conciencia de mujeres y hombres en la Iglesia. Todavía hoy su mensaje no ha perdido nada de vigencia»<sup>209</sup>.

Por otro lado, para Hanna-Barbara, el comportamiento de la Iglesia es el pensamiento de Edith Stein, modificable en la cuestión de oficio, no es fijado dogmáticamente como ella lo sabe, ya que el derecho canónico ha sufrido transformaciones:

«Como lo confirma además la transformación del derecho canónico en aras del empeoramiento de la posición de la mujer en comparación con la Iglesia primitiva [...] No obstante, permanece para Edith Stein un «sentimiento» personal y decisivo -y se cuida mucho de designarlo como argumento racional- que Cristo «quiso instaurar como representantes suyos en la tierra solo a varones». Esta disposición que permanece en el ámbito de lo «misterioso» nada afirma naturalmente acerca de la vocación de hombre y mujer en la sucesión de Cristo, incluso en la superación final de la unilateralidad del sexo. «Cuanto más (cada uno) avance en este camino, tanto más será semejante a Cristo y como Cristo encarna el ideal de la perfección humana en el que se suprimen todas las unilateralidades y deficiencias, se unen las ventajas de la naturaleza masculina y femenina, se anulan las debilidades y sus sucesores fieles serán elevados cada vez más por encima de las limitaciones de la naturaleza. Por ello, vemos en hombres santos la dulzura y bondad femeninas y el cariño materno para las almas que les están confiados, en las mujeres santas temeridad, destreza y decisión masculinas. Así la unívoca vocación unitaria de hombre y mujer por Cristo suprime la limitación de la función de la mujer en el derecho canónico y le da un rango secundario debido al tiempo y la tradición»<sup>210</sup>.

El papa Francisco I crea la Comisión sobre el Diaconado de las mujeres, que tiene por objetivo estudiar el papel de las diaconisas en los primeros años de la Iglesia. La creación de la Comisión fue anunciada el 12 de mayo 2016 en la Audiencia en el Aula Pablo VI con

---

<sup>209</sup> KLEPPER, Verónica. *Santa Edith Stein, en estos tiempos recios*, Barcelona: Santos y Santas-32, Centro de Pastoral Litúrgica, 2006, pág. 16

<sup>210</sup> GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, «La cuestión de la mujer según Edith Stein», en [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith\\_stein/la\\_cuestion.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith_stein/la_cuestion.pdf) [02/01/2017]



las religiosas de la Unión Internacional de Superioras Generales, con las que abordó el papel de la mujer al servicio de la Iglesia<sup>211</sup>.

En estos tiempos, se reclama la urgente colaboración de la mujer, no solo en el hogar y la Iglesia, sino en la sociedad en general. Parece que la familia se amplía cada vez más.

«Los pueblos de Europa, que en la guerra mundial han luchado entre sí a vida o muerte, se han derrumbado mutuamente, y en todos ellos las duras realidades de la penuria dan pie para pensar que tan solo en común pueden posibilitar un nuevo resurgimiento. Nadie puede predecir con seguridad si los esfuerzos por una política de entendimiento predominarán poco a poco sobre las corrientes contrarias. Es evidente que este es un problema que toca muy de cerca a la mujer. Si es misión de la mujer proteger la vida, mantener unida a la familia, síguese que no le puede ser indiferente el que la vida de los Estados y de los pueblos adopten o no formas que faciliten prosperidad a las familias y un futuro a la juventud»<sup>212</sup>.

En la nueva vida de la mujer, la transición del hogar al mundo profesional no puede significar un atentado contra su ser y contra la unidad de su alma femenina. Para Stein, escribe Petr Urban, el valor intrínseco de la mujer es el cuidado y la ayuda<sup>213</sup>. En el siglo XX, en que la mujer accede a todas las profesiones, sigue siendo reconocida como esposa y como madre, también es reconocida en la vida virginal y en la vida profesional.

Edith propone para la mujer las dimensiones existenciales que ella ha desarrollado en su vida: una fe viva, una auténtica oración interior y una formación profesional no simplemente intelectual, sino también afectiva, en definitiva, una formación que abarca no sólo el intelecto, sino también el corazón y la voluntad. Su servicio no puede reducirse a unos conocimientos técnicos, sino que siempre debe ocupar el primer lugar su amor desinteresado<sup>214</sup>.

En una de sus cartas, *Caminos hacia el silencio interior*, indica lo que es indispensable por naturaleza para el desarrollo del alma femenina, a saber, sosiego, recogimiento,

---

<sup>211</sup> INFOVATICANA. «El papa crea la Comisión de Estudio sobre el Diaconado de las mujeres», en <http://infovaticana.com/2016/08/02/papa-crea-la-comision-estudio-diaconado-las-mujeres/> [30/12/2016]

<sup>212</sup> «Frauenbildung und Frauenberufe» («Formación Femenina y Vocaciones Femeninas»), colección de estudios desde 1930, Verlag Schnell & Steiner, Munich, 4ª edición, 1956, pág. 13. En Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 127

<sup>213</sup> URBAN, Petr. *Edith Stein and the ethics of care*. Internacional conference occasioned by the completion of the Collected Edition of Edith Stein's Works (ESGA) at the University of Cologne, 2014, en [https://www.academia.edu/9451367/Edith\\_Stein\\_and\\_the\\_Ethics\\_of\\_Care](https://www.academia.edu/9451367/Edith_Stein_and_the_Ethics_of_Care) [06/01/2017]

<sup>214</sup> Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 129



amplitud, paz, vacío de sí mismo, calor humano y claridad<sup>215</sup>. El valor de la mujer consiste esencialmente en la receptividad de Dios. Por otro lado, en todas partes, el problema es salvar, curar a la humanidad amenazada o desmoralizada, y guiarla a maneras saludables; eso es lo que la mujer hace bien<sup>216</sup>, ayudar y cuidar permanentemente a la persona.

La mujer está llamada a ser madre, no solo corporal, sino también espiritual. Esto solo es posible en una vida de oración. «Solo en el corazón receptivo, vacío y sosegado puede penetrar la gracia para hacer de la mujer lo que debe ser. Más todavía que el varón, necesita la mujer del amor transformador de Dios, el cual aleja de ella todo lo turbio y caprichoso, toda pasión y egoísmo»<sup>217</sup>. Porque antes de ser apoyo de otro, debe estar ella misma fuertemente anclada en lo eterno, pues solo uno puede dar lo que uno ha recibido.

Para Edith, María es el prototipo del alma femenina, con la sencillez evangélica y la caridad misericordiosa de su Hijo, revela la propia naturaleza de ser mujer.

«Habla de ella no de forma especulativo-dogmática, sino como alguien que ha experimentado la amistad de esta «Madre admirable». Todos los problemas femeninos los soluciona Edith, estudiando la conducta de María. Hace observar que Cristo dirige la mirada del creyente hacia el Padre del cielo, pero María tiene la misión de llevar los corazones de los hombres hacia su hijo. Esta misión le ha sido encomendada también a toda mujer. En ella reside la meta de toda formación femenina. Edith habla de un ideal «virgo-mater». Con ello quiere decir que la mujer, por una parte, está llamada a la maternidad corporal, pero, por otra, está llamada a la virginidad. Pero, así como la maternidad natural no es concebible sin el esplendor de la virginidad, esto es, sin pureza de corazón e íntima entrega a Dios, así también la virginidad tiene necesidad del desinteresado amor materno. La perfección de ambas vocaciones, ya sea en el matrimonio, en la vida profesional o en el estado religioso, consiste en una maternidad espiritual, que para Edith constituye el sentido auténtico de toda vida femenina. En María brilla de manera más clara esta maternidad espiritual desinteresada y bondadosa. Por eso Edith elige a María como dechado, para dar a la mujer un firme apoyo en cualquier profesión en que se encuentre»<sup>218</sup>.

Para Edith, Dios, en el principio de la redención, no ha colocado una pareja humana como Adán y Eva, sino «la más pura relación de amor humano», la existente entre madre e hijo. El servicio respetuoso y abnegado de María para con su divino Hijo ha de servir de modelo. Edith tiene un concepto muy elevado del amor entre varón y mujer, pero cree que la unión y entrega absoluta no tienen lugar en el matrimonio, sino en la vida consagrada.

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, pág. 129-130

<sup>216</sup> HANEY, Kathleen. «Edith Stein: Woman and Essence», en [https://www.academia.edu/28394650/edith\\_stein\\_on\\_Woman.pdf](https://www.academia.edu/28394650/edith_stein_on_Woman.pdf) [05/01/2017]

<sup>217</sup> Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 132

<sup>218</sup> Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, págs. 135-136

«Entregarse por amor a otro ser, convertirse por completo en posesión de otra persona y poseer totalmente a esta, es el anhelo más hondo del corazón femenino... Cuando esta entrega se realiza (solamente) para con una persona, estamos ante un absurdo autoabandono, ante una esclavización y al mismo tiempo injustificada exigencia, que nadie es capaz de cumplir. Tan solo Dios puede recibir de tal forma que esa persona no pierda su alma, sino que la gane. Y tan solo Dios puede entregarse a una persona de tal manera que llene todo el ser de esa persona y con ello no pierda nada de sí mismo»<sup>219</sup>.

Solo la entrega a Dios garantiza la indestructible unidad de la comunidad matrimonial, la autonomía y la entrega personal de los cónyuges.

«Para Edith la misión mariana de la mujer culmina en un amor intenso, puro y servicial, que abarca todas las tres vocaciones: matrimonio, vida profesional y estado religioso. Cuanto con más perfección se realiza ese amor, “tanto más abundantemente la vida divina llena el alma”. Vida divina... es amor, amor desbordante, que de nada necesita y se entrega libremente: amor que se inclina compasivamente hacia toda la vida necesitada. Amor que sana enfermos y resucita muertos a la vida; amor que custodia y cuida, alimenta, enseña y forma. Amor que se entristece con los tristes y se alegra con los alegres; que se pone al servicio de toda criatura, para que llegue a ser aquello a que el Padre la ha destinado: en una palabra: el amor del Corazón divino»<sup>220</sup>.

A un concepto desfigurado y autónomo de la mujer, Edith contrapone la figura de la Madre de Cristo, ella «realiza su servicio calladamente y con obediencia práctica, sin reclamar para sí atención y reconocimiento»<sup>221</sup>. Advierte las necesidades de los demás, como en las Bodas de Caná, con una actitud amorosa que promueve los sentimientos serviciales:

«Amor servicial —dice—es ayudar a todas las criaturas a llegar a la perfección. Ahora bien, tal es el oficio del Espíritu Santo. En consecuencia, en el Espíritu de Dios, que se derrama sobre toda criatura, podríamos ver el prototipo del ser femenino. Su imagen más perfecta se encuentra en la Purísima Virgen, que es Esposa de Dios y Madre de todos los hombres»<sup>222</sup>.

Edith no ha dejado su sensibilidad de mujer en la vida religiosa, seguirá siendo una mujer sabia y fuerte y vivirá una síntesis dramática del siglo XX, como lo escribió Juan Pablo II. Había dejado atrás el feminismo ateo de los años de estudio y ahora era una filósofa cristiana.

«Estaba preocupada por el destino de las mujeres, y por la situación de las familias y de toda la sociedad, y estaba convencida de que se podría sanar el mundo, tan perturbado por toda clase de

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, pág. 137

<sup>220</sup> «Frauenbildung und Frauenberufe», pág. 98, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 143

<sup>221</sup> *Loc. Cit.*

<sup>222</sup> *Ibid.*, pág. 144

egoísmo y soberbia, si se ayuda a las mujeres a madurar humana y espiritualmente. Y como nuestro mundo no solo consta de mujeres, exhortó vivamente a que se formaran también los varones en un cristianismo auténtico. “Dios creó al ser humano como hombre y como mujer, y a ambos según su imagen. Solo cuando se desarrolle plenamente la especificidad masculina y femenina se alcanzará la máxima similitud posible respecto a Dios y la más profunda compenetración de toda la vida terrenal con la vida divina”<sup>223</sup>.

Para Edith Stein, y en esto coincide con Simone de Beauvoir, hay que tener en cuenta la personalidad femenina en sus predisposiciones individuales, en su propio proyecto de vida, «en el cambio de la cuestión por lo femenino en sí hacia la atención por la persona, por la mujer individual y única, o más claramente, por lo humano en la mujer [...] Es que ninguna mujer es solo mujer»<sup>224</sup>. Cada uno tiene un puesto desde la eternidad en el Cuerpo de Cristo, la Iglesia, no hay diferencias entre hombre y mujer, sino que cada uno asume el carácter de miembro; de este modo, la mujer asume un puesto particular y orgánico en la Iglesia<sup>225</sup>.

Para Hanna-Barbara, Edith Stein no propone un pensamiento actual únicamente, sino que se trata de ella misma, en su persona se juntan dos libertades: la libertad de la filósofa que piensa independientemente y la libertad cristiana con la que ha sido liberada por la Revelación. Es así que se impone la reflexión<sup>226</sup>. Stein vivirá el martirio y pedirá la reconciliación del pueblo judío y cristiano, será beatificada, canonizada y, luego, declarada copatrona de Europa.

## 15.- Una vida entregada a Dios en la verdad.

El papa Juan Pablo II, en el *Discurso a los dirigentes del Círculo de San Pedro* (1980), reconocía a Edith Stein como una mujer fuerte y sabia<sup>227</sup>. Posteriormente, en el discurso de

---

<sup>223</sup> STEIN, Edith. *La mujer. Su papel según la Naturaleza y la gracia*, Burggraf, J (Intr.), Díaz, C. (Trad.) Madrid: Palabra, 1999, pág. 19

<sup>224</sup> GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, «La cuestión de la mujer según Edith Stein», en [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith\\_stein/la\\_cuestion.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith_stein/la_cuestion.pdf) [02/01/2017]

<sup>225</sup> Santa Teresa Benedicta de la Cruz. Edith Stein, en <https://www.ebookscatolicos.com/descargas/descargar-pdf-santa-teresa-benedicta-de-la-cruz-edith-stein/> [02/01/2017]

<sup>226</sup> GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara, «La cuestión de la mujer según Edith Stein», en [http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith\\_stein/la\\_cuestion.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith_stein/la_cuestion.pdf) [02/01/2017]

<sup>227</sup> Cf. Juan Pablo II, *A los dirigentes del «Círculo San Pedro»* (Discurso), 23 de diciembre de 1980, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/december/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19801223\\_circolo-sanpietro.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/december/documents/hf_jp-ii_spe_19801223_circolo-sanpietro.html) [27/12/2016]

su beatificación, describía el significado profundo de la vida y muerte de Sor Teresa Benedictina de la Cruz, Edith Stein, con estas palabras:

«Nos inclinamos profundamente ante el testimonio de la vida y la muerte de Edith Stein, hija extraordinaria de Israel e hija al mismo tiempo del Carmelo, sor Teresa Benedictina de la Cruz; una personalidad que reúne en su rica vida una síntesis dramática de nuestro siglo. La síntesis de una historia llena de heridas profundas que siguen doliendo aún hoy...; síntesis al mismo tiempo de la verdad plena sobre el hombre, en un corazón que estuvo inquieto e insatisfecho hasta que encontró descanso en Dios»<sup>228</sup>.

Nació en la fiesta de Yom Kippur, la mayor fiesta hebrea, el día de expiación, lo cual las carmelitas lo consideraban casi un vaticinio. Tras perder la fe en Dios, escribió: «Con plena conciencia y por libre elección dejé de rezar», dada por su profunda cercanía con el método fenomenológico, describe sus experiencias religiosas antes del bautizo.

Para Juan Pablo II, Husserl, sin pretenderlo, con «la fenomenología condujo a no pocos discípulos y discípulas suyos a la fe cristiana»<sup>229</sup>, como fue el caso de Edith Stein. El papa Juan Pablo II, haciendo referencia a ella, comenta: «Ha habido personas que, tras un cambio imprevisto de su personalidad, han creído encontrar la misericordia divina»<sup>230</sup>.

Edith Stein fue una mujer que buscó la paz en medio de la guerra y optó por la vida en medio de la muerte. El papa Juan Pablo II, en una alocución después del *Angelus*, la recuerda como una de las mujeres que ha servido más a la causa de la paz hasta el martirio en el siglo XX, que aprendió la sabiduría de la cruz, que practicó una nueva solidaridad, uniéndose a los sufrimientos de sus hermanos y ofreciendo su vida por ellos. Su sacrificio es un grito de paz, un servicio a la paz<sup>231</sup>.

---

<sup>228</sup> Cf. Juan Pablo II, «Teresa Benedictina de la Cruz- Edith Stein (1891-1942) monja, Carmelita Descalza, mártir», en [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_19981011\\_edith\\_stein\\_sp.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_sp.html) [26/12/2016]

<sup>229</sup> Cf. Juan Pablo II, «Teresa Benedictina de la Cruz- Edith Stein (1891-1942) monja, Carmelita Descalza, mártir», en [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_19981011\\_edith\\_stein\\_sp.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_sp.html) [26/12/2016]

<sup>230</sup> Cf. Juan Pablo II, «Teresa Benedictina de la Cruz- Edith Stein (1891-1942) monja, Carmelita Descalza, mártir», en [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_19981011\\_edith\\_stein\\_sp.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19981011_edith_stein_sp.html) [26/12/2016]

<sup>231</sup> Cf. Juan Pablo II, *Angelus*, 21 de febrero de 1995. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_ang\\_19950226.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/angelus/1995/documents/hf_jp-ii_ang_19950226.html) [26/12/2016]

También desempeñó un papel significativo en la lucha por los derechos igualitarios de las mujeres, por el reconocimiento de la mujer como «esposa y madre», por el acceso de la mujer a todos los ámbitos de la vida cultural y social. De todo, ella misma fue ejemplo como valorada investigadora, conferenciante y profesora.

Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et ratio*<sup>232</sup> (1998), pone como ejemplo de la fecunda relación entre la filosofía y palabra de Dios a pensadores recientes como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein y otros.

En la homilía de la canonización de sor Benedictina, Juan Pablo II elogia su sensibilidad de filósofa, de buscadora de la verdad, la apertura profunda de su mente y su corazón.

«Su mente no se cansó de investigar, ni su corazón de esperar. Recorrió el camino arduo de la filosofía con ardor apasionado y, al final, fue premiada: conquistó la verdad; más bien, la Verdad la conquistó. En efecto, descubrió que la verdad tenía un nombre: Jesucristo, y desde ese momento el Verbo encarnado fue todo para ella. Al contemplar, como carmelita, ese período de su vida, escribió a una benedictina: “Quien busca la verdad, consciente o inconscientemente, busca a Dios”»<sup>233</sup>.

Edith Stein llega a una constatación sorprendente, «*solo el que se une al amor de Cristo llega a ser verdaderamente libre*». Amor y verdad tienen una relación intrínseca; además, la búsqueda de la libertad y su traducción al amor no le parecieron opuestas, al contrario, guardaban una relación directa, de allí que escriba: «No aceptéis como verdad nada que carezca de amor. Y no aceptéis como amor nada que carezca de verdad». El uno sin la otra se convierte en una mentira destructora<sup>234</sup>.

Juan Pablo II señala que la nueva santa enseña que el amor a Cristo pasa por el dolor. El que ama de verdad no se detiene ante la posibilidad del sufrimiento, acepta vivir el dolor en comunión con la persona amada. Para Edith Stein, es el misterio de la cruz, en el que envolvió poco a poco toda su vida, hasta la entrega suprema.

---

<sup>232</sup> Juan Pablo II, *Encíclica Fide et ratio*, 74, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html)74 [26/12/2016]

<sup>233</sup> Juan Pablo II, «Misa de canonización de la Beata Teresa Benedictina de la Cruz», 11 de octubre de 1998 (Homilía), 5, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_11101998\\_stein.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html) [26/12/2016]

<sup>234</sup> Juan Pablo II, «Misa de canonización de la Beata Teresa Benedictina de la Cruz», 11 de octubre de 1998 (Homilía), 6, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_11101998\\_stein.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html) [26/12/2016]

La experiencia de la cruz le permitió abrirse camino hacia *un nuevo encuentro con el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob*, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Allí descubrió las raíces a las que estaba unido el árbol de su propia vida. Edith Stein es un ejemplo de compromiso al servicio de la libertad y en la búsqueda de la verdad. Por otro lado, se espera «que su testimonio sirva para hacer cada vez más sólido el puente de la comprensión recíproca entre los judíos y los cristianos»<sup>235</sup>.

Un año después de ser canonizada, fue declarada copatrona de Europa. En la Carta Apostólica, escribe Juan Pablo II, Edith Stein nos introduce en el corazón de nuestro siglo convulso, señalando esperanzas, contradicciones y fracasos. En ella, «todo expresa el tormento de la búsqueda y la fatiga de la “peregrinación” existencial. Aun después de haber alcanzado la verdad en la paz de la vida contemplativa, debió vivir hasta el fondo el misterio de la cruz»<sup>236</sup>.

Fue apreciable la militancia de Edith Stein en favor de la promoción social de la mujer y sus reflexiones, explorando la riqueza de la femineidad y la misión de la mujer desde el punto de vista humano y religioso. Así mismo, su propia persona es señal de ese renovado encuentro entre judíos y cristianos, línea deseada por el Concilio Vaticano II.

Es impresionante y plenamente actual lo expresado en la declaración de Edith Stein como copatrona de Europa:

«Edith Stein copatrona de Europa significa poner en el horizonte del Viejo Continente una bandera de respeto, de tolerancia y de acogida que invita a hombres y mujeres a comprenderse y a aceptarse, más allá de las diversidades étnicas, culturales y religiosas, para formar una sociedad verdaderamente fraterna»<sup>237</sup>.

---

<sup>235</sup> Juan Pablo II, «Misa de canonización de la Beata Teresa Benedictina de la Cruz», 11 de octubre de 1998 (Homilía), 8, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_11101998\\_stein.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_11101998_stein.html) [26/12/2016]

<sup>236</sup> Juan Pablo II, Carta Apostólica en Forma de «Motu proprio». Para la Proclamación de Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa Benedicta de la Cruz Copatronas de Europa, 1 de octubre de 1999, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html) [27/12/2016]

<sup>237</sup> Juan Pablo II, Carta Apostólica en Forma de «Motu proprio». Para la Proclamación de Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa Benedicta de la Cruz Copatronas de Europa, 1 de octubre de

El llamado del papa implica una Europa libre de rivalidades históricas y una ética de unidad, de valores auténticos que tenga como fundamento la ley moral universal, inscrita en el corazón de cada hombre. El temor del papa es que Europa «confundiera el valor de la tolerancia y el respeto universal con el indiferentismo ético y el escepticismo de los valores irrenunciables, [porque] se embarcaría en una de las más arriesgadas aventuras y, tarde o temprano, vería retornar bajo nuevas formas los espectros más temibles de su historia»<sup>238</sup>.

Edith Stein encontró, en el abad benedictino Raphael Walzer, un padre y, muy pronto, le confiaría sus problemas. Nadie como él tuvo tanta influencia sobre ella, más tarde escribiría:

«Raramente he encontrado un alma que reuniese en sí tantas cualidades eminentes, y con todo, era la sencillez y la naturalidad personificadas. Permaneció después de su conversión con toda su alma de mujer llena de sentimientos delicados, más bien maternos, sin darse aires de “madre noble”. Ambos éramos partidarios de una piedad sin problemas. Ella era sencilla en extremo, alma limpia y transparente, dócil para seguir el soplo de la gracia sin sombra de escrúpulos»<sup>239</sup>.

Sobre la estancia de Edith Stein en Beuron, el abad Walzer escribirá:

«Quería estar ahí, estar con Dios, tener ante sí en cierto modo los grandes misterios, lo que la naturaleza, fuera del recinto sacro, no podía ofrecerle. Yo no creo que necesitara muchos textos escritos para su reflexión y oración, o que pensara discursos espirituales, para los que siempre la llamaban... Como su porte externo casi rígido, así permanecía su interior en la paz de su gozosa y dichosa contemplación de Dios. Conversa agradecida y feliz de estar en la casa de su madre, la Iglesia, reconocía en el coro salmodiante de los monjes [...] a la gran Iglesia en oración. Conoció en toda su profundidad la recomendación de Cristo: “Orad sin interrupción”, y así ninguna ceremonia litúrgica le parecía demasiado larga, ningún esfuerzo demasiado grande. Tampoco la sola belleza de la esmerada liturgia era decisiva para su espíritu y su corazón. Ciertamente la forma ocupaba un lugar privilegiado, con su lenguaje, su visión, su creatividad [...], pero nada humano podía estorbarla, ni las, en parte, poco afortunadas formas de la iglesia conventual de Beuron, ni otras imperfecciones que de ningún modo se le escapaban. Lo meramente estético... no echó jamás a perder su pensamiento o su oración»<sup>240</sup>.

---

1999, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html) [27/12/2016]

<sup>238</sup> Juan Pablo II, Carta Apostólica en Forma de «Motu proprio». Para la Proclamación de Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa Benedicta de la Cruz Copatronas de Europa, 1 de octubre de 1999, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_01101999\\_co-patronesses-europe.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_01101999_co-patronesses-europe.html) [27/12/2016]

<sup>239</sup> LOBATO, Abelardo. «La pregunta por la mujer», Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, pág. 205, en En VILA GRIERA, M. Edith Stein, una mujer intelectual y santa. <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

<sup>240</sup> HERBSTTRITH, Waltraud, El verdadero rostro de Edith Stein, Madrid, Ed. Encuentro, 1990. 103, en VILA GRIERA, M. «Edith Stein, una mujer intelectual y santa».

Vivió, en su propia persona, la adhesión a la Palabra de Dios, al Verbo, a Cristo Salvador<sup>241</sup>. Edith Stein fue filósofa desde siempre, nunca negó su propia condición de mujer, aun viviendo la discriminación, y nunca dejó de pensar en Dios, aun llamándose atea.

---

<http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/edith-stein-una-mujer-intelectual-y-santa.pdf> [28/12/2016]

<sup>241</sup> BOUFLET, Juachim, *Edith Stein. Filósofa crucificada*, Santander, Editorial Sal Terrae, 2001, pág. 13



## Capítulo II

### De la empatía a la experiencia de la persona

1. La influencia de Husserl
  - 1.1. La redacción de *Ideas II* y su influencia
  - 1.2. El problema de la intersubjetividad y la empatía
2. Sobre el problema de la empatía
  - 2.1. La vivencia empática del cuerpo
    - 2.1.1. El modo de darse el cuerpo vivo como contenido del conocimiento.
    - 2.1.2. La presencia del otro
      - 2.1.2.1. El cuerpo vivo ajeno
      - 2.1.2.2. Los engaños de la empatía y su corrección.
      - 2.1.2.3. Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la constitución del individuo anímico propio
  - 2.2. La empatía como comprensión de personas espirituales
    - 2.2.1. El sujeto espiritual
    - 2.2.2. La constitución de la persona en la vivencia de sentimientos
    - 2.2.3. El darse de la persona ajena en el alma
    - 2.2.4. La existencia del espíritu y la confrontación con Dilthey
    - 2.2.5. Relevancia de la empatía para la constitución de la propia persona
    - 2.2.6. Interpretaciones del estudio fenomenológico de la empatía en E. Stein
3. El conocimiento de las personas
  - 3.1. Experiencia de sí mismo y experiencia del otro
  - 3.2. La comprensión de la psique ajena y de la vida anímico-espiritual
  - 3.3. Los esquemas sintetizadores de la experiencia ajena
  - 3.4. Experiencia del propio ser y de la propia vida anímico-espiritual
  - 3.5. Experiencia de la propia psique
  - 3.6. Experiencia del propio cuerpo
  - 3.7. Conexiones psicofísicas, el entrelazamiento de la percepción interna y la percepción del cuerpo vivo
  - 3.8. Cooperación entre la experiencia propia y ajena
4. La experiencia de la persona desde la mirada

La experiencia de la persona parece ser un hilo conductor del pensamiento y de la filosofía de Edith Stein. El pensamiento filosófico de la autora parte del estudio de la empatía en la experiencia de la persona, continúa con su estudio epistemológico, antropológico y metafísico, dedica atención especial a la experiencia de sí mismo y del

otro, para culminar en la experiencia mística de la esencia de la persona en tanto que misterio y en la experiencia de Dios.

Stein se planteó como tarea «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»<sup>242</sup>. No pretende alcanzar completamente y ni siquiera aproximadamente la respuesta a esta pregunta, pero su obra se convierte en un estudio profundo de la empatía, aplicando el método fenomenológico. La influencia de Husserl es decisiva para el despliegue de su pensamiento y ella se declarará como una fenomenóloga nata<sup>243</sup>.

Stein recoge los estudios anteriores realizados sobre el tema, pero le parece que no llegan a resultados satisfactorios, ya que han olvidado la pregunta fundamental. Ella no precisa cuál es esa pregunta fundamental, aunque probablemente se refiere a la esencia de la empatía. Para Edith, es Th. Lipps quien más ha estudiado el problema y más interesado ha estado por el fenómeno de la expresión de las vivencias. Lipps señala que captamos al sujeto de los fenómenos de expresión de la vivencia, en virtud de una «disposición inexplicable de nuestro espíritu» o de un «instinto natural», pero Stein no encuentra satisfactoria la explicación, le parece sencillamente la proclamación de un milagro, lo que significa una bancarrota de la investigación científica.

La filósofa rechaza tal posición y señala que ninguna ciencia ni filosofía puede adoptar tal postura. Cree que, por medio del método fenomenológico, se puede dar cuenta última y lograr una claridad última de todo aquello que podrían llamarse cuestiones irresueltas. «Si se cumple lo que antes establecimos como pretensión, la constitución de los objetos trascendentes en lo dado inmanentemente, en la conciencia pura, entonces tenemos claridad última y ya no queda pendiente ninguna cuestión. Este es el fin que persigue la fenomenología»<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 117

<sup>243</sup> CABALLERO BONO, José. *Edith Stein (1891-1942)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2001, pág. 14

<sup>244</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 118

Y eso es lo que hace en su tesis doctoral, publicada con el título *Sobre el problema de la empatía*, un estudio en profundidad de la conciencia propia y de la ajena, que le permitirá comprender la estructura psicofísica del individuo y la experiencia del otro, ya que según Caballero Bono, «las vivencias de otros no se pueden percibir, solo se pueden empatizar»<sup>245</sup>.

Como asistente de Husserl, estará encargada de ordenar, reescribir y redactar los manuscritos referidos a *Ideas II*; además, prepara a los nuevos alumnos en el estudio de la fenomenología, para eso redactará un libro de ayuda como es *Introducción a la filosofía*. En ese libro, el tema de la empatía no es abandonado, sino que es contextualizado y referido a los problemas de la subjetividad y de la epistemología. En esta obra, la empatía es parte de la experiencia de la persona.

La experiencia de la persona tiene dos caminos complementarios, la experiencia de sí mismo y del otro. En este capítulo, veremos el paso de la empatía a la experiencia de la persona, siguiendo lo expuesto en *Sobre el problema de la empatía e Introducción a la filosofía*.

## **1. La influencia de Husserl**

Edith Stein, como ya se mencionó anteriormente, atraída por la escuela fenomenológica de E. Husserl, en 1913, viaja a Gotinga, decidida a hacer la tesis doctoral con William Stern. Stern desarrolla una psicología cada vez más experimental, se desilusiona de ese rumbo y decide trabajar con E. Husserl.

Husserl es el filósofo más reconocido entonces, muchos estudiantes quieren conocerlo y formar parte del grupo de fenomenólogos de Gotinga. Las tertulias filosóficas en la casa de Husserl son interminables y Edith queda impresionada por sus ideas y pensamientos,

---

<sup>245</sup> CABALLERO BONO, Jose Luis, «La empatía y su importancia en la vida del hombre», en SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Avila: Universidad de la Mística CITEs, 2016, pág.110

muchos de los cuales son la base de posteriores escritos como su tesis *Sobre el problema de la empatía*, y de muchos otros como *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, *Causalidad psíquica*, *Individuo y comunidad*, *Una investigación sobre el Estado*, *Introducción a la filosofía*, así como de muchas conferencias. Stein no dejará ya nunca la fenomenología, que será el modo en el que todo su pensamiento se desarrolla, aún después de conocer la obra de santo Tomás de Aquino, y la mística de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz.

La fenomenología se adecuaba a su espíritu indagador y a su deseo incesante de búsqueda de la verdad. Le ofrece la formulación de muchos interrogantes y nuevas respuestas. Sus reflexiones son siempre una tarea científica, pues, para ella, la ciencia es la indagación que se dirige al saber y a la búsqueda de la verdad. Para Husserl, la verdad es la luminosa certeza que puede ser alcanzada por la filosofía mediante el método fenomenológico.

A Edith, le produjo mucho impacto la crítica radical de Husserl al idealismo crítico kantiano y neokantiano, que, a su vez, rechazaban de plano las formas del relativismo escéptico (psicologismo, historicismo, etc). Su primera obra, *Investigaciones lógicas* (1901), es vista como una nueva escolástica, que apartándose del sujeto en el que se centraban los neokantianos, se dirigía al objeto. Los jóvenes fenomenólogos eran realistas.

Poco antes de comenzar el siguiente curso, aparece la segunda obra monumental de Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), obra que será comentada por el círculo de estudiantes y muchos eruditos que desean conocer la fenomenología. En ella, parecía que el maestro se volvía al idealismo. Husserl le llamó idealismo trascendental, que no correspondía al idealismo trascendental de la escuela kantiana, pero aun así muchos de sus antiguos alumnos no lo siguieron<sup>246</sup>.

Husserl era matemático y trabajaba como asistente de Weierstass en Berlín. Asistió a las clases de Franz Brentano, se sintió inclinado a la filosofía y se hizo su discípulo. Edith pensaba que el pensamiento de Husserl estaba marcado por la escolástica, que le venía por

---

<sup>246</sup> STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*, OC I, pág. 355

la formación religiosa del maestro Brentano. Su inicio filosófico se da con la publicación de su primera obra *Filosofía de la aritmética* (1891) y, diez años más tarde, escribe *Investigaciones lógicas*<sup>247</sup> que le da fama internacional, en la esta pone en juego un método totalmente nuevo al que llama «fenomenológico». La exposición sistemática del método lo realiza más tarde en su obra *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que comprende tres libros, como se ha dicho en el capítulo anterior.

### 1.1.La redacción de *Ideas II* y su influencia

En 1912, Husserl había terminado el primer manuscrito de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, que en el proyecto inicial comprendía tres volúmenes<sup>248</sup>. El libro primero fue publicado en 1913 y el libro segundo fue publicado en 1952, Husserl abandonó la redacción en 1928.

La historia de la redacción de *Ideas II* ya se ha expuesto en el capítulo I. Ahora se exponen algunos aspectos de su contexto cultural y del proceso de su difusión internacional.

---

<sup>247</sup> El volumen primero de las *Investigaciones lógicas*, expone las bases generales del método fenomenológico, que se han resumido en el capítulo anterior. El segundo tomo de *Investigaciones lógicas* desarrolla un análisis objetivo de la esencia y, luego, lleva a cabo una exposición de la reducción trascendental<sup>247</sup>. La búsqueda de un punto de partida absoluto y seguro para el filosofar le lleva a una suerte de nueva duda cartesiana, a la reducción trascendental y al descubrimiento de la conciencia trascendental, como también se ha indicado en el capítulo anterior.

<sup>248</sup> «En el *primer* libro no trataremos sólo la doctrina general de las reducciones fenomenológicas que nos hacen visible y accesibles la conciencia trascendental purificada y sus correlatos esenciales; intentaremos alcanzar ideas precisas acerca de la estructura más general de esta conciencia pura, y mediante ellas acerca de los grupos de problemas, direcciones de investigación y métodos más generales también que son propios de la nueva ciencia.

En el *segundo* libro trataremos a fondo algunos problemas, particularmente importantes, cuya formulación sistemática y solución típica es la condición previa para poder aclarar real y verdaderamente las difíciles relaciones de la fenomenología con las ciencias de la naturaleza física, la psicología y las ciencias del espíritu, pero, por otra parte, también con todas las demás ciencias apriorísticas. Los bocetos fenomenológicos aquí hechos brindan al par medios que serán bienvenidos para ahondar considerablemente la comprensión de la fenomenología lograda en el primer libro y adquirir una noción incomparablemente más rica del grandioso círculo de problemas de esta disciplina.

Un *tercer* y último libro está dedicado a la idea de la filosofía. En él se hará comprender que la genuina filosofía, la idea de la cual es realizar la idea a su vez del conocimiento absoluto, radica en la fenomenología pura, y esto en un sentido tan serio que la fundamentación y el desarrollo sistemáticamente riguroso de esta primera de todas las filosofías es la indeclinable condición previa de toda metafísica y restante filosofía –«que puede presentarse como ciencia»». HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Gaos, J. (Trad.) México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949, p.11

*Ideas II* fue objeto de estudio y discusión en Gotinga, durante un periodo largo. En 1916, Husserl le encarga a E. Stein, que era su asistente desde octubre de 1916 a febrero de 1918 como ya se ha dicho, la organización de los nuevos materiales surgidos de las discusiones que tienen lugar entonces. Edith había presentado la tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* el 3 de agosto de 1916 y estaba muy imbuida de los planteamientos de *Ideas II*.

El encargo fue recibido con el mayor agrado y entusiasmo profesional. Edith estaba decidida a ordenar y transcribir todos los textos entregados por Husserl cuantas veces hiciera falta, pero empieza a experimentar el desánimo cuando ve que el Maestro se desentiende cada vez más de esa tarea que le ha encomendado. Stein se concede a sí misma autorización para ampliar muchas secciones y reordenar los textos de acuerdo con las tesis aceptadas en el grupo de estudios con el Maestro. Husserl acepta el trabajo que Stein realiza, pero ella decide dedicarse a sus propias investigaciones.

A pesar de la discontinuidad en su redacción y de los problemas que la rodean, *Ideas II* es una de las obras en que Husserl muestra una mayor riqueza de ideas filosóficas. Sin embargo, Husserl pensaba que no había resuelto el tema de la intersubjetividad y no era digno de ser publicado. *Ideas II* es publicado como libro póstumamente, en 1952; pese a ello, desde las primeras redacciones, es muy conocido, utilizado y discutido. Muchos estudiosos contribuyen a su difusión y, con ello, a la creación de un clima intelectual que influiría en muchos intelectuales y, de manera muy especial y directa, en Edith Stein<sup>249</sup>.

En 1927, Husserl autoriza redactar el manuscrito de los años 1899 a 1914, bajo la autorización de M. Heidegger<sup>250</sup>. Posteriormente, Ludwing Landgrebe<sup>251</sup> ordena y completa *Ideas II*, basándose en el manuscrito de E. Stein.

Cuando Husserl llega a Friburgo en 1916, M. Heidegger y Oskar Becker<sup>252</sup> pasan a integrar su círculo cercano, mientras que a su alrededor se forma un círculo más amplio

---

<sup>249</sup> WALDENFELS, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1992, pág. 49

<sup>250</sup> Carta a Roman Ingarden, (153) Espira 22 de mayo de 1927, OC I, pág.783

<sup>251</sup> Ludwing Landgrebe (1902-1991), publicó —en nombre de Husserl y en Praga— *Erfahrung und Urteil*, él mismo buscó un *Camino de la fenomenología*, que realizara una síntesis entre *Fenomenología e historia*, logra el reconocimiento con la obra *Adiós al cartesianismo de Husserl*.

constituido por otros filósofos que pasaban años de estudio con ellos, como los alemanes Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith, el alsaciano Herbert Spiegelberg, los lituanos Aron Gurwitsch y Emmanuel Lévinas, los austriacos Felix Kaufmann y Alfred Schütz, el italiano Antonio Banfi, el español Ortega y Gasset, el polaco Roman Ingarden, el checoslovaco Jan Patočka, el norteamericano Marvin Farber, además de los japoneses Hajime Tanabe y Shuzo Kuki.

Según Bernhard Waldenfels, «la fenomenología pasó de moda antes de que pudiese convertirse en moda»<sup>253</sup>, sus principales cuestionadores fueron M. Heidegger y luego Max Scheler. En 1933, se prohíbe a los judíos cualquier actividad pública, y Husserl desarrolla sus reflexiones sobre Europa, en seminarios que tenían lugar fuera de las fronteras del Reich, en Viena y Praga. Los judíos son expulsados de la universidad, eso también afecta a la fenomenología. Entre otros, son apartados de sus puestos los teóricos de la Gestalt de la Escuela de Berlín, Max Wertheimer, Wolfgang Köhler, Kurt Koffka y David Katz; también lo fue Karl Bühler, el psicólogo del lenguaje más importante, Erwin Straus quien trabajó en los aspectos psiquiátricos de la antropología, el historiador de la civilización Norbert Elias, el psicólogo del arte Rudolf Arnheim, el investigador de la gnosis y posterior antropocólogo Hans Jonas. Al morir Husserl en 1938, la fenomenología había perdido su derecho de patria en Alemania.

El archivo de los manuscritos de Husserl es puesto a salvo en Lovaina, gracias a Heidegger y al franciscano Herman Leo van Breda, luego inician su transcripción Fink, Landgrebe y Stephan Strasser<sup>254</sup>. El primero en consultar el archivo fue Maurice Merleau-Ponty y, posteriormente, lo reseña Paul Ricoeur<sup>255</sup>.

---

<sup>252</sup> Oscar Becker (1889-1964) se ocupó del área de las ciencias naturales del programa de investigación de Husserl, destacó por sus escritos *Beiträgen zur phänomenologischen Begründung der Geometrie*, así como *Existencia matemática*.

<sup>253</sup> WALDENFELS, B. *Op. cit.*, pág. 51

<sup>254</sup> *Ibid.*, págs. 52-53

<sup>255</sup> HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y un filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Zirión, Antonio (Trad.), México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de cultura económica, 2005, pág. 7

## 1.2. El problema de la intersubjetividad y la empatía en *Ideas II*

*Ideas II* realiza algunos análisis fenomenológicos constitutivos y expone la distinción de las esferas de la realidad. En la primera sección, analiza la constitución de la naturaleza material: la idea de naturaleza general (§1 al §11), los estratos de sentido óptico de la cosa intuitiva como tal (§12 al §17), los *aistheta* en relación con el cuerpo estésico (§18). En la segunda sección, expone la constitución de la naturaleza animal: introducción (§19 al §21), el yo puro (§22 al §29), la realidad anímica (§30 al §34), la constitución de la realidad anímica a través del cuerpo (§35 al §42), la constitución de la realidad anímica en la empatía (§43 al §47). En la tercera sección, examina la constitución del mundo espiritual: introducción (§48), la oposición entre el mundo naturalista y el personalista (§49 al §53), la motivación como ley fundamental del mundo espiritual (§54 al §61) y la primacía ontológica del mundo espiritual frente al natural (§62 al §64). Después se recogen catorce anexos.

Al analizar *Ideas II* en relación con los escritos de E. Stein, especialmente con sus trabajos sobre la empatía, aparecen coincidencias y también influencia que puede ser mutua.

En la constitución del hombre como naturaleza material, animal y espiritual, Husserl señala que el ser humano, en primer lugar, pertenece a la naturaleza material, a la esfera de las meras cosas, que pertenece al entorno natural y es vivenciado como cosa, que está ahí primero en cuanto cuerpo<sup>256</sup>. Por otro lado, el yo que vivencia aparece para sí mismo como un sujeto que tiene una multiplicidad de intuiciones sensibles, mediante las cuales se adjudica a una cosa su esencia; esta nos remite a un soporte o sujeto, que tiene una textura adecuada para quedar referido al cuerpo del yo que vivencia, a su sensibilidad para la captación de sensaciones externas y sensaciones cinestésicas. Por tanto, «todo lo *real-cósico* del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo» de ese yo, del sujeto vivenciente<sup>257</sup>.

El cuerpo es el punto cero de orientación, intuye el espacio y el mundo de los sentidos. Toda cosa que aparece en el espacio ocupa un lugar en referencia al cuerpo vivenciente.

---

<sup>256</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §18 /81/, pág. 113

<sup>257</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §18, /55/-/56/ págs. 87-88



Aún las figuras inalterables tienen un aspecto cambiante, luminoso u opaco, según la posición del cuerpo que está percibiendo. Concluye Husserl: «Mi cuerpo: si es aprehendido COMO COSA EN EL ESPACIO, entonces no es aprehendido como / mero esquema, sino como punto de intersección de causalidades *reales* en el nexo *real* (exclusivamente cósmico-espacial)»<sup>258</sup>. Por ello, la caída de nuestro cuerpo, se muestra como cualquier otra caída de una cosa, pero no somos solo cosa, somos también yo- hombre, naturaleza animal.

Husserl cree que no es posible pensar en la construcción de un sujeto solipsista, el sujeto-hombre es objetivamente intersubjetivo. «Se advierte que LA APREHENSION DEL CUERPO desempeña UN PAPEL PARTICULAR PARA LA INTERSUBJETIVIDAD, en la cual todos los objetos son aprehendidos “objetivamente”, como cosas en el TIEMPO OBJETIVO uno, en el ESPACIO OBJETIVO uno del mundo objetivo uno»<sup>259</sup>. La aprehensión de sujetos que se entienden intersubjetivamente, lo hacen en el mismo mundo, y sobre la misma cosa, por ello tienen las mismas percepciones, y con ello una unidad de aparición; por tanto, un entendimiento mutuo. Con todo, la cosa física sigue siendo la misma tanto para la construcción solipsista como para la construcción intersubjetiva, de ningún modo la objetividad lógica se ve afectada por el hecho de la construya un sujeto o un conjunto de subjetividades.

La constitución de la naturaleza animal, lo anímico, es determinante para el concepto de yo-hombre. Si falta el alma, solo queda materia muerta<sup>260</sup>. El cuerpo animal, al ser visto como cualquier otra cosa, es considerado como un cuerpo que tiene sensaciones<sup>261</sup>, que se mueve de forma espontánea, voluntaria, que muestra la existencia de un yo libre<sup>262</sup>. Todos los órganos sensoriales se constituyen como materia de la conciencia y como subsuelo de ella, que capta lo sensible en cuanto alma, en cuanto yo animado actuante, como realidad de conciencia, como conciencia que capta su propia realidad, como conjunto de estados

---

<sup>258</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §18, /63/ págs. 94-95

<sup>259</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §18, /81/, pág. 114

<sup>260</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §21, /94/, pág. 129

<sup>261</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §37, /151/, pág. 191

<sup>262</sup> *Loc. Cit.*

ánimicos de un yo anímico. El alma y el yo anímico tienen un cuerpo, así como el cuerpo tiene un alma y un yo, no es una mera cosa<sup>263</sup>.

El problema de la intersubjetividad aparece cuando Husserl se plantea la constitución de la realidad anímica en la empatía. La apercepción de un ser humano ofrece la posibilidad de relaciones comunicación, en los contextos diversos de amistades, matrimonios, asociaciones, etc., partiendo de lo percibido primigeniamente, que es el cuerpo en cuanto cosa material<sup>264</sup>. Ese cuerpo material, ese yo-hombre, no es solo un cuerpo, es un ser psicofísico, con un vida interior y anímica como la nuestra. Mediante la empatía, asistimos a la constitución de la posición espacial y temporal del otro, co-hacemos la posición del otro, en cuanto que las cosas puestas por el otro las hacemos nuestras también, vemos las mismas cosas en el mismo sitio del espacio, con la misma luz, precisamente porque tenemos la misma sensibilidad. Sin embargo, el contenido de la vivencia originaria en mí y en el otro, aunque sean simultáneas y se den al mismo tiempo, no pueden tener el mismo suelo o soporte. «Mis apariciones me pertenecen a mí, las tuyas le pertenecen a él»<sup>265</sup>, a mí en el tiempo mío y a él en el suyo.

Para Husserl, la empatía conduce «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»<sup>266</sup>. Cuando «los sujetos ajenos, que son apercebidos como análogos del propio [yo] y a la vez como objetos de la naturaleza; la naturaleza se constituye como intersubjetivamente común y *objetivamente* (exactamente) determinable, y el sujeto propio [se constituye] como miembro de esta «naturaleza objetiva»»<sup>267</sup>. Esto es posible gracias a la empatía, que también abre la posibilidad de determinar «teóricamente» lo intersubjetivo.

Lo peculiar de la empatía es que cada persona vivencia en su propia mismidad una conciencia-cuerpo-espíritu de un otro que de manera no originaria resulta comprendido como semejante, de esa manera se da el paso del yo-hombre al yo-persona:

---

<sup>263</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §40, /157/, pág. 197

<sup>264</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §43, /162/, pág. 203

<sup>265</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §46, /169/, pág. 210

<sup>266</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §47, /169/, pág. 211

<sup>267</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §47, /171/, pág. 212

«Lo peculiar de la empatía es que remite a una conciencia–cuerpo–espíritu originaria, pero como conciencia que yo mismo no puedo ejecutar originariamente, yo, que no soy el otro y solamente funjo para él como un análogo que comprende»<sup>268</sup>.

Solo podemos experimentar a otros y a nosotros mismos como una forma de realidad intersubjetiva mediante la empatía. En la experiencia de uno mismo y de otra persona, está implícita una doble aprehensión, de uno mismo y de otro, como objetos de la naturaleza y como personas, en un mundo circundante de personas que lo co-abrazan y ejercen su mutua determinación en un mundo espiritual.

En la sociedad, se nos muestran y nos salen al encuentro las personas, como cuerpos al igual que otros cuerpos y como personas. Debido al carácter unitario de la persona, captamos como una unidad lo típicamente corporal y lo típico de su vida espiritual, su pensar, sentir, desear, su hacer, etc. Husserl describe de manera muy precisa el proceso de la empatía.

«Escucho hablar al otro, veo sus gestos, incluyo en él tales y cuales vivencias de conciencia y actos y me dejo determinar por ello así y asá. Los gestos son gestos vistos y son portadores de sentido inmediato para la conciencia del otro, por ejemplo, para su voluntad, que está caracterizada en la empatía como voluntad real de esta persona y como voluntad dirigida a mí mediante su comunicación. Ahora esta voluntad, así caracterizada, o bien la conciencia de esta voluntad — conciencia empática y por ello ponente a la manera de la empatía—, me motiva en mi voluntad condigna, en mi someterme, etc. No se habla de una referencia causal (digamos entre la cosa ópticamente actuante “cabeza” y rostro del otro y la aparición en mí del rostro, la producción de la voz del otro y la excitación de mi oído) y mucho menos de cualesquiera otras referencias psicofísicas. El gesto del otro me determina (esto ya es una especie de motivación) a anudarle un sentido en la conciencia del otro. Y el gesto es precisamente el gesto visto, gesto que yo, al verlo, no pongo en referencias causales con mi ver, mis sensaciones, apariciones, etc., así como no lo hago en el caso de ningún otro percibir sensible simple. No es en modo alguno como si captáramos la causalidad solo que defectuosa, superficialmente. En general, NO ESTAMOS EN LA ACTITUD DE CAPTAR LA CAUSALIDAD DE LA NATURALEZA. En la empatía, están puestas en referencia conciencia con conciencia, mi voluntad y la voluntad ajena en un determinado medio de conciencia, y como en la /conciencia individual, aunque en forma algo modificada, aquí un acto motiva al otro. Modificada porque ante todo mi voluntad y <la> empatía de la voluntad del otro están en una referencia- de- porque, pero luego también mi voluntad y la del otro. Esta motivación tiene sus presuposiciones necesarias COMO motivación (no presuposición real como estado de conciencia real), las conocidas como “veo el gesto del otro”. Traer aquí a colación la causalidad de la naturaleza sería abandonar la actitud»<sup>269</sup>.

Husserl escribe que captamos a la persona completamente, cuando hablamos de persona a persona, escuchamos lo que habla, trabajamos juntos y observamos su proceder; es decir, la unidad de la expresión y lo expresado. La empatía es la aprehensión que comprende la

---

<sup>268</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §51, /198/, pág. 244

<sup>269</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §56, /236/, pág. 283

unidad de sentido. La empatía es captar el espíritu en su objetividad, ver a una persona como persona. No aprehendemos un cuerpo como portador de algo distinto. Lo que es aprehendido es una unidad corporal y espiritual en su ser espiritual<sup>270</sup>. Para Husserl, esa unidad es una unidad real con propiedades reales, a las que llama psicofísicas, y «que presupone una causalidad del cuerpo y el alma, uno en referencia a otro»<sup>271</sup>, se co-integran. De ahí que la enfermedad del cuerpo lleve consigo trastornos anímicos y, a la inversa, la enfermedad del alma implique trastornos somáticos.

En la empatía, se reconoce a un yo-personal, como Husserl lo denomina. En cuanto persona, soy lo que soy y la otra persona es lo que es. El carácter social y comunicativo hace que, mediante la empatía, podamos tener un mundo circundante común, en el que la persona se desenvuelve como ella misma (piensa, siente, valora, aspira y actúa), reconociéndose como un yo personal<sup>272</sup>.

Para cada individuo personal, hay un mundo circundante que se altera con cada experiencia, pues dado el carácter abierto e inter-relacionado de las objetividades (cosas, objetos de valor, etc.)<sup>273</sup>, se pertenecen unas a otras recíprocamente como sujetos de comunicación. La comprensión del otro en el proceso comunicativo es dada inicialmente como comprensión de un sujeto personal referido a objetividades, así es como se da en cada uno la experiencia comprensiva de la existencia del otro<sup>274</sup>, como experiencia de recíproco entendimiento, de intracomprensión. Puede también darse un mundo circundante egoísta, entonces puede fallar el proceso de comunicación y, por tanto, la intracomprensión.

El yo personal es espiritual e intencional, y tiene a la motivación como ley básica de la vida espiritual<sup>275</sup>. La motivación se refiere a posiciones existenciales, a nexos de vivencias o a enlaces intencionales. El yo personal además de experimentar impulsos instintivos,

---

<sup>270</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §56, /244/, págs. 291-292

<sup>271</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §56, /247/, pág. 294

<sup>272</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §50, /186/, pág. 231

<sup>273</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §51, /195/, pág. 241

<sup>274</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §51, /191/, pág. 237

<sup>275</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §56, /220/, pág. 267

también tiene un nivel superior autónomo, libremente actuante por motivos de razón<sup>276</sup>, y por eso es responsable de-sí-mismo.

En el yo personal, encontramos dos niveles: uno inferior, el de la animalidad pura, y otro superior, el de la subjetividad. La subjetividad también tiene dos niveles: uno inferior —el de la subjetividad no libre, de la no-libertad, del yo real y la sensibilidad— y otro superior (*intellectus agens*), el de los actos del espíritu y la persona (del yo que toma posición, del yo pienso, valoro, actúo, etc.), el cual está en dependencia de la naturaleza. En estos dos niveles de la subjetividad, nos encontramos con la antigua distinción entre razón y sensibilidad, cada una con sus reglas, sus concordancias y discordancias. En los actos no libres, el cuerpo y el alma mueven al espíritu; en los libres, el espíritu mueve al cuerpo.

El yo personal, cuando se percibe a sí mismo, lleva a cabo una reflexión (reflexión de sí mismo del yo puro), sobre su esencia en tanto que conciencia no refleja<sup>277</sup>. La experiencia de sí mismo es experiencia del yo personal, con sus peculiaridades personales y rasgos de carácter, que se evidencian en la convivencia con otros, en el mundo circundante común al que co-pertenecen.

La experiencia de sí se amplía constantemente con el desarrollo de la apercepción de sí mismo, de la constitución, y esta se lleva a cabo con el desarrollo del sujeto mismo. El yo personal no se constituye solo, su reflexión parte de la percepción de sí mismo y de su experiencia, en un proceso de asociación de vivencias a lo largo de su desarrollo<sup>278</sup>. Se reconoce como un organismo con capacidades, con impulsos instintivos, con libertad y responsable de sí mismo. Mediante la experiencia de sí mismo, el yo se desarrolla hacia la persona y como persona<sup>279</sup>. «El valor más elevado lo representa la persona que habitualmente le confiere la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida, libre»<sup>280</sup>. Sin embargo, no se puede caer en solipsismos, el desarrollo de la personalidad está influenciado por una u otras personas de manera directa o indirecta,

---

<sup>276</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §59, /255/, pág. 303

<sup>277</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §57, /248/, pág. 295

<sup>278</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §58, /252/, pág. 299

<sup>279</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §59, /255/, pág. 303

<sup>280</sup> HUSSERL, E. Ideas II, Anexo XII, §6, /350/, pág. 403

consciente o no, algunas de esas influencias llegan a la profundidad del alma y otras se quedan en la superficie, según las circunstancias vividas.

«El desarrollo de la personalidad está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener un efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante, según mi situación psíquica, según el estadio de mi desarrollo, el cultivo de mis disposiciones, etc. El mismo pensamiento actúa diferentemente sobre diferentes personas en “las mismas” circunstancias»<sup>281</sup>.

Las experiencias vividas forman a la persona, la comprensión de la persona presupone una apercepción de sus experiencias y con ello de la persona misma. Comprender el pensar y actuar del otro en relación con las maneras de comportamiento y motivaciones corrientes de uno mismo, nos permite juzgarlo. Para juzgar al otro, no solo uno se detiene en el estilo exterior de su vida, sino que también hay que ver en su interior, en el sujeto de la motivación, del que emergen los actos motivados<sup>282</sup>.

Para Husserl, la experiencia más elevada es la que se da ante la profundidad del alma de un yo personal, un yo espiritual, que se nos abre y se nos muestra iluminado frente a la oscuridad de un abismo y «vemos profundidades maravillosas»<sup>283</sup>.

Este tipo de comprensión estaría dado en una intuición de la naturaleza externa que se iluminaría repentinamente, de forma clara y distinta. Se iluminan los rasgos históricos, los lógicos y también se daría en un presentimiento la captación de lo oscuro, lo simbólico. Ver a un hombre no significa conocerlo, el hombre tiene una especie individual y distinta. De modo general, en el hombre, carácter y personalidad son una unidad constituida en la marcha de su vida, en cada toma de posición del sujeto. Se pueden captar intuitivamente (*intuitiv*) las experiencias particulares y peculiares, pero no hay que confundirlas con la (*Anschauung*) la intuición real de la persona, que se da mediante la empatía.

---

<sup>281</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §58, /268/, pág. 316

<sup>282</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §60, /273/, pág. 321

<sup>283</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §60 /273/, pág. 321 «Ahora bien, qué sucede cuando a partir de cualesquiera miradas, opiniones, manifestaciones, la índole del carácter de un hombre se ilumina súbitamente ante nosotros, cuando “miramos como hacia un abismo”, cuando súbitamente se nos “abre” el “alma” del hombre, “vemos profundidades maravillosas”, etc.».

«Yo me pongo en el lugar del otro sujeto: por empatía capto lo que lo motiva a él, y cuán vigorosamente, con qué fuerza. E interiormente llego a comprender cómo él, puesto que tales y cuales motivos lo determinan con tal fuerza, se comporta y se comportaría, de qué es capaz y de qué no lo es. Puedo comprender muchas correlaciones interiores por haber profundizado de tal modo en él. Su yo está por ello captado: es precisamente yo idéntico de tales motivaciones y de tal modo dirigidas y con tal fuerza»<sup>284</sup>.

El sujeto como espíritu, como persona, tiene autoconciencia y tienen un yo, no solo se apercibe a sí mismo, sino a otros que también se aperciben a sí mismos, todos están en un contacto espiritual y constituyen un nosotros en un mundo circundante común. «El sujeto ajeno está dado en la empatía y se manifiesta primigeniamente en su absolutez *irreal*, y todo el que sea capaz de empatía lo capta directamente como él mismo, si en general lo capta correctamente, si en general lo comprende. Así que el sujeto humano es sin más un ser intersubjetivo»<sup>285</sup>.

Para Husserl, mediante la empatía, experimentamos a otros como somos nosotros, en un mundo intersubjetivamente válido, donde todos concordamos en el mismo contenido. Aunque históricamente todo cambie, el conjunto de nosotros capta esos cambios, de ahí que podemos alcanzar la ciencia del espíritu universal absoluta; es decir, la fenomenología universal.

«Y cuando yo, al vivir la empatía, experimento a otros, no los tomo solamente como lo experimentado de mis experiencias, como mi haber, sino como sujetos, como yo mismo soy, es decir, como sujetos para su mundo circundante en cuanto válidos para ellos y a la vez como sujetos para el mismo mundo que en todas nuestras «apariciones» circummundanas (los mundos subjetivamente válidos), conforme a su abarcante validez, vale para todos nosotros como el mismo mundo, que se da al uno así, al otro de otro modo. También este mismo puede ser todavía relativo, en la medida en que eventualmente todos nosotros concordamos en un contenido (como mundo real e idénticamente existente) frente al subjetivamente cambiante, mientras que, sin embargo, en la marcha de la historia este contenido mismo puede mudarse, pero nosotros estamos de nuevo seguros de que siempre fue el único mismo mundo que históricamente a nosotros, o históricamente a las diferentes civilizaciones, etc., nos “apareció” en una ocasión así y en la otra de otra manera. Si esta manera de consideración se lleva adelante universal y consecuentemente hasta el final, alcanzamos la ciencia del espíritu universal absoluta, la fenomenología universal»<sup>286</sup>.

Para Husserl, los sentimientos e ideas ajenas pueden ser asumidos o pueden ser objeto de apropiación y, posteriormente, pueden convertirse en propiedad y en una posición de uno mismo. El círculo de estudios de la fenomenología en Gotinga debatía estas ideas, las revisaba una y otra vez. Edith pertenecía a este círculo desde 1913, de allí que podamos

---

<sup>284</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §60, /274/, pág. 322

<sup>285</sup> HUSSERL, E. Ideas II, Anexo XII, §7, /352/, pág. 406

<sup>286</sup> HUSSERL, E. Ideas II, Anexo XII, §7, /354/, pág. 408

encontrar en sus ideas semejanzas con las de Husserl. En algunos casos, reconoce la autoría y en otros ella misma sostiene con absoluta honestidad que las ha asumido como propias<sup>287</sup>, que no puede distinguir entre las ideas del Maestro y las suyas.

La preocupación por la empatía la encontramos en el curso sobre la naturaleza y el espíritu de 1913. Husserl habla entonces de un mundo externo existente, experimentado intersubjetivamente<sup>288</sup>, en una experiencia de los otros y con los otros, a la cual le llama empatía (*Einfühlung*). Husserl no precisa con amplitud en qué consiste y eso es precisamente lo que Edith Stein desea investigar.

Según José Luis Caballero Bono, Husserl, en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, no dice que mediante la empatía se puede afirmar un mundo externo objetivo, sino un mundo circundante común o intersubjetivamente idéntico.

«Algo, pues, que no acaba de elaborar era el posible carácter ideal y no real del mundo, ya que su calidad de objetivo no descansa en su condición de externo, sino en su condición intersubjetiva. Ahora bien, observamos que, en el planteamiento de Husserl, los otros sujetos podrían ser en hipótesis tan ideales como el mundo mismo del que forman parte. Por otro lado, un examen de los apuntes de clase que Edith tomó en aquel curso tampoco detecta la expresión «mundo externo objetivo». Lo que allí se lee, en las notas tomadas el 9 de julio de 1913, es lo siguiente: «La objetividad se constituye en una pluralidad de sujetos que están en relación de empatía»<sup>289</sup>.

No obstante, para Husserl, en *Ideas II*, la experiencia intersubjetiva solo es pensable mediante la empatía. Lo que es aplicable a uno mismo es aplicable a todos, ya que vivimos en un espacio común. La existencia objetiva del ser anímico solo puede darse en la posibilidad de la dación intersubjetiva de la empatía.

«Pero tal experimentabilidad intersubjetiva solo es pensable mediante la «empatía», la cual, por su lado, presupone un cuerpo intersubjetivamente experimentable, que es entendible justamente por quien ejecuta [vive] la empatía como el cuerpo del ser anímico respectivo, exige en su dación la intracompreensión de lo anímico, y puede luego acreditarlo en experiencia ulterior»<sup>290</sup>.

Posteriormente, escribirá Husserl que, para saber qué es un hombre o qué soy yo mismo como personalidad humana, tenemos que entrar en la infinitud de la experiencia en la que

---

<sup>287</sup> STEIN, E. *Causalidad psíquica*, OC II, pág. 213

<sup>288</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 146

<sup>289</sup> CABALLERO BONO, José Luis, «Las condiciones de una Autobiografía», en FERRER, Urbano (ed.), *Para Comprender a Edith Stein*, Madrid: Ediciones Palabra, 2008, pág. 173-174

<sup>290</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §21, /95/, pág. 130



nos conocemos, porque conociéndonos a nosotros mismos conocemos a los otros, y podemos desmentir nuestro ser-así o nuestro ser-ahí<sup>291</sup>. Estos conceptos fueron tomados posteriormente por Martín Heidegger, pero con un planteamiento existencial.

Por otro lado, para Husserl, el yo puro es pensable como correlato de una conciencia posible, cuya esencia es la posibilidad de una captación originaria de sí mismo o la percepción de sí mismo y de otro, «de que uno y el otro yo puro son en verdad uno y el mismo»<sup>292</sup>, en una reflexión superior donde el cógito primigenio del yo con el otro y el cógito reflejantemente captado del yo con el otro son el mismo. Husserl se encuentra con un contrasentido en el «yo absolutamente existente se hallaría a sí mismo, en la duración de su ser, como no existente, mientras que evidentemente la única posibilidad de que el yo puro no se halle a sí mismo es que no reflexione sobre sí mismo»<sup>293</sup>.

Edith ha quedado impresionada por *Ideas II* y toma como centro de su reflexión el tema de la empatía. El contacto con todos los manuscritos, así como la transcripción de muchos de ellos en nuevas redacciones, le llevan a impregnarse profundamente del pensamiento de Husserl y la fenomenología.

## **2. El problema de la empatía**

Para Edith, mediante la empatía, es posible afirmar un mundo externo real y se puede llegar a la fundamentación última del conocimiento, con la aplicación del método fenomenológico. Para poder llegar a eso, hay que dejar de lado todo lo dubitable y eliminarlo, no hacer uso de ciencia alguna, ni del cuerpo, ni del alma humana, ni del alma animal (ni la de la persona psicofísica del investigador mismo). Todo ello es entregado a la exclusión y la reducción. ¿Qué puede quedar? Edith responde que queda todavía un campo infinito de investigación pura<sup>294</sup>.

---

<sup>291</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §24, /104/, pág. 140-141

<sup>292</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §23, /101/, pág. 137

<sup>293</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §23, /103/, pág. 140

<sup>294</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 80

Existe la posibilidad de duda frente al objeto, puede ser un engaño; sin embargo, no podemos excluir la existencia de la vivencia de la cosa (percipiente o recordante) con su correlato «fenómeno cosa», «fenómeno mundo», pero no se trata de aprehender los contenidos de la vivencia como fenómenos singulares, hay que penetrar en la esencia de esos contenidos.

Cada fenómeno es base ejemplar de una esencia y Edith muestra que nuestra vivencia no es excluible. Lo que uno recuerda puede ser engaño del recuerdo, y en ese caso sí lo es. Pero entonces el yo con su propia vivencia es tan indubitable como la propia vivencia<sup>295</sup>.

El mundo en el que vivimos no es solo un mundo de cuerpos físicos, también hay en él personas con vivencias y nosotros sabemos de ese vivenciar, aunque caemos en engaños. La existencia de una vida psíquica ajena está allí y es indubitable. Tenemos frente a nosotros un mundo de experiencias de personas y de cosas. Stein distinguirá al individuo psicofísico de las cosas, este se da como un cuerpo vivo sentiente y al que le pertenece un yo. Un yo que siente, piensa, padece y quiere, cuyo cuerpo vivo es el centro mismo de orientación del mundo fenomenal. El Yo está frente al mundo y se relaciona con otro yo (tú)<sup>296</sup>.

Para E. Stein, todos los datos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos, al que llama empatía. La empatía es la experiencia que proporciona el saber sobre el vivenciar ajeno, prescindiendo de todas las tradiciones históricas a los que tienen apego la palabra<sup>297</sup>.

La empatía no es percepción externa, como es el caso del dolor, en que se puede percibir una torsión de la cara, pero no se puede concluir que esa torsión sea el dolor mismo. El dolor no es una cosa, aunque uno lo perciba externamente y pueda saber con lo que está

---

<sup>295</sup> «Yo», el sujeto que vivencia, que contempla el mundo y la propia persona como fenómeno, “yo” estoy en el vivenciar y solo en él, y tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo». STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*. OC II, pág. 81

<sup>296</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 81

<sup>297</sup> *Ibid.*, pág. 82

conectado. Podemos saber que está ocurriendo y comprenderlo, pero no podemos tener la experiencia del dolor ajeno.

La empatía implica un conocimiento esencial de la vivencia ajena y un conocimiento de que es un acto no originario en su contenido. Las vivencias propias y presentes son originarias, el mundo nos es dado originariamente, como también las aprehensiones intuitivas de la intelección; por otro lado, no son originarios los contenidos del recuerdo, la espera o la fantasía, sino que los presentificamos. El recuerdo de una alegría es un acto originario en cuanto acto de presentificación, pero el contenido no es originario. La no originariedad de ahora nos remite a la originariedad del pasado. Para E. Stein, el recuerdo tiene carácter de posición y lo recordado de ser<sup>298</sup>.

Ahora en la conciencia de la propia mismidad, se encuentran el yo del pasado y el yo del presente, como sujeto y objeto, aunque no se dan como coincidentes, tanto si los recuerdos representan actividades como si presentan padecimientos, la vivencia del recuerdo siempre es vivencia de contenidos presentificados. En la ejecución re-productiva de la vivencia del recuerdo, lo entendido al recordar aparece como un todo y presentificado, lo descomponemos y lo recomponemos. El recuerdo puede tener diversas lagunas y el recordar puede estar aquejado de «duda, de sospecha, de probabilidad, pero nunca de carencia de ser»<sup>299</sup>.

La tarea de Stein era resaltar la singularidad de la empatía, aclarar si tal experiencia es válida y por qué vía se realiza, pero ella siente que la investigación ha sido conducida en la pura generalidad. La empatía que Husserl considera es un tipo de acto experiencial de conocimiento, que trata de explicar la experiencia de la conciencia ajena en general, «sin tener en cuenta de qué tipo es el sujeto que tiene la experiencia y de qué tipo el sujeto cuya conciencia es experimentada»<sup>300</sup>. Para Edith Stein, *Ideas II* trata del yo puro. Así la persona aprehende la vida anímica de su prójimo<sup>301</sup>, sus creencias, el amor, la cólera y las leyes

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, pág. 84

<sup>299</sup> *Ibid.*, pág. 86

<sup>300</sup> *Ibid.*, pág. 88

<sup>301</sup> *Ibid.*, pág. 88-96

divinas; sin embargo, los hombres se engañan entre sí sobre sus vivencias. Stein piensa que Dios, en cuanto poseedor de un conocimiento perfecto, no se engañará sobre las vivencias de los hombres, como los hombres sí lo hacen. Tampoco para Dios llegan a ser propias las vivencias de los hombres, ni adoptan en Dios el mismo modo de darse en el hombre. Edith siente que hay que comprender la estructura de la persona, pues aún no ha estudiado los problemas de la subjetividad ni otros problemas antropológicos, como lo hará cuando escriba *Introducción a la filosofía* (1917- 1919) y la *Estructura de la persona humana* (1930).

Stein coincide con Th. Lipps en que la empatía es una participación interior en las vivencias ajenas, la cual tiene un parentesco con el recuerdo y la espera; no obstante, se aparta del pensamiento de Lipps, cuando piensa que la empatía tiende a ser completamente vivenciada y nada se opone, sea yo pasado o futuro, propio o ajeno, pues de otra manera sería imperfecto. Edith piensa que confunde el vivenciar, lo no originario, con lo originario. Al vivenciar la alegría de un amigo por la calificación de un examen, uno tiene experiencia inicial originaria por la alegría del amigo, pero no es originaria para uno mismo la experiencia del origen de su alegría.

Edith Stein desarrolla su propio pensamiento en este punto. Para ella, la empatía es la «experiencia de la conciencia ajena» y es tal solo la vivencia no-originaria que hace presente el contenido de una vivencia originaria<sup>302</sup>. La empatía no es un sentirse una persona a sí misma, aunque puede darse en un sentirse una persona a sí misma en general, en el que se recoge el co-sentir<sup>303</sup> del vivenciar ajeno o el sentimiento de simpatía. «El yo está dirigido a co-vivenciar al objeto de la vivencia ajena, que al mismo tiempo tiene presente empáticamente la vivencia ajena», pero «el acto empatizante y el co-sintiente no necesitan coincidir según su contenido»<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, pág. 91

<sup>303</sup> Para la concepción sobre la comprensión del empatizar (o, como él dice, del comprender los sentimientos de otro) y del cosentir, ver SCHELER, *Sympathiegefühle* [Sentimiento de simpatía], pp. 4s, en STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 92

<sup>304</sup> *Ibid.*, pág. 94-95

Edith describe la experiencia de la empatía fenomenológicamente; en primer lugar, como la caída de todo lo que separa a un yo de otro, donde a todos les invade un mismo sentimiento de compartir un mismo contenido.

«Nos invade *un* entusiasmo, *una* alegría, *un* júbilo. Todos nosotros sentimos «el mismo» sentimiento. ¿Han caído aquí los límites que separan a un yo de otros? ¿Se ha liberado de su carácter monádico? ¡Desde luego que no totalmente! Siento mi alegría y empáticamente aprehendo la de los demás y veo que es la misma. Y en tanto que veo esto parece desaparecer aquel carácter de no originariedad de la alegría ajena, poco a poco coincide aquella fantástica alegría con la mía viviente misma, y creo que tan viva como la mía sienten ellos la suya»<sup>305</sup>.

Stein, en segundo lugar, considera también otra posibilidad. Nos alegramos del mismo acontecimiento, pero no es la misma alegría la que nos invade, sino que nos hemos abierto al otro con su infinita riqueza. Gracias a la empatía, se aprehende la diferencia, y se llega a las personas cerradas para nuestra propia alegría. Es así que nuestra alegría se inflama y solo entonces, escribe Edith, «adviene una coincidencia completa con la alegría empatizada»<sup>306</sup>. El enriquecernos, mediante la empatía, va más allá de la experiencia particular del yo, tú y él aislados, pero cada uno queda conservado en el nosotros y el sentir del nosotros es del sujeto del sentir en común. Es así que «no experimentamos acerca de los demás mediante el sentir a una, sino mediante el empatizar; por la empatía devienen posibles el sentir a una y el enriquecimiento del propio vivenciar»<sup>307</sup>.

Esta descripción de la experiencia empática nos introduce en el mundo del sí mismo, de la alteridad y el nosotros. Aunque Stein se refiere a la experiencia de las vivencias ajenas, en ella reconocemos nuestros propios límites y nuestra diferencia, vemos que son las mismas y las sentimos tan vivas como la de los otros, incluso llegan a ser una en nosotros. A esto, Edith le llamaba el inundar empatizante.

Stein ha descrito la esencia de los actos de empatía y ha realizado una crítica de las teorías históricas sobre la conciencia ajena. En la tercera sección de la «Constitución del Individuo Psicofísico», Edith se enfrenta a la mayor de las tareas, que es la de la constitución mediante la empatía, la de «cómo se constituyen en la conciencia las objetividades de las que hablan las teorías usuales de la empatía, a saber, individuo

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, pág.95

<sup>306</sup> *Ibid.*, pág. 95

<sup>307</sup> *Loc. cit.*

psicofísico, personalidad y semejantes»<sup>308</sup>. Stein escribe que no pretende alcanzar completamente la respuesta a estas preguntas; sin embargo, buscará clarificar y dar cuenta última de ellas, siguiendo los presupuestos que ha establecido. Edith cree que, si logra explicar «la constitución de los objetos trascendentes en lo dado inmanentemente, en la conciencia pura, entonces tenemos claridad última y ya no queda pendiente ninguna cuestión. Este es el fin que persigue la fenomenología»<sup>309</sup>.

Edith Stein se ha referido al yo puro como el sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescriptible. Haciendo referencia a T. Lipps, afirma que el yo no es un «yo individual», apartado y solo, sino que el yo se configura en contraste con el «tú» y el «él». Para ella, la individualidad significa que es «él mismo» y ningún otro. Esta «mismidad» está vivenciada y es fundamento de todo lo que es «mío»<sup>310</sup>. El otro no se distingue del yo cualitativamente, sino solo por el hecho de ser «otro». La «alteridad se manifiesta en el modo de darse»<sup>311</sup> en el cuerpo y en el espíritu. La vivencia es tal como yo me vivencio, por ello ese otro (tú) es «otro yo», su mismidad se resalta frente a la alteridad del otro. El yo no experimenta una individualización en tanto que el otro está enfrente, su individualidad está dada en cuanto que es algo distinto, y su mismidad es resaltada frente a la presencia del otro.

Por otro lado, E. Stein, añade que el «yo puro» es como una corriente de conciencia, en la que comparecen también otras corrientes de conciencia, las del «tú» y el «él», que son diferentes y cada una con un contenido vivencial peculiar. La mismidad y la distinción cualitativa de las vivencias constituyen un progreso a la captación del «yo individual» o unidad psicofísica de estructura peculiar.

Dentro de esta unidad, encontramos el alma sustancial, el cuerpo vivo y las relaciones psicofísicas. En las vivencias, se manifiestan las propiedades constantes del alma sustancial, como la agudeza de los sentidos que se manifiesta en las percepciones externas, o la energía que se manifiesta en el obrar. La tirantez o el relajamiento de los actos de voluntad, que muestran la vivacidad y fuerza, la debilidad de la voluntad o su tenacidad. La

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, pág.117

<sup>309</sup> *Ibid.*, pág.118

<sup>310</sup> *Loc. cit.*

<sup>311</sup> *Loc. cit.*

intensidad de los sentidos delata la fuerza y la facilidad con la que aparecen y mueven el ánimo. El alma, como una unidad sustancial, posee elementos categoriales que apuntan a conexiones con otras unidades, sean psíquicas o físicas, a efectos que ella ejerce y padece. La «causalidad» y la «mutabilidad» son categorías psíquicas. «Esta unidad sustancial es “mi” alma cuando las vivencias en las que se manifiesta son “mis” vivencias, los actos en lo que vive mi yo puro»<sup>312</sup>.

Para Stein, «la estructura peculiar de la unidad anímica depende del contenido peculiar de la corriente de vivencias y, viceversa, el contenido de la corriente de vivencias depende de la estructura del alma, como hemos de decir después de que el alma se haya constituido para nosotros»<sup>313</sup>. No es posible que existan corrientes de conciencia idénticas, como almas homogéneas o idealmente las mismas.

Un punto importante para Edith Stein es el paso de lo psíquico o lo psicofísico. El punto de partida de esta experiencia es el cuerpo.

## **2.1. La vivencia empática del cuerpo**

### **2.1.1. El modo de darse el cuerpo vivo como contenido del conocimiento.**

«¿Cómo se constituye mi cuerpo vivo para mí en la conciencia?»<sup>314</sup> En un primer instante, es dado en la percepción externa y, en un segundo momento, en la percepción corporal o la vivencia empática del cuerpo.

Para E. Stein, la constitución del cuerpo vivo para uno mismo es dada a la conciencia. En la percepción externa, el cuerpo vivo propio es dado con ciertas lagunas y requiere nueva información, no es dado de un modo total, no culmina. La información es dada por los sentidos, lo dado en la mirada es alcanzable por la mano que tantea y la cosa invita a seguirla con la mirada, nos encontramos con la esfera de los sentidos. Los sentidos reúnen sus datos como testimonios de la presencia del cuerpo, aunque no asumen responsabilidad alguna. También se percibe el movimiento, el acercarse o alejarse del cuerpo físico y de las cosas. Sin embargo, la percepción externa no es suficiente para la constitución del cuerpo

---

<sup>312</sup> *Ibid.*, pág. 120

<sup>313</sup> *Loc. cit.*

<sup>314</sup> *Ibid.*, pág.121

vivo como dado a la conciencia para uno mismo, se necesita algo más profundo que permita percibirlo como cuerpo vivo.

El cuerpo vivo es dado en una serie de apariencias que solo son variables dentro de unos márgenes muy estrechos. Si se mantienen bien abiertos los ojos, el cuerpo vivo siempre está «aquí» con una insistencia inamovible, mientras que los demás objetos están «allí». Si se cierran los ojos estando junto a otra persona y no se toca, uno no puede prescindir de esa otra persona, «nos encontramos indisolublemente ligados a ella»<sup>315</sup>. Esta pertenencia no puede ser dada a uno por una percepción externa, es mucho más que eso, parece como si se tratara de un percibir corporalmente o de una experiencia empática de otro cuerpo vivo cercano.

La experiencia empática del cuerpo parte del individuo psicofísico, como una unidad que atestigua ciertos procesos que se dan en el cuerpo y en el alma a la vez (sensaciones y sentimientos comunes)<sup>316</sup>. El cuerpo vivo se constituye como cuerpo físico y como sentiente del mundo externo percibido externamente y, en esa doble presentación, es vivenciado como él mismo, como yo.

Para E. Stein, «queda la posibilidad de un yo sin cuerpo vivo, en cambio, es absolutamente imposible un cuerpo vivo sin yo»<sup>317</sup>. Imaginar un cuerpo abandonado por el yo es imaginar un cadáver, o algo parecido. Si lo pensamos alejado de uno mismo entonces no hay movimientos animales ni personales, sino un puro movimiento corpóreo. Miembros sin sensaciones que no se sienten como parte del cuerpo y que si acaso son movidos como cosas. «El cuerpo vivo por naturaleza está constituido por sensaciones, las sensaciones son componentes reales de la conciencia y, como tales, pertenecientes al yo»<sup>318</sup>, es una unidad del yo y el organismo, es el yo corporal.

En el campo de las sensaciones, también aparece la relación causal entre lo psíquico y lo físico. El cuerpo físico toca la piel del otro cuerpo extraño y se produce una serie de sensaciones, como una conexión entre el alma y el cuerpo vivo. La unidad del alma y el

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, pág. 122

<sup>316</sup> *Ibid.*, pág.138

<sup>317</sup> *Ibid.*, pág.128

<sup>318</sup> *Loc. cit.*



cuerpo es evidente, ya que el darse como cuerpo lleva implícito que el sujeto psicofísico se da también a los otros sujetos psicofísicos como contenido de los sentimientos.

a) El modo de darse los contenidos en los sentimientos

La concepción de E. Stein sobre los sentimientos resulta análoga a la de Husserl<sup>319</sup>, de forma que «las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan»<sup>320</sup>. Los sentimientos sensibles no están aislados, están en uno mismo y emanan del yo. Por ello, vigor y languidez no solo invaden al yo, sino que se sienten en todos los miembros. No son solo actos espirituales. Con uno mismo está lánguido el cuerpo vivo y cada una de sus partes, así son los sentimientos comunes de naturaleza corporal.

Los sentimientos comunes de naturaleza no corporal son los estados de ánimo. Alegría y melancolía no llenan el cuerpo vivo. Los sentimientos anímicos y los corporales se influyen mutuamente, por ello no se puede disfrutar con alegría un viaje en el que uno se siente cansado. La alegría nos invade cuando hemos descansado.

Los sentimientos son expresados corporalmente, como la vergüenza en el ruborizarse, el apretón colérico del puño y el fruncido del ceño en el enfadado, el gemido de dolor, etc., pero «la relación entre el sentimiento y la expresión es completamente distinta a la relación entre sentimiento y síntoma físico concomitante»<sup>321</sup>. En otras palabras, en cuanto uno experimenta sentimientos, se produce una expresión de ellos. De allí que el sentimiento es algo no cerrado en sí, de allí que tiene que expresarse, como energía que tiene que descargar<sup>322</sup>. Los sentimientos se liberan desde uno mismo, motivan actos de voluntad o acciones, los cuales pueden ser dominados haciéndolos objeto<sup>323</sup> de la reflexión, reprimiéndolos o encauzándolos hacia los valores y, finalmente, expresándolos en deseos y en creaciones imaginarias o artísticas.

---

<sup>319</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §33, /139/, pág. 178

<sup>320</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.129

<sup>321</sup> *Ibid.*, pág.132

<sup>322</sup> *Ibid.*, pág.132

<sup>323</sup> *Ibid.*, pág.134

El sentimiento esencialmente es expresado<sup>324</sup>. La expresión corporal también procede del sentimiento, pero no somos conscientes de ello. El sentimiento puede «desahogarse» en un deseo. El empleado no puede mostrar a su jefe con una mirada el desprecio que siente hacia él, pero puede desear que se lo lleve el diablo. También puede realizar, en la fantasía, acciones que están impedidas en la realidad. En *Causalidad Psíquica* y en *Individuo y Comunidad*, Edith describe las vivencias que rompen al sí mismo, como el odio, la cólera, la envidia, etc.

Stein no hace referencia a la creación artística como un proceso de catarsis que puede ayudar a desahogar sentimientos y a liberar al sí mismo personal, pero sí explica que «la creación de otro mundo en el que puedo hacer lo que aquí me está negado representa ya una forma de expresión»<sup>325</sup>. Los sentimientos pueden ser dominados o reprimidos y, con ello, desde sí limitan o potencian las acciones y los actos de voluntad.

En *Causalidad Psíquica*, Stein examina los sentimientos vitales y su intensidad en relación con la energía consumida. Hay vivencias cuyos contenidos consumen energía vital sin renovarla, como el pánico, la angustia y el duelo, que se van apoderando de uno y lentamente van paralizando todo impulso de la actividad vital y disminuyendo la energía que debe convertirse en acción<sup>326</sup>. Sin embargo, cuando los impulsos llegan a ser satisfechos casi terminan sin haber consumido energía<sup>327</sup>, como las vivencias de los sentimientos vitales positivos que expresan una toma de posición ante los valores<sup>328</sup>, como el gozo por la noticia que provoca una alegría, que significa adhesión al valor positivo que provoca gozo.

b) El modo de darse los contenidos de conocimiento en el cuerpo y en el alma.

En el individuo psicofísico, hay una interdependencia entre lo que acontece en el cuerpo vivo y las vivencias; dicho de otra manera, lo anímico o lo psíquico es conciencia corporalmente ligada, como cuando se dice «se me paraliza el corazón» de alegría, «se me bloquea el entendimiento» de susto.

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, pág.135

<sup>325</sup> *Ibid.*, pág.133

<sup>326</sup> *Ibid.*, pág. 294

<sup>327</sup> *Ibid.*, pág. 279

<sup>328</sup> *Ibid.*, pág.289

Es así que, observándose a uno mismo, pueden descubrirse las relaciones causales entre las vivencias, las capacidades y las propiedades del alma. Para E. Stein, las capacidades pueden perfeccionarse y agudizarse mediante la acción, pero también podemos desgastarlas o aplastarlas. Si uno mismo tiene un don de observación, puede distinguir con mayor facilidad y disfrutar; no obstante, se puede dar el efecto contrario, nos referimos al «acostumbramiento», donde el objeto de placer que nos es dado, o que viene una y otra vez, provoca hastío y náusea.

Existe cierta unidad en determinados procesos, que se dan como pertenecientes al alma y al cuerpo vivo a la vez, ese es el caso de las sensaciones y sentimientos comunes. También hay relaciones causales entre «procesos físicos y psíquicos; es decir, entre el alma y el mundo externo real»<sup>329</sup>, hay cambios físicos que provocan cambios psíquicos o viceversa como, por ejemplo, los cambios que se producen muchas veces por la presencia de otro. Ahora analizamos cómo se constituye para el sí mismo personal la presencia de otro cuerpo vivo.

### **2.1.2. La presencia del otro**

En *Ideas II*, Husserl escribe que el sujeto-hombre es objetivamente intersubjetivo, que la intersubjetividad se constituye mediante la aprehensión del cuerpo, que implica también la aprehensión del tiempo, del espacio y del mundo como una unidad<sup>330</sup>. Husserl sostiene que en el discurso en primera persona está comprendido el hombre «entero» (cuerpo y alma), el concepto del «yo-hombre», la «percepción de sí mismo» y del otro<sup>331</sup>.

Para Stein, el sí mismo personal como yo individual unitario, aparece como cuerpo físico vivo y, a la vez, aparece el otro, que también se presenta semejante a uno mismo. A partir de esta vivencia, Edith analiza el conocimiento del individuo ajeno.

#### **2.1.2.1. El cuerpo vivo ajeno**

En la sensación del otro para uno mismo, el otro es «visto» como cuerpo vivo ajeno en un darse originario, en las sensaciones presentes que constituyen la «percepción corporal»

---

<sup>329</sup> *Ibid.*, pág.138

<sup>330</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §18, /81/, pág. 114

<sup>331</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §21, /94/, pág. 128

del otro. Para E. Stein, la sola presencia del otro configura un espacio intersubjetivo, un mundo común, como sostenía Husserl. Por eso en la percepción externa del cuerpo físico tenemos lo dado a uno mismo y lo dado al otro o lo «codado», que es lo no percibido por uno mismo. Entonces tenemos una nueva presentación de los contenidos de conocimiento que Edith llamará, «cooriginariedad». Los modos de darse el mundo, lo conocido, son nuevos y son percibidos rigurosamente; mientras que lo cooriginario es dado originariamente.

Por otro lado, en el paso de la percepción externa propia a la percepción corporal del otro, lo pretendido y lo anticipado por el otro es posible por «covisión». La covisión de los campos de sensaciones ajenas implica las tendencias ajenas, ese es el único requisito para la presentificación empatizante. Los campos de sensación del otro los podemos intuir nosotros, solo si los presentificamos.

La posibilidad de la empatía de sensación, o «endosensación», está garantizada por la comprensión del cuerpo vivo ajeno como cuerpo físico en virtud de la fusión de una percepción externa y otra percepción corporal. La posibilidad de cambio del cuerpo ajeno en el espacio, la de que este modifique su condición real permaneciendo firme su tipo, o la de ubicarnos nosotros corporalmente en un mundo de fantasía, nos abren distintos grados y modos de empatía<sup>332</sup>.

La comprensión de los cuerpos vivos ajenos como similares a uno mismo es posible mediante un proceso analogizante que se da en la aprehensión de otro. Un ademán de orgullo, misericordia o sorpresa podemos comprenderlo mediante otros gestos similares que sabemos de antemano. Eso significa tener ya conocidos diferentes tipos de sentimientos como momentos del proceso empático.

Como resultado, se alcanza una nueva objetivación de lo que está frente a nosotros, la objetivación o el conocimiento de los sentimientos y los estados de ánimo, como decía Volket. La empatía no se queda solo en las endosensaciones, lo que «sería “algo

---

<sup>332</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.140

francamente mezquino y mísero”»<sup>333</sup>. Para Edith, la empatía aprehende las vivencias ajenas de cualquier tipo, sean sensaciones, sentimientos o lo que sea.

Para Th. Lipps, cuando uno mismo tiene frío no percibe el frío, sino el malestar que él siente. El cuerpo vivo ajeno está dado en un lugar determinado del espacio, está dado a una determinada distancia de uno mismo y como centro de orientación del mundo espacial. En la medida en que lo comprendemos como cuerpo vivo sensible, nos transferimos a él empatizando, y obtenemos una imagen espacial y un nuevo punto cero de orientación. No se traslada nuestro punto cero, lo conservamos como originario y empatizando obtenemos, además, otro punto cero no-originario, que es co-originario.

La imagen del cuerpo ajeno que uno empatiza no solo provoca una modificación de la imagen de uno mismo, sino que la hace variar según concibamos la condición del cuerpo vivo ajeno. Para una persona ciega está descartada la posibilidad de que el mundo se le dé ópticamente. Para el impedido de uno de los sentidos externos, el mundo se constituye a través de los restantes sentidos y se enriquece también a través de ellos.

«A partir del punto cero de la orientación obtenido en la empatía, tengo que considerar mi propio punto cero como un punto de espacio entre muchos, no ya como punto cero»<sup>334</sup>. Aprendemos a ver nuestro cuerpo vivo a la manera de un cuerpo físico como todos los demás, imperfecto y diferente a todos los demás, esto es la empatía reiterada, al comprender que nosotros nos damos a los demás como un cuerpo físico, Entonces, nos vemos como otro, o como otros nos ven<sup>335</sup>. Posteriormente, Stein en *Introducción a la Filosofía*, hará referencia a la complementariedad de la experiencia de sí mismo y del otro, para tener una experiencia de la persona.

El mundo que se ve empáticamente es un mundo existente-real, dado en la experiencia interna subjetiva, y puesto como percibido originariamente. El mundo percibido y el mundo dado según la empatía son vistos diversamente. La apariencia del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual, pero el mundo también se muestra como

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, pág. 142

<sup>334</sup> *Ibid.*, pág.144

<sup>335</sup> *Ibid.*, pág. 145

independiente de la conciencia, de allí que la empatía se muestra como experiencia intersubjetiva; en esto, la tesis de Husserl es asumida por Edith Stein.

El cuerpo vivo ajeno goza de libre movilidad. Al ver un movimiento propio de forma semejante en otro, se copercibe y coejecuta, empatizándolo. Se presenta un cuerpo vivo ajeno como móvil y es empatizado como tal. De la misma forma, los fenómenos vitales como crecimiento, desarrollo y envejecimiento, salud y enfermedad, vigor y debilidad, o vivir y morir, todos ellos son empatizados.

Scheler ha criticado la teoría de la empatía y el modo general de la explicación de los fenómenos vitales a través de la empatía<sup>336</sup>. Para E. Stein, la crítica estaría justificada si la empatía fuera un proceso genético. Para ella, no se pueden deslindar los procesos vitales de los restantes procesos constituyentes del individuo y que se pueden aprehender en un proceso empatizante. Las vivencias de los sentimientos en un mundo común llenan el cuerpo y el alma, como también cada acto espiritual y cada proceso corporal, dándole una coloración determinada, por ello «vemos» en el paso y porte, en cada movimiento de una persona, la «manera como se siente», su vigor, debilidad y similares; además, llevamos a cumplimiento este vivenciar ajeno coentendido en tanto que lo correalizamos empatizando»<sup>337</sup>.

El cuerpo físico ajeno es visto como cuerpo vivo que padece, que se encuentra cansado o enojado. Aprehendemos la causalidad intersíquica de ese cuerpo a modo de contagio de sentimientos entre individuos, como cuando en un teatro una mujer llora en una esquina y de su llanto se va generando una atmósfera de pesadumbre en todo el teatro. Coincidiendo con Scheler y Bergson, Stein sostiene que, además, hay en el mundo intersubjetivo un tipo nuevo de causalidad que no existe en el terreno físico, cada vivencia pasada puede actuar —en principio— sobre las futuras vivencias, de uno mismo y de los demás, de manera que la totalidad del vivenciar depende de la vida individual.

El cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión de sentimientos, se hace evidente a través de los sentimientos propios. Cuando vemos la vergüenza en el

---

<sup>336</sup> Acerca de cómo Scheler decía «sentirse uno en su cuerpo vivo», véase: STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.150

<sup>337</sup> *Loc. cit.*

ruborizarse, el disgusto en el fruncir el ceño, la cólera en el puño apretado, copercibimos las sensaciones y los sentimientos vitales. «Allí aprehendo lo uno *con* lo otro, aquí veo lo uno *a través* de lo otro. En el nuevo fenómeno, está lo anímico no solo copercibido con lo corporal, sino expresado a través de ello, la vivencia y su expresión están en una conexión que encontramos descrita en Fr. Th. Vischer y muy especialmente en Lipps como conexión simbólica»<sup>338</sup>. Las palabras no solo son expresiones de algo, sino —al mismo tiempo— exteriorización o manifestación de los actos de la persona que le confieren sentido. La unidad de comprensión está dada en una conexión vivenciable de vivencia y expresión, en la que se da una totalidad de comprensión<sup>339</sup>; sin embargo, podemos encontrarnos con ciertos engaños de la empatía, de allí que sea necesario proceder a una corrección.

### **2.1.2.2. Los engaños de la empatía y su corrección**

La empatía alcanza a comprender si unos ademanes correctos se corresponden con una expresión auténtica o falsa, como en el caso de la sonrisa convencional y la verdaderamente amable. Para prevenir errores y percibir engaños, se requiere una percepción externa del individuo ajeno, que es dado en su cuerpo físico, y una percepción interna de su yo anímico con sus cualidades en el entramado de sentido; se requiere que nos veamos a nosotros como vemos a los demás y, a la vez, como los otros nos ven<sup>340</sup>.

La manifestación de las cualidades de constitución del individuo ajeno, la comprensión de sus vivencias singulares y su entramado de sentido permiten comprender las vivencias propias de uno mismo en la percepción interna, también posibilita la corrección de los actos de empatía posteriores. Así, en la mirada alegre, aprehendemos no solo una emoción actual sino una afabilidad como cualidad habitual; mientras que, en el estallido de cólera, se nos manifiesta un temperamento fuerte.

La comprensión empática configura una imagen del carácter ajeno, a partir de vivencias singulares, de nexos de sentido, de cualidades esenciales conciliables y esencialmente inconciliables. Un hombre bondadoso de verdad no puede ser vengativo, ni cruel uno

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, pág.158

<sup>339</sup> *Ibid.*, pág. p 167

<sup>340</sup> *Ibid.*, pág.171

compasivo, ni diplomático uno franco, etc. Así aprehendemos la unidad de carácter y la constitución del individuo anímico, estos son actos de empatía.

En la empatía, también se pueden producir engaños, que solo es posible desenmascarar por medio de los propios actos de empatía, por inferencias o por una reducción a sus fundamentos. Una de las fuentes del engaño es cuando «ponemos nuestra condición individual en vez de nuestro *typus*<sup>341</sup>, entonces llegamos a falsos resultados»<sup>342</sup>o cuando pretendemos conocer la vida anímica ajena a partir de uno mismo. Para evitar tales errores y evitar los engaños de la empatía, «se requiere una conducción permanente de la empatía por la percepción externa, pues la constitución del individuo ajeno está enteramente fundada en la constitución del cuerpo físico»<sup>343</sup>. El cuerpo físico ajeno es donante de sí en su ser vivo como cuerpo vivo, la evidencia de esa donación de sí está en la percepción externa y se manifiesta en la totalidad en los actos de empatía por individuos psicofísicos. La empatía sería donación de sí desde el alma mediante el cuerpo. Para E. Stein, decidir, sobre lo que sea facticidad de un yo empírico con un cuerpo vivo propio y lo que sea necesidad esencial del yo puro, requiere nuevas investigaciones, que realizará en posteriores escritos como *Causalidad Psíquica* y, sobre todo, en *Introducción a la filosofía*.

### **2.1.2.3. Relevancia de la constitución del individuo ajeno para la constitución del individuo anímico propio**

Husserl considera al sujeto anímico como perteneciente al alma, con una realidad sustancial-real y distinta del yo puro. La unidad sustancial de la persona se presenta, en Husserl, cuando sostiene que el sujeto tiene su cuerpo y con él están «enlazadas» sus vivencias anímicas, que son intracomprendidas en empatía, porque el yo hombre es ante todo intersubjetivo.

El profundo análisis realizado por Husserl es continuado por E. Stein. El cuerpo vivo ajeno es para nosotros el centro de orientación y constitución completa de nuestro cuerpo vivo, esto también sucede en estratos superiores. Al contemplar en la percepción interna el yo anímico y sus cualidades, nos vemos a nosotros como los otros nos ven. La actitud

---

<sup>341</sup> Edith Stein se refiere a *typus* o tipo humano, dentro de la estructura de la persona humana.

<sup>342</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.169

<sup>343</sup> *Ibid.*, pág.170



ingenua original es la vivencia sin hacerla objeto: amamos, odiamos y nos alegramos sin hacerlo objeto de atención, observación y valoración; por tanto, no vemos qué clase de «carácter» se manifiesta en esas vivencias.

Por otro lado, al hacer objeto la vida anímica ajena por el cuerpo físico percibido y comprendido como semejante, llegamos a considerarnos a nosotros como semejantes a él, aprehendiéndonos empáticamente y, a veces, con «simpatía reflexiva». Mirando a través de la expresión corporal de uno mismo, esa vida anímica que allí se manifiesta, obtenemos la imagen que el otro tiene de nosotros, o las apariencias con las que nos representamos ante él. «Así como el mismo objeto natural está dado en tantas variedades de apariencia cuantos sujetos percipientes hay, así puedo yo tener otras tantas “comprensiones” de mi individuo anímico cuantos sujetos comprensores hay»<sup>344</sup>. Es posible que todas las comprensiones que tiene uno mismo de sí estén tergiversadas. Edith piensa que no solo tenemos la empatía reiterada, sino que también la percepción interna, donde aprendemos nuestras cualidades originarias, está reiterada.

Por tanto, la empatía nos permite la aprehensión del individuo propio o del cuerpo vivo propio en tanto cuerpo físico como los otros. Según Edith, para Scheler, la percepción interna se nos ofrece como correctivo de la posibilidad de engaño de la empatía.

«Es probable que otro me “juzgue mejor” que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. El otro nota, por ejemplo, que yo miro en torno a mí buscando aprobación cuando hago el bien, mientras yo mismo creo obrar por pura misericordia. Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo»<sup>345</sup>.

Ahora nos enfrentamos a la empatía como comprensión de personas espirituales, la empatía es ante todo un proceso intersubjetivo, donde la persona es ante todo un sujeto espiritual.

## **2.2. La empatía como comprensión de personas espirituales**

Para Husserl, en *Ideas II*, el yo puro empatizado (y con ello también el empírico) es «otro», y hay tantos yo puros como yo reales, de allí la necesidad de una conciencia

---

<sup>344</sup> *Ibid.*, pág.171

<sup>345</sup> *Ibid.*, pág.172

intersubjetiva, abierta a otros y unificada por una empatía mutua de objetividades intersubjetivas<sup>346</sup>. Para Husserl, no nos es dado un cuerpo humano en cuanto sujeto humano en una inmediata aprehensión de experiencia. Lo que nos es dado es la persona humana, que tiene su individualidad espiritual, con sus habilidades destrezas intelectuales y prácticas, así como su carácter y mentalidad<sup>347</sup>, donde nos encontramos con un yo personal o espiritual.

E. Stein desarrolla la idea de la conciencia intersubjetiva en el yo empírico y enfatiza que el yo puro no siente. Por otro lado, concibe al yo individual como parte de la naturaleza, al cuerpo vivo con un cuerpo físico, al alma como padeciendo y ejerciendo efectos, incorporada a la conexión causal; además, piensa lo psíquico como un acontecer natural y la conciencia como una realidad espiritual, correlato del mundo de objetos, como espíritu.

Toda percepción externa es un acto espiritual, concebimos el cuerpo vivo ajeno como centro de orientación en el mundo espacial, a su yo como un sujeto espiritual, y adscribimos ese mundo a su conciencia como objeto de ella, considerando ese mundo externo como su correlato.

En cada acto de empatía, se da una aprehensión de un acto sentimental y, con ello, ingresamos al reino del espíritu (el mundo de los valores). En la alegría, hay algo gozoso; en el miedo, algo amenazador; en el temor, algo temible. Para Stein, todo el mundo cultural, todo lo hecho por la mano del hombre, son formas visibles del espíritu. Así las ciencias del espíritu (ciencias de la cultura) describen las obras del espíritu. La tradición ha llevado a la separación de las ciencias y su propia metodología. Si lo que aparece en la conciencia son eventos naturales, el estudio de ellos es ciencia natural; si lo que aparece son eventos que motivan a obrar a las personas, el estudio de ellos es ciencia histórica. Dilthey ha hecho todavía una tercera diferenciación de un ámbito más vital, ha considerado el «autoconocimiento» como el camino para la fundamentación epistemológica y ha sostenido que el sujeto de esa comprensión es el hombre como naturaleza, la totalidad del individuo psicofísico. Con eso, para Edith «queda abolida la diferencia de principio entre naturaleza y

---

<sup>346</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §28, /111/, pág. 148

<sup>347</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §34, /140/, pág. 178

espíritu»<sup>348</sup>. Siendo la empatía la experiencia de la conciencia ajena, es —al mismo tiempo— la base del conocimiento eidético de la naturaleza de un sujeto espiritual.

### **2.2.1. El sujeto espiritual**

El sujeto espiritual tiene una constitución psicofísica, un yo en cuyos actos constituye un mundo de objetos y, mediante los cuales, crea objetos él mismo en virtud de su voluntad. El sujeto espiritual tiene una peculiar concepción del mundo, a menudo le llamamos persona. Cada persona tiene su peculiar «visión del mundo» y, con ello, su propia caracterización individual como sujeto espiritual.

Los actos espirituales se deslizan de un yo al otro, en un vivenciar con un entramado de sentido. La motivación actúa como la legalidad de la vida del espíritu. Por otro lado, el sentimiento también motiva y delimita la posibilidad de la expresión, con un sometimiento por esencia a una legalidad racional (junto a la lógica, está la axiología, la ética y la práctica); asimismo, el «entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible»<sup>349</sup>.

### **2.2.2. La constitución de la persona en las vivencias de sentimiento**

Para Stein, la persona se constituye en las vivencias de sentimiento, ya que esta es sus vivencias, en cuanto son actos del yo. Al reflexionar sobre ello, nos encontramos con el yo puro en cada uno de sus actos. En el lenguaje de la psicología, se dice que el yo tiene sentimientos. El sentimiento siempre es de algo, es un acto donante; por ello, no solo vivencia objetos, sino a sí mismo.

Edith sostiene que desde el momento que este sujeto tiene sentimientos tiene una experiencia de su sí mismo. El «tener sentimientos no solo es vivencia de objetos sino de sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del “fondo de su yo”»<sup>350</sup>. Edith no se refiere al yo puro, este no tiene fondo, el yo vivenciado en el sentimiento tiene estratos diversos con diferente profundidad; esta se descubre en cada vivencia de sentimiento y es

---

<sup>348</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 178

<sup>349</sup> *Ibid.*, pág.179

<sup>350</sup> *Ibid.*, pág.181

constitutiva de la persona. Pero también es posible «que un sujeto que viviera solo en actos teóricos tuviera ante sí un mundo de objetos sin descubrir jamás su sí mismo y su conciencia, sin “estar ahí” para sí mismo»<sup>351</sup>.

El captar sentimientos y darse cuenta de ellos es descubrir los estratos del yo<sup>352</sup>, volverse al sentimiento no es el paso de un dato del objeto a otro, sino la objetivación de algo subjetivo. En los sentimientos no solo se vivencia uno a sí mismo en general, sino que el sí mismo manifiesta sus cualidades personales.

En la esfera del yo, está la sensibilidad como una propiedad anímica constante. Las «sensaciones sentimentales» o «sentimientos sensibles», como el gusto por una impresión táctil o el dolor sensorial, pertenecen al yo y son vivenciados en la superficie del yo en el cuerpo. La receptividad sensorial es vivenciada como un estrato externo del yo, como sentimientos comunes ligados al cuerpo.

Sentimientos comunes y estados de ánimo juegan un papel especial en la conciencia, no son actos de donación de contenido, pero se hacen visibles como «coloraciones» en los actos donantes de contenido. Por otro lado, no tienen un lugar determinado en el yo, no son vivenciados ni en la superficie ni en la profundidad del yo, sino que lo impregnan completamente y llenan todos los estratos o pueden penetrarlos todos; por ejemplo, la serenidad, que lo abarca todo, lo sumerge todo en ella y no tiene un lugar en el yo.

Para Edith, todo conocimiento en el reino de los valores es, al mismo tiempo, una conquista en el ámbito de la personalidad. «Esta correlación posibilita una legalidad racional de los sentimientos y su anclaje en el yo, y una decisión sobre lo «correcto» y lo «equivocado» en este terreno»<sup>353</sup>. La derrota implica tocar el punto nuclear del yo, o se siente irracional porque ha invertido el rango de los valores, sin poder cambiar el orden de estos, evidenciando su incapacidad frente al valor y su fracaso.

---

<sup>351</sup> *Loc. cit.*

<sup>352</sup> «El sentir sentimientos es la vivencia en cuanto que nos da un objeto o algo del objeto. El sentimiento es el mismo acto en cuanto que aparece como proveniente del yo o que descubre un estrato del yo». STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.182

<sup>353</sup> *Ibid.*, pág.184

Los actos sentimentales, que se encuentran en los estratos personales, son los sentimientos de amor, odio, gratitud, venganza, rencor, etc. Los sentimientos, que tienen por objeto a otras personas, están anclados en diferentes estratos del yo. El amor a los demás es más profundo que el afecto a los demás. Por otra parte, los valores personales no son valores derivados de otros valores, sino que radican en la profundidad de la persona y tienen una función constituyente en la aprehensión de las personas ajenas. El acto de amor no se produce como el acto de apreciación de un valor; «no amamos a una persona porque hace el bien, su valía no consiste en que haga el bien (aun cuando en eso quizá se evidencia el valor), sino que ella misma es valiosa y la amamos “por ella misma”. La capacidad de amar que se exterioriza en nuestro acto y en nuestro sentimiento de amor radica en una profundidad distinta que la capacidad de valorar moralmente, mediante la cual lo que se valora es una acción»<sup>354</sup>.

Hay conexiones entre captar un valor, sentir el valor y su profundidad en el yo. «La profundidad de un sentimiento de valor determina la profundidad de un sentir que se constituye sobre la aprehensión de la existencia de ese valor, existencia que no tiene la misma profundidad»<sup>355</sup> en el alma.

En *Individuo y comunidad*, escribe que la persona existe y se constituye como persona «por el mundo de valores en que ella vive, por los valores a los que ella tiene acceso y por los valores que ella —guiada por valores— eventualmente crea»<sup>356</sup>. Así es como se forma y se desarrolla la personalidad, cuando vivencia valores, crea obras y «sale de sí misma». Para Edith, «el pensamiento no delata nada acerca de la pureza y profundidad del alma, pero sí los motivos por los que ese pensamiento es dirigido, e igualmente toda la vida del ánimo»<sup>357</sup>, la persona vive desde su alma, que constituye el centro de su ser<sup>358</sup>.

De acuerdo con Scheler, los valores revelan la propia personalidad, «el dolor por la separación de una persona amada no es tan profundo como el amor a esa persona cuando la pérdida significa que esa persona deja de existir; así como la valía personal sobrevive a su

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, pág.185

<sup>355</sup> *Loc. cit.*

<sup>356</sup> STEIN E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 438

<sup>357</sup> *Loc. cit.*

<sup>358</sup> *Loc. cit.*

existencia, y el amor a la alegría por la existencia del amado, así también la valía personal es superior al valor de su realidad, y el correspondiente sentimiento del valor radica más profundamente»<sup>359</sup>.

Sentir un valor es volverse al valor y el valor de la persona se constituye solo reflejamente.

«La valoración positiva de un valor positivo es menos valiosa que el valor positivo mismo. La valoración positiva de un valor negativo es menos valiosa que el valor negativo mismo. La preferencia de una valoración positiva antes que del valor positivo es, pues, axiológicamente irracional. La posposición del valor positivo (no fundado) al negativo es axiológicamente racional. Según lo dicho, parece que el valor de la persona propia se constituye solo reflejamente, no en la dirección inmediata de la vivencia. Pero para decidir esto se requiere todavía otras indagaciones»<sup>360</sup>.

Los valores no solo se aprehenden, sino también se realizan. Realizar un valor es ya un valor y nos indica la constitución de la personalidad. Por otro lado, surgen valores personales autónomos, independientes de los valores a realizar, como la fuerza creativa al crear y uno mismo como poseedor de esa fuerza. También se puede sentir el valor propio en la fuerza creativa de realizar un valor negativo, se puede experimentar un conflicto de valores; sin embargo, el valor positivo puede succionar al valor medio negativo que le está adherido, para Stein, este es un ejemplo «de «sentimientos de sí» irreflejos en los que la persona se vivencia como valiosa»<sup>361</sup>.

A todo sentimiento lo envuelve un cierto componente de estado de ánimo, el cual se propaga por el yo desde su estado original y lo llena. Se puede vivenciar el estado de ánimo en la persona e inclusive la forma como ha llegado a ella. Un rencor leve puede llenarnos punto a punto, como una alegría profunda puede impedir que el rencor avance al centro y se propague a toda la periferia. Podemos vivenciar el origen de un rencor o de una alegría. El estado de ánimo puede habitar los sentimientos de manera esencial o de manera ocasional. La alegría puede ser grave o serena; en ambos casos, tiene un carácter «luminoso». La profundidad del acto sentimental determina la profundidad del yo y su radio de acción.

El yo es llenado por la profundidad, la amplitud, la duración, la intensidad y la pureza del sentimiento. La duración y la intensidad del sentimiento dependen de la profundidad;

---

<sup>359</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.185

<sup>360</sup> *Ibid.*, pág.186

<sup>361</sup> *Ibid.*, pág.187

por un lado, de la estructura de la persona y, por otro, del sometimiento a las leyes racionales. Por ejemplo, un pequeño enojo puede perdurar mucho tiempo y puede llenar al yo, el sentimiento del valor superior es menos intenso que el de uno inferior y, por ello, es inducido a realizar el inferior en lugar del superior, en esto consiste que la legalidad racional sea vulnerada. En puridad, al valor más grande conviene también el sentimiento más fuerte, que pone luego en movimiento a la voluntad.

Determinados sentimientos tienen determinada profundidad, amplitud, duración e intensidad; además, los sentimientos más fuertes dirigen más la voluntad. Eso depende de la estructura de la persona, de que disponga de determinada fuerza psíquica en cada vivencia singular. La duración de un sentimiento también corresponde a la legalidad racional, que según su naturaleza le permita conservarlo o eliminarlo; el conservar un sentimiento negativo puede llevar a un «colapso psíquico»; para E. Stein, lo patológico no es el sentimiento, sino el sucumbir ante él.

Edith Stein, siguiendo a Pfänder, hace referencia a los estratos personales del yo. El núcleo del yo está circundado por el cuerpo vivo, de allí se originan las tendencias y las contratendencias. Hay una distinción entre estratos personales centrales y periféricos, como la hay entre tendencias centrales y periféricas, que señalan las diferentes profundidades de yo.

En *Causalidad Psíquica*, Stein describe cómo la vivencia emocional absorbe una intensa energía vital y puede convertirse en fuente de impulsos y tendencias<sup>362</sup>. De allí que, entre la vivencia emocional y el impulso, exista no solo una relación causal, sino una relación de motivación (por ejemplo, si el sentido de responsabilidad de una persona es, para mí, un motivo de admiración que impulse a aplaudir). Los impulsos y las tendencias generados por una vivencia de intensa vitalidad se transformarán en una acción. Por otro lado, sostiene, en *Sobre el problema de la empatía*, que el tender —en general— no corresponde a ninguna profundidad de yo, pero hace visible su fuente. La impetuosidad y la tenacidad de una tendencia se muestran como dependientes de la profundidad de yo de su fuente y, con ello, son accesibles a una legalidad racional<sup>363</sup>.

---

<sup>362</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 293

<sup>363</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.190

Siguiendo nuevamente a Pfänder, Edith señala que el *querer* está siempre en el centro del yo en contraste con el tender. El querer no es meramente pensado, sino el mismo aprehendido inmediatamente y hecho objeto-sujeto de los propósitos prácticos. El querer es el ámbito de la autoconciencia inmediata. El acto volitivo procede del centro del yo, avanza por el mismo yo y determina un comportamiento futuro. Según Pfänder, este es un acto de autodeterminación en que el yo es sujeto y objeto de acto a la vez, pero Stein no está de acuerdo totalmente.

Para E. Stein, el acto volitivo es lo querido y pensado volitivamente. La autodeterminación del comportamiento futuro consiste en querer un obrar futuro y no en el simple querer un comportamiento a realizar. El yo está permanentemente vivenciado desde el lado del sujeto: «yo» donaré el ser a lo que no es. Todo querer se constituye sobre un tener sentimientos, en tanto que también con cada querer está ligado aquel «sentimiento del poder-realizar (en todo “yo quiero” libre e indubitable reside un “yo puedo”; con un “yo no puedo” solo se lleva bien un tímido “ya querría yo”; “yo quiero, pero no puedo” es un *nonsense*) todo querer interviene de doble manera en la estructura personal y descubre sus profundidades»<sup>364</sup>.

Todo acto sentimental se basa en un acto teórico, pero no es posible un sujeto sentimental puro. Los actos teóricos aparecen como condiciones y no como constituyentes de la personalidad. Como constituyente de la personalidad es el darse a conocer siempre que puede llegar a ser, ya que el conocer es un valor y es soporte de captación del sentido del valor. «Sentir el valor es la fuente de todo esfuerzo cognoscitivo, el “resorte” de todo querer conocer»<sup>365</sup>. Un objeto se presenta a uno mismo como oscuro y encubierto; además, se ofrece como algo que está por descubrir, esclarecer. Luego, se esclarece y descubre, como resultado, tenemos un conocimiento claro y distinto; se presenta como valor sentido, nos arrastra hacia él y no podemos resistirnos. El dominio axiológico abre un estrato de la personalidad, para un científico o un artista es el núcleo esencial de su personalidad. No solo se siente el valor del conocimiento que está por realizarse o la alegría por el realizado, nos encontramos en otra esfera de la personalidad del querer y el obrar.

---

<sup>364</sup> *Ibid.*, pág.190

<sup>365</sup> *Ibid.*, pág.191



Edith ha encontrado la correlación entre la persona y el mundo de los valores. Solo la persona ideal siente adecuadamente todos los valores según su orden y rango, pues la persona real no los siente todos, o no los siente de una manera adecuada. La ausencia de ciertos dominios axiológicos, la ceguera para ciertos valores, las diferencias de intensidad en el modo de sentirlos, etc., dan como resultado los diferentes tipos personales. Para Stein, la teoría de los tipos personales sería el fundamento ontológico de las ciencias del espíritu, desarrollada por Dilthey<sup>366</sup>.

### **2.2.3. El darse de la persona ajena en el alma**

La persona se constituye en los propios actos espirituales originarios, y la persona ajena se constituye en actos vivenciados empáticamente. La acción del otro se experimenta procedente de un querer y, a su vez, de un sentir, de un sentimiento. Una acción singular — una mirada, una sonrisa— nos puede brindar un panorama del núcleo de la persona.

Las propiedades anímicas se constituyen en objeto de vivencia para la percepción interna y la empatía, mientras que las propiedades personales se muestran en el vivenciar original. La bondad, el espíritu de sacrificio y la energía que vivenciamos en nuestras acciones se expresan en propiedades anímicas, que son perceptibles en el individuo psicofísico<sup>367</sup>y, específicamente, en su alma.

En el alma, encontramos el entramado de la realidad física y psíquica, bajo su influjo se desarrollan todas sus disposiciones y vivencias, mientras permanece inmutable la estructura personal. «La estructura personal delimita un dominio de posibilidades de variación dentro del cual se puede desarrollar la expresión real de la persona «según las circunstancias»»<sup>368</sup>.

Las capacidades del alma pueden ser perfeccionadas o aplastadas por el uso. Las costumbres se generan y arraigan según como sea la organización psicofísica. Un sujeto espiritual siente un valor y lo vivencia en el estrato que corresponde a su ser. «Los estratos de la persona no pueden «desarrollarse» o «deteriorarse», sino solo llegar o no a descubrirse en el curso del desarrollo psíquico. Esto vale para la causalidad «intersubjetiva»

---

<sup>366</sup> Dicha teoría la esboza un discípulo de Dilthey, Eduard Spranger (1882-1963), en su obra *Formas de vida*, publicada en 1921, trad. esp. Madrid: Revista de Occidente, 1964

<sup>367</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.193

<sup>368</sup> *Loc. cit.*

tanto como para la «intrasubjetiva»<sup>369</sup>. La persona no está sometida al contagio de sentimientos, sino que sirven para mostrar el verdadero contenido de la personalidad. La vida de la persona como proceso acabado es el despliegue de su personalidad; no obstante, puede que el desarrollo psíquico no permita el despliegue completo, por un hecho fortuito, o porque una debilidad del organismo frustré el sentido de la vida o el despliegue de la vida. «Un organismo más fuerte conserva la vida más tiempo cuando su sentido ya se ha cumplido y la persona se ha desarrollado del todo»<sup>370</sup>, aunque esto puede pensarse solo en el plano teórico, pues nunca se puede saber si se da en el orden práctico.

La persona, escribe E. Stein, es «incompleta» e inacabada, y se puede pensar que no llega nunca al despliegue de la personalidad. Una persona que no siente los valores, ni los adquiere por contagio de otros, no los puede vivenciar; tampoco puede vivenciarse a sí misma en ellos ni alcanzar una personalidad madura, sino una personalidad desfigurada. Para comprobarlo, se debe conocer la estructura total de la persona, no basta solo con tener una vivencia empática singular.

#### **2.2.4. La existencia del espíritu y la confrontación con Dilthey**

Para Stein, la comprensión de la humanidad debe tener en cuenta tanto las configuraciones del espíritu como la vida espiritual. Edith, siguiendo a Simmel, sostiene que «la inteligibilidad de los caracteres garantizaría su objetividad, y que esa inteligibilidad constituye la «verdad histórica»<sup>371</sup>. Esta verdad no se distinguiría de la verdad poética y puede tener el carácter de una criatura de la fantasía perfectamente inteligible. Por otro lado, la comprensión empatizante puede traer un comportamiento no atestiguado de una persona incompleta, la cual actúa por influjos perturbadores de la organización psicofísica que no han permitido una libre expresividad de la persona.

Siguiendo a Dilthey, Stein considera que, en las ciencias del espíritu, ser y deber, así como hecho y norma, se encuentran inseparablemente trabados; además, los entramados de sentido son unidades axiológicas que llevan en sí la regla del enjuiciamiento, del ser y valor

---

<sup>369</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.193

<sup>370</sup> *Ibid.*, pág.194

<sup>371</sup> *Ibid.*, pág.195

de la persona. Quien siente un valor, lo puede realizar y lo realiza; abre un camino, crea una norma correcta inteligible (si sientes un valor y lo puedes realizar, hazlo), por eso las estructuras vivenciales inteligibles son objeto de posible valoración. En cada estructura vivencial, hay un carácter típico de personalidad; también se daría ahí una aprehensión empaticante. La comprensión de la individualidad está ligada a nuestra propia vivencia, la estructura vivencial individual es «singularidad eidética» inteligible.

A todo sujeto, que aprehendemos empáticamente, lo captamos como totalidad inteligible de sentido y con una captación del valor de persona. Toda la vivencia empática deriva de la propia estructura personal, aun cuando no se haya llegado a un despliegue completo de la propia personalidad. E. Stein hace referencia al tipo (*typus*) del «homo religiosus» que, resultando extraño a su naturaleza por ser ella no creyente, le permite comprender que alguien sacrifique por su fe todos los bienes que posee, como otros pueden hacer grandes sacrificios para adquirir bienes materiales. Ambos están instalados en dominios axiológicos superiores, en los que ella no puede ubicarse, aunque tiene experiencia de los dos y los entiende.

Con Dilthey, sostiene que «la facultad comprensiva que opera en las ciencias del espíritu es el hombre entero» y «solo quien se vivencia a sí mismo como persona, como totalidad de sentido, puede entender a otras personas»<sup>372</sup>. Este planteamiento puede generar problemas que surgen en el vivenciarse a sí mismo como persona. El «sí mismo» es la estructura vivencial individual; como maestro del comprender, también es la fuente del engaño que amenaza, puede encerrarse en su singularidad como en una prisión y convertir a los demás en enigmas, además, podría moldear una imagen falsa de sí mismo o bien de un acontecimiento histórico. La empatía tiene una enorme relevancia para la constitución de la propia persona.

### **2.2.5. Relevancia de la empatía para la constitución de la propia persona**

El conocimiento ajeno es, pues, clave para nuestro «autoconocimiento», nos ayuda a hacernos objeto, nos lleva al desarrollo y al reconocimiento de nuestra naturaleza en

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, pág.199

nuestros semejantes. Lo que dormita en nosotros nos ayuda a comprender lo que no somos, lo que somos de más o de menos respecto a los demás; de allí que el autoconocimiento sea la base para la autovaloración. La vivencia del valor es fundante, dice la propia valía, la empatía permite la apertura a los valores desconocidos en la propia persona. En la experiencia empática, se encuentra uno mismo con dominios axiológicos clausurados para uno y, con ello, se llega a ser consciente de la propia carencia o desvalor. «Toda aprehensión de personas de otra clase puede llegar a ser el fundamento de una comparación de valores»<sup>373</sup>. El acto de preferir o postergar está dado por los valores que permanecen inadvertidos, aprendemos a «apreciarnos a nosotros mismos de manera correcta, por lo que nos vivenciamos como más o menos valiosos en comparación con otros»<sup>374</sup>.

Llegamos a la persona espiritual a través del individuo psicofísico, no hay otra vía y nos movemos en un contexto de libertad. En muchas formas, nos encontramos con espíritus del pasado, pero siempre ligados a un cuerpo físico como la palabra escrita, impresa, labrada en piedra, etc. La comunidad es también una unión de espíritus (vivos o muertos), porque dejamos que los sentimientos se conviertan en motivo de nuestro querer y de actos de donación.

### **2.2.6. Interpretaciones del estudio fenomenológico de la empatía en E. Stein**

Edith Stein desarrolla un planteamiento amplio y profundo sobre el problema de la empatía; no obstante, para comprenderlo, es preciso contextualizarlo y establecer su conexión con la experiencia de la persona. Para ello, en primer lugar, analizaremos la etimología del término. En segundo lugar, analizaremos el tema de la intersubjetividad, pues, en la empatía, Husserl sostiene que se encuentra la clave del problema de la intersubjetividad. Como se ha señalado, cuando Stein elige la empatía como tema de tesis, lo hace porque Husserl no había dado cuenta de ella y era necesario hacerlo de un modo amplio<sup>375</sup>. Edith asume como herencia ese problema y lo desarrolla hasta el final, como se acaba de mostrar. Más adelante, haremos un estudio retrospectivo de lo que puede

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, pág. 200

<sup>374</sup> *Ibid.*, pág. 201

<sup>375</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein. A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, pág. 71

entenderse por empatía según nuestra filósofa. En tercer lugar, plantearé algunos cuestionamientos.

En primera instancia, la palabra empatía deriva del griego ἐμπάθεια (empáttheia). El diccionario de la lengua española nos da dos acepciones: primero, sentimiento de identificación con algo o alguien; segundo, capacidad de identificarse con alguien y compartir sus sentimientos<sup>376</sup>.

La palabra empatía fue tomada del griego ἐμπάθεια (empáttheia) por la psicología a principios del siglo XX. Inicialmente, su significado estaba asociado a la pasión; Galeno, en el siglo II d. C., empleó la palabra asociada a la dolencia o enfermedad. El vocablo se deriva del sufijo de cualidad –eia del adjetivo ἐμπαθής (emphatés), que significa afectado, emocionado internamente y tardíamente enfermo. El adjetivo se compone del prefijo griego ἐν («en», en el interior, que equivale al indoeuropeo y al latino in); y de la palabra πάθος (pathos), asociada a afección, padecimiento, sentimiento o enfermedad. En algunas lenguas indoeuropeas, se asocia al sufrir, pero en otras no.

La palabra πάθος (pathos) aparece en una serie de vocablos de origen griego como apatía, simpatía, frenopatía, telepatía, etc. No obstante, la palabra empatía se formó para precisar la participación objetiva y profunda (interna) de una persona en los sentimientos, conducta, ideas, posturas intelectuales, etc. de otra; como también para significar la comprensión íntima de su situación vital, en una experiencia del otro. Por el contrario, «simpatía» está referida a la idea de puesta en común, conjuntamente asociada a la participación comunitaria de sentimientos y afectos, pero de carácter espontáneo, subjetivo y no racional. La palabra empatía parece tener un carácter objetivo, reflexivo y crítico<sup>377</sup>.

Un término cercano a empatía es el de *philía*, el término lo encontramos en Aristóteles, que dedica la parte más sorprendente de su obra ética a la *philía* (amistad), como la «capacidad humana para sentir y asimilarse al prójimo»<sup>378</sup>, un tipo de sentimiento y de

---

<sup>376</sup> Diccionario de la lengua española. <http://dle.rae.es/?id=EmzYXHW> [16/12/2016]

<sup>377</sup> Diccionario etimológico, <http://etimologias.dechile.net/> [16/12/2016]

<sup>378</sup> LLEDO, E. *Memoria de la ética*, Madrid: Editorial Santillana, S. A. Taurus, 1994, pág. 107

comportamiento que se desarrolla en Grecia especialmente tras el surgimiento de la democracia. La amistad hace posible enfrentarse al tirano y al oligarca, también proporciona una noción nueva de verdad, *alétheia*, como coincidencia de los hombres en algo superior al reducido alcance de sus intereses. La amistad (*philia*) lleva a los hombres «a encontrarse en el otro, para seguir aceptándose y queriéndose, de una nueva manera, a sí mismos»<sup>379</sup>.

El reencuentro supone un reconocimiento de semejanza, de allí que la amistad engendra la justicia, como escribe Emilio Lledó, ya que nadie desea mal a otro sí mismo, a un semejante a uno mismo. Aristóteles concluye que «la justicia y la amistad son lo mismo o casi lo mismo. Además de esto, consideramos que el amigo es uno de los mayores bienes y que la carencia de amistades, la soledad, es lo más terrible, porque toda la vida y el trato voluntario con los demás tiene lugar con los amigos»<sup>380</sup>.

La medida del hombre bueno es la del amigo, su bondad está en la capacidad de sentir también al otro como bueno. Aristóteles distingue entre la amistad de utilidad, la de placer y la de virtud, que es la más excelente; es allí donde «percibimos que sentimos o pensamos y percibimos que somos»<sup>381</sup>, ya que percibir y conocer es percibir y conocer juntos. Aristóteles escribe que el hombre tiene la misma buena disposición para el amigo, luego escribirá que son pocos los amigos que se forjan en la virtud, ya que el egoísmo destruye la amistad.

Aunque la forma en que Aristóteles comprende la amistad tiene mucha relación con la forma en que E. Stein comprende la empatía, parece que la filósofa despliega sus análisis en un campo social y epistemológico más amplio que el de la *philia*. La empatía se refiere a la captación de la vida afectiva de toda persona, amigos y enemigos. La empatía abarca la misericordia, la compasión, la comprensión de ideas y, en general, cualquier experiencia de la persona; dicho de otra manera, se trata de la intersubjetividad.

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, pág. 108

<sup>380</sup> ARISTOTELES, *Ética a Eudemo*, VII, 1, 1234b32-1235a1, en LLEDO, E. *Memoria de la ética*, Madrid: Editorial Santillana, S. A. Taurus, 1994, pág. 108

<sup>381</sup> ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170a34-1170b14. Cf. E. E., VII, 12, 1244b25 y ss, en LLEDO, E. *Memoria de la ética*, Madrid: Editorial Santillana, S. A. Taurus, 1994, pág. 110

Como lo hemos visto anteriormente, Husserl pretendía desplegar todo el tema y el problema de la intersubjetividad recurriendo a la empatía. Edith Stein hace lo mismo, porque piensa que estudiando por extenso este tema tendría las bases de la estructura de la persona y de la comunidad<sup>382</sup>. Su preocupación en la tesis doctoral fue cómo se constituyen en la conciencia las objetividades de las que hablaban las teorías usuales de la empatía, a saber, el individuo psicofísico, la personalidad, etc. Para Ricardo Gibu, el análisis del tema de la constitución, iniciado por Stein, resultará un camino novedoso para la comprensión de la empatía<sup>383</sup>.

Al parecer, el concepto de intersubjetividad fue introducido por Fichte a finales del siglo XVIII. Para determinar cómo se forma la autoconciencia libre, se requerían tres condiciones, el cuerpo, la inteligencia y la intersubjetividad. Posteriormente, el concepto de intersubjetividad aparece vinculado con el de comunidad<sup>384</sup>.

Después de Fichte, es Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, quien hace el análisis de la independencia y sujeción de la autoconciencia, al analizar la interdependencia de señorío y servidumbre. En Hegel, está desarrollado el tema del reconocimiento intersubjetivo, de la autoconciencia duplicada y del reconocimiento del otro. Para Hegel, el ser para sí mismo tiene que ser para otro y, a su vez, ese otro ser para sí mismo tiene que ser para otro; esto lleva a un reconocimiento mutuo, a la duplicación de la autoconciencia en la ajena y a la unidad de las dos autoconciencias. La certeza de sí mismo en solitario es vista por Hegel como la pura abstracción, la pura negación de cualquier vinculación y de cualquier ser allí, que es la negación de la vida misma.

---

<sup>382</sup> R. INGARDEN, *Über die philosophischen Forschungen Edith Steins*, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 471, JAVIER SANCHO, Francisco. «Introducción General», en STEIN, Edith. *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Burgos: Ed. Monte Carmelo, 2005, pág. 65

<sup>383</sup> GIBU, Ricardo. «La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein», en *La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio-diciembre, año/vol. 5, número 008 y 009, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, p. 47

<sup>384</sup> RIOBO, Manuel. *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona: Editorial Herder, 1988, pág. 89

Sartre sigue a Hegel en el *Ser y la nada*: «Ser para el otro es un estadio necesario del desarrollo de la conciencia de sí; el camino de la interioridad pasa por el otro»<sup>385</sup>. Para Sartre, la intuición genial de Hegel es hacer depender de otro mi ser, un ser para-sí que no es para sí, sino que pasa por otro, «el ser para-otro se convierte en una condición necesaria de mi ser para mí mismo»<sup>386</sup>. En esa etapa del desarrollo humano, de la historia humana, el conocimiento y reconocimiento de uno mismo tiene lugar cuando uno mismo está bajo el dominio de otro. Esa situación, esa fase es la que Sartre describe diciendo que «infierno son los otros». La plenitud del ser humano y de la autoconciencia humana tiene lugar en una segunda fase, cuando después de haber dominado los unos a los otros, cada uno deja en libertad al otro, lo hace libre y lo libera, se reconoce a sí mismo y al otro como libre, entonces el otro hace lo mismo en reciprocidad.

La experiencia de la persona de E. Stein va más allá de esta primera fase de reconocimiento, que es un afirmarse a sí mismo en el otro conflictivamente, en cuanto ayuda para afirmarse a sí mismo.

Según Mariano de la Maza, el concepto de espíritu es central tanto en el pensamiento de Hegel como en el de Edith Stein: «Ambos tienen una raíz común, la cristiana, y ambos lo consideran como lo que define esencialmente al ser humano. Además, afirman que lo propio del espíritu no se reduce a la capacidad de conocer o de razonar, sino que implica superar los límites de su finitud y abrirse al otro»<sup>387</sup>. Mariano de la Maza añade que esa apertura, además de referirse a seres espirituales finitos, se refiere sobre todo al espíritu infinito, el Absoluto o Dios. Añade que Edith Stein no era lectora habitual de Hegel, no está significativamente influida por él, y no cita ninguno de sus libros. En su Autobiografía, menciona que Adolf Reinach le entregó un ejemplar de la *Fenomenología del espíritu*, para que se entretuviera mientras leía el manuscrito de su tesis doctoral, Edith manifiesta que era tanta la emoción que le impidió concentrarse.

---

<sup>385</sup> HEGEL, Fenomenología del Espíritu, en SARTRE, J. *El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Ediciones Atalaya: Barcelona, 1993, pág. 265

<sup>386</sup> *Ibid.*, pág. 266

<sup>387</sup> DE LA MAZA, M. (2015). Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein. *Teología y vida*, 56 (2), 271-289. [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492015000200006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492015000200006) [21/12/2016]



La intersubjetividad, como forma de la realización personal, ha sido cuestionada con mucha firmeza por Jean Paul Sartre. Este cuestiona el sentido del otro, lo ubica en la mera objetualidad, el prójimo se convierte en nómeno kantiano incognoscible. Para Sartre la existencia del prójimo es un enigma.

El filósofo francés considera que el otro yo tiene valor en cuanto refleja el para-sí de uno mismo; el carácter objetual del en-sí de uno, configurado por el otro, y la necesidad de reconocimiento llevan al para-sí a buscar el reconocimiento del otro; sin embargo, la conciencia del para-sí depende del otro, de allí que diga: «Tal como aparezco al otro, así soy yo»; de ese modo, el otro es como se aparece al para-sí. En el proceso de la captación del cuerpo inmerso en la vida, el para-sí es recocado como un ser-para-otro por otro para-sí, que a su vez es captado como otro ser-para-otro<sup>388</sup>. Sartre muestra que la vergüenza es la evidencia del sentido de nuestro ser, y es en la mirada en que se da ese develamiento.

Para Ian Leask, la concepción de la empatía en Stein parte del comienzo, es decir, del sujeto trascendental indudable, del yo auto-seguro que se enfrenta al —indisociable— mundo de los Otros. Así, su reducción, en todos los aspectos, corresponde a la reducción trascendental de Husserl. La descripción de Stein, de cómo este yo podría captar al Otro, es profundamente moldeada por una «lógica» derivada directamente de la egología husserliana<sup>389</sup>. Para Husserl y Stein, el yo individual se anuncia en la experiencia de la percepción, mientras que el otro individuo es anunciado en la experiencia empatizada. Mi experiencia viene primero, me constituye y al otro también.

Fernando Infante del Rosal cree que Edith Stein sigue un doble propósito, para mostrar la empatía como experiencia de la conciencia ajena: en primer lugar, como un camino para una fenomenología de la intersubjetividad; en segundo lugar, como medio de constitución de las objetividades del individuo psicofísico, de la personalidad y del espíritu. De esta

---

<sup>388</sup> SARTRE, J. *El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Ediciones Atalaya: Barcelona, 1993, pág. 265

<sup>389</sup> LEASK, Ian. Edith Stein and Others. En *Journal of the British Society for Phenomenology*, 33: 3, 286-298, DOI: 10.1080/00071773.2002.11007387 To link to this article:  
[http:// dx.doi.org/10.1080/00071773.2002.11007387](http://dx.doi.org/10.1080/00071773.2002.11007387),  
en [https://www.academia.edu/12613141/Edith\\_Stein\\_and\\_Others](https://www.academia.edu/12613141/Edith_Stein_and_Others) [05/01/2017]

forma, la empatía adquiere un doble valor, por una parte «intuyente» y, por otra, «constituyente»<sup>390</sup>. Por otro lado, «la empatía no es originaria en el ámbito *exterior* de la imitación, la analogía o la asociación, sino en el ámbito *interno* de la conciencia»<sup>391</sup>. Concordamos con Infante del Rosal, cuando señala que «la empatía no se agota en el conocimiento porque se manifiesta en un darse; es saber, pero sobre todo es experiencia»<sup>392</sup>. Nosotros añadimos que es experiencia de la persona o «experiencia de la conciencia ajena».

Fernando Haya sostiene que la empatía, estudiada por E. Stein, es un conocimiento inmediato del otro, no una deducción lógica.

«En la empatía percibo la vivencia de otro, me traslado a su interior y me represento ya sea lo que su cuerpo experimenta, ya sea lo que sus sentidos perciben, lo que su rostro trasluce de su estado de ánimo. Así, por ejemplo, no solo veo el rostro de la persona triste y deduzco de su expresión la tristeza, sino que *veo* a la persona triste»<sup>393</sup>.

Pablo Céspedes considera que, para Stein, la «empatía no es percibida, solo empatizada. Es un acto y no un recuerdo»<sup>394</sup>. La empatía es constitucional en el sentido husserliano, no se puede confundir con las neuronas espejo, que son activadas en un proceso de imitación, como pone de manifiesto la investigación realizada en chimpancés por Giacomo Rizzolatti y Laila Craighero de la Universidad de Parma, para el tratamiento del Alzheimer<sup>395</sup>. La investigación ha demostrado que las experiencias fuertes de la empatía se deben, en gran parte, a la acción de las neuronas espejo sobre las funciones cerebrales superiores, especialmente asociadas con el razonamiento y la memoria; de modo que, cuando experimentamos un evento empático, lo hacemos no solo reconociendo la angustia o la alegría en otra persona, sino que literalmente copiamos y activamos la experiencia dentro de nosotros mismos. Los estudios realizados fueron en laboratorios, con exploraciones a

---

<sup>390</sup> INFANTE DEL ROSAL, Fernando. «Ficción en la idea de empatía de Edith Stein», en [https://www.academia.edu/3638098/Ficci%C3%B3n\\_en\\_la\\_idea\\_de\\_empat%C3%ADa\\_de\\_Edith\\_Stein\\_Ficci%C3%B3n\\_en\\_la\\_idea\\_de\\_empat%C3%ADa\\_de\\_Edith\\_Stein\\_s\\_idea\\_of\\_empathy\\_](https://www.academia.edu/3638098/Ficci%C3%B3n_en_la_idea_de_empat%C3%ADa_de_Edith_Stein_Ficci%C3%B3n_en_la_idea_de_empat%C3%ADa_de_Edith_Stein_s_idea_of_empathy_) [17/12/2016]

<sup>391</sup> *Ibid.*

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> HAYA, Fernando. «Sobre el problema de la empatía», en Urbano Ferrer (ed.) *Para comprender a Edith Stein*, Madrid, Ediciones Palabra, 2008, pág. 205

<sup>394</sup> CESPEDES SOLIS, Pablo. Fenomenología de la Fe y Antropología en Edith Stein: En miras de una de una pedagogía empática. Revista *Humanidades*, Vol. 4, pp. 1-16. Universidad de Costa Rica, 2014. En <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/16321> [03/01/2017]

<sup>395</sup> Rizzolatti G., Craighero L., *The mirror-neuron system*, Annual Review of Neuroscience. 2004; 27:169-92

múltiples individuos, donde se mostraban aparentemente compartiendo experiencias empáticas muy claramente. Estos estudios muestran que el estado mental del individuo emotivo es objetivamente idéntico al estado mental del observador.

Para Andrew Turner, la empatía, aunque se da en todas las especies, es sin duda la característica definitoria de la raza humana como tal. Nuestra capacidad de cuidar a otra persona, razonar, y compartir alegrías y tristezas es el don más verdadero de nuestra inteligencia. En última instancia, escribe Andrew Turner, no solo Stein ha escrito el tratamiento definitivo de la empatía como fenomenología práctica, como filosofía sólida y digna de investigación, sino que también sus penetraciones notables en la naturaleza verdadera del fenómeno han resistido la prueba del tiempo y la ciencia<sup>396</sup>. Efectivamente, Edith Stein mostró que la empatía era mucho más que un proceso de imitación. La teoría de la imitación distingue el propio vivenciar del ajeno solo en cuanto que se dan en cuerpos diferentes. «Por el camino indicado no llego al fenómeno de la vivencia ajena, sino a una vivencia propia que el gesto ajeno visto despierta en mí»<sup>397</sup>. Para Stein, cuando un niño ve a otro llorar y también llora, u otro está triste y también siente tristeza, se trata de un contagio de sentimiento o transmisión de sentimiento, los sentimientos actuales despertados no tienen ninguna función cognoscitiva y no se manifiesta, en esos casos, un vivenciar ajeno como en la empatía<sup>398</sup>. La empatía, en el nivel del espíritu, es la dimensión de apertura de la persona.

Para Kris McDaniel, la concepción de la empatía de Edith Stein describe un estado intencional *sui generis* que nos revela a las personas en su intimidad, en el estado en el que se encuentran: enojadas, afligidas o llenas de alegría. Las personas y sus estados mentales no son posturas teóricas o entidades inobservables, sino que nos aparecen como objetos parecidos a las percepciones de los objetos físicos ordinarios que se nos revelan en la

---

<sup>396</sup> TURNER, Andrew. «St. Edith Stein's Phenomenology of the Body: Empathy and the Problem of Other Minds», en

[https://www.academia.edu/30648052/St\\_Edith\\_Steins\\_Phenomenology\\_of\\_the\\_Body\\_Empathy\\_and\\_the\\_Problem\\_of\\_Other\\_Minds](https://www.academia.edu/30648052/St_Edith_Steins_Phenomenology_of_the_Body_Empathy_and_the_Problem_of_Other_Minds) [04/01/2017]

<sup>397</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 101

<sup>398</sup> *Ibid.*, 102

percepción directa. Igualmente, podemos realizar actos de ideación sobre los objetos que nos ha dado la empatía.

Estos actos de ideación, según Stein, nos revelan «tipos espirituales» o tipos de personas y, en principio, podemos descubrir conexiones esenciales entre estos tipos de personas y tipos de rasgos de carácter. Según entiende Mc Daniel, para Stein, los diversos tipos son individualizados por la forma en que cada uno es o no es receptivo a diversos tipos de valores. A través de los actos de empatía, podemos llegar a aprender qué tipo de persona somos, porque, a través de los actos de empatía, podemos ser plenamente conscientes de lo que realmente valoramos.

En cualquier caso, una vez comprobado que una amplia gama de datos importantes de la vida interior ajena puede dárse nos en la empatía, si se le añaden los que provienen de otros actos intencionales directos, la posibilidad de la investigación filosófica de la subjetividad se amplía considerablemente. El resultado es una filosofía verdaderamente científica, que lleva a cabo un examen cuidadoso de los fenómenos subjetivos, así como las diversas maneras en que estos fenómenos pueden ser captados y entendidos.

Estos diferentes modos de darse los distintos tipos de estados intencionales podrían ser catalogados esencialmente, según la esencia de cada uno de ellos. Podemos entonces proceder a describir estos resultados y compartirlos con otros, quienes a su vez podrían evaluar si sus datos perceptivos se correlacionan bien con los nuestros. Una vez que tengamos una cuenta completa y sistemáticamente organizada de los datos proporcionados por la experiencia, estaríamos en una posición mucho mejor para desarrollar una teoría que nos lleve más allá de los datos. Si el método fenomenológico puede ser enseñado y propagado, podría constituirse una especie de comunidad científica de filósofos.

Según McDaniel, para Stein la empatía es un requisito previo para el autoconocimiento de que se es una persona física, entre otras cosas físicas. Stein piensa que somos personas capaces de percepción y que parte del contenido fenoménico de una percepción es la experiencia de lo que ella llama un punto cero de orientación. Nuestra experiencia es

perspectival, los objetos no se presentan simplemente como distancias ciertas, sino que se presentan a cierta distancia de un punto central. No es estrictamente correcto decir que los objetos se presentan a una cierta distancia de nosotros, no sería posible situarse en este punto cero, «ocuparlo», sin la experiencia de la empatía. No está claro, para McDaniel, que Stein haya demostrado que la empatía sea una condición para el autoconocimiento de la propia naturaleza material. Si Stein tiene razón, para que yo tenga conocimiento de que soy un cuerpo físico, es preciso que tenga experiencia de la empatía y también la tengan los demás. El conocimiento de mi naturaleza requiere de una comunidad.

En este contexto, Stein también argumenta que hay restricciones en la empatía. En primer lugar, no podemos empatizar con una entidad puramente espiritual que no se comunica con nosotros a través de un medio físico. Tal entidad no podría empatizar, Stein es explícitamente neutral en esto, pero no es posible para nosotros. En segundo lugar, hay restricciones sobre cómo deben ser los cuerpos para poder empatizar con ellos. Podemos realizar actos de empatía con un perro, e incluso si las piedras fueran personas conscientes, podríamos empatizar con ellas. Son necesarias ciertas condiciones que nos permitan el autoconocimiento de nuestra propia naturaleza material. Las piedras o animales son muy diferentes de nosotros.

McDaniel también plantea si la conciencia religiosa es un tipo diferente de conciencia intencional y si es posible un tipo de acto empático con una entidad divina. Tal vez, Stein encuentra, en su examen de la naturaleza de los seres con los que se puede empatizar, un punto de apoyo adicional para su tendencia realista. Edith Stein no era una mera seguidora de Husserl, tenía sus propias ideas y se sentía atraída por el realismo aparentemente rígido y confiado de Husserl en *Investigaciones lógicas*<sup>399</sup>.

Según Polina Kukar, para Stein, la empatía es el proceso de entender la vida interior de otro. La empatía es siempre un acto intencional en el sentido de que se produce como resultado del esfuerzo y compromiso activo con otra persona; en ese sentido, hay una clara similitud entre el concepto de empatía de Stein y el cuarto tipo de simpatía de Scheler, la

---

<sup>399</sup> MCDANIEL, Kris. «Edith Stein: On the Problem of Empathy», Syracuse University, 2014, en [https://www.academia.edu/24662849/Edith\\_Stein\\_On\\_the\\_Problem\\_of\\_Empathy](https://www.academia.edu/24662849/Edith_Stein_On_the_Problem_of_Empathy) [06/01/2017]

identificación emocional. Es importante notar, sin embargo, que —en ninguna parte de su tesis— Stein argumenta que la empatía produce una comprensión plena ni tampoco coherente de la experiencia de otra persona.

La empatía de Stein es lo que Curtis Hutt describe como «una especie de condición mínima para ser verdaderamente humanos» e interactuar con otros seres humanos. La empatía es el procedimiento o el recurso que tienen los humanos para comprender el mundo más allá de sus experiencias inmediatas. La empatía se define claramente no como una virtud, sino como una parte necesaria para la comprensión del otro, no garantizada.

Kukar, citando a Stein, enfatiza que, sin empatía, los seres humanos estarían en una desventaja experiencial, viendo el mundo a través de una sola perspectiva. Si tomamos el yo como el estándar, encerramos al sí mismo en la prisión de la propia individualidad. Pero la certeza de que hemos comprendido a Otro, empatizado con él, garantiza que realmente lo hicimos.

Stein describe la empatía y la reflexión como los procesos que trabajan conjuntamente para darnos un sí mismo. La empatía no es solo el proceso por el cual se conecta con la experiencia de los demás, sino también el contexto en el que uno ocasionalmente se da cuenta de que puede hacerlo o de que no puede, cuando nos encontramos con los límites de nuestra propia comprensión empática. La incapacidad de empatizar puede señalar que hay ciertos ámbitos de la experiencia que no están disponibles para un individuo dado y que, sin embargo, pueden ser vividos por otros<sup>400</sup>. Stein enfatiza el elemento auto-reflexivo como esencial en la empatía, el cual es validado por la percepción externa.

Anna Jani señala que, en el comienzo de sus estudios filosóficos, la atención de Stein está determinada por el impacto de Husserl, pero también por otros, especialmente T. Lipps. Desde el principio, ella apuntó a un método fenomenológico de investigación, siempre con una vocación holística. El método fenomenológico específico de Edith Stein,

---

<sup>400</sup> KUKAR, Polina. ««The Very Unrecognizability of the Other»: Edith Stein, Judith Butler, and the Pedagogical Challenge of Empathy», en *Philosophical Inquiry in Education*, Volumen 24 (2016), N°1, págs. 5-7

partiendo de su primera pregunta metodológica sobre el problema de la empatía, la conduce a un análisis sobre los aspectos fenomenológicos de las experiencias sociales, como se muestra en *Individuo y Comunidad*<sup>401</sup>.

Para Zygmunt Bauman, vivir con otros seres como nosotros resulta obvio —incluso banal—, pero no es obvio ni banal que llamemos «los otros» a aquellas personas con las que convivimos y que tengamos conciencia de convivir con otros, mientras que cada uno construye su propia variedad de «otros» de acuerdo a sus propias vivencias. Esto es algo muy común, pero nadie se detiene a analizarlo, solamente los filósofos. Bauman, citando a Alfred Schütz, llama actitud natural de conocimiento y contenido natural de conocimiento a aquello que tomamos por un hecho, que aceptamos como una verdad sin necesidad de pruebas ni verificación, lo cual no se ha reflexionado.

«Simplemente doy por un hecho que en este, mi mundo, también existen otros hombres, no solo en forma corporal, igual que entre otros objetos, sino dotados de una conciencia que, en esencia, es igual que la mía...

En esta actitud natural, me resulta evidente no solo que puedo actuar sobre mis congéneres, sino también que ellos pueden actuar sobre mí... Ellos, mis semejantes, experimentan relaciones que recíprocamente me incluyen de manera similar, para efectos prácticos, a la manera como yo los siento»<sup>402</sup>.

Schütz, siguiendo a Scheler, hace referencia a una actitud natural y una reciprocidad de perspectivas. Yo veo lo que tú ves, ya que los objetos que vemos son los mismos, la simetría de la actitud natural nos hace sentirnos igual a todos los seres humanos y la experiencia del malentender nos hace diferentes. El fenomenólogo social no hace referencia a Edith Stein, en *Sobre el problema de la empatía*, parte de la concepción de que el yo individual, en su mismidad, se constituye mediante la alteridad del otro<sup>403</sup>.

Scheler ha sido el que ha pensado más agudamente el problema de la empatía. Enrique Muñoz señala que hay dos argumentos de Scheler divergentes de la teoría de la empatía de

---

<sup>401</sup> JANI, Anna. «Individuality and Community. Construction of Sociality in Edith Stein's Early Phenomenology», en *Philobiblon*, Vol. XX (2015), N°1, Budapest: Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities, Institute of Philosophy, pág. 20

<sup>402</sup> SCHÜTZ, A y LUCKMANN, T. *The Structures of the Life-World*, Richard M. Zaner y H. Tristram Engelhardt, Jr., trads., Londres, Heinemann, 1974, págs. 4-5 [*Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977], en BAUMAN, Z. *Ética Postmoderna*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores Argentina, 2004, pág. 167

<sup>403</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 118

Stein, que probablemente Heidegger leyó para hacer sus comentarios en el §26 de *Ser y tiempo*. Scheler sostiene que la teoría de la empatía en general nos da una hipótesis sobre el procedimiento mediante el cual alcanzamos una suposición, pero no es capaz de darnos los fundamentos de esa suposición.

La segunda crítica de Scheler a la teoría de la empatía, escribe Enrique Muñoz, es que la teoría de la empatía solo logra explicar la ilusión en que creemos que una parte nuestra se encuentra en el yo ajeno. La objeción de Scheler se dirige al supuesto de Th. Lipps, según el cual el yo empático sería una «proyección» (*projektion*), un «reflejo» (*spiegelung*) o «radiación» (*strahlung*) del propio yo en el cuerpo ajeno. Scheler sustenta la tesis «solo porque nosotros sabemos que el yo ajeno es un individuo, sabemos que es un “otro”; esto no es al revés, es decir, que es un individuo, porque es un “otro”»<sup>404</sup>.

Enrique Muñoz cita el ensayo de Scheler de 1913, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (*Sobre la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y de amor y odio*). Estas tesis de Scheler suscitaban controversias entre los fenomenólogos, algunos apoyaron a Scheler con fervor como M. Geiger y K. Bühler, mientras que otros —como Edith Stein— le hicieron profundas críticas en su tesis doctoral<sup>405</sup>. Posteriormente, Scheler reconocería, en el prólogo de la segunda edición de *Esencia y Forma de la simpatía* de 1923, que ha tenido en cuenta las observaciones realizadas por Edith Stein, Erdmann, J. Volkelt, E. Becher y otros<sup>406</sup>.

Scheler mantiene sus reparos a la concepción de Th. Lipps de la «creencia» en la existencia de entidades anímicas ajenas fundada en un «proceso de empatía» del yo en relación con el cuerpo ajeno<sup>407</sup>. Scheler considera que, aplicando un razonamiento de analogía, diríamos que «si existen movimientos expresivos iguales a los que yo llevo a cabo, *existe allí también mi yo, pero no un yo ajeno y distinto*. Si el razonamiento pone un

---

<sup>404</sup> MUÑOZ, E. «En torno a la intersubjetividad. La influencia del ‘Sympathiebuch’, de Max Scheler, en ‘Ser y Tiempo’ de Martín Heidegger». *Realidad humana e idea de humanidad*, De la Maza, M, Covarrubias, (edit.). Santiago: Ediciones UC, 2013. pág.151.

<sup>405</sup> SCHELER, M. *Esencia y forma de la simpatía*, Vendrell, I (trad.) Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U., 2005, pág. 18

<sup>406</sup> *Ibid.*, pág. 29

<sup>407</sup> *Ibid.*, pág. 319



yo ajeno, distinto de mi yo, es un razonamiento falso, una *quaternio terminorum*»<sup>408</sup>. Para Scheler, el razonamiento de analogía conduce a la suposición de yos ajenos en la medida que fuesen iguales a mi yo, pero no a la existencia de individuos anímicos ajenos. Scheler piensa que los teóricos de la empatía hacen una hipótesis sobre el proceso por el que se llega a la suposición; no obstante, no se argumenta el derecho a esa suposición.

Para Scheler, tampoco la teoría de la empatía conduce a la existencia de yos ajenos, o a la suposición de la existencia de individuos ajenos con un yo. Aun si se aceptara tal suposición, él considera que «jamás podemos aprehenderlos adecuadamente, en su peculiar esencia individual»<sup>409</sup>. Scheler seguirá sosteniendo lo siguiente: «Sabemos que también el yo mismo es un “individuo” que aprehendemos, y un individuo distinto de nuestro yo, y solo por esto sabemos que es “otro”, lejos de que sea para nosotros un individuo por ser “otro”»<sup>410</sup>.

Scheler insiste en que, frente a las hipótesis metafísicas de la empatía, es mucho más cierta la simpatía<sup>411</sup>. Por otro lado, si pensamos lo mismo que otro, y sentimos ciertos sentimientos lo mismo que otro. La empatía se ha inclinado a menospreciar la dificultad de la percepción de sí mismo y sobrestimar la percepción del prójimo. Scheler considera que existe un peculiar proceso recíproco de comprenderse a sí mismo y a los otros, el cual describe Schiller: «Si quieres comprender a los otros, mira tu propio corazón, si quieres comprenderte a ti mismo, mira lo que hacen los demás»<sup>412</sup>. El mismo acto de diferenciación, dentro de uno mismo como un todo, llega a la conciencia clara de la simultaneidad de lo propio y de lo ajeno.

Para Edith Stein, después de la presentación de la tesis y la publicación de su libro *Sobre el problema de la empatía*, dicho tema pasa a un lugar secundario, frente a la experiencia de la persona. La experiencia de sí mismo y la experiencia del otro son complementarias, son

---

<sup>408</sup> *Ibid.*, pág. 322

<sup>409</sup> *Ibid.*, pág. 324

<sup>410</sup> *Loc. cit.*

<sup>411</sup> «Comprender sintiendo lo mismo que el otro. [...] 1) El inmediato simpatizar con el otro, por ejemplo, una y la misma pena «con alguien»; 2) «El simpatizar en algo», congratulación «por» su alegría y compasión «de» su padecer; 3) El mero contagio afectivo; 4) La genuina unificación afectiva». SCHELER, M. *Esencia y forma de la simpatía*, Vendrell, I (trad.) Salamanca, Ediciones Sígueme S.A.U., 2005, pág. 327

<sup>412</sup> *Ibid.*, pág. 334

interdependientes y recíprocas. Ahora su planteamiento coincide con el de Max Scheler. Stein escribe estas ideas en *Introducción a la filosofía* —libro compuesto entre 1917 y 1919, el cual no fue publicado—, que utilizó en las clases de preparación de los nuevos estudiantes de fenomenología.

Scheler no cita, ni hace referencia a Edith Stein de manera directa. Solamente la menciona en el prólogo indicado, pero parece evidente que tuvo en cuenta sus observaciones en la redacción de la segunda edición de *Esencia y forma de la simpatía* (1923) y, probablemente, también Stein tuvo en cuenta las críticas de Scheler a la empatía, al escribir su *Introducción a la filosofía* (1917-1919).

Para Jose Luis Caballero Bono, «la empatía nos desvela la estructura de la persona humana»<sup>413</sup>, que será precisamente su obra. Ahora bien, «el conocimiento del hombre se obtiene por reversión de lo empatizado en otro, no por introspección»<sup>414</sup>, utilizando el lenguaje de Emmanuel Lévinas, escribe: «La experiencia del otro no es experiencia de totalidad, donde el otro quedará englobado. Antes bien, respeta su trascendencia, es una experiencia de infinito. Lévinas utiliza el bello concepto de hospitalidad»<sup>415</sup>. Continúa Caballero Bono, la doctrina de la empatía nos decía «soy capaz de captarme a mí mismo como un “yo” cuando he empatizado con un “tu”. La espiritualidad de mosaico comprende, pues, la idea de intersubjetividad, cuyo fundamento es la empatía»<sup>416</sup>.

### 3.- El conocimiento de las personas

Para volver a contextualizar, Edith Stein ha presentado la tesis, la ha publicado con el título de *Sobre el problema de la empatía*. En 1916, se ha convertido en asistente de

---

<sup>413</sup> CABALLERO BONO, Jose Luis, «La empatía y su importancia en la vida del hombre». En SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Avila: Universidad de la Mística CITEs, 2016, pág.112

<sup>414</sup> *Loc. cit.*

<sup>415</sup> CABALLERO BONO, Jose Luis, «La empatía y su importancia en la vida del hombre». En SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Avila: Universidad de la Mística CITEs, 2016, pág.113

<sup>416</sup> Escribía E. Stein «Una piedra soy en tu mosaico». CABALLERO BONO, Jose Luis, «La empatía y su importancia en la vida del hombre». En SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Avila: Universidad de la Mística CITEs, 2016, pág.114

Husserl y ha tenido en sus manos no solo los manuscritos de *Ideas II*, sino estudios de psicología y otros escritos. Además, prepara a los nuevos integrantes del círculo de fenomenólogos. En 1918, deja de ser asistente de Husserl con el deseo de iniciar sus propias investigaciones<sup>417</sup>.

*Introducción a la filosofía* probablemente haya sido el texto utilizado como introducción a la fenomenología en el tiempo que era asistente de Husserl y luego en las clases que impartía en su hogar familiar. El texto fue ampliado, pero postergado en su redacción final para culminar otros escritos. En una de sus cartas a su amigo Roman Ingarden, le escribe que se encuentra muy entusiasmada por las clases que da en su casa, ya que tiene alrededor de 20 estudiantes sin publicidad alguna, y está escribiendo una *Introducción a la filosofía*<sup>418</sup>; entonces, es probable que el texto haya sido redactado de 1917 a 1919.

Se trata de un estudio amplio de carácter introductorio a la filosofía. Desarrolla dos grandes temas; primero, el de la naturaleza —en el cual menciona la experiencia de otros sujetos— y, segundo, el de la subjetividad.

El tema de la subjetividad está dividido en cuatro secciones: a) Conciencia y conocimiento de la conciencia, b) La estructura óptica de sujetos psicofísicos, c) El conocimiento de las personas, d) Las ciencias de la subjetividad.

Las dos primeras secciones las analizaremos en el capítulo tercero, como el inicio del análisis antropológico y las primeras referencias a la persona<sup>419</sup>. Ahora analizaremos el conocimiento de la persona. El pensamiento de Stein se ha hecho más profundo, después de realizar sus investigaciones sobre la empatía y estar en contacto con los manuscritos de *Ideas II*, lo cual le permite unas reflexiones más claras y con mayor precisión.

---

<sup>417</sup> Carta 16 a Roman Ingarden, Breslau, 20 de marzo de 1917, O.C I, págs. 578-579

<sup>418</sup> Carta 94 a Roman Ingarden, Breslau, 30 de abril de 1920, OC I, pág. 699

<sup>419</sup> Carta 6 a Roman Ingarden, Friburgo, 28 de enero, de 1917, OC I, pág. 561

Stein, al referirse al conocimiento de las personas, señala que hay que volver al problema epistemológico; es decir, al problema de cómo aparecen en la propia subjetividad los datos sobre el otro, sobre otras personas.

### 3.1. Experiencia de sí mismo y experiencia del otro

Stein ha seguido muy de cerca el método fenomenológico, lo ha aplicado a la tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, así como a los siguientes escritos cercanos temporalmente a la tesis. El material recopilado es vasto y muestra un conocimiento más completo de la fenomenología; sin embargo, se distancia un poco del Maestro. Ahora plantea el problema del conocimiento de la conciencia ajena, que era el tema de la empatía, como experiencia de la persona humana; además, hace constar que para dicha experiencia hay dos caminos, la experiencia de sí mismo y la experiencia de otro<sup>420</sup>. Edith se compromete a realizar la investigación de cada uno de ellos, con el fin de ver dónde se entrecruzan o quizás se complementan. Menciona que, en anteriores investigaciones, había partido de la «actitud natural» con la que contemplamos el mundo y hará lo mismo para estudiar la experiencia del otro.

La otra persona es percibida de manera inmediata, como se percibe una cosa o nuestra propia persona, la vemos tal como es, la vemos «con todo a lo que ella le pertenece, con cuerpo vivo y alma, con sus estados actuales y sus cualidades permanentes»<sup>421</sup>. La percepción del otro es una apercepción trascendente, en la que se unen componentes diversos y, es posible analizar «cuáles de esos componentes deban hacerse responsables de lo que en cada caso se percibe “propia” o cómo encuentra su plenitud lo que en cada caso “se ve” tan solo conjuntamente»<sup>422</sup>.

Siguiendo a Husserl en *Ideas II*, Edith señala que lo primero que aparece a la percepción del otro es el cuerpo físico como una mera cosa, a diferencia de las simples cosas. El

---

<sup>420</sup> «Hay que hacer constar que, para la experiencia de la persona humana, hay dos caminos: el de la experiencia de sí mismo, y el de la experiencia del otro». STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 824.

<sup>421</sup> *Ibid.*, pág. 824

<sup>422</sup> *Loc. cit.*

cuerpo del hombre inicia movimientos «por sí mismo», como procedente de un impulso interno y, entonces, el cuerpo aparece como un cuerpo animado, que posee un centro vital activo. No podemos ver el impulso interior del otro, no podemos realizar el mismo impulso, ni tener conciencia de él; no obstante, podemos intuir ese proceso vital en una conciencia representante. Stein llama a esto *empatía*, término que utilizó más ampliamente en su tesis doctoral, ahora realizará otras distinciones más precisas; no solo para referirse a la «percepción concreta de la persona, sino a la representación que presenta intuitivamente lo que no es propiamente perceptible de la otra persona»<sup>423</sup>.

Primeramente, las vivencias pueden ser clasificadas —siguiendo a Hume— en originales y representadas, en la forma de impresiones e ideas. Cada vivencia como una unidad individual, constituida en la corriente original del vivenciar<sup>424</sup>, sigue un tiempo inmanente, como originalmente consciente y posible de una percepción reflexionante. Por otro lado, lo original, en las representaciones fundamentadas en sí mismas y otras que son representantes de otras, es que se vivencian original y conscientemente; algunas veces se captan de manera reflexiva, como algo que no está vivo en nosotros, sino que estuvo vivo, estaba vivo o podrá estarlo, lleva la referencia de la vida original en sí. Como en el recuerdo, la vivencia representada es puesta como realidad pasada, el vivenciar transcurre de la vivencia original a la representada y pueden coincidir, no siempre se dan en la realidad. En la expectativa, la vivencia tiene el valor de una realidad futura, que se hace real cuando se inicia la vivencia original. Nos encontramos con la fantasía como vivencia representada, no es pasada ni futura, la vivencia original está dada por el carácter intuitivo de la fantasía misma.

Stein considera que la empatía, en cuanto representación de una vivencia ajena, es una vivencia original de una realidad actual. Además, lo que representa no es una impresión

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, pág. 825

<sup>424</sup> Para Edith Stein, conciencia es parte de la vivencia; la conciencia es un puro hacerse, las vivencias se producen una tras otra. ¿Cuál es la causa? ¿Por qué se generan? Para Edith, de dónde procede permanece en la oscuridad. ¿Cómo fluye una fase de otra? ¿Existe una vinculación de fases? ¿Cómo se llega entonces a hablar de las vivencias que hay «en la» corriente y de una vinculación o enlazamiento de esas vivencias? En la vivencia, se distinguen tres componentes: «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». STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 232

propia, sino la moción vital de otra persona; pese a lo cual podemos situarnos en el interior de ella, como si nosotros fuéramos su centro vital y pudiéramos desencadenar un movimiento desde el interior —percibido internamente— que pudiera hacerse coincidir con el percibido externamente.

«La empatía, en cuanto representación, 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 de otra persona, una moción que no se halla en vinculación continuada con mi vivenciar y que no puede hacerse coincidir con él. Me sitúo en el interior del cuerpo percibido, como si yo fuera su centro vital, y efectúo, “como quien dice”, un impulso de tal índole que pudiera desencadenar un movimiento —percibido, “como quien dice”, desde el interior— un movimiento que pudiera hacerse coincidir con el percibido externamente. Si la representación empatizante no estuviera motivada por la percepción externa, entonces no se distinguiría de la fantasía. Pero de esta manera participa en el carácter posicional de la aprehensión motivante»<sup>425</sup>.

Si existe una contradicción entre la percepción externa y la empatía, entonces podemos decir que el contenido de la empatía es engañoso, especialmente si es incompatible con otro contenido. Si el contenido de la empatía sobrepasa lo dado en la percepción, entonces la empatía tiene un valor de fantasía, es necesario el ver intuitivamente.

Stein ha planteado varias condiciones de la posibilidad de la empatía. En primer lugar, encontramos la unidad del movimiento percibido interna y externamente, tal como se encuentra originalmente en la propia experiencia, que permite que se integren los diversos componentes de la aprehensión y se provoque el paso de uno al otro en una complementación mutua. En segundo lugar, es necesaria una cierta libertad de la fantasía. En tercer lugar, está el énfasis en lo propiamente común que permite que ambos movimientos, el propio y el otro, se muestren como análogos, haciendo posible una co-aprehensión, en una complementariedad y una aprehensión unitaria<sup>426</sup>.

---

<sup>425</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág.826

<sup>426</sup> «1) La unidad del movimiento percibido externamente, del movimiento percibido desde el interior, es decir, percibido de manera física, o bien del impulso del movimiento consciente originalmente, tal como se encuentra originalmente en la propia experiencia, y que hace que se fusionen de tal manera los diversos componentes de la aprehensión, que el uno motive la transición al otro, exija la complementación por el otro. 2) La libertad de la fantasía, que me permite la realización representante de impulsos, que actualmente no realizo de manera real y que eventualmente no he realizado todavía nunca. 3) El realce de lo típicamente común en el movimiento ajeno y en el movimiento propio, que hace que aquel aparezca como un análogo de este y que permite que sea comprensible la co-aprehensión de una “complementación interna” análoga (este realce no debe considerarse como un acto propio, sino como un componente de la aprehensión unitaria. Pero existe la posibilidad de efectuar ese realce como un acto independiente, y deducir del hecho de que aparezca como un dato una parte típicamente común la existencia de una complementación análoga. Aquí existe un

La percepción del otro encierra posibilidades de engaño; en primer lugar, mientras se produce el proceso de percepción externa, se puede llegar al conocimiento de una causa externa que no se evidenciaba al inicio, ya que se encontraba escondida, entonces se elimina la aprehensión del movimiento inicial que corresponde a la vida de la persona. En segundo lugar, se pueden sobrepasar los límites de la percepción, ir más allá y situarnos en la conciencia original del impulso, como una percepción del propio cuerpo y un «yo» despierto<sup>427</sup>.

La corrección de tales engaños «es posible mediante una percepción externa progresiva y mediante el examen de la concordancia entre la percepción externa y la empatía»<sup>428</sup>. El criterio último es la conciencia original de la propia experiencia. El valor de validez de la empatía se hallará siempre por detrás de la percepción externa. La percepción externa rectifica la empatía, que no puede comprobarse por sí misma, aunque se pueden encontrar grados de luminosidad, claridad o inteligibilidad según sea la contemplación reflexionante. Stein piensa que eso es posible en la empatía, lo mismo que en toda representación.

Al ser humano, como ser vivo, podemos conocerlo por empatía en un «estado vital», correspondiente tanto a manifestaciones externas —de frescor o cansancio, salud o enfermedad, juventud, madurez o ancianidad—, como a la empatía del movimiento y la continuidad original de la vida (ascensión y decadencia de todas las transiciones de la vida). Para Stein, «no hay ningún motivo que conduzca a una percepción empatizante del cuerpo vivo como actividad de la conciencia»<sup>429</sup>.

La empatía sobre los procesos vitales puede acercarnos a una comprensión de la relación entre la experiencia propia y la percepción de la otra persona. En la experiencia propia, se da la aprehensión del cuerpo con la percepción del cuerpo; en la experiencia del otro, predomina la percepción externa. Stein, siguiendo a Husserl, señala que la comprensión del ser humano, en el desarrollo evolutivo, está dada inicialmente en la donación al otro en el

---

núcleo justificado de la teoría de la deducción por analogía»). STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 827

<sup>427</sup> *Ibid.*, pág. 828

<sup>428</sup> *Loc. cit.*

<sup>429</sup> *Ibid.*, pág. 830

cuerpo. La experiencia de los otros se convierte en el motivo de comprensión de sí mismo, a partir de la percepción corporal y con referencia retrospectiva a las tendencias dadas en su vida<sup>430</sup>. Como ya escribía en *Sobre el problema de la empatía*, «aprehendo lo uno *con* lo otro, aquí veo lo uno *a través* de lo otro»<sup>431</sup>.

El paso de la aprehensión como corporalidad a cuerpo vivo, solo se da en el acto de la empatía de la sensibilidad. La cualidad esencial del cuerpo vivo es la sensibilidad, es la forma como esta aparece «desde el interior», y no necesita ser en todos los rasgos. Existe la posibilidad de engaño, como el considerar un cuerpo vivo a lo que en la realidad no lo es, por ejemplo, una escultura de cera. La supresión del engaño se puede efectuar con progresivas percepciones de la libre movilidad, es decir, por el curso evolutivo que muestra el movimiento libre del otro. Las sensaciones no solo son estados corporales, también son psíquicos. Desde este tema, Stein pasa a analizar la comprensión de la psique ajena en la vida anímico espiritual.

### **3.2. La comprensión de la psique ajena y de la vida anímico espiritual**

Para la percepción del individuo psíquico, Stein considera la aprehensión del cuerpo vivo y la vida de las sensaciones. Las sensaciones no solo son estados psíquicos, sino también corporales. Los estados psíquicos de la representación empatizante, o de la reflexión que se hace en la empatía, permiten desligarse de todos los entrecruzamientos con la realidad y considerarlos en su pureza, en lo que respecta a su contenido inmanente, como conciencia pura; asimismo, «naturalmente, de esa conciencia, conocida por empatía, se puede decir lo mismo que de todo el conjunto de la empatía»<sup>432</sup>. Como en el caso de la percepción, podemos atribuirle a un individuo psíquico que tiene la percepción, en cuanto permita la co-percepción de una conciencia, pero también en una futura experiencia puede eliminar tal posición. Por otro lado, no se tiene garantía de que la posición que se mantiene, sin contradicción de la conciencia, se considere como existente y que corresponda, según su

---

<sup>430</sup> «Solo la experiencia de los otros se convierta en el motivo para investigar las correspondientes particularidades en el propio cuerpo mediante una percepción corporal externa y eventualmente con referencia retrospectiva a las tendencias evolutivas vivenciadas originalmente». STEIN, E. *Introducción a la filosofía* OC II, pág. 830

<sup>431</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.158

<sup>432</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 833



esencia, a la representación dada por medio de la empatía. Si estudiamos al individuo psíquico limitado al mundo de las sensaciones, según Stein, no lo reconocemos o no tiene la estructura de la esencia de una conciencia personal, «le faltará la forma del “cógito”, el ser en tensión entre un “yo” despierto, consciente de sí mismo, y una objetividad»<sup>433</sup>; Stein se refiere al sujeto espiritual que realiza actos libres, tiene ante sí un mundo de objetos y posee cualidades anímicas «superiores», las cuales brotan del núcleo personal.

Edith se pregunta qué es lo que permite aprehender a un sujeto espiritual en tanto que es espiritual. Su respuesta es que no se trata solo del hecho de tener particularidades que permiten que co-aparezca la vida del yo, sino también porque tiene cualidades peculiares individuales, en virtud de las cuales la sensibilidad no es solo un dato, sino un conjunto de expresiones. Un modo de orientación de la persona en el espíritu, en la relación con otro yo personal y con las cosas, es la mirada: «Cuando yo miro a los ojos a una persona, veo en ellos —por decirlo así— su ser “yo”; desde la dirección de la mirada se está expresando el estar orientado por el espíritu, el volverse a un objeto»<sup>434</sup>.

La percepción unitaria de la persona ajena no es el resultado de un proceso deductivo. Para Stein, no vemos el «yo mismo», él nos habla con sus ojos, con una mirada viva. Los ojos son la parte más expresiva del cuerpo. En su libro autobiográfico, *Historia de una familia judía*, E. Stein describe a las personas por el color de los ojos y la mirada; ahora completa lo que podría llamarse una fenomenología de la mirada. En ella, ve el grado de estar despierto, la continuidad de su orientación espiritual, el nómade vagar de la mirada y su errante viajar de una cosa a otra. La profundidad de la mirada va al alma, ve los sentimientos del alma, la ira, gozo, tristeza, orgullo, bondad, nobleza, etc., es decir, el «modo de ser totalmente personal»<sup>435</sup>. También podríamos decir que la mirada muestra

---

<sup>433</sup> *Loc. cit.*

<sup>434</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 833

<sup>435</sup> «Pero entonces no “veo” el “yo” mismo, ese “yo” no me habla con sus ojos como con una mirada viva. Lo que los ojos (la parte “más expresiva” del cuerpo) tienen que decirme, no se limita a la pura “yo”-icidad como tal. Yo veo también el grado de su estar despierto o de su tensión, veo en la continuidad de su mirada la continuidad de su estar orientado espiritualmente, y en el errante vagar de la mirada veo el agitado vagar de un objeto a otro. Veo, además, toda la escala de los sentimientos, ira, gozo y tristeza, veo orgullo, bondad y nobleza de alma, y veo también el modo “totalmente personal” con que esa persona es bondadosa y afectuosa o no es afable. La vitalidad con la que toda esa vida espiritual me invade, no puede compararse en absoluto

sentimientos positivos y negativos, como una ventana del alma. Ver el alma es algo casi místico. Modigliani, en sus retratos, no pintaba los ojos, decía que no podía porque eso era pintar el alma. Por eso había pintado solamente los ojos de su esposa, la mujer que amaba, la única en cuya profundidad anímica había penetrado, y los ojos de muy pocas personas más. Por ello, «la vitalidad con la que se da la vida espiritual me invade, no puede compararse en absoluto con la manera en que los estados sensoriales se convierten para mí en la dación»<sup>436</sup>. Stein, en referencia a la persona ciega, cree que le atribuimos un ser yo sobre el fundamento de la constitución restante de la personalidad.

La vida espiritual viene a nuestro encuentro, no la realizamos y no tenemos conciencia original, sino que se trata de un co-aprehender lo anímico, mediante la percepción sensible del cuerpo vivo, como una manifestación o expresión externa. El paso de lo que es consciente a lo que es co-consciente; es decir, seguir con la mirada receptora lo que viene dado por sí mismo y lo que viene desde la intuición. En el primer caso, es dado por una percepción progresiva y, en el otro, mediante la representación empatizante.

A través de la mirada, se va a lo que expresa y descansa, de allí que comprender una palabra es ir a su objeto propio que es el significado, el sonido o la imagen de la palabra, todo ello es solo un puente a través del cual la conciencia aprehende su propio significado. Del mismo modo, la mirada, la expresión del rostro y sus rasgos «significan» lo que «expresan»: allí está su sentido profundo.

«La manifestación exterior no solo expresa la vida interior, sino que “corresponde” también a ella en el sentido de que lo exterior y lo interior muestran algo en común, que la manifestación hace aparecer como “adaptada” a ambos, y que hace que lo exterior se convierta en la “imagen” de lo interior»<sup>437</sup>.

El lenguaje, como expresión adecuada, llega a la conciencia, cuando lo expresado en las palabras no solo es captado intelectualmente, sino también intuitivo. Cuando la idea y la intuición es llevada a una coincidencia mayor o menor, tenemos una vivencia de la plenitud. Cuando la imagen es clara, intuitiva y fiel no la sometemos a un examen. Solo

---

con la manera en que los estados sensoriales se convierten para mí en la dación». STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, págs. 833-834

<sup>436</sup> *Ibid.*, pág. 834

<sup>437</sup> *Ibid.*, pág. 836

cuando hay oscuridades, vacíos en la intuición o rasgos extraños, que provoquen trastornos, habrá necesidad de comparación.

No hay necesidad de reexaminar la expresión de la vida del alma, que se acepta como una expresión fiel, clara y nada ambigua. Edith se pregunta cómo se puede hacer que lo anímico no sea el dato, sino el espejo de la vida anímica; cómo podemos saber si lo refleja la suficiente, y de qué clase es el reexamen de la expresión. Stein limita sus planteamientos a la vida actual del alma y no hay garantía alguna de que la vivencia empatizada sea como nosotros nos la representamos por medio de la empatía.

«Podemos representarnos mediante la empatía el estado del alma que se nos manifiesta en una expresión, y podemos ver que esa realización empatizante o la vivencia empatizada, tal como llega a ser objetivo de una contemplación reflexiva, se halla en coincidencia (que da plenitud) con lo que se manifiesta originalmente. Claro que aquí, lo mismo que en los casos de empatía estudiados anteriormente, no se trata de un genuino dar plenitud»<sup>438</sup>.

La empatía de la vida espiritual es distinta a la empatía de estados sensibles. Los actos, en su conexión y realización, están sometidos a una ley racional universal, como garantía de posibilidad, de realización; tal es el caso de una persona al recibir una noticia que es apropiada para causar gozo y, luego, vemos la manifestación de gozo. Para Stein, podemos corroborar lo que hemos sentido por empatía, gracias a la captación del motivo, que confirma la generación, la vivencia y la percepción de la expresión correspondiente; no obstante, en la medida en que se conozca mayor cantidad de fundamentos de los motivos, podremos representar mejor los rasgos particulares de la expresión. Por otro lado, en la expresión, no percibimos los rasgos particulares, sino que percibimos un todo concreto; además, lo que se da como vacío es llenado por la empatía y puede sobrepasar lo expresado. También podemos ver que la expresión llegue a «coincidir» con lo representado por la empatía, pero ésta última aparece como imperfecta. También, puede aparecer completamente «fiel» en cuanto que puede expresar adecuadamente una parte de la vivencia. En otro sentido, podemos encontrar una contradicción entre lo que es visto en la expresión y lo que es producto de la empatía, entonces lo puesto por ambas partes es cuestionado. Entonces, volvemos a intentar todo el proceso.

---

<sup>438</sup> *Ibid.*, pág. 837

Para Stein, el cambio percibido del propio cuerpo, en la vivencia, puede llegar a coincidir con la expresión de la persona ajena. Asimismo, la mirada de la vida del alma ajena nos permite conocer la propia vida del alma.

Cuando nos percatamos de la moción de la vida espiritual ajena, nos sentimos invadidos por ella. Por otro lado, cuando, por medio de la empatía, representamos un acto de fe religiosa o una actitud de ánimo, esa representación tiende a un pleno vivenciar, tiende a despertar en nosotros una actitud original propia del mismo contenido y nos va contagiando los mismos sentimientos. Nos sentimos invadidos por la tristeza. A eso le llama Stein «compadecer», y lo describe como una realización conjunta. El paso al vivenciar pleno, ya sea evidente o no evidente, hace que la propia vida entre en contacto con la vida ajena y su vivenciar pleno, entonces se registra un enriquecimiento propio mediante la vida ajena; de tal manera que puede llegarse a atribuir, a lo vivenciado en la empatía, la misma originalidad que si se tratara de algo vivenciado por uno mismo. Mediante la empatía, nos situamos en el lugar de la otra persona.

El sentido de la empatía se replantea en la visión del Maestro, ya que en el proceso de la empatía el individuo psicofísico manifiesta una vida espiritual, aunque a veces no se hace visible tal expresión; entonces, en nuestra mirada, despierta al mundo, atribuimos al individuo una percepción de ese mundo y, mediante la empatía, nos situamos en el punto de vista de esa persona, la representación es a partir de ese lugar y es distinta a nuestra percepción actual. Para Stein, la descripción de la otra persona nos enseña que el mundo — color y forma— «se le aparece a él de manera diferente de como yo lo vería desde su punto de vista»<sup>439</sup>.

Stein reconoce el sentido de la diferencia del otro; sin embargo, desde nuestro punto de vista, también se transforma por nuestras cualidades sensoriales. A pesar de todo, «la posición de su mundo perceptivo, como el mismo que yo también percibo»<sup>440</sup>, no experimenta ninguna anulación a causa de ese desacuerdo. De allí que podemos intuir y empatizar, de modo creíble, las percepciones de las otras personas, con todo lo que a ellas

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, pág. 842

<sup>440</sup> *Loc. cit.*

les pertenece (sensaciones). Stein considera que no es un estado pleno, tan solo es un modo esencial de nuestras percepciones y lo ponemos como certeza, independientemente del hecho de que su posición misma sea legítima o no.

Al empatizar y situarnos en el punto de vista del otro, este se convierte en el «punto cero de la orientación», entonces nuestro punto de vista cero aparece como un punto en el espacio, lo mismo que otros, y como una cosa al igual que otras, sin vinculación con el sujeto que lo percibe. En la representación empatizante del propio cuerpo, se efectúa entonces un cambio de valores, se aparta de la singularidad y se sitúa en el mismo nivel de las cosas. Se realiza una desvinculación del espacio con respecto al punto cero en el sujeto que está vivenciando y la equiparación de todos los puntos. Por consiguiente, vemos que la experiencia propia y la ajena se entrecruzan en la aprehensión de la persona y la percepción del mundo exterior<sup>441</sup>.

Para Stein, un punto de apoyo en la intuición es distinguir si uno «reflexiona» o «sueña», tal apoyo lo encontramos en la empatía de la comprensión lingüística. El «hablar» es un fenómeno de expresión, de manera análoga como lo es la vida anímica; así lo es el enrojecimiento de la vergüenza o las miradas y sonrisas con un amigo. El lenguaje también revela la propia vida interior, escribe:

«La comprensión del lenguaje no es un problema para la percepción de la persona ajena. A través del médium del lenguaje, se me puede transmitir un saber acerca de todos los objetos posibles que yo mismo no puedo intuir, y también acerca de la vida interior de la otra persona y de sus correlativos no visibles»<sup>442</sup>.

Cuando alguien habla y pronuncia palabras que entendemos, según la expresión de Husserl, Stein sostiene que realiza «actos que confieren significado», los cuales pueden ser datos para la empatización. El sujeto hablante puede resaltar una esencia universal en los objetos y medirlos en una expresión universal; al hacer eso, lo que hace es «pensar» esos actos de resaltar y medir. El sujeto hablante aparece a la vez como sujeto pensante, dotado de cualidades intelectivas.

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, pág. 843

<sup>442</sup> *Ibid.*, pág. 844

Para Stein, la expresión de las cualidades sensoriales y las del entendimiento, que son rasgos de carácter, permiten que se manifiesten los estados del alma. Mediante la empatía, representamos la peculiaridad personal. Tal vez, con una sola moción vital experimentada, podemos señalar los rasgos de carácter de una persona, cuál sería su comportamiento en diversas situaciones, qué cualidades podrían manifestarse y cuáles no, como lo hace el artista.

La descripción que Edith hace —de cómo «pintar un cuadro» y, en concreto, retratos— concuerda con el modo en que puede verse que están realizados algunos de los grandes pintores como Velázquez o Matisse. No es el caso de Giacometti, en una entrevista, dice que es muy difícil pintar un retrato, que es como captar la esencia del retratado y, para hacerlo, había que volver —una y otra vez— al retrato y al modelo, aquel tenía que posar por muchas sesiones, como fue el caso del retrato de James Lord, quien posó en dieciocho oportunidades.

Para Stein, la experiencia posterior permite confirmar lo que mediante la empatía se capta, bien como hecho o bien como posibilidad. Si hay discrepancia entre las imágenes captadas, entonces hay que resolverlas utilizando unas y eliminando otras. También puede suceder que, en determinadas situaciones, la conducta ajena no resulte totalmente transparente. Entonces, hay que atenerse a la peculiaridad conocida, habitual o familiar, en relación con la cual, podemos considerar la primera imagen como engañosa. En el caso de que ningún rasgo nos incline a preferir unas imágenes sobre otras, entonces debemos dejar el juicio en suspenso para decidir cuál es la correcta y cuál la engañosa.

La experiencia del carácter, como unidad de rasgos particulares, nos permite reconocer un cambio temporal, que se produce por alguna circunstancia. En la experiencia de la vida espiritual ajena, de alguna manera, nos podemos ver afectados y transformados internamente. El ámbito de nuestra vida espiritual se ensancha o se estrecha, se cierran niveles que van de lo más vital o lo más impreciso hasta niveles de diversa profundidad. Así ocurre con los sentimientos de amor u odio, de superioridad o inferioridad, y otros.

Para E. Stein, es posible que, al captar los procesos que se producen en nuestro interior por influjo de una persona ajena, lleguemos a conocer a la persona ajena.

«Mi confianza me asegura de su rectitud o de su discreción; mi admiración me asegura de su destacada importancia; mi amor (con su colorido individual) me asegura de su peculiaridad especial junto con el valor que es propio de ella. (Todo el conocimiento de la personalidad tiene a la vez el carácter de una estimación de valores, y esto se comprende en parte por el hecho de que a los niveles del alma corresponden diversos grados de valor, y de que la apertura para los valores es ya, en sí misma, un valor; pero, además, la individualidad misma debe considerarse como un valor o como portadora de un valor). La ampliación de mi propia vida interior me hace conocer la riqueza interior de esa persona»<sup>443</sup>.

Siguiendo el planteamiento de Husserl, Stein señala que es obvio que la peculiaridad de «la persona ajena, cuyos efectos experimentamos nosotros, no es, desde luego objetiva con anterioridad a la experiencia de esos efectos»<sup>444</sup>, y no necesita ser concebida como objetiva, pero es obvio que cierta presencia del cuerpo es necesaria para que tales afectos tengan lugar. «¿No es necesaria la mediación del cuerpo para que nos aseguremos de la existencia de otra persona? ¿Sería concebible que únicamente supiéramos acerca de esa persona en virtud de los efectos experimentados?»<sup>445</sup>.

La mediación del cuerpo es fundamental para la experiencia de la persona humana, pero podemos tener experiencias sin la mediación de una manifestación externa, como es el caso de la experiencia de Dios. Esta tesis la sostiene Edith antes de su conversión y su bautismo como católica. La describe como una experiencia de seguridad, en el estado de desesperación en el que nos encontramos. Dios mismo nos recoge del abismo en el cual estamos a punto de caer, nos sostiene y no nos suelta. En eso revela su existencia y su esencia; además, nos hace conocer su acción divina de salvación<sup>446</sup> (como se verá en el capítulo IV). Stein piensa que, aunque son importantes las manifestaciones externas, también es posible el conocimiento de personas humanas y sus situaciones internas a través de la fe, conocimiento de algo que no tiene manifestaciones externas y que se produce en nuestro interior.

---

<sup>443</sup> *Ibid.*, pág. 847

<sup>444</sup> *Loc. cit.*

<sup>445</sup> *Ibid.*, pág. 847

<sup>446</sup> *Ibid.*, pág. 848

La captación de la vida interior de una persona, por su presentificación empatizante, es una relación semejante a la que se da entre la comprensión de la expresión y la empatía. La experiencia de las personas ajenas nos puede llevar a la comprensión de la expresión de las personas o a la presentificación empatizante, mediante otras experiencias que no producen un impacto en el interior, pero que motivan el cambio del modo de pensar, como, por ejemplo, los cambios en el comportamiento habitual hasta ese momento. Así sucede también en el caso de perder el afecto de una amiga por influjo de desconocidos, o en el caso de una persona que antes no tenía interés por el arte y ahora lo tiene, también por la participación de personas desconocidas para uno que poseen tales intereses. De ese modo, se producen muchos cambios en la vida espiritual.

La influencia de una persona sobre otra es tal que se manifiesta en el ser de la otra y en sus actuaciones, en tanto que las «obras» son testimonios del propio ser. Así, en el caso de un artista, podemos intuir —por medio de la empatía— los impulsos para producir las formas en que se plasma su obra de arte. Por otro lado, «la apariencia exterior de la obra artística nos delata una determinada manera de ver, y su contenido de significado nos revela qué es lo que llenaba el alma del artista, cuál era la actitud de su pensamiento y de sus sentimientos ante el mundo»<sup>447</sup>. La labor creativa parte de un sentimiento; el arte es expresión, descarga la vida afectiva, desencadenada por un mundo circundante. La obra de arte se convierte en manifestación de la personalidad del artista.

Stein probablemente está pensando en el arte como expresión, lo cual concordaría con las obras del expresionismo alemán de 1905 y los expresionismos posteriores. No es posible encontrar esa concepción del arte en la Escuela de la Bauhaus, cerrada por el Partido Nacional Socialista Nazi, ni en representantes suyos como W. Kandinsky, Klee, o Piet Mondrian. Sin embargo, efectivamente, podemos ver la personalidad del artista en las obras de E. Munch, Vincent van Gogh y otros, en cuyos trabajos se evidencia su personalidad, como ocurre con las bailarinas de Degas, las manzanas de Cezanne o los cabarets de Toulouse Lautrec. Lo mismo podría decirse de obras literarias, narrativas o

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, pág. 850



poéticas, como los poemas de César Vallejo<sup>448</sup>. Stein cree que la elección de las palabras permite conocer lo que impresiona al artista y sus estados de ánimo.

La estructura espiritual también se expresa en las instituciones de vida estatal y social, en los ordenamientos jurídicos y en las costumbres. Para Edith, «el mundo entero —el visible y el invisible— parece estar regido por poderes espirituales, parece estar contemplado, valorado y eventualmente plasmado por centros peculiares de vida espiritual, cuya peculiaridad se refleja precisamente en la de su mundo circundante»<sup>449</sup>. Para Stein, existen procedimientos organizadores y sintetizadores de la experiencia ajena, a los que llamaré *schema*.

### 3.3. Los esquemas sintetizadores de la experiencia ajena

Según Stein, tenemos un esquema (*schema*), o una serie de esquemas (*schemata*), que son procedimientos de organización básica o de diseño rápido, que regulan el desarrollo de la experiencia de las personas ajenas, los cuales son parecidos a los rasgos generales que se abstraen para formar una idea universal a partir de cosas singulares. Tenemos un esquema

---

<sup>448</sup> LOS HERALDOS NEGROS

Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!  
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,  
la resaca de todo lo sufrido  
se empozara en el alma... ¡Yo no sé!

Son pocos, pero son... Abren zanjas oscuras  
en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte.  
Serán tal vez los potros de bárbaros atilas;  
o los heraldos negros que nos manda la Muerte.

Son las caídas hondas de los Cristos del alma  
de alguna fe adorable que el Destino blasfema.  
Esos golpes sangrientos son las crepitaciones  
de algún pan que en la puerta del horno se nos quema.

Y el hombre... Pobre... ¡pobre! Vuelve los ojos,  
como cuando por sobre el hombro nos llama una palmada;  
vuelve los ojos locos, y todo lo vivido  
se empoza, como charco de culpa, en la mirada.

Hay golpes en la vida, tan fuertes... ¡Yo no sé!

<sup>449</sup> *Ibid.*, pág. 851

de lo que es un «cuerpo vivo», formado por las tres categorías de sensibilidad, movilidad y, eventualmente, la capacidad de expresión. En el esquema del cuerpo vivo, se inserta una imagen más amplia, la del sujeto animal o psicofísico y, eventualmente, la de persona. Los datos sensoriales son el fundamento del conocimiento y constituyen la objetividad, siguiendo lo que señala el esquema más amplio. Los datos de la subjetividad ajena, que fundamentan la aprehensión de la persona y provienen de las sensaciones, constituyen la intuición del cuerpo ajeno; también se integran con otros datos como las impresiones que el alma recibe de la otra, las cuales hacen de medio para la aprehensión de la personalidad del otro y de todo su ser.

Hay momentos y casos en que no se da ninguna percepción externa de la persona ajena, a los que Stein denomina estados co-aprehendidos «vacíamente», los cuales se refieren a lo «interior» de la persona. El estado interior de la persona no puede ser comprendido espacialmente en el cuerpo vivo, ni en el ámbito de lo psíquico o lo anímico-espiritual, sino ser intuido mediante los actos de la empatía. Actos que son de tipo representativo, van más allá de sí mismos y se dirigen «hacia otra conciencia —original—: la conciencia del propio ser y de la vida interior, la experiencia propia. Vemos así cómo la experiencia ajena encierra en sí la referencia a la experiencia propia»<sup>450</sup>. El análisis, que unifica la experiencia del otro y la experiencia de sí mismo, concluye en la experiencia de la persona.

#### **3.4. Experiencia del propio ser y de la propia vida anímico-espiritual**

En la persona, en tanto que realidad psico-física, Stein distingue el conocimiento y la experiencia de la psique, el conocimiento del cuerpo vivo y las relaciones por las que ambos constituyen una unidad.

La experiencia de la psique comprende la experiencia de los estados psíquicos, de las cualidades psíquicas, de las experiencias del alma y la vida espiritual.

---

<sup>450</sup> *Ibid.*, pág. 852

Stein encontrará la conciencia original del «yo» personal, la autoconciencia, en el vivenciar originario, en las vivencias intencionales que coinciden con la vida espiritual. Estas vivencias son las que participan con mayor profundidad en el alma, penetrando más en el sí mismo. La peculiaridad de estas vivencias es que proceden de la «vida del ánimo». Hay vivencias en las que participan todos los niveles del alma, como el éxtasis religioso, que se vive plenamente, con el máximo grado de sensación, percepción y comprensión. Hay un conocimiento inmanente del alma, en el mismo sentido en que hay una conciencia pura.

No en toda vivencia vive la persona entera; sin embargo, en toda vivencia sale a la luz la peculiaridad individual, tantos niveles personales o anímicos como se hallan actualizados. La «trascendencia del alma», a pesar que se abre a la conciencia, permanece más allá, oscura e inagotada. La conciencia no va más allá de la vivencia que la lleva a la propia conciencia<sup>451</sup>. Ahora analiza la experiencia de la propia psique, que parte de la percepción interna del carácter.

### **3.5. Experiencia de la propia psique.**

#### a) La percepción interna del carácter

Para Edith Stein, el ser- consciente-de-sí-mismo acontece únicamente para el alma y, en nuestro ser conscientes de nosotros mismos, reconocemos el centro y la peculiaridad de la persona empírica que vive en ella. Para la psique y sus cualidades, no es posible tal captación, se requiere siempre una objetivación en el vivenciar, como el recuerdo de la casa de la infancia.

La conciencia original, con su mirada reflexionante, se dirige a la vivencia de la persona o a la vivencia «anímica», en la cual el sí-mismo es objeto de reflexión. En la vivencia de la peculiaridad individual, en el nivel de la persona, es donde se muestran las coincidencias

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, pág. 854

entre lo vivenciado originalmente y lo que es intuitivo. Todo ello se presenta en el alma en los diferentes niveles, unos visibles y otros no.

«La intuición entiende más de lo que “propiamente” se le ha dado: su objeto trascendente. Lo que en esa contemplación reflexionante —la *percepción interna*, como queremos llamarla en contraposición a la “pura” reflexión sobre el contenido inmanente de las vivencias— está meramente “co-entendido”, el ser pasado y futuro de la persona, eso ha llegado a ser antes una genuina intuición o será percibido más tarde»<sup>452</sup>.

La percepción interna es una síntesis de actos, en los que el objeto se va intuyendo progresivamente, la percepción interna se extiende a algo distinto de la duración del ser personal, de allí la trascendencia. Lo que viene con la intuición es un *quale* simple e indiviso de una serie de niveles anímicos en los que participa la persona, el cual motiva la co-aprehensión de lo demás y las expectativas de futuros datos intuitivos, que permiten el despliegue de la percepción interna y la peculiaridad individual, vivenciada en los «rasgos de carácter». «La percepción, que capta una vivencia con sus diversas cualidades, capta a la vez la raíz de la que brotan las cualidades personales»<sup>453</sup>; es decir, el carácter, que son cualidades permanentes. A modo de ejemplo, podemos considerar a una persona que cuenta una acción noble: uno puede alegrarse al ver en eso la pureza de carácter, luego sentir cierto pesar, celos o vanidad; luego, por un momento, uno se puede olvidar de la pureza de carácter.

a) Relación entre la percepción interna y la conciencia original: engaños de la percepción interna

«Cuanto más luminoso fue el vivenciar original, cuanto más claro y distinto se revela este a la reflexión, tanto más permitirá conocer acerca del carácter»<sup>454</sup>. Si falta claridad, y no se pueden observar ciertos rasgos, entonces tenemos una información deficiente o, incluso, errónea del carácter, así puede darse el «engañarse uno a sí mismo».

Otra fuente de engaño de la percepción interna son las vivencias «inauténticas», que no surgen del propio interior, sino que son producto del contagio de otros y son percibidas

---

<sup>452</sup> *Ibid.*, pág. 854

<sup>453</sup> *Ibid.*, pág. 855

<sup>454</sup> *Loc. cit.*

como manifestaciones del propio carácter. Las vivencias inauténticas muestran el desarraigo y la vaciedad interna, ya que el alma no vive en sí ni es vivenciada en sí. Entonces, hay que llegar a un desenmascaramiento, resolviendo la pugna entre lo vivenciado originalmente, lo perteneciente al sí mismo y lo percibido en otro; de lo cual uno se contagia, tomándolo como si fuese originario de uno mismo. Hay que desechar la vivencia inauténtica —por ejemplo, la gratitud o la ingratitud, la generosidad o avaricia— para llegar a la unidad del carácter propio. Las vivencias auténticas son cualidades del carácter, que coinciden con la peculiaridad vivenciada originalmente y se fundan en la peculiaridad personal.

La percepción interior aprehende el carácter como un todo; en ella, las cualidades son intuitidas en el vivenciar actual. Se pueden admitir otras cualidades que no vienen dadas en la percepción interior y nos llevan a posibles engaños dentro del tipo que se trate, pero los engaños pueden eliminarse mediante la «experiencia»<sup>455</sup>, como se ha dicho.

b) Percepciones de otras cualidades del alma.

A la psique, le pertenece otra serie de facultades y multitud de cualidades «sensibles» e intelectuales, que se dan a la conciencia original como fuente de conocimiento. Stein piensa que —cuando tenemos sensaciones, percepciones o realizamos actividades intelectuales— somos conscientes irreflexivamente de esas vivencias.

«Pero, al mismo tiempo, no soy consciente de mí mismo como de una persona con una peculiaridad individual determinada: el alma no vive en ellas, no tienen profundidad. Brotan únicamente del “yo” *puro*, el cual es, claro está, al mismo tiempo el punto del que mana la vida específicamente personal o anímica»<sup>456</sup>.

Las percepciones en cuestión se manifiestan como facultades permanentes, como manifestaciones de cualidades o como capacidades de la persona. Las percepciones evidencian la capacidad de aprehensión y la vinculación de datos sensoriales. Los recuerdos manifiestan la memoria y las actividades lógicas en las que se muestra mayor o menor

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, pág. 857

<sup>456</sup> *Ibid.*, pág. 857

«sagacidad», también evidencian la capacidad intelectual. Así mismo, encontramos posibles engaños, como pensamientos que pueden ser adoptados de otras personas, los cuales uno puede atribuir a capacidades que en realidad no posee. El desenmascaramiento de ese engaño se puede efectuar mediante otras manifestaciones, o remontándose en el análisis hasta el origen de la vivencia.

El conocimiento del carácter, de las demás cualidades psíquicas y de todas las percepciones internas, se vincula en una unidad de conexión perceptiva, en la cual la psique aparece como un todo, encerrando en sí múltiples aspectos, componentes de indeterminación y vacíos, que permiten una configuración perceptiva más precisa y un retorno al vivenciar original.

c) Capacidades psíquicas y libertad de la persona

Para Stein, el poder y la libertad, que se vivencian en cada acto espontáneo, se dan como cualidades disposicionales, no como capacidades para la vida práctica. No pueden coincidir con las capacidades percibidas y tampoco ser refutadas por ellas. «La libertad es algo que corresponde necesariamente a la persona como sujeto dotado de voluntad, y que reside de manera inmanente en las actividades de la libertad, pero no es una cualidad perdurante»<sup>457</sup>.

La conciencia de libertad existe o no existe. La libertad no aumenta ni disminuye con la realización o la no realización de los actos libres; además, parece que no se modifica con el cambio de circunstancias. Stein piensa que somos conscientes de realizar algo, aunque las circunstancias sean desfavorables, porque a la conciencia del poder<sup>458</sup> se le añade que somos conscientes de poseer capacidades. Gracias a la libertad, hemos formado dichas capacidades, las cuales, en la percepción interior de la psique, se presentan como algo que está en constante evolución. Algunas cualidades se incrementan mediante su utilización y otras sufren retroceso o desaparecen por falta de utilización. La conciencia de libertad, en la formación de nuestro carácter, es producto de la «autoeducación»; nos percibimos como

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, pág. 859

<sup>458</sup> Véase sus obras: *Causalidad psíquica*, OC II, (pp.246ss), *Estructura de la persona humana* (OC IV, 682 y 735), *Ser finito y ser eterno* (OC III)

somos ahora, percibimos nuestro cambio y las circunstancias que provocaron ese cambio<sup>459</sup>. Stein piensa que podemos moldear nuestras cualidades y formar la imagen de nuestra persona, partiendo de la conciencia de la libertad. Nos sentimos libres de hacer tal cosa y de omitir otra, hasta que llegamos a hacer lo que nos proponemos; no obstante, somos conscientes de que no podemos hacerlo todo y de que no somos capaces de ser lo que quisiéramos ser. Por ejemplo, hay tareas intelectuales que sentimos que a nosotros nos superan y a otros no, las cuales no podemos fijarnos como meta razonable. «Hay nobleza de alma de la que me siento incapaz; me siento, sí, libre para realizar acciones que pudieran brotar de ella, pero no precisamente como una persona de alma noble. En tal vivencia del no-poder, de la falta de libertad, llego a ser consciente de los límites de mi propia manera de ser»<sup>460</sup>. Por tanto, la persona es libre de hacer u omitir, posee límites en el hacer y en lo que quisiera ser. La libertad no es una capacidad, le corresponde a la persona como sujeto de voluntad.

d) Estados del alma como objetos de la percepción interna

La percepción interna capta las cualidades psíquicas y los estados de la persona (del sujeto psíquico), o capta a la persona como hallándose en esos estados, en un contexto y circunstancias psíquicas determinadas. En los estados en que la persona se siente influida en su ser, o bajo los efectos que un estado tiene sobre otros y sobre el desarrollo de la psique.

La percepción interna, como la externa, capta la psique como un todo unitario, percibe más de lo propiamente dado; «esto significa, en un caso, más de lo que está representado por los datos sensibles, y en otro caso, más de lo que está garantizado por el estado de la vivencia actual»<sup>461</sup>. La diferencia entre ambas es que la percepción externa permanece siempre en un plano, y es confirmada por otra percepción externa. La percepción interna, como percepción de la psique, procede del mismo modo, pero la complementación,

---

<sup>459</sup> «Me percibo a «mí mismo» tal como soy, y percibo mi proceso evolutivo con las circunstancias que me han hecho ser lo que soy», STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág.861

<sup>460</sup> *Ibid.*, pág. 862

<sup>461</sup> *Ibid.*, pág. 863

confirmación y rectificación se hacen por una genuina experiencia interna. Esta experiencia está fundada en las vivencias puras que se presentan inherentemente en el acontecer psíquico, es iluminada desde el interior por la «luz» de la conciencia, y es el fundamento de la percepción interna que puede darse en cualquier instante. En otras palabras, se trata de la percepción interna que capta los estados del alma.

### **3.6. Experiencia del propio cuerpo vivo**

Stein considera que no nos aprehendemos como sujetos psíquicos únicamente, sino que nuestra autopercepción es siempre percepción de la persona entera, cuerpo y «alma». Aunque, por cuestiones metodológicas, nos concentremos en lo psíquico o en lo corporal, analizándolos por separado, la persona es una unidad.

#### a) El cuerpo vivo en la percepción exterior

El cuerpo vivo se presenta como cuerpo físico-espacial. Las percepciones externas del cuerpo vivo muestran notables divergencias, debido a los componentes vacíos que son llenados con nuevas percepciones, que forman parte de la libertad ilimitada de la persona. El cuerpo físico de uno es el «punto cero de orientación», nos movemos hacia cualquier dirección, debido al libre movimiento que poseemos. Como punto cero, todo el mundo espacial se ordena alrededor de él. El cuerpo vivo participa en todo cambio de orientación y, por tanto, en toda percepción de sí mismo quedan vacíos insatisfechos.

Para Stein, esos vacíos son llenados mediante «intuiciones», una forma de percepción especial que, uniéndose con la percepción externa del propio cuerpo externo, constituye una apercepción. En ella, se hallan el «cuerpo físico» y el «cuerpo vivo», como un mismo y único objeto para la donación. Al ser aprehendido de esas dos maneras, cada una queda confirmada, completada y rectificada por la otra; así, el cuerpo físico y el cuerpo vivo se dan como un único todo.

En la percepción como cuerpo vivo, nos encontramos con las sensaciones orgánicas, las cuales llegan a ser un dato de lo corporal que se halla entre uno mismo y la superficie del



cuerpo. Hay «sentimientos comunes», como frescor o cansancio, que llenan todo el cuerpo vivo y se extienden por todos los miembros. El cuerpo vivo se presenta como dación de sensaciones. Stein ubica el punto central de este darse en el corazón (como se siente el pulsar de la sangre y ocasionalmente del dolor), en el cual ya no hay ninguna distancia del «yo». La cabeza no está incluida en ese centro de orientación, tiene su propio centro para las sensaciones físicas no corpóreas que permite captar el mundo exterior, como mediante la vista y el oído.

Para entender mejor el cuerpo vivo, hay que entenderlo en las relaciones recíprocas de las partes del cuerpo, que no son inmutables, sino que se encuentran en permanente cambio, debido al impulso de nuestro movimiento. El cuerpo vivo no solo es aprehendido como sentiente o sensible, sino como visible y palpable, su sentido propio se encuentra en las percepciones externas. De allí que su darse sea como una totalidad, en su forma visible y en el alma, también en sus cualidades táctiles y otras que son vistas conjuntamente en la sensibilidad.

b) Aprehensión «de las cualidades causales» del cuerpo físico y del cuerpo vivo.

Cuando el cuerpo físico experimenta efectos, el cuerpo vivo se siente afectado de forma simultánea y, junto a eso, se da una vivencia psíquica, determinada vivencialmente por la voluntad. Uno es libre para oponer una resistencia mayor o menor a tal situación. El efecto que se produzca no solo depende del cuerpo ajeno y de nuestro cuerpo físico, sino también de las energías «vitales» que se hallan a nuestra disposición, de las energías orgánico-psíquicas, así como de nuestra voluntad.

Para captar el acontecer psico-físico como una unidad, son necesarias la percepción externa, la interna y la actividad del yo como originalmente consciente<sup>462</sup>.

---

<sup>462</sup> «No es suficiente la percepción externa y la percepción del cuerpo vivo, sino que en todo ello desempeña también un papel la percepción interna y la actividad del «yo» originalmente consciente, la conciencia del dominio sobre el cuerpo viviente y de todo acontecer psico-físico». STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, pág. 870

La presencia del otro se da en un acontecer en el que podemos experimentar resistencia, el efecto no es el mismo si el cuerpo vivo es un cuerpo físico. En la aprehensión del cuerpo vivo, nos encontramos con una serie de conexiones entre el cuerpo vivo y el «alma». Por otro lado, vemos las relaciones causales del cuerpo vivo o de lo corpóreo en relación al cuerpo físico. A cada cualidad física, le corresponde una cualidad corporal, como en el caso del movimiento. En otro sentido, no hay cualidades corporales vivientes como el dolor, el cansancio, etc., que correspondan al sujeto vivo. No le corresponde ninguna cualidad física del cuerpo físico, aunque se manifiesten con cierta apariencia externa.

Del mismo modo, los estados duraderos de salud y enfermedad, que se dan en el cuerpo vivo, solo son percibidos en la continuada percepción de este. La persona llega a ser consciente de la vida corpórea contemplando el cambio como proceso evolutivo, el cambio corporal-vivo de manera externa. Para ejemplificar ello, al pincharnos el dedo con una aguja, sentimos dolor y miramos el lugar sensible del cuerpo vivo donde se produce. «El cuerpo vivo parece afectado conjuntamente por lo que le afecta al cuerpo físico, y la “causa” que actúa sobre el cuerpo físico parece ser el “estímulo” que provoca un estado corporal-viviente»<sup>463</sup>. Las conexiones entre el cuerpo vivo y el físico son evidentes. Aunque separamos los dos por razones metodológicas, lo que tenemos es una persona que siente dolor por un pinchazo.

### **3.7. Conexiones psicofísicas, el entrelazamiento de la percepción interna y la percepción del cuerpo vivo**

a) Los datos sensoriales y los sentimientos generales como estados corporales-anímicos

Los estados corporales son estados psíquicos y, también, «si se elimina toda apercepción trascendente, son estados de la conciencia»<sup>464</sup>. El cansancio lo sentimos en todo el cuerpo y, al mismo tiempo, como cualidad psíquica. El «sentimiento» y la «fatiga» son cualidades psíquicas y cualidades corpóreas, en ambas se entremezclan tanto la percepción del cuerpo

---

<sup>463</sup> *Ibid.*, pág. 871

<sup>464</sup> *Loc. cit.*

vivo como la percepción del cuerpo físico; sin embargo, estas manifiestan el mismo estado, el estado particular propio que es inaccesible al otro, es decir, la vida espiritual y corporal-anímica.

La unidad e integridad del alma se muestran en las relaciones de dependencia entre el cuerpo vivo y el mundo exterior, relaciones en las que se hace presente la libertad. Las circunstancias evidencian el papel de la voluntad consciente, y se muestra la esfera de la «libertad», entonces podemos dejar el cuerpo vivo y el alma a su dominio en el ámbito de la libertad. No obstante, puede existir un límite vivenciado para la voluntad, por ejemplo, cuando una persona se encuentra bajo la influencia de ciertos medicamentos; como consecuencia, el organismo se mostrará independiente de la voluntad.

b) La «expresión» como fenómeno corpóreo-anímico

La expresión de la vida interior muestra en la «descarga» corpórea la unidad entre el alma y el cuerpo vivo. Esta unidad es vivenciada en la reflexión originaria o percibida internamente y, además, es percibida externamente en el cuerpo vivo. Pueden coincidir ambas percepciones, por ejemplo, cerrar el puño y sentir cólera, en ese caso estamos en la expresión; sin embargo, cuando pasamos a la actitud de reflexión, todo lo convertimos en dato y observamos la expresión como cambio que experimenta el cuerpo físico<sup>465</sup>. Cuando se trata de procesos de expresión conscientes, los cambios son dirigidos por la voluntad; aunque, en la vida cotidiana, la expresión suele ser involuntaria, frecuentemente podemos controlarla de manera voluntaria. También podemos «abandonar» el cuerpo vivo al dominio de las expresiones del vivenciar.

c) Engaños en la percepción del cuerpo vivo

La percepción externa puede sufrir engaños por una serie de motivos. Por ejemplo, se puede percibir un miembro artificial como si fuera natural. En otras ocasiones, podemos ver una modificación del cuerpo y percibirla externamente como expresión corporal. También

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, pág. 874

nos podemos encontrar con expresiones artificiales, en las que el paso de la percepción interna a la expresión es provocado por la voluntad. Finalmente, un mismo cambio corporal puede ser expresión de muchas vivencias.

Para poder desterrar cualquier tipo de engaño, es preciso analizar la causa de la expresión, lo cual se puede hacer mediante la percepción interna o mediante la conciencia original, en las que sí se manifiesta la causa por la que la persona genera tal expresión de su vivencia.

### **3.8. Cooperación entre la experiencia propia y ajena**

En la experiencia de la persona ajena, no es posible una captación como la que se da en la experiencia de uno mismo en el análisis óptico. La imagen de la persona propia presenta vacíos si se prescinde de la experiencia que uno tiene de los demás, así como de la que los otros tienen de uno; no obstante, esos vacíos pueden ser llenados con intuiciones.

Al analizar el proceso de la experiencia de la persona, Stein insiste en que, mientras exista únicamente la experiencia propia, el cuerpo físico aparecerá como una cosa singularísima y no como algo análogo a todas las demás cosas.

Por lo que se refiere a la unidad del cuerpo vivo con el alma, Stein sostiene que la experiencia de uno mismo no incluye el alma. El alma es una fuerza interior perteneciente al yo. El alma pertenece a nuestra imagen del hombre y el animal; el cuerpo vivo aparece como parte o aspecto de la vida interior, hacia el cual esta irradia y se derrama desde sí, pero no es una especie de envoltura que lo encierra espacialmente. Además, en el cuerpo vivo, se halla la «psique de la persona (puede decirse también el yo y la conciencia) que está dondequiera que se encuentra el cuerpo vivo. Y también a la inversa, dondequiera que yo estoy, allí está también mi cuerpo vivo. En este último caso el “allí” es el punto cero; en aquel otro caso, es cualquier lugar en el espacio objetivo»<sup>466</sup>.

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, pág. 876

El cuerpo vivo se revela en la apariencia exterior mediante su expresión. En el esquema de la persona, tenemos consciencia de la actividad interior en el cuerpo vivo; además, poseemos una percepción de los cambios del cuerpo vivo que constituyen un todo con los efectos de su vida interna. «Para la experiencia propia, lo interior no “habla” propiamente desde lo exterior. Todos son factores que pertenecen al esquema “persona”»<sup>467</sup> y no llegan a ser datos en la experiencia propia, pero llegan a ser el fundamento intuitivo para nosotros en la experiencia de la persona ajena.

La persona ajena, en su cuerpo vivo, aparece en su corporeidad espacialmente como una cosa y encierra, en sí, una vida interior con diversos significados posibles. La expresión corporal de la persona es como un «espejo» de su ser y su vivir espiritual-anímico; asimismo, es una puerta de acceso al cuerpo vivo. Stein piensa que «cuando aprehendemos la propia persona como análoga a la persona ajena, podremos hacer que esos factores que pertenecen a ella sean para nosotros, en una representación, un dato intuitivo»<sup>468</sup>.

Stein está considerando el sentido análogo de nuestro ser como persona humana; de este modo, se ha alejado ligeramente de Husserl, ya que el Maestro sostenía que lo que le pasa a uno, le pasa a todos.

A la necesidad de complementar la experiencia propia con la experiencia ajena, Stein añade la necesidad de que la experiencia de la persona exista de hecho. Lo «natural» es que cada persona experimente su propio vivenciar sin reflexión alguna y, si prescinde de la experiencia ajena, sepa de sí mismo en la forma de la reflexión originaria. Para Stein, «la reflexión y la experiencia interna son lo análogo a la percepción ajena. El percibirse a sí mismo, el convertirse a ser [sí] mismo en el dato, eso significa: el contemplarse a sí mismo como se contempla a los demás. No «se recaería en eso», si no se tuviera ante los ojos la imagen de personas ajenas»<sup>469</sup>. Luego, escribirá, en *Ser finito y ser eterno*: «Conocemos a los otros a partir de nosotros, y nos conocemos por los otros»<sup>470</sup>.

---

<sup>467</sup> *Loc. cit.*

<sup>468</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág 876

<sup>469</sup> *Ibid.*, pág. 877

<sup>470</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág.445

Para que la experiencia de la persona se convierta en un dato plenamente intuitivo, es necesario que la experiencia propia y la ajena se complementen mutuamente o se mezclen. Edith piensa que, de esa forma cooperativa tan especial, la persona se nos presenta en su unidad, en su núcleo más personal, en la raíz desde la que expresa su ser interior y exterior; así es como resulta posible en la experiencia de la persona, este es el sentido de la tesis doctoral sobre la empatía, aunque necesita profundizar más en la experiencia de la persona. Por eso, posteriormente, escribe *La estructura de la persona humana*.

#### **4. La experiencia de la persona desde la mirada**

Antes de pasar al siguiente capítulo, es oportuno hacer algunas reflexiones sobre ese acercamiento profundo al otro que se abre a los demás en su mirada y, con la cual, nos invita a sí mismo.

Scheler sostiene que el ánimo amistoso u hostil del otro lo aprehendemos en la unidad de su expresión corporal y su «mirada», antes de que podamos indicar el tamaño o el color de los ojos<sup>471</sup>. Stein desarrolla más detenidamente una fenomenología de la mirada. Con una sola mirada, podemos aprehender la estructura de la persona. Con la mirada, el sí mismo invita al otro a entrar en su morada, e incluso las cosas mismas invitan también a mirarlas y seguirlas en una contemplación.

E. Stein nos ubica ante la invitación de la mirada. El sí mismo, poseionado de su ser, invita con la mirada a entrar en su interior y a construir una morada amplia, en la que el yo alberga al tú y el tú puede transitar en las profundidades de su alma. «La mirada del hombre habla. Un yo dueño de sí mismo y despierto me mira desde esos ojos»<sup>472</sup>. Este análisis no es el de la mirada cosificante de Sartre<sup>473</sup>, que evidencia la presencia de los otros y que, al provocar vergüenza, descubre un aspecto de mi ser. El análisis de Stein es más cercano al de Lévinas. Para Lévinas, «desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable

---

<sup>471</sup> SCHELER, M. *Esencia y forma de la simpatía*, Vendrell, I (trad.) Salamanca Ediciones Sígueme S.A.U., 2005, pág. 326

<sup>472</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 648

<sup>473</sup> SARTRE, J. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, *Op. cit.*, pág. 281

de él»<sup>474</sup>. Asumir la responsabilidad del otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del infinito y de estar inspirado<sup>475</sup>; además, en ese reconocimiento del otro, me descubro como un «yo». Parece que el rostro desnudo que menciona Lévinas es un punto clave<sup>476</sup>, pero quizá lo es más la mirada de Stein.

La visión se refiere al cuerpo, se basa en el ojo esencialmente y no solo fácticamente, por una cuestión de hecho. El ojo no es un instrumento empírico, más o menos perfeccionado, por el que la especie humana tiene éxito en la empresa de captar el ser sin sombras ni deformaciones<sup>477</sup>. Mediante la mirada, el sí mismo invita a otro sí mismo (tú) al interior y se produce un encuentro.

En este sentido, se puede entender el texto del *Evangelio de san Lucas*:

«Tu ojo es la lámpara de tu cuerpo. Si tu ojo recibe la luz, toda tu persona tendrá luz; pero, si tu ojo está oscurecido, toda tu persona estará en oscuridad. Procura, pues, que la luz que hay dentro de ti no se vuelva oscuridad. Si toda tu persona se abre a la luz y no queda en ella ninguna parte oscura, llegará a ser radiante como bajo los destellos de la lámpara» ( Lc. 11, 34-36).

La mirada es la luz del alma y es la comunicación más sencilla del alma con la realidad. A través de la mirada, nos confortamos y encontramos paz o nos inquietamos y nos sentimos amenazados. Hemos aprendido a comprender que la mirada complaciente es la mirada de Dios (como se verá más adelante al tratar de la experiencia mística en el capítulo IV): «Déjame mirar tus ojos, quiero conocer tu alma. / Tu boca me dice algo, tus ojos me dicen claro. / Hay cosas que no podemos esconder, porque los ojos lo revelan todo», dice el canto litúrgico.

Hay que aprender a leer la mirada. «Cuando miro a un hombre a los ojos, su mirada me responde. Me deja penetrar en su interior, o bien me rechaza»<sup>478</sup>, Stein inicia una fenomenología de la mirada en *Historia de una familia judía*, cuando describe a Kaethe Scholz: «En sus ojos claros, brillaba la lozanía, la alegría de vivir, y un sobreabundante

---

<sup>474</sup> LÉVINAS, E. *Ética e infinito*, Madrid: Fayard Espiritu Santo Radio-France, 1982, pág.90

<sup>475</sup> *Ibid.*, pág. 105

<sup>476</sup> LÉVINAS, E. *Humanismo del Otro Hombre*, Madrid: Caparróes, 1972, pág. 23

<sup>477</sup> *Ibid.*, 24

<sup>478</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 648

temperamento»<sup>479</sup>. También cuando describe a Hugo Hermsen: «De sus ojos grises y algo hundidos, salía un fuego santo. A través de su voz suave y algo velada se percibía que todo lo que decía le salía de lo hondo del corazón»<sup>480</sup>. Tenemos muchos textos en los que Edith describe la personalidad de alguien por la mirada. En *Estructura de la persona humana*, Stein también hace referencia a la mirada de los animales, «cuando miro a un animal a los ojos, hay algo que me mira a mí. Miro dentro de un interior, dentro de un alma que nota mi mirada y mi presencia. Pero se trata de un alma muda y prisionera: prisionera en sí misma, incapaz de salir de sí y acercarse a mí»<sup>481</sup>. Por otro lado, la mirada del hombre responde a la mirada de otro y penetra en el interior, reconociéndolo como un tú:

«Cuando miro a un hombre a los ojos, su mirada me responde. Me deja penetrar en su interior, o bien me rechaza. Es señor de su alma, y puede abrir y cerrar sus puertas. Puede salir de sí mismo y entrar en las cosas. Cuando dos hombres se miran, están frente un yo y otro yo. Puede tratarse de un encuentro a la puerta o de un encuentro en el interior. Si se trata de un encuentro en el interior, el otro yo es un tú. La mirada del hombre habla. Un yo dueño de sí mismo y despierto me mira desde esos ojos»<sup>482</sup>.

Solo una mirada de amor reconoce al otro en su calidad de persona y en el sentido de su sí mismo. Es la mirada de la persona honesta, sincera y llena de amor la que nos muestra la luz del alma y nos permite tener una experiencia con la persona.

En segundo lugar, la invitación no solo la hacen las personas, sino también las cosas. Las cosas me invitan a ir a ellas y a conocerlas. Parece que Edith concuerda con Scheler en la afirmación de una simpatía universal<sup>483</sup>, con la poesía de Rilke, con la concepción del alma cósmica y el eros creador del *Timeo* de Platón<sup>484</sup>, con la experiencia mística de Francisco de Asís —«hermano sol, hermana luna»—, o con el texto del Apocalipsis: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap. 3:20). Edith está reconceptualizando nuestra relación con los otros sí mismos y con las cosas en una invitación a la solidaridad del universo, en una experiencia de la persona.

---

<sup>479</sup> STEIN, E. *Historia de una familia judía*, OC I, pág. 300

<sup>480</sup> *Ibid.*, pág. 305

<sup>481</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 141

<sup>482</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 141

<sup>483</sup> RODRIGUEZ DUPLÁ, Leonardo. *Las ideas biológicas de Max Scheler*, en Δαιμόν. Revista Internacional de Filosofía, n. ° 57, 2012, 97-115 ISSN: 1130-0507

<sup>484</sup> PLATON, *Diálogos*, VI. *Filebo*, *Timeo* y *Critias*, Madrid: Gredos, 1992



La empatía es un proceso más amplio que la simpatía, se puede producir siendo simplemente un otro. La empatía nos presenta un planteamiento que nos llevaría a la comprensión del otro, a la hermandad, a la común-uniión con el otro y, sobre todo, a la comprensión del otro en su estructura como persona humana.

Edith Stein nos ha mostrado cómo cada ser humano reconoce y se reconoce, se sabe dueño de parte importante de sus actos; además, de cómo lo que vive queda con él y lo afecta. En él existe una interioridad, podemos recogerlos sobre nosotros mismos y encontrar a los demás<sup>485</sup>. La existencia depende del modo de estar con los otros seres, el ser propio se actualiza en y desde algo profundo, que fundamenta su existencia con otros seres y la coexistencia con otras personas y consigo mismo.

La dimensión ética empieza cuando entra en escena el otro<sup>486</sup>. Edith Stein señala que la experiencia del otro es la experiencia más natural; tal vez, Stein se está refiriendo a los estudios de Hegel, al problema de la intersubjetividad de Husserl, o a lo que más tarde Piaget describe, cuando dice que la primera palabra del niño es «ma» o «mama» y que —a partir de ahí— configura su propio yo.

La experiencia del otro, según Lévinas, es el sentido de la alteridad. Como persona, el ser humano es un ser de encuentro con los demás. Para Etxeberria, la «ética no empieza por la estima de sí sino por el impacto del otro en el sí mismo que hace desaparecer de alguna manera esa estima»<sup>487</sup>. La persona vive de la necesidad de los demás. Solamente el otro es capaz de constituir a la persona como fin en sí mismo<sup>488</sup>. Es la mirada del otro lo que nos define; por ello, cuando se convierte al otro en un objeto, se violenta su ser. Únicamente se le acepta tal cual es, cuando se le considera como una persona, como un «tú»<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> Instituto de Teología Pastoral «Fray Martín» de la Diócesis de Chosica. *Antropología filosófica*, Lima, 2000, pág. 77

<sup>486</sup> ECO, U. *Cinco escritos morales*, Milán: Lumen, 1997, pág.105

<sup>487</sup> ETXEBERRIA, X. *Ética de la diferencia*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2000, pág. 134

<sup>488</sup> VIDAL, M. *Ética comunitaria. Convivencia. Sexualidad*. Familia, Madrid: Paulinas, 1980, pág.38

<sup>489</sup> *Ibid.*, pág.14

La coexistencia de la persona se actualiza en la sociabilidad y en la trascendencia de la acción, que connota un reconocimiento del otro como valor autónomo. Para Scheler, ese es el resultado de la simpatía moral, que consiste en «participar con el otro en la misma vivencia del otro, no en cuanto vivencia del otro, sino en cuanto que el otro y yo sentimos por nuestra cuenta lo mismo»<sup>490</sup>.

Hay un tipo de necesidad especialmente humana de los «otros», una necesidad de responder ante ellos, de dar y hacerse partícipes de su existencia en el amor. Amar y ser amado es parte decisiva de la estructura de cada persona y está en la base de la convivencia. La medida de la humanidad de alguien es la calidad de su amor.

---

<sup>490</sup> VERGES, S. *Persona y comunicación. Antropología filosófica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1984, pág. 303

## CAPITULO III

### La Estructura de la persona en el pensamiento de Edith Stein

1. El problema de la subjetividad
  - 1.1. Persona y conciencia
  - 1.2. Estructura óptica del sujeto psico-físico
    - 1.2.1. Corporalidad
    - 1.2.2. La estructura de la psique
    - 1.2.3. El carácter
    - 1.2.4. El núcleo de la persona o el «yo» personal
    - 1.2.5. La voluntad y la libertad
    - 1.2.6. Plasmación de la vida del alma en el cuerpo vivo
    - 1.2.7. El concepto psicológico y religioso del alma
2. Estructura de la persona humana
  - 2.1. El ser humano como cosa material y organismo
    - 2.1.1. El ser humano como cosa material
    - 2.1.2. El ser humano como organismo vivo
  - 2.2. El ser humano como animal/lo animal
    - 2.2.1. El movimiento animal. El instinto
    - 2.2.2. Sensibilidad e interioridad. Alma y cuerpo animal. Carácter
    - 2.2.3. Especie e individualidad en el ser humano y en el animal
    - 2.2.4. La emisión de sonidos en el animal y el ser humano
    - 2.2.5. La estructura del alma: vida anímica actual, potencias y alma
    - 2.2.6. Alma animal y cuerpo.
  - 2.3.- El ser humano como estructura personal
    - 2.3.1. Lo animal en el hombre
    - 2.3.2. Lo específicamente humano
  - 2.4. La persona como vocación
    - 2.4.1. El alma humana y la forma sustancial del hombre
    - 2.4.2. La esencia del espíritu
    - 2.4.3. La peculiaridad del alma como ser espiritual
  - 2.5. El ser social de la persona
    - 2.5.1. Actos y relaciones sociales
    - 2.5.2. Estructuras sociales
    - 2.5.3. Los tipos y su formación
    - 2.5.4. Pertenencia a un pueblo
  - 2.6. El enfoque filosófico. Sus límites y su ampliación
  - 2.7. Reflexiones sobre la estructura de la persona
    - 2.7.1. Análisis de la Filosofía de la persona. Las interpretaciones de Edith Stein
    - 2.7.2. De una filosofía del hombre a una antropología teológico-pedagógica

Para realizar un estudio de la estructura de la persona en el pensamiento filosófico de E. Stein, debemos recurrir nuevamente a su tesis doctoral. Edith inicia sus investigaciones

sobre la empatía en la tesis doctoral, ya que era el camino que le permitía no solo la comprensión de la persona, sino de la comunidad<sup>491</sup>, como lo escribió el filósofo Roman Ingarden:

«¿Por qué... se dedicó Edith Stein al tema de la «empatía» y no situó enseguida a la persona como centro de sus investigaciones? Porque en ella el interés por la fundamentación, por obtener una base para las ciencias del espíritu estaba muy vivo. Y pensaba también que la empatía era la vía para la clarificación del fundamento teórico del saber, no solo del hombre, sino también de la comunidad humana»<sup>492</sup>.

Sin embargo, para Anna Pezzella, el hilo conductor de sus investigaciones de Edith Stein era la persona<sup>493</sup>, ya que le permitiría comprender el mundo. La comprensión del mundo implica sobre todo la comprensión del ser humano, que vive conscientemente en el mundo y así va investigando la estructura de la persona<sup>494</sup>.

Edith Stein inicia sus investigaciones filosóficas con el tema de la empatía. El texto original de la tesis, presentado a la Universidad de Friburgo, desapareció; sin embargo, por insistencia de su amigo y confidente Roman Ingarden, se anima a publicarla. La tesis está dividida en cuatro capítulos y solo publica los tres últimos capítulos con el título *Sobre el problema de la empatía* (primera fuente de estudio para la investigación en este tercer capítulo).

En 1918, E. Stein deja de ser la asistente de E. Husserl para iniciar sus propias investigaciones científicas en el análisis de la persona<sup>495</sup>. Entonces, escribe *Causalidad Psíquica* para la habilitación de cátedra. Posteriormente, este texto será publicado como *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias humanas (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)*. Esta obra comprendía dos estudios: la *Causalidad Psíquica* e

---

<sup>491</sup> Edith Stein escribe *Individuo y Comunidad*, un acercamiento a la fenomenología social, OC II.

<sup>492</sup> INGARDEN, R. «Über die philosophischen Forschungen Edith Steins», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 26 (1979) 471, JAVIER SANCHO, Francisco. «Introducción General», en STEIN, Edith, *Obras Completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*, Burgos :Ed. Monte Carmelo, 2005, pág. 65

<sup>493</sup> PEZZELLA, Anna María, *L'Antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Roma: Città Nuova, 2003, 13

<sup>494</sup> *Ibid.*, pág. 22

<sup>495</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Friburgo, 19/20 de febrero de 1918, en STEIN, Edith. OC I, pág. 604

*Individuo y Comunidad*, los cuales serán publicados en 1921 en el quinto volumen del anuario filosófico de la escuela fenomenológica (*Jahrbuch für Philosophie und*) en conmemoración a los sesenta años de E. Husserl; estos textos se constituyen en la segunda fuente de estudio. La tercera fuente es *Introducción a la filosofía*, texto realizado desde 1917 a 1920. La cuarta fuente es la obra más difundida y leída de E. Stein, *La estructura de la persona humana*. Estos cuatro grupos de obras son las que deben ser leídas en conjunto para tener una idea amplia y unitaria del sentido de la estructura de la persona en el pensamiento de nuestra autora.

Como ya se mencionó anteriormente, en el prefacio de *Causalidad Psíquica*, Edith Stein menciona que, durante los dos años como asistente del profesor Husserl, tuvo acceso a los manuscritos de *Ideas II* e inclusive a aquellos que se ocupaban de la psicología y las ciencias del espíritu. Stein reconoce las numerosas conversaciones con Husserl y su indudable influencia en sus propios trabajos. Ella no puede precisar el nivel de influencia y consignar las citas correspondientes porque *Ideas II* era un material aún no impreso y no podía distinguir con claridad si las ideas eran resultado de sus propias investigaciones o lo que ella había asimilado profundamente<sup>496</sup>, como asistente de Husserl.

En este capítulo, examinaremos, en primer lugar, el tema de la subjetividad, siguiendo el texto de la *Introducción a la filosofía* y, en segundo lugar, examinaremos su concepción antropológica siguiendo el texto de la *Estructura de la persona humana*.

## **1. El problema de la subjetividad**

El libro *Introducción a la filosofía* se divide en dos partes: la primera trata sobre los problemas de la materia y, la segunda, los problemas de la subjetividad. El texto fue escrito entre 1917 y 1920, cuando nuestra filósofa está aún alejada del pensamiento tomista y de la mística española, pero tremendamente cercana a E. Husserl.

Stein entiende por subjetividad principalmente al sujeto o a la conciencia, términos con los que, en el lenguaje cotidiano, se designa a las «personas» que hay en el mundo objetivo.

---

<sup>496</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 213

Las personas «son sujetos de una multiforme vida del “yo”, de una conciencia intencional»<sup>497</sup>. La vida del yo es designada como el interior de la persona, como la vida anímica o espiritual, que es contrapuesta a lo más exterior que es cuerpo. La persona humana es un ser de vida y conciencia actual, una «realidad» compuesta, como una unidad de cuerpo y alma.

Además, la persona está dotada de cualidades referidas al cuerpo (fuerza, habilidad, etc.) y a la vida psíquica. Las cualidades psíquicas están referidas a cualidades sensoriales (aguda mirada, oído atento, etc.) y las cualidades intelectuales referidas al carácter, el cual abarca en sí todas las cualidades de la persona. La persona posee una personalidad; es decir, un carácter marcado o una individualidad espiritual<sup>498</sup>. El carácter está en constante evolución y transformación, debido a las diversas circunstancias que le toca vivir a la persona, está en un continuo movimiento interior, rechaza la idea de desarrollo de la personalidad. Esta última se manifiesta en el transcurso de la vida. Es de esta forma, que la subjetividad es la conciencia, y es la persona.

### **1.1. Persona y conciencia**

Edith Stein considera que la persona consiste en la conciencia, en el sujeto de vida, en el yo, de modo que no se diferencia de lo que Husserl llama el yo puro. A toda conciencia le pertenece un «yo», del que parte todo su vivenciar, y constituye una unidad de corriente de conciencia. El yo es un individuo absoluto, que no puede expresarse, sino solo mostrarse. El yo y sus vivencias constituyen una unidad en virtud de la cual es un-sí-mismo-y-un-no-ser-otro, de allí que cada persona sea un individuo absoluto.

La fenomenología pura tiene como finalidad analizar la esencia del «yo» puro, la vida original de la conciencia y las vivencias intencionales que la constituyen. Por otro lado, conciencia y mundo son correlativos, no se puede estudiar la esencia de la conciencia sin estudiar la esencia de los objetos, lo que no es diferente del análisis de la intencionalidad de

---

<sup>497</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC I, pág. 776

<sup>498</sup> *Ibid.*, pág. 880

la conciencia<sup>499</sup>. En otro sentido, ser consciente-de-sí-mismo no se puede entender como un acto de reflexión, sino que es una «luz interior» que ilumina la corriente de vivencias, la cual reconoce al «yo» vivenciante, los grados de conciencia y la tensión del vivenciar.

Para Stein, existen dos tipos de ciencia, la empírica y la apriorística. Las ciencias empíricas se refieren a objetos de este mundo de forma individual. Las ciencias que investigan las esencias y la estructura universal de los objetos, dados por la experiencia o no, son las apriorísticas. La «ciencia de la conciencia es posible únicamente como ciencia de la esencia, o como ciencia de los “datos de hecho” que son casos particulares de la esencia»<sup>500</sup>; es en este sentido que la fenomenología se constituye como ciencia de las esencias, según Stein.

Cuando se analiza la conciencia y su funcionamiento, uno de los fenómenos que aparece es que, en la conciencia, se pueden presentar ciertas posibilidades de engaño. En la primera forma de darse el acto de conciencia, lo que la fenomenología llama conciencia original o conciencia inicial, el conocimiento y su objeto coinciden en un cierto grado de «claridad», pero todavía no puede hablarse de grados o niveles de adecuación. Cuando hay conocimiento nada se puede escapar del objeto, no hay ningún captar «como» algo diferente de lo que es de hecho y si se produce no hay conocimiento. El conocimiento se transfiere de la conciencia original a la conciencia retentiva.

La claridad y la inteligibilidad son necesarias para que se dé un conocimiento universal. «En la reflexión no clara es posible que se den confusiones, por ejemplo, entre un recuerdo y una fantasía o entre un gozo “auténtico” y un gozo “afectado”»<sup>501</sup>. Para evitar estas confusiones, es necesario buscar una vivencia más clara, o esperar a que aparezca, y eso es cuestión de honradez intelectual.

La posibilidad de engaño aumenta cuando la retención falla, entonces es necesario buscar reproducciones de la vivencia que aumenten la claridad de la intuición. La ideación

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, pág. 779

<sup>500</sup> *Ibid.*, pág. 785

<sup>501</sup> *Ibid.*, pág. 787

se constituye mediante esas intuiciones singulares que, a veces, llevan a confusiones; asimismo, para que se constituya, es necesaria una claridad en la intuición que permita separar lo necesario de lo accidental. Con el fin de realizar esta separación, es necesario únicamente tener en cuenta la forma en la que se presentan los datos en la estructura óptica de los sujetos psico-físicos.

## **1.2. La estructura óptica de sujetos psico-físicos**

La persona humana no es solo un «yo puro» o una conciencia intencional cuya mirada espiritual penetra en el mundo de los objetos, sino que es como cualquier animal, una realidad con cuerpo y alma en un mundo real, en el que se encuentran otros organismos vivientes reales; donde la persona ocupa un lugar particular, por su estructura psico-física, por las conexiones entre lo psíquico y lo físico que se dan en ella.

### **1.2.1. Corporalidad**

#### a) El cuerpo como cosa

Al igual que Husserl, Stein ubica el ser material del cuerpo, siguiendo las leyes euclidianas, en el espacio del mundo. El cuerpo se muestra como un ser donante, a una conciencia captante, que dona y capta parcialmente, pues la plena donación y la plena captación se daría solo en una infinita multiplicidad de intuiciones.

La infinidad de intuiciones es posible, por una parte, porque los cuerpos materiales están dotados de cualidades sensoriales diferenciadas según géneros —como color, dureza, tersura, etc.— y, por otra parte, porque el sujeto cognoscente está dotado de receptores de diverso tipo como vista, tacto, etc.

El cambio y el movimiento son algo propio del cuerpo espacial; por eso, sus cualidades no son rígidas ni inmutables, ya que también en ellas se dan el movimiento y el cambio.



## b) El cuerpo vivo sentiente

El cuerpo físico vivo está vinculado a una conciencia individual. Además de sus cualidades sensibles, posee una cualidad coextensiva con él, a saber, la impresionabilidad, que no se puede determinar geoméricamente y es la capacidad de tener sensaciones. La vida sensible y material del sujeto es la parte sobre la que se funda la vida espiritual, a la cual pertenece la conciencia. Por eso, las sensaciones físicas, al igual que los estados psíquicos actuales, pertenecen en común, o a la vez, al «cuerpo vivo» y al «alma».

El cuerpo, en tanto que organismo vivo, posee un movimiento propio proveniente de un impulso interno, mientras que en el mundo material el movimiento se presenta solo como proveniente de un impulso exterior (agente causal).

La persona, en tanto que ser vivo, manifiesta una serie de procesos vitales que testimonian su condición de estar vivo y evidencian una energía vital. Los procesos vitales del sujeto psico-físico pertenecen a la persona en tanto que conciencia o, lo que es lo mismo, al yo puro, que aparece así como el núcleo de todo el ser vivo que irradia todo el vivir y registra todo vivenciar.

Stein analiza el modo en que, en la estructura de la persona, el «yo» asume el papel de núcleo. Lo asume, en primer lugar, en relación con los movimientos libres de la persona. El primer impulso debe considerarse, según ella, como impulso del «yo», pero los procesos de las actividades corpóreas no deben concebirse como completamente libres, sino solo parcialmente libres. Sin embargo, no sería correcto hablar de coincidencia entre el «yo» y el núcleo, sino más bien de inserción del yo, de la conciencia, en el núcleo de la persona; se trataría de una ocupación transitoria de esa morada por parte del yo.

Así, por ejemplo, el cansancio y el frescor no son solo estados del cuerpo, sino que son también —y a la vez— estados del «yo». El vivenciar es del sí mismo, los sentimientos vitales llenan total y enteramente al yo. En tales sentimientos, «se manifiesta, además de una *energía vital orgánica*, una *energía vital psíquica*, y su efecto se muestra en el

trascuro de la actividad del “yo”, no solo en el de las actividades corpóreas, sino también en el de las actividades espirituales»<sup>502</sup>.

Los estados vitales, ligados al cuerpo y los sentimientos vitales espirituales (estados de ánimo), los describe Edith como una atmósfera que llena e ilumina todo el campo de la conciencia. Dichos estados se difunden con todos sus destellos en cada una de las vivencias estos pueden quedar limitados al campo de origen o bien propagarse a toda la corporalidad. Así, por ejemplo, puede ocurrir con el cansancio o el gozo, en el caso de que el cansancio del cuerpo desapareciera por el gozo provocado a raíz de una buena noticia.

«El estado de la energía vital orgánico-psíquica está co-determinado por la condición del cuerpo material y por las conexiones causales externas en las que se halla; y el estado de energía vital espiritual está co-determinado por las «impresiones» recibidas del mundo espiritual, por los movimientos de la esfera afectiva, que deben su impulso a un dato objetivo vivenciado (a un “motivo” absoluto)»<sup>503</sup>.

El sujeto puede disponer del cuerpo como si fuera un órgano de la voluntad, que le permite provocar cambios en el mundo exterior o crear cosas a partir de las ya existentes. La intervención de la voluntad, en el mundo exterior, siempre crea una nueva serie causal. La vida anímica y las experiencias de la naturaleza<sup>504</sup> no experimentan ninguna interrupción, siguen su propio fluir, y siguen aportando —a través del cuerpo— sus propias expresiones. La vida de la persona va del interior al exterior y deja sus huellas en el cuerpo. La expresión es la índole exterior del cuerpo (gestos, timbre de la voz, etc.), y lo expresado es el «interior» de la persona, sus gozos, tristezas, etc. La expresión y lo expresado siempre van juntos, si los separamos es solo como un recurso metodológico, como un ejercicio de abstracción para su estudio, pero en la vida real se dan juntos.

### 1.2.2. La estructura de la psique

Para Stein, la persona como sujeto psico-físico es la unidad real de cuerpo y alma. El cuerpo es exterior y el alma es interior. El alma es la psique y no debe identificarse con la corriente de la conciencia. La psique es una realidad del mundo, es una *substancia*, que integra una serie de cualidades (*accidentes*); la cual, en el curso de su duración, atraviesa

---

<sup>502</sup> *Ibid.*, pág. 795

<sup>503</sup> *Ibid.*, pág. 796

<sup>504</sup> Véase su obra: *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.84

por una serie de estados cambiantes (*modi*). La psique y sus cualidades están afectadas por la *causalidad*, pues aquella está vinculada profundamente con el cuerpo vivo que ocupa una posición en el tiempo y el espacio.

En la psique, no solo se dan procesos sensoriales, sino también vivencias del «yo», que originan la corriente de la conciencia de la persona y son, asimismo, reales. Para Stein, «la totalidad de las vivencias de una persona, en las que se manifiesta conscientemente su vida psíquica, origina la corriente de la conciencia de esa persona»<sup>505</sup>.

Los estados psíquicos son estados reales, traen consigo consecuencias reales, y son expresados en el cuerpo vivo. La energía vital, que surge desde dentro, da lugar a los estados psíquicos que se muestran en el cuerpo, aunque los estados psíquicos de los individuos espirituales estén determinados o, más bien, motivados por el medio ambiente en el que se encuentran o el mundo circundante, en el que se desenvuelven sus propios actos espirituales. «La vida psíquica actual está formada por la sensibilidad y la espiritualidad que han entrado en conexión con la realidad»<sup>506</sup>. La sensibilidad lleva consigo una determinada agudeza de la vista, oído, olfato y tacto; también la espiritualidad lleva consigo una determinada inteligencia, la fuerza de la voluntad, el apasionamiento, etc.

La psique, con todas sus cualidades, se desarrolla a lo largo de la vida y con todas sus disposiciones; aquella se va expresando, de una u otra manera, en una continua transformación de la energía vital de los estados psíquicos. Stein cree que, cuando la psique llega a un pleno desenvolvimiento y a un punto máximo de desarrollo, entonces comienza un proceso de regresión o entorpecimiento de las capacidades como, por ejemplo, cuando se ha adquirido la plena capacidad de disfrute; entonces, esa capacidad «puede quedar embotada por el “exceso” y puede perderse por completo»<sup>507</sup>.

---

<sup>505</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 799

<sup>506</sup> *Ibid.*, pág. 800

<sup>507</sup> *Ibid.*, pág. 801

### 1.2.3. El carácter

El carácter de la persona o individuo parece ser una resultante de todas sus cualidades psíquicas, pero no coincide con ellas. La sensibilidad y el entendimiento, por otra parte, tampoco forman parte de él, sino que constituyen el «espíritu» de la persona, la vida del «yo» se entiende como auténtica vida personal. Ser una persona sensible, torpe o inteligente tiene importancia para la formación del carácter, pero ni la sensibilidad ni el entendimiento entran a formar parte del carácter mismo.

El campo específico y genuino del carácter es el ámbito de la vida afectiva y la voluntad. Por medio del carácter, se pueden experimentar los valores y transformarlos, tanto en voluntad como en acción. «El carácter es la apertura (eventualmente también la cerrazón) para el reino de los valores, y es la manera en que uno se aplica a su realización. Por consiguiente, la esencia de los valores y la esencia del sentir pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter»<sup>508</sup>.

Hay una profundidad, una forma y una intensidad al sentir los valores, que dependen de una jerarquía o una polaridad que muestran la vida afectiva de la persona. La jerarquía, según la cual aparecen unos valores como primordiales y otros como secundarios, depende de las cualidades que forman el carácter, y hace que unos valores se vivan con más profundidad que otros. Todo sentir y todo acto de valoración van asociados con un sentimiento y un estado del «yo». La corriente vital genera un movimiento y su expresión genera un cambio. «La jerarquía de los valores y la dependencia en que la vida afectiva se encuentra en ella, hacen posible una ley racional en este ámbito, una valoración según los criterios de “correcto” o “equivocado”, y al mismo tiempo permiten una valoración de los caracteres»<sup>509</sup>. A cada valor le corresponde un sentir, como una determinada fuerza sobre la persona que se expresa en las vivencias. Cuando el sentimiento fuerte, o menos fuerte, no actúa como “debiera”, entonces se habla de irracional.

---

<sup>508</sup> *Ibid.*, pág. 802

<sup>509</sup> *Ibid.*, pág. 803

Stein llama una falta de carácter a la incapacidad para estimar el valor o para estimarlo adecuadamente, y falta de voluntad a la incapacidad para sobreponerse ante las adversidades. Añade, a la falta de carácter, el reconocimiento de ello con un estado muy bajo de energía vital. Finalmente, aunque la sensibilidad y el entendimiento no son constitutivos del carácter, son necesarios para su desarrollo y formación, pues la capacidad de percibir un valor requiere la capacidad de entenderlo y vivirlo.

La persona puede asumir la «autoeducación» de su carácter y es responsable de hacerlo. Es responsable de vivir determinados valores, desarrollar determinadas virtudes, reprimir los malos impulsos, sofocar las malas inclinaciones e impedir la formación de vicios. Todo eso dentro de los límites de la naturaleza y no más allá de ellos, pues *ultra posse nemo obligatur*: nadie está obligado más allá de lo que puede.

Para Stein, el carácter es la peculiaridad que marca con su sello la personalidad. La «peculiaridad personal» es una cualidad que impone su sello sobre el carácter y sobre cada vivencia particular, además, muestra a la persona como una «personalidad unitaria». Hay personas cuyas cualidades están en conflicto unas con otras, y no son personalidades unitarias. Se les llama personas carentes de armonía, o se dice de ellas que reúnen en su interior varias «almas»<sup>510</sup>; se trata de personalidades fragmentadas o de personas rotas. De forma muy instructiva, la pintura de Picasso ha mostrado en forma magistral a las mujeres fragmentadas en el llanto.

La peculiaridad individual se revela en la actitud y la forma en que una persona afronta un problema, el ánimo y el sentimiento con que lo hace. En esas situaciones, se manifiesta la identidad de toda la vida psíquica. Los valores de la verdad y la voluntad actúan como un «incentivo» para la manifestación de la persona en su peculiaridad.

#### **1.2.4. El núcleo de la persona o el «yo» personal**

El núcleo de la persona es el yo personal, desvela en el mundo los valores propios, aunque la propia persona ya es un valor en sí misma. La persona tiene una disposición original, inherente a ella, que imprime una unidad interna al carácter y lo distingue de todo

---

<sup>510</sup> *Ibid.*, pág. 807

lo demás. El núcleo es la esencia de la persona, no se desarrolla, sino que se despliega en el desarrollo del carácter de acuerdo a las circunstancias vividas, sean favorables o adversas; además, pone límites a la capacidad de cambio. El núcleo es idéntico y permanece en todos los posibles procesos evolutivos.

Para Stein, la receptividad estética es un rasgo caracterial de la persona, y una forma de vivir desde el centro del alma, cada persona tiene una «relación personalísima» con los valores estéticos, el goce estético es personal y la misma obra tiene un significado distinto para cada persona; es decir, «además de su valor objetivo, accesible a todos, tiene para cada uno un valor “individual” especial»<sup>511</sup>. La predilección por determinada obra no se impone a nadie, la predilección se basa en lo que cada obra le dice a cada yo personal.

Edith no cree que se pueda imponer el amor a determinadas personas en virtud de determinados valores como, por ejemplo, el amor a los padres, a los hermanos o al prójimo. Amamos a una persona por la impresión que nos causa el valor que ella tiene para nosotros y por el modo en que la peculiaridad de su singularidad personal concuerda con la nuestra.

El núcleo de la persona se despliega en el carácter de esta como un colorido individual, se expresa en su cuerpo vivo y se muestra de manera más clara en su alma, aunque esta última también aparezca como volcada al exterior y trenzándose con los acontecimientos del mundo, pues el alma es mucho más que ocuparse en la exterioridad. El yo abre su alma y acoge en sí los valores, los hace suyos en un estar en sí mismo; de manera que, en la persona, no solo se muestra el mundo que ella acoge, sino sobre todo ella misma.

«En el sentir, el “yo” viviente no solo *recibe* al mundo de los valores o al mundo como mundo dotado de valores, sino que lo *acoge en sí*. «En sí» —es decir, el “yo” le abre su alma y le da cabida en ella. El alma es el centro de la persona, el lugar donde ella está en sí misma»<sup>512</sup>.

El estar consigo mismo, posesionado de sí mismo, eso es lo peculiar de todo ser dotado de alma, como son los seres humanos. La particularidad de la persona no solo se manifiesta en el cuerpo, en el espíritu, y en las disposiciones psíquicas que se integran el carácter, sino también en ciertos estados de ánimo que son determinantes para que el alma reciba en sí el

---

<sup>511</sup> *Ibid.*, pág. 810

<sup>512</sup> *Ibid.*, pág. 811

mundo de valores accesible a ella, los cuales le confieren un especial colorido a los actos espirituales que le corresponde vivenciar.

El alma tiene niveles en correspondencia con los niveles de profundidad del yo, en los cuales capta los valores según la dignidad que estos tienen de suyo. Cuando se vivencia un valor, los afectos que surgen son provocados por el valor mismo y por la peculiaridad personal, la cual determina que el afecto se dé con un grado u otro de profundidad.

Los estados de ánimo y los sentimientos hacen que los valores se ordenen según el carácter particular de cada persona. Los sentimientos surgen en correspondencia con la estimación de determinados valores, que pueden ser ajenos a la persona o estar tan profundamente ligados a ella como el «vivenciarse a sí mismo». No es lo mismo la alegría que surge de un chiste y la que surge de la profundidad del yo. «La alegría interna puede inundar el alma entera y marcar también su sello en la vivencia más periférica. El camino inverso —el de penetrar desde la periferia hasta el centro— no es posible sin más»<sup>513</sup>. Solo se extiende lo que brota de lo más profundo e inunda toda la persona, como ocurre con la alegría del amor, con la paz, etc. Edith piensa que las vivencias periféricas pueden ir calando poco a poco los niveles más profundos.

Las vivencias estéticas pueden tener origen en diferentes niveles de profundidad. Las más profundas son aquellas en que participa el alma entera y afectan a todos sus niveles, estas tienen como origen el «yo» puro. Las vivencias menos profundas son las que resultan más ajenas al yo. Son las que se dan en un alma que parece «muerta» e inerte, se trata de vivencias que corresponden a la serie de «actos impersonales» del yo, especialmente a ese que Edith llamará posteriormente un yo sin alma<sup>514</sup>. Las vivencias correspondientes a los actos impersonales solo pueden ser recuperadas para la persona si sus objetos son enfocados desde actos de valoración profundos como el amor, la solidaridad y el respeto, en los cuales se vive el valor restaurador de la experiencia de la persona.

---

<sup>513</sup> *Ibid.*, pág. 812

<sup>514</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 439

Posteriormente, en su obra *Acto y Potencia*, escrita después de la lectura y asimilación del pensamiento tomista, Stein contextualiza los objetos del análisis fenomenológico en las categorías de la ontología clásica. Entonces, realiza una serie de preguntas:

«1) ¿El núcleo de la persona es algo actual o potencial? 2) ¿Es algo simple o algo divisible? 3) ¿Es algo mutable o inmutable? 4) ¿Está la vida actual de la persona anclada completa o parcialmente en el núcleo, o puede discurrir hasta el final completamente sin participación del núcleo, “impersonalmente”?»<sup>515</sup>.

Las respuestas que Stein proporcionan son las siguientes. 1) El núcleo de la persona es acto y tiene potencial de crecimiento espiritual mediante una vida espiritual que es consciente. El crecimiento de su ser viene dado por su potencialidad y el cambio producido en su vida espiritual es designado como despliegue. La vida de ese acto, que es la persona, pertenece al núcleo de la persona, así como al mundo objetivo en el que vive y al mundo social en que convive con otras personas<sup>516</sup>.

2) El núcleo de la persona tienen la máxima simplicidad: «a) Porque no está en el tiempo como lo está la base corporal en la que se asienta, b) porque es un *quale* simple, que manifiesta en su desarrollo sus propias y exclusivas potencialidades, c) porque la totalidad de lo que él es consiste en lo que llega a ser en cada determinado momento de su desarrollo espiritual, durante la vida terrena, y luego de manera permanente en la vida eterna»<sup>517</sup>.

3) Por lo que se refiere a la mutabilidad del núcleo de la persona, por una parte, es obvio que hay un desarrollo de potencias y hábitos, por otra, es claro que no puede haber una alteración en la identidad personal; es decir, en el núcleo de la persona considerado en el sentido de su identidad. La persona mantiene esta última, pero experimenta cambios en su despliegue.

4) La vida de la persona no se centra exclusivamente en su núcleo personal, que es acto, sino que se refiere también al mundo objetivo con el que está en contacto, así como a las

---

<sup>515</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 393

<sup>516</sup> *Loc. cit.*

<sup>517</sup> *Loc. cit.*



otras personas con quienes convive; en este ámbito, su vida es potencial. Hay tres posibles formas de vida «impersonal» en las que existe la persona:

«Una vida superficial, despertada por el mundo exterior; una vida recibida de otras personas y soportada por ellas; una vida mecanizada. Ninguna de estas vidas es *totalmente* impersonal. Las cosas exteriores tocan a la persona, aunque solo superficialmente. Para ser afectada por la vida de los demás, la persona debe tener con ellos empatía viva y también no ser del todo inaccesible para lo objetual, que afecta a los demás. La mecanización supone un transcurso originariamente personal de la vida mecanizada»<sup>518</sup>.

Stein describe los tres tipos de vida impersonal en los que podemos caer. En primer lugar, está una vida superficial concentrada en el mundo exterior, en la apariencia. En segundo lugar, encontramos una vida no asumida dada y mantenida por otras personas. En tercer lugar, hallamos una vida no personal o automatizada. La persona totalmente despersonalizada no existe para Stein, siempre queda abierta la posibilidad de ser afectado por los demás y, por tanto, la posibilidad de asumir la libertad y la propia vida de los demás para uno mismo.

### **1.2.5. La voluntad y la libertad en el «yo» personal**

En *Introducción a la Filosofía*, el acto de la voluntad está enraizado y tiene su origen en el «yo» mismo. «El “yo” es el que se empeña a sí mismo en la realización de un valor»<sup>519</sup>. En el caso de una paralización del alma, no es posible ningún acto de querer, pues el acto de querer es la adopción de actitudes en la estimación de los valores positivos o negativos que le afectan.

Una persona, paralizada internamente, no es capaz de tomar decisión alguna por mínima que sea; es como si su alma estuviera muerta; sin embargo, en esa situación, puede realizar acciones no voluntarias como las determinadas por las tendencias y los impulsos a satisfacer «automáticamente» las necesidades de la vida cotidiana.

Cuando, ante las necesidades de la vida cotidiana, falla el automatismo de las tendencias, entonces un valor exige su realización, el yo tiene que actuar y decidirse a favor

---

<sup>518</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 394

<sup>519</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 813

o en contra de la satisfacción. Si actúa, la paralización no es absoluta, el yo puede generar un acto de la voluntad vital e iniciar una acción. El «yo», que en esa situación quiere libremente, se encuentra todavía de espaldas al alma, como actuando sin ella y sin sentimientos; además, toma decisiones solamente en el campo del querer «natural»<sup>520</sup>. El análisis de la voluntad no puede llevarse a cabo solamente en plano espiritual, pues resulta necesario el análisis en el plano somático y en el psíquico, que Stein realiza más tarde en *Estructura de la persona humana*, donde completa su pensamiento.

Cuando no hay libertad, la personalidad queda extinguida, no hay espacio para la autodeterminación y no es posible asumir la responsabilidad de las propias acciones. La libertad es un factor constituyente de la persona humana, se da en todas las personas por igual y se encuentra en la raíz de las actitudes de la voluntad.

#### **1.2.6. Plasmación de la vida del alma en el cuerpo vivo.**

La peculiaridad del cuerpo de la persona se encuentra en la capacidad para expresar la vida interior. La unidad del cuerpo y el alma se evidencia en que tanto los estados psíquicos cambiantes como las cualidades permanentes se manifiestan en el cuerpo. Lo que se expresa en el cuerpo no es la totalidad de los estados psíquicos, pues los procesos neurofisiológicos del conocimiento sensorial no van de lo interior a lo exterior; lo que se expresa, en el cuerpo, son las peculiaridades de la vida del «yo», es decir, la vida del ánimo, que fluye dando colorido a todas las vivencias y se manifiesta en el cuerpo vivo.

Por otro lado, es importante que el cuerpo no muestre ninguna resistencia y sea lo más flexible posible, para seguir todos los movimientos del alma. Stein piensa que algunos cuerpos no alcanzan ese ideal, puesto que tienen una «inercia» y resistencia que no permiten el paso de lo interior a lo exterior, de tal manera que algunas expresiones se «quedan rígidas», fijadas en la forma corporal cuando la vivencia que las origina ha desaparecido. También hay vivencias que permanecen encerradas en el interior.

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, pág. 814

A las cualidades permanentes del alma, les corresponden formas fijas del cuerpo y formas peculiares de su movilidad. «La bondad, la nobleza de alma, la energía se marcan en los rasgos del rostro, pero también en el andar, en la postura y en la manera de mover el cuerpo»<sup>521</sup>.

La voluntad es fundamental para comprender la expresión del alma en el cuerpo. El «yo» tiene libertad para plasmar su propio carácter, para ejercer influencia sobre la forma externa del cuerpo y moldear el modo en que le afectan, en su interior, los acontecimientos externos. La capacidad de expresión corporal está sometida al dominio de la voluntad, como al «reprimir» o generar manifestaciones expresivas. Los fenómenos expresivos se imprimen como rasgos duraderos en el cuerpo como, por ejemplo, en posturas o arrugas en el rostro, pero el cuerpo también se puede convertir en una máscara que oculte lo interior, encerrando ahí el sí mismo. El «yo», gracias a su dominio y voluntad, es capaz de desvelarse, permitiendo que la vida interior se manifieste libremente y sin impedimentos.

En el caso de la actividad artística, la vida personal se expresa en los movimientos de la mano, a través del pincel o del martillo; la personalidad del artista impregna cada uno de los trazos.

### **1.2.7. El concepto psicológico y religioso del alma**

Desde el punto de vista psicológico, «el alma es una unidad de todas las cualidades y de todos los estados “internos” de un sujeto real, vinculada con un cuerpo vivo material y que se inserta así en la red de conexiones de la naturaleza». En el lenguaje de la vida cotidiana, la palabra alma se emplea en otro sentido diferente a este, que es el sentido religioso.

Para la psicología, el alma es mortal y su existencia está condicionada por la existencia del cuerpo. El alma no está terminada desde el inicio, sino que va adquiriendo cualidades en el curso de la vida. El alma es el ser interior en que se expresa el «núcleo de la persona», está fundamentada y fija en sí misma; además, es fuente original de la vida anímica, que

---

<sup>521</sup> *Ibid.*, pág. 816

está «llena de alma», aunque puede producirse un «vacío de alma» o una vida «sin alma», en el caso de los individuos psíquicos no espirituales.

Se pueden encontrar individuos psíquicos no espirituales, que no tienen una vida espiritual, no salen de sí y no acogen al mundo objetivo en actos intencionales. Para Stein, se trata de individuos con capacidades inferiores y carentes de «facultades espirituales», estos son sujetos sin vida espiritual, no conocen un mundo de valores y son incapaces de tener sentimientos intencionales y de realizar los demás actos<sup>522</sup>.

En un momento posterior de sus investigaciones, sostiene que estos seres carentes de facultades espirituales pueden realizar actos psíquicos carentes de intencionalidad como, por ejemplo, una persona que tiene sensaciones sin tener percepciones. Para Stein, tales individuos tienen carácter, estados de ánimo, sentimientos, impulsos e inclinaciones, por eso se puede hablar del carácter de los animales. En el carácter, se da una relación simbiótica de lo externo y lo interno que se muestra en la expresión del cuerpo, la cual remite a un núcleo del cuerpo similar al núcleo de la persona.

La persona es un individuo cualitativamente singularísimo. Puede existir un individuo psicofísico de un cierto tipo, que no sea persona, sin rasgos de singularidad o individualidad, al que «habría que negarle también el *alma*, en la cual la individualidad se vive de manera pura, y que no puede concebirse como ejemplar de un tipo»<sup>523</sup>. Estos individuos sin alma o sin espíritu son seres que han sido desprovistos de «libertad» y con ello de responsabilidad, por lo cual también carecen de una personalidad. El «yo», que se ha convertido en un yo sin alma<sup>524</sup> y sin espíritu, se convierte en un cuerpo vacío. Lo definitorio y esencial de la persona es su carácter espiritual y la libertad, en los análisis de la *Introducción a la filosofía*, y lo seguirá siendo a lo largo de su concepción antropológica en *Estructura de la persona humana*.

---

<sup>522</sup> *Ibid.*, pág. 821

<sup>523</sup> *Loc. cit.*

<sup>524</sup> STEIN, E. *Individuo y comunidad*, OC II, pág. 439

Aunque pudiera parecer que el alma es lo más específico de los seres espirituales, Stein sostiene que puede darse la separación entre el espíritu y el alma, como ocurre en el caso de las ninfas

«que tienen espíritu y cuerpo, pero no tienen alma. Poseen, sí, una raíz constitutiva individual que modela en forma individual su ser corpóreo-espiritual, pero no viven en sí mismas ni viven desde sí mismas, sino que en ellas vive el espíritu de la esfera de la que ellas nacieron, que ellas encarnan y del que jamás pueden desligarse. No tienen “pesantez” en sí mismas ni están situadas en sí mismas, como lo están todos los seres dotados de alma»<sup>525</sup>.

Al no poseer una estructura psíquica, ni alma, no poseen energía vital de la cual dependa la formación de cualidades y disposiciones. Poseen una energía especial que fluye en la esfera a la que pertenecen, pero esa energía no les permite cambios ni evoluciones, son formas personales corpóreo-espirituales, espíritus puros sin corporalidad<sup>526</sup>. Al hablar de las ninfas, Edith está aludiendo a los ángeles sin mencionarlos, aunque luego los tratará —siguiendo las tesis de Dionisio Areopagita— en obras posteriores a su conversión como *Estructura de la persona humana*<sup>527</sup> y *Ser finito y ser eterno*<sup>528</sup>.

Para Stein, el ser psíquico solo es concebible en el ser físico, pues el alma necesita la corporalidad como fundamento. «El alma es el centro de un ser anímico-corporal-espiritual, de cuya profundidad emerge la vida de ese “yo” y en la cual se sumerge lo que él *vive y experimenta*»<sup>529</sup>. El alma únicamente es concebible como centro del yo personal y su vida, no es posible pensarla por sí sola (idea sostenida antes de su conversión). Gracias a la corporalidad, irradia vida y acoge en sí al mundo, sin perder su individualidad, entrando en perfecta comunión con otros en una esfera espiritual. El alma es una individualidad que está en sí misma y, cuando se une con el cuerpo, constituye una estructura psicofísica profundamente integrada, que luego entra en conexión con el mundo espiritual.

Un espíritu que lo abarcara todo no formaría —con ese todo— una estructura psicofísica.

---

<sup>525</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 822

<sup>526</sup> *Ibid.*, pág. 822

<sup>527</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, págs. 677ss

<sup>528</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, págs. 351ss

<sup>529</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 822

«Si pensamos en un espíritu que lo abarcara todo, entonces tendríamos una subjetividad que sería pura actualidad y que no mostraría ninguna fijación en un ser que fuera de algún modo substancial: no habría vinculación a una estructura psicofísica, pero tampoco habría limitación a una personalidad; toda individualidad estaría asumida en él, pero él mismo no mostraría ninguna individualidad (entendida cualitativamente), aunque habría que pensar necesariamente en él como un ser *único*»<sup>530</sup>.

Stein está refiriéndose probablemente a un ser supremo, único, personal, siempre en acto, que solo existiría en el pensamiento. No continúa con estas reflexiones hasta después de la conversión en su obra *Ser finito* y *Ser eterno*.

## 2. La estructura de la persona

Como ya escribió en el capítulo anterior, Edith Stein sostiene, en *Sobre el problema de la empatía* y en *Causalidad Psíquica*, que para comprender a la persona hay que ir a su estructura misma, para diferenciar en ella lo que tiene de cosa, lo que tiene de animal y lo que tiene de propiamente humano. El análisis de estas tres dimensiones diferenciadas lo lleva a cabo en *Estructura de la persona humana*, obra que corresponde al manuscrito completo del curso que impartió en el semestre de invierno de 1932/33 en Münster de Westfalia. Como ya se ha dicho, Edith había intentado obtener un puesto docente en 1919 en Gotinga y Kiel; también, en 1931, en Friburgo y Breslau, con el apoyo de Husserl y Heidegger, que le extendieron elogiosas cartas de recomendación; sin embargo, no consiguió por su condición de mujer y de judía. Según L. Gelber, en esta, obra E. Stein presenta por «primera vez, sus ideas más propias sobre el ser personal del hombre y la naturaleza»<sup>531</sup>, alejada del Maestro, E. Husserl, pero no de la fenomenología. Puede ser considerada como su «Suma antropológica filosófica», según Ezequiel García Rojo, ya que «contiene una elaboración serena sobre el ser humano en un tiempo y circunstancias que mostraban ya su lado más “inhumano”, y terminará por afectar directamente a la autora»<sup>532</sup>.

---

<sup>530</sup> *Ibid.*, pág. 823

<sup>531</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2007, pág. XIV

<sup>532</sup> GARCIA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002, p. 174

## 2.1. El ser humano como cosa material y organismo

### 2.1.1. El cuerpo como cosa material

Para empezar, E. Stein describe al ser humano como cosa material, dotado de cualidades corpóreas como constitución material, movimiento, figura y manifestaciones sonoras. Este análisis debe ser visto como un proceso abstracto, porque no se puede separar a la persona del cuerpo, la vida, el alma y el espíritu, pero esta separación permite comprender al ser humano inicialmente en su peculiaridad corporal. E. Stein se refiere al término hombre en el sentido antropológico más natural, en el cual solo existe una diferencia de grado; no obstante, al mismo tiempo, utiliza el término persona para enfatizar el sentido espiritual. Aquí se va a utilizar preferentemente el término ser humano en lugar de hombre, y el término persona con el sentido de ser espiritual.

El cuerpo humano tiene una *figura* determinada, cerrada en sí misma, indivisible y no unificable con otras, a lo cual se le llama individualidad. Esta peculiaridad es compartida por otros organismos como los cristales, pero hay ciertas peculiaridades que son exclusivamente humanas como la estructuración en miembros, la variación y su carácter simétrico. En la figura humana externa, es esencial la posición vertical y la desnudez. La figura básica proporciona una cierta visibilidad a la estructura interna del cuerpo, que no es la misma en todos los individuos de la especie y los distribuye en dos grandes clases, masculinos o femeninos.

El cuerpo humano posee una figura superficial que guarda relación con la *constitución material*. Se caracteriza por tener una multiplicidad de partes materiales, que son estudiadas por la anatomía (estudio morfológico de los órganos) y la fisiología (estudio del funcionamiento de las partes del cuerpo). También existe una base morfológica en el movimiento y las transformaciones del cuerpo.

El *movimiento* está asociado a la traslación en el espacio, es un acontecer continuo, un proceso que implica tiempo, y no es posible que se dé tiempo en el instante<sup>533</sup>. En el ser

---

<sup>533</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 708

humano, el movimiento es del cuerpo entero, siguiendo sus propias leyes internas y también su propia legalidad externa. Además, puede ser alterado por una interrupción inesperada como un tropiezo (interrupción externa) o mediante actos controlados y, a veces, poco naturales (interrupción desde dentro). La forma del movimiento más natural es cuando nada le perturba. En el cuerpo los miembros siguen sus propias leyes, las manos tienen una movilidad alta y diferenciada. Asimismo, «el rostro supera a todas las demás partes del cuerpo por la facilidad y multiplicidad de sus movimientos»<sup>534</sup>. A ello se añade también el cambio del color del rostro, o del tamaño y el brillo de los ojos, inclusive la posición de la cabeza desempeña un papel determinante en la estructura del cuerpo humano.

El cuerpo humano, al igual que otros cuerpos, se no da a través de los datos sensoriales, especialmente en las *manifestaciones acústicas (sonoras)*. El ser humano va más allá de lo dado puramente sensorial y siempre percibe de él algo más que un cuerpo material.

Lo que el ser humano tiene de cosa lo tiene en cuanto que posee una figura individualizada, una constitución material estudiada por la morfología y la fisiología, un movimiento que es experimentado por el cuerpo tanto externamente como internamente, así como unas manifestaciones sonoras; a través de todo ello, el cuerpo humano es experimentado mediante datos sensoriales. Pero, como se deja claro desde el principio, el hombre no es solo una cosa, es también un organismo humano.

### **2.1.2. El ser humano como organismo vivo**

El ser humano, en tanto que organismo vivo, tiene una configuración interna que le permite un despliegue y un movimiento orgánicos, en los que se percibe diferenciadamente lo viviente, lo vegetal y lo animal.

Siguiendo el pensamiento Aristotélico, Stein describe el cuerpo con una forma determinada, cerrada en sí misma y configurada según reglas interiormente conectadas. La figura del cuerpo configurada desde dentro es llamada forma interna por santo Tomás de Aquino; por otro lado, Aristóteles le da el nombre de alma vital («anima vegetativa») como

---

<sup>534</sup> Edith Stein, *Estructura de la persona humana*, *Op. cit.*, pág.42



principio de vida, *entelequia*. Cada miembro u órgano del cuerpo cumple una misión específica en el contexto del todo; es decir, es un órgano y el todo es un organismo. La forma interna cualifica al todo en una especie. «La materia sin forma es imposible relativamente, la forma es lo que le comunica existencia»<sup>535</sup>. La forma vital, el alma, hace al cuerpo un organismo humano. Cuando en él ya no hay vida es un cadáver, una cosa material.

En el proceso de crecimiento, el organismo está en movimiento interno desde dentro hacia afuera, a esto le llama Stein *movimiento orgánico*. El movimiento se da en la asimilación de la forma interna, en la apropiación de materiales estructurales necesarios, en la reunión de las partes en el todo y en la generación de otros individuos de su misma especie. Todo ese proceso es vida y es actividad, por tanto, movimiento.

La formalización del cuerpo también implica crear centros desde los que se mantiene, se soporta y se mueve a sí mismo; por ellos, este sale desde su sí mismo hacia afuera. En la medida en que ha llegado a una formalización, el cuerpo posee un dominio sobre sí mismo, pero no deja de ser un cuerpo material sometido a las condiciones del acontecer material.

Existe una *línea de separación entre lo orgánico y lo animal*. Las plantas tienen un alma como principio vital, como *forma corporis* diferente al ser humano, ya que el alma humana es apertura interna. La falta de conciencia, en opinión de Stein, es una característica esencial de las plantas. No están abiertas hacia dentro, no existen para sí mismas ni viven en sí mismas, están desprendidas de sí en un sentido óptico y, completamente, referidas a lo externo. Esto les da un aspecto de pureza e inocencia, «la apertura de su naturaleza no se dirige a nadie, tan solo tiende a la luz. Por tanto, pese a la apertura en la que vive, la planta está cerrada en sí misma de una manera muy peculiar»<sup>536</sup>.

A pesar de estar cerrado en sí, el individuo vegetal apunta en su *proceso vital más allá de sí mismo*, ya que puede ser ejemplar de la especie, y engendrar desde sí mismo nuevos ejemplares. La especie no designa la forma en que actúa el individuo sino la forma en la

---

<sup>535</sup> *Ibid.*, pág.45

<sup>536</sup> *Ibid.*, pág. 48

que actúa la totalidad de los individuos que pertenecen a esa especie. El proceso de configuración no es individual. Ser él mismo quiere decir ser uno de la especie, ser ejemplar y generar nuevos ejemplares.

Para Edith Stein, «el ser humano posee algo de vegetal». El ser vegetal es, antes que nada, el triunfo sobre la materia, que consiste primero en alzarse vertical y, después, en ser revelación de sí mismo de la manera más pura. En el rostro del hombre, se puede ver, al igual que en la flor, la más perfecta revelación de sí mismo.

Stein compara a los niños con las flores: «En los niños encontramos un desplegarse y revelarse todavía relativamente simples e ingenuos, un cierto descansar en sí mismos. Por eso mismo, ante ellos tenemos la impresión de lo inocente, pacífico y desprendido de sí mismo»<sup>537</sup>. Por otra parte, el carácter de lo orgánico vegetal se da más en la mujer que en el varón, y en el hombre primitivo más que en el civilizado.

La forma vital, el alma, configura, pues, al cuerpo desde dentro, en un proceso de movimiento que es vida. Las plantas están abiertas a lo externo, pero cerradas en sí mismas, y —en el proceso vital— van más allá de ellas al engendrar nuevos ejemplares. Lo vegetal en el ser humano es alzarse vertical y revelarse a sí mismo como triunfo de la naturaleza.

Stein suscribe la concepción tomista del ser persona, como el ser de la forma sustancial que es simultáneamente —en forma unitaria— cosa, planta, animal y espíritu. El hombre es, según su forma interna, un alma racional; por ello, esta última es diferente a la de plantas y animales.

## **2.2. El ser humano como animal/lo animal**

### **2.2.1. El movimiento animal. El instinto**

Stein parte de la definición tradicional de animal como ser dotado de movimiento libre en el espacio y con capacidad de sentir. El término “libre”, referido al animal, significa no

---

<sup>537</sup> *Ibid.*, pág. 51

estar atado a un lugar determinado, aunque no implica libre albedrío o voluntariedad, esto es lo que diferencia el movimiento instintivo del animal del movimiento humano. El animal se mueve por instinto; debido a ello, su movimiento se presenta siguiendo leyes propias en cada especie como, por ejemplo, el vuelo de las gaviotas, que sigue leyes diferentes de las del vuelo de las golondrinas.

En los seres humanos, encontramos movimientos análogos a los instintos animales. Un tipo de movimientos análogos son los llamados reflejos. Se trata de movimientos que son inconscientes, porque no interviene en ellos la voluntad ni la inteligencia, son innatos; es decir, no se adquieren con la experiencia, además, son útiles, dado que sirven para la defensa del organismo. «El centro nervioso que regula los reflejos es principalmente la médula. La corriente nerviosa va por el nervio sensitivo a la médula y desde allí se “refleja” en los músculos que ejecutan un movimiento»<sup>538</sup>. Por otro lado, el movimiento reflejo puede ser condicionado, como muestra en sus experimentos Pavlov, de los que Stein tienen noticia y a los que hace mención.

### **2.2.2. Sensibilidad e interioridad. Alma y cuerpo animal. Carácter**

Los animales poseen un alma sensitiva, por eso «el animal siente lo que le pasa en, dentro de y con su cuerpo»<sup>539</sup>. El alma del animal está ligada al cuerpo, le da forma y vida. Vive en el cuerpo y, a través de sus órganos, tiene información de lo que le sucede. «El alma habla a través del cuerpo»<sup>540</sup>. Lo que se expresa y sale a la luz, a través del cuerpo, es lo más propio del alma, el estado interior de alegría y tristeza, furia y miedo; es decir, una serie de manifestaciones anímicas que revelan la vida del alma, la cual interpela a los otros y con la que ellos entran en íntimo contacto. La vida anímica se manifiesta en el cuerpo, en la materia vitalmente formalizada. Alma y cuerpo se pertenecen con una posesión de la misma intensidad, y el alma se expresa permanentemente en el «carácter».

Sentimientos anímicos y corporales se corresponden mutuamente, estos suelen culminar en el fenómeno de la expresión ya que «las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles

---

<sup>538</sup> APLICACIONES DIDACTICAS. En <http://www.aplicaciones.info/filosofia/psico10.htm> [13/01/2017]

<sup>539</sup> Edith Stein, *Estructura de la persona humana*, *Op. cit.*, pág. 54

<sup>540</sup> *Ibid.*, pág. 56

son inseparables de las sensaciones que lo fundan»<sup>541</sup>. El sentimiento no es algo clausurado en sí mismo, está cargado con una energía que necesita salir de sí en la expresión. Entre el sentimiento y la expresión, hay una conexión esencial y no causal como, por ejemplo, en el enrojecer de cólera.

El alma sensitiva, animal, tiene sentidos y tiene una vida interior. «Tener alma» significa poseer una parte o una cara anímica, además de un centro interior que recibe todo lo que viene de fuera, el cual se manifiesta en el cuerpo. El alma como unidad sustancial manifiesta las vivencias psíquicas singulares propias de un individuo psicofísico como, por ejemplo, paralizarse el corazón de alegría.

Los animales poseen un alma sensitiva que se expresa en el cuerpo al que da forma y vida. El ser humano posee un cuerpo y se expresa igualmente en él, pero, en ese cuerpo, se da a otro cuerpo vivo ajeno con el que entra en comunicación. Esto es lo que el hombre comparte con el animal, una sensibilidad corpórea, así como una corporeidad sensible y expresiva.

### **2.2.3. Especie e individualidad en el hombre y en el animal**

El modo de ser o carácter del ser humano se expresa en su estructura corporal y se percibe interiormente en la forma de un peculiar estado de ánimo. El fin de la vida animal viene dado por el modo de ser de la especie y no por el del individuo. El *τέλος*, es decir el *telos* al que apuntan los animales, es la reproducción y, en eso, se encuentra la expresión más perfecta posible de la especie y del individuo<sup>542</sup>. Por eso, la individualidad no es relevante entre ellos, los individuos son ejemplares de una especie que se distinguen unos de otros, pero esas diferencias carecen de importancia desde el punto de vista del *telos* de la especie. La individualidad del ser humano tiene un sentido muy especial por encima de la reproducción, del *telos* de la especie. La individualidad es la de un ser espiritual, que tiene su propio fin para sí mismo, y, por eso, se le denomina persona<sup>543</sup>.

---

<sup>541</sup> STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 129

<sup>542</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág.56

<sup>543</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 880

Lo específicamente animal, en comparación con lo vegetal, es el «carácter instintivo del vivir, la sensibilidad, la existencia de una vida interior actual y de un modo de ser propio habitual o duradero»<sup>544</sup>. Al animal le pertenece necesariamente su propia interioridad, lo propio de él es una posesión de sí mismo desde dentro de sí mismo.

#### **2.2.4. La emisión de sonidos en el animal y el ser humano**

Los sonidos emitidos por los animales —como el zureo de la paloma, el chillido de la gaviota, etc.— nos comunican algo de su modo de ser, pero también nos introducen en los momentos y situaciones de su vida anímica como en la furia, el miedo o el dolor; es decir, nos introducen en toda la escala de emociones del animal. Stein menciona una serie de emociones de desequilibrio, pero no menciona emociones de placer ni felicidad.

Aunque Aristóteles fue el primero en hacer un análisis del comportamiento animal, los estudios realizados desde entonces —hasta Charles Darwin y los posteriores en el siglo XX— describen los sentimientos animales de placer, dolor, felicidad, tristeza y muchos otros. En el juego, los cachorros de animales manifiestan alegría extrema al igual que los niños en la especie humana. Para Stein, las emociones de los animales son totalmente de orden instintivo. «Al no ser resultado de una elección, los medios de que se valen los animales para entenderse entre sí quedan privados de la condición de libres, y por tanto no cabe decir que constituyan un lenguaje»<sup>545</sup>.

En contraposición a las emisiones de sonidos de los animales, el lenguaje humano lleva consigo una continuidad, una unidad y un sentido muy específico. El lenguaje humano implica

«la continuidad del discurso, la concatenación del material para formar figuras fijas y estructuradas (“articuladas”) y la presencia de leyes del ritmo y de la tonalidad correspondientes a esa formalización. Si sometemos a consideración el fenómeno del lenguaje en toda su plenitud, las figuras estructuradas se convierten en portadoras de significados fijos, y flujos del discurso en un contexto de sentido. Esto es, al hablar damos forma a la expresión lingüística por referencia a un

---

<sup>544</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág.59

<sup>545</sup> *Ibid.*, pág. 62

contexto de sentido realizado vitalmente, y empleamos libremente la expresión lingüística a fin de entendernos»<sup>546</sup>.

Los animales están atados a su propia naturaleza instintiva y a un determinado sistema de señales, que no constituyen un lenguaje, pero los sonidos que emiten sí son expresión de emociones.

### **2.2.5. La estructura del alma: vida anímica actual, potencias y alma**

En el ser humano, las percepciones son la base del conocimiento racional. En el animal, lo máximo que se alcanza son impresiones sensibles recibidas de fuera; además, no se pueden establecer analogías entre ellas y los procesos comunicativos del ser humano.

Aunque los sonidos emocionales nos pueden permitir —de alguna manera— acceder al interior de los animales, no permiten acceder a su contenido, como tampoco se nos da el contenido perceptivo de los seres humanos. No es posible saber en qué grado hay semejanza, según Stein, entre el mundo perceptivo de los seres humanos y el de los animales.

En el ser humano, hay sensaciones por las que se experimenta nuestro propio cuerpo como dado a una «sensibilidad interna», también hay estados emocionales internos causados por impresiones externas, como son los sentimientos de placer y displacer; por otra parte, se da el ser impulsado, ser atraído o ser repelido por diversos estímulos, que provocan reacciones o actualizaciones de lo que Tomás de Aquino llamaba *appetitus*.

También en los animales detectamos algo análogo a las actitudes, un posicionamiento duradero del ánimo, frente a otros animales o frente a un ser humano. Estas actitudes o actos son manifestaciones de potencias, facultades o fuerzas, que tienen su raíz en el alma. Stein recoge la sistematización tomista de las facultades, a saber, las potencias en común con el alma vegetativa (alimentación, crecimiento, y reproducción) y las potencias sensitivas (cinco externas y cuatro internas).

---

<sup>546</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 61

### **2.2.6. Alma animal y cuerpo**

La psicología del siglo XIX, siguiendo el método de las ciencias positivas de la naturaleza, no incluía entre sus temas de estudio ni el alma ni las facultades, que eran temas pertenecientes a la tradición escolástica y a la psicología del siglo XVIII, corrientes de pensamiento en las cuales los fenómenos psíquicos eran estudiados como datos de la conciencia y el cuerpo humano se consideraba también desde ese punto de vista. Como ya se vio en su momento, Stein deja la psicología experimental de Willian Stern y su estudio de un cuerpo vivo sin alma, para centrarse en la fenomenología de Husserl, que se había formado en el estudio de la psicología escolástica de su maestro Brentano.

El alma animal está vinculada por completo al cuerpo y todas sus funciones se realizan a través de órganos corporales. Su existencia separada del cuerpo vivo es impensable. En el ser humano, las capacidades espirituales están corporalizadas, a través de las capacidades sensibles, que le permiten acceder a todo ser, por eso también el cuerpo tiene una estructura personal.

## **2.3. El ser humano como estructura personal**

### **2.3.1. Lo animal en el ser humano**

En los seres humanos, los sentidos están abiertos a impresiones externas e internas, estos reaccionan frente a determinados estímulos. Es posible explicar el significado de esa sensibilidad y ese actuar reactivo, porque tenemos un conocimiento espiritual. La espiritualidad permite captar lo que hay de animal en nosotros mismos.

Las impresiones no son puras, sino que se completan en las percepciones como configuraciones objetivas. Vemos el color en las cosas, oímos los sonidos que se producen en un lugar determinado por cosas capaces de emitirlos, experimentamos cualidades táctiles en los objetos. El cuerpo siente cuando es afectado de un modo excesivo y reacciona en consecuencia. Una luz intensa conduce automáticamente a cerrar los ojos o un ruido estridente hace que nos tapemos los oídos. Son reacciones instintivas del cuerpo, aunque se pueden reprimir.

Las sensaciones van unidas a sentimientos sensibles de agrado y desagrado, de placer o dolor que connotan el cuerpo. Además, existen ciertos sentimientos universales que se experimentan simultáneamente como anímicos y corporales como, por ejemplo, la vitalidad y el apagamiento, el bienestar y el malestar. También, en nuestro interior, experimentamos una cierta estimación instintiva que nos inclina a reforzar nuestro cuerpo; tal es el caso de la apetencia hacia ciertos platos, como de algo que nos hace falta, y otros que no provocan ese apetito o ese gusto. Los instintos en el hombre no son tan finos como en los animales, pero compartimos con ellos numerosas emociones de dolor y alegría, así como miedo y cólera<sup>547</sup>.

El hombre «posee una doble experiencia de sí mismo, una interna y otra externa, que se subsumen en una experiencia unitaria que engloba a ambas y que pertenece a la esencia del hombre mismo»<sup>548</sup>.

La vida psíquica es como un espejo del alma, en la que ella se manifiesta y nos da a conocer el modo de ser permanente de la persona. La vida anímica se manifiesta también en los actos que se fundamentan bajo la potencialidad de facultad, cuya consolidación recibe —en la Escolástica— el nombre de *hábito*; el cual, en el lenguaje ordinario, solemos llamar *habilidades*, o también *virtudes*. El animal, mediante un proceso de adiestramiento, puede transformar las potencias en hábitos, a los cuales se les puede llamar virtudes naturales.

El desarrollo del organismo depende en gran medida de circunstancias externas —del suelo, del clima—, que, en los animales, se capta en el circuito estímulo-respuesta. Los animales domésticos suelen atrofiar sus instintos de caza o supervivencia. Lo mismo le puede suceder al ser humano con las capacidades que no tiene ocasión de utilizar. Se atrofian y se podría decir que con ello se desfigura o se transforma.

La raíz de todas las potencias o facultades es el alma. El ser humano no es capaz de desarrollar simultáneamente todas sus capacidades, solo puede actualizar un poco de lo que potencialmente posee, por eso muchas capacidades quedan sin realizar. «El hombre se

---

<sup>547</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 645

<sup>548</sup> *Loc. Cit.*



revela como un organismo de estructura muy compleja: como un todo vital unitario en continuo proceso de hacerse y transformarse (deshacerse, en otras traducciones<sup>549</sup>)»<sup>550</sup>. La actualización de ciertas capacidades permite tanto la conformación anímica como la corporal, en un proceso continuo y en el contexto de una estructura personal.

### 2.3. 2. Lo específicamente humano

Para Edith Stein, la estructura personal es un punto de partida y una responsabilidad sobre uno mismo, una responsabilidad «de lo que ha llegado a ser, o lo que no ha llegado a ser»<sup>551</sup>. Ser persona es ser libre y ser espiritual, es *despertar y apertura*, del vivir intencional. «No solo *soy*, y no solo *vivo*, sino que *sé* de mi ser y de mi vida»<sup>552</sup>. Saber de sí mismo es saber que somos apertura a un mundo interno y a un mundo externo en las cosas. Ser persona es ser *un yo dueño de sí mismo*. La persona despierta y, con su apertura, mira al otro, quien, despierto también a su vez con apertura, responde a la mirada. El encuentro tiene lugar en el interior de uno mismo, pero puede ser que haya rechazo y el encuentro no se produzca.

La persona es libre para vivir ese encuentro o no, así, en este contexto, libertad quiere decir:

«Yo puedo. En mi calidad de yo despierto y espiritual, mi mirada se adentra en un mundo de cosas, pero este mundo no se me impone: las cosas me invitan a ir en pos de ellas. Cuando sigo esa invitación, se me van abriendo más y más. Si no la sigo— y puedo efectivamente negarme a hacerlo—, mi imagen del mundo permanece pobre y fragmentaria»<sup>553</sup>.

Por otro lado, las cosas también despiertan en nosotros un deseo de apoderarnos de ellas, pero la persona libre está siempre en el centro, y las posibilidades de posesión y de transformación están en sus manos, «incluso que quiera o no hacer uso de ellas»<sup>554</sup>. En este

---

<sup>549</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 93

<sup>550</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 647

<sup>551</sup> *Ibid.*, pág. 648

<sup>552</sup> Edith Stein, *Estructura de la persona humana*, pág. 95

<sup>553</sup> *Loc. cit.*

<sup>554</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 649

mismo sentido es en el que Sartre posteriormente dice que estamos condenados a la libertad, que somos libres aun no queriendo serlo<sup>555</sup>.

En escritos anteriores como *Causalidad Psíquica*, Edith describe la vivencia de la libertad. «Si la aceptación o el rechazo de una posición se realizan como vivencias independientes, entonces tenemos “actos libres” en el sentido genuino: actos en los cuales el yo no solo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivenciar»<sup>556</sup>. Del poder como libertad, se deriva la posibilidad del deber. Poder, deber, querer y actuar están estrechamente relacionados. La libertad es decidir hacer u omitir algo.

a) «Yo» y «sí mismo»

En primer lugar, se puede decir que el yo es la forma empírica y material del sí mismo. Yo y sí mismo no pueden ser percibidos como diferentes, porque toda materia significa siempre materia ya informada. Lo que el ser humano in-forma es toda la naturaleza animal; de este modo, el resultado es un ser humano plena y totalmente constituido como persona. Luego, en *Ser finito y ser eterno*, escribe que «el yo vendría a ser la identificación de la persona consigo misma que le hace único, un ser un para-sí centrado sobre sí mismo»<sup>557</sup>, recibe su vida y su contenido de la experiencia del mundo interior y exterior a la vez<sup>558</sup>.

El yo se manifiesta en el alma como un ser anímico, dotado de una sensibilidad por la que se abre al conocimiento, por ello no se identifica con el alma<sup>559</sup>. Por otro lado, la mirada espiritual se dirige a un mundo de objetos accesibles a nuestros sentidos.

La forma básica de la vida anímica es la *intencionalidad*, es decir, estar dirigida a objetos. «En la intencionalidad se dan cita tres elementos: 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»<sup>560</sup>.

---

<sup>555</sup> SARTRE, J. *El existencialismo es un humanismo*, Praci, Victoria (trad.) Barcelona: Edhasa, 1999, págs. 33-35

<sup>556</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 264

<sup>557</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno: ensayo a una ascensión al sentido del ser*, Pérez, Alberto (Trad.) México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, pág. 360.

<sup>558</sup> *Ibid.*, pág. 71

<sup>559</sup> *Ibid.*, pág. 389

<sup>560</sup> Edith Stein, *Estructura de la persona humana*, pág. 97

Vivimos en un mundo que nos llega por los sentidos, el cual percibimos por ellos. La percepción es una compleja estructura de datos sensibles y actos intencionales, de actos que se articulan unos con otros. Las cosas nos invitan a su contemplación y, en cada acto de percepción, nos revelan nuevos elementos<sup>561</sup>. El mundo se nos revela como un mundo de valores estéticos (lo bello y lo feo), éticos (lo bueno y lo feo) y espirituales (lo sagrado y lo profano).

Los valores nos revelan la particular estructura del alma de la persona, que se siente afectada de forma profunda o superficial, con repercusiones más o menos duraderas. Los valores también nos invitan a una contemplación, a penetrar en ellos y a seguirlos. Mediante un acto libre, podemos entregarnos a la alegría que nos invade o cerrarnos a ella y reprimirla. También podemos sostener una posición de la voluntad, que viene exigida por un acontecimiento determinado como, por ejemplo, un crimen que no solo requiere cólera, sino también un castigo y medidas de defensa. La respuesta libre es la manera propia de querer y actuar como personas<sup>562</sup>.

Por ser espíritu, la persona es entendimiento y voluntad, simultáneamente conocer y querer, que se hallan en una relación recíproca<sup>563</sup>. La percepción sensible se presenta como la forma más básica de percibir unidades cósmicas, bien determinadas. El entendimiento o intelecto, en tanto que espíritu, con su intencionalidad, ordena el material sensible en una estructura y penetra en el objeto. El reflexionar es como volverse hacia atrás, captar el material sensible y los actos de conocimiento sensorial. El yo inteligente es el yo capaz de conocer y experimentar motivaciones que proceden del mundo de objetos, de aprehenderlos y seguirlos en un acto de voluntad libre. Los valores se dan en una pluralidad de actos intencionales, en los que se manifiestan al hombre como cualidades de los objetos; las que, en esa manifestación, revelan la estructura del alma al ser afectada por ellos de manera profunda, intensa o duradera. El yo es, ante todo, un yo anímico y solo está en sí mismo cuando actúa libre e intencionalmente, de forma que solo es localizado desde la vivencia.

---

<sup>561</sup> Analizamos el contexto de la invitación, teniendo en cuenta la experiencia de la persona y una forma de simpatía universal. Capítulo II de la presente tesis.

<sup>562</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, págs. 98-99

<sup>563</sup> *Ibid.*, pág. 97

## **b) La vida anímica y el individuo corporal/anímico**

El *yo anímico* está en casa cuando está en el sí mismo de la persona, cuando puede actuar de forma libre y de forma intencional. Su fundamento ontológico está en el alma misma, con sus potencias y hábitos<sup>564</sup>. Asimismo, las potencias delimitan el campo natural de la posibilidad y son actualizadas en hábitos. Es decir, lo que en cada momento decidimos no solo es importante en ese momento, sino que es importante para siempre, porque lo que decidimos y hacemos transforma al hombre y lo convierte en bueno o malo, sabio o ignorante, etc. Podemos ser virtuosos en el piano o aprender a dominar un ataque de nervios a lo largo de la vida. Sin embargo, la consolidación de los hábitos no impide que podamos tener un ataque de cólera en un momento determinado; ese acto puede determinar el ser de la vida futura o no, depende de lo que el sí mismo libre de la persona decida.

No es posible precisar un punto del cuerpo en que el yo tenga un lugar propio. «La localización del yo solo es posible desde la vivencia»<sup>565</sup>. El alma es personal por su estructura misma y no puede existir sin un yo. El yo ocupará, en cada caso, una u otra posición, ya sea superficial o profunda dentro del alma, según los actos que viva en libertad, según su forma de dirigirse a las personas, objetos y valores<sup>566</sup>. El yo tiene un espacio anímico para el descanso, al que puede volver si lo ha abandonado, y que es el punto más profundo del alma. Desde allí, puede recogerse y abarcarse por entero a sí mismo, tomar decisiones y donarse así mismo. Desde allí, imprime su sello a todas sus vivencias<sup>567</sup>.

Puede que la persona no llegue a esas profundidades y no se enfrente con su propia realidad. El alma personal, a través de sus actos intencionales —según la amplitud, fuerza y profundidad que tengan—, le confiere a la persona su modo de ser, cuya configuración habitual se llama carácter; sin embargo, su libertad le permite ampliar y recapitular ese carácter para sí misma, y seguir adelante con su vida. La fuerza, la profundidad y la amplitud interna del alma, que se manifiesta en la vitalidad de su actividad, son distintas en unos y en otros, por eso la individualidad y el carácter también lo son. La individualidad es

---

<sup>564</sup> *Ibid.*, pág. 99

<sup>565</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 654

<sup>566</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 103

<sup>567</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 447

la estructura esencial, la forma interna. La personalidad es el resultado de la dinámica de esa individualidad, y su configuración<sup>568</sup> depende de la naturaleza de la psique. La unidad de alma, cuerpo y espíritu, en la dinámica individual que genera el carácter, hace posible la accesibilidad al mundo de los valores<sup>569</sup>.

La unidad bien configurada del alma y el yo se muestra en la agudeza de los sentidos, en el poder cognoscitivo de las percepciones externas y en la energía que se manifiesta en nuestro obrar. Podemos experimentar la tirantez o el relajamiento de nuestros actos de voluntad, su vivacidad y fuerza, o su debilidad. «En la intensidad de nuestros sentimientos se delata la pasionalidad»<sup>570</sup>.

E. Stein considera que el ser humano, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el «sí mismo» que el yo tiene que formar mediante sus actos libres e intencionales. El yo, que es la «persona libre y espiritual, cuya vida son los actos intencionales»<sup>571</sup>, tiene que formar al sí mismo, y la unidad resultante de ello es precisamente la persona humana.

La persona es en el cuerpo y en el alma. Stein sostiene que «soy en mi cuerpo», porque lo poseo y lo domino; por ello, «no soy mi cuerpo». En esto, discrepa con Husserl, cuya tesis es: «Yo no soy mi cuerpo, sino yo TENGO mi cuerpo; yo no SOY un alma, sino yo TENGO un alma»<sup>572</sup>. Husserl se distancia de Descartes y sostiene que no son dos realidades distintas ligadas una a la otra, sino que están íntimamente compenetradas y forman un todo como «yo-hombre». Stein describe la unidad de alma y cuerpo mediante la expresión «soy en mi cuerpo», que permite separar idealmente el cuerpo y el alma para estudiarlos. «Pero en realidad estoy atado a él: estoy allí donde está mi cuerpo, por mucho que “con el pensamiento” pueda trasladarme al otro extremo del mundo, e incluso superar todas las barreras espaciales»<sup>573</sup>.

---

<sup>568</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 658

<sup>569</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 448

<sup>570</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 120

<sup>571</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 654

<sup>572</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §21, /94/, pág. 129

<sup>573</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 654

La «mismidad» es vivenciada como el fundamento de todo lo que es «mío», la mismidad se enfatiza frente la alteridad<sup>574</sup>. No obstante, en el sí mismo está presente la retrorreferencia, es decir, todo aquello que no es autoconsciente, pero que tiene que llegar a serlo; de manera que el autoconocimiento y la autovaloración permitan que el ser humano llegue a estar plenamente desarrollado y realizado como persona<sup>575</sup>. El sí mismo es como la unidad de una corriente de conciencia de fondo, capaz de distinguirse de otras corrientes de conciencia, lo cual permite al yo reafirmarse en presencia del otro. El sí mismo es el yo formalizado y, cuando está plenamente formalizado, está constituido como persona.

c) Aprehensión del cuerpo por el alma

El modo de ser interior se expresa en el exterior, en los actos concretos de la vida, y «constituye para nosotros la principal vía de acceso al modo de ser de otras personas»<sup>576</sup>.

Dado que el «sí mismo» se forma y se vivencia tanto en el yo como en el cuerpo que es mío (soy *en* mi cuerpo)<sup>577</sup>, para el ser humano, cabe la responsabilidad del propio cuidado o cuidado de sí. Un cuerpo personal es aquel en el que vive un yo configurado libremente. Para Edith, no podemos determinar el momento en que el alma llega a la existencia, pero sí el momento en que empieza a existir en un cuerpo humano (material), como organismo vivo y como cuerpo animado. «Lo que el individuo humano es y puede llegar a ser no depende únicamente de lo más elevado que haya en él, sino también de todos los niveles de ser más bajos a los que pertenece»<sup>578</sup>. El pleno desarrollo de una forma exige una materia bien determinada; por ello, tal desarrollo se produce cuando el hombre da al cuerpo un trato correcto, alimentándose y se ejercitándose de manera adecuada.

Lo que es la persona no depende únicamente del espíritu, sino también del cuerpo. Ya en *Sobre el problema de la empatía*, hace referencia a un cuerpo vivo sentiente (percibido corporalmente)<sup>579</sup>, que recoge las sensaciones como contenidos reales de la conciencia y, en

---

<sup>574</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 118

<sup>575</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 96

<sup>576</sup> *Ibid.*, pág. 105

<sup>577</sup> *Ibid.*, pág. 100

<sup>578</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 659

<sup>579</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 124

cuanto tales, pertenecientes al «yo»<sup>580</sup>. Las sensaciones —como las del tacto, la temperatura y el dolor— pertenecen indisolublemente al yo y al cuerpo vivo sentiente.

En *Estructura de la persona humana*, Edith describe el modo en que la enfermedad y la debilidad del cuerpo provocan cierta modificación de la vida espiritual-anímica:

«Es un problema en sí mismo saber hasta qué punto cabe combatir esas influencias directamente desde el nivel espiritual, es decir, mediante esfuerzos voluntarios o mediante un fortalecimiento procedente de fuentes espirituales, antes que por medio de un tratamiento del cuerpo»<sup>581</sup>.

Cuando el organismo corporal funciona a la perfección, hay signos claros de salud y toda la vida espiritual se desarrolla sin esfuerzo ni pérdidas. Por otro lado, el ser espiritual-anímico se expresa en el cuerpo, nos habla a través de él. El cuerpo no solamente es expresión del espíritu, sino el instrumento del que este se vale para actuar y crear<sup>582</sup>. El pintor, el músico y el artesano dependen de la habilidad de sus manos.

El cuerpo se constituye en expresión e instrumento del espíritu, en eso se manifiesta su espiritualidad. «Quien es un agudo observador y está acostumbrado a la reflexión profunda, lo expresa en su mirada, y también su frente tiene una impronta similar»<sup>583</sup>. Las disposiciones anímicas se comunican al cuerpo y al rostro, están en correspondencia con el alma como su modo de ser o su carácter. El cuerpo despliega la vida espiritual que, desde el principio, le ha informado, la cual está llena de significado y admite diversos grados de perfección<sup>584</sup>. Podemos decir que el cuerpo, ejercitado adecuadamente, puede llegar a ser espiritual o dar lugar a una «espiritualización del psiquismo»; en parte, con intervención de la voluntad y, en parte, sin ella. «Al igual que la voluntad es libre para dominar la expresión corporal, también tiene la libertad precisa para utilizar el cuerpo como un instrumento»<sup>585</sup>.

En *Sobre el problema de la empatía*, se dice que el vigor y languidez no solo invaden al yo, sino que se sienten «en todos los miembros». Toda alegría, toda aflicción, todo

---

<sup>580</sup> *Ibid.*, pág. 128

<sup>581</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 106

<sup>582</sup> *Ibid.*, págs. 106-107

<sup>583</sup> *Ibid.*, pág. 107

<sup>584</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 661

<sup>585</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 108

abatimiento es vivido en la acción corpórea. «Conmigo está lánguido mi cuerpo vivo y cada una de sus partes»<sup>586</sup>.

Por otro lado, los «sentimientos espirituales» también tienen una conexión con las sensaciones orgánicas, lo cual se muestra cuando «“se nos paraliza el corazón” de alegría, “se convulsiona todo él” de dolor, palpita de inquietante espera y se nos corta la respiración»<sup>587</sup>. Se trata de ejemplos de causalidad psicofísica, vivencias de carácter psíquico sobre funciones del cuerpo vivo.

Ningún sentimiento es posible sin sensación alguna. Sobre los sentimientos, para Edith

«no existe ningún ser que los vivencie en su pureza; sin embargo, son concebibles en su pureza, y aquellos síntomas concomitantes son vivenciados precisamente como tales y no como sentimientos ni como componentes de sentimiento. Lo mismo se puede mostrar también en los casos de causalidad psíquica pura. “Se me bloquea el entendimiento” del susto, es decir, pruebo un efecto paralizador sobre mis actos de pensamiento; o estoy “enloquecido” de alegría, no sé lo que hago, ejecuto acciones sin finalidad alguna»<sup>588</sup>.

En el análisis de nuestro sí mismo, podemos descubrir relaciones causales entre las vivencias y las capacidades/propiedades del alma que se manifiestan en ellas. Las capacidades pueden ser perfeccionadas o desgastadas por la acción, esta alternativa es una cuestión de poder, pero también de deber.

a) El deber

En *Estructura de la persona humana*, el deber se presenta cuando alguien «se tiene a sí mismo bajo las riendas» y posee el objetivo de la autoconfiguración. Configura el modo de ser permanente y los actos puntuales de su vida en conformidad con un determinado principio, se trata de un deber. La persona tiene que saber qué debe reprimir, qué debe dejar hacer y qué debe proponerse. Esta tiene un modelo de lo que quiere llegar a ser con el proceso de autoconfiguración, una meta con relación a la cual la persona puede y debe formalizarse a sí misma.

---

<sup>586</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC, II, pág.129

<sup>587</sup> *Ibid.*, págs. 130-131

<sup>588</sup> *Ibid.*, pág. 131



En *Estructura de la persona humana*, cambia el concepto husserliano de conciencia fenomenológica y la considera como conciencia moral, como una función del alma que aprueba o reprueba nuestros actos que ya han tenido lugar, o incluso mientras los estamos efectuando, tal como una ira incipiente que podamos controlar o bien que nos dejemos arrastrar por ella. Según santo Tomás, la conciencia moral puede considerarse como una potencia, un hábito y un acto<sup>589</sup>, además, debe estar sometida a la libertad y se convierte en el testigo de nuestra alma:

«La conciencia “material” o “monitora” percibe la exigencia que se nos plantea de conducirnos de determinada manera, y lo hace concretamente en relación con un momento determinado y unas circunstancias determinadas. Exige de nosotros el libre sometimiento de nuestra libertad. El “tribunal” de la conciencia no juzga únicamente la acción, sino que también nos dice algo sobre nuestro modo de ser: la “buena” o “mala” conciencia no es buena o mala ella misma, sino que atestigüa cómo es nuestra alma»<sup>590</sup>.

La conciencia no nos proporciona la imagen global de cómo debemos ser y orientar nuestra conducta, solo se muestra como testigo de nuestra alma. La motivación nos permite tener un modelo y un impulso de la voluntad para seguir con una conducta práctica. El modelo puede ser real o supuesto, este es el criterio por el que la voluntad se orienta en la autoconfiguración.

La conciencia puede invitar a seguir un determinado camino, pero no es necesario que esa invitación tenga la forma de una llamada. Podemos seguir un ideal equivocado o una idea abstracta configurada por nosotros mismos. Esta última puede estar respaldada por la autoridad humana o la autoridad divina, y puede convertirse en el criterio de guía de la autoconfiguración.

De este modo, queda presentado un bosquejo de la persona humana, como ser corporal-anímico. En la persona, habita, en primer término, un yo consciente de sí mismo, capaz de contemplar el mundo (interno y externo); en segundo término, un yo libre capaz de configurar su cuerpo y su alma; finalmente, un yo que vive desde el alma y somete la información espiritual a su autoconfiguración voluntaria como a su propio ser corporal-anímico, mediante actos puntuales y actos permanentes de su vida.

---

<sup>589</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 662

<sup>590</sup> *Ibid.*, págs. 662-663

## 2.4. La persona como vocación

Para Feliciano Merino, en el pensamiento de E. Stein, existen tres vocaciones que están inscritas en el origen y estructura de la naturaleza humana: «La vocación genérica-humana, la específico-sexuada y la concreta individual»<sup>591</sup>.

### 2.4.1. El alma humana y la forma sustancial del hombre

Para E. Stein, la estructura específicamente humana y personal es una forma sustancial, al modo de santo Tomás de Aquino.

#### a) Especie e individualidad del hombre

El hombre es una sola forma sustancial<sup>592</sup>. Lo que es el hombre es lo que ha sido formalizado en individuos humanos y, a la pregunta de cómo se define el hombre, se responde que por medio del género y la especie. Edith toma de santo Tomás la materia como principio de individuación. La forma sustancial no admite ninguna diferenciación formal; cuando pensamos en una pluralidad de individuos iguales, tenemos que pensar en algo que los distinga y ese algo no es cualitativo, sino cuantitativo, se trata de la materia que individualiza.

En la teoría tomista de la individualización del alma por el cuerpo, parece que estaba como telón de fondo la tesis averroísta según la cual el entendimiento agente es uno y el mismo para todos los hombres. Para santo Tomás, esta tesis suponía una «ruptura de la unidad del alma, ya que consideraba al entendimiento como la potencia más elevada del alma individual»<sup>593</sup>. Contra Averroes, Tomás sostiene que todo hombre tiene su propia alma y su propio entendimiento individualizados por la materia. El alma es pura forma sustancial creada por Dios directamente, pero individualizada por la materia.

---

<sup>591</sup> MERINO, Feliciano, «La vocación educativa: universalidad e individualidad», en SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Avila: Universidad de la Mística CITEs, 2016, pág. 230

<sup>592</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 666

<sup>593</sup> *Ibid.*, pág. 668

El individuo humano es una forma sustancial individualizada, no un ejemplar de una especie humana universal<sup>594</sup>. El género hombre solo puede existir —en ser— en los individuos de una especie, entonces esta puede concebirse como una e individual. Los individuos humanos pueden considerarse como casos de esa especie única e individual que es la humanidad.

b) Alma humana y forma sustancial

Para E. Stein, el alma es el núcleo de la persona; «El alma humana, con su estructura personal y su cualificación individual, se nos ha revelado como la forma de todo el individuo corporal y anímico. Suelo denominarla también el “núcleo de la persona”»<sup>595</sup>, dado que toda persona humana tiene en ella el centro de su ser.

Edith Stein considera el alma, en primer lugar, como centro y raíz de la vida anímica, como principio formalizador; en segundo lugar, como yo anímico; finalmente, en tercer lugar, como autoconocimiento y saber de sí a partir de la experiencia de la persona (cosas y seres humanos).

Los actos de la *vida anímica* pertenecen al alma y se reflejan en el cuerpo, mediante expresiones que pueden ser pasajeras, pero también permanentes como, a manera de ejemplo, una arruga en la frente, un porte doblado hacia adelante, etc. Estas expresiones son reformatalizaciones de algo ya formalizado, que se va formando a lo largo de la vida. El cuerpo humano está integrado en una unidad superior, en un principio estructural como «todo lo corporal es corporal y anímico a la vez»<sup>596</sup>.

El alma comienza a existir en un cuerpo ya formalizado, pero también es principio formalizador. Aunque el cuerpo experimente cambios no producidos por el alma —como la fractura de un hueso o la lesión de músculos y tejidos—, tales cambios son sucesos

---

<sup>594</sup> *Ibid.*, pág. 669

<sup>595</sup> Edith Stein, *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 117 y Cf. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 306

<sup>596</sup> STEIN, E. Stein, *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 672

meramente extrínsecos y el cuerpo sigue estando formalizado por el alma. «Toda una serie de hechos parece ir en contra de la unidad de la forma sustancial: el alma personal-espiritual determina la configuración del cuerpo en buena medida, pero no exclusivamente»<sup>597</sup>, ya que el alma al existir en un cuerpo existente, durante toda la vida, se ve sometida a las leyes de los cuerpos materiales; incluso, en ocasiones, el cuerpo obstaculiza el libre desenvolvimiento del alma, pero no por eso es su «cárcel», como sostenía Platón.

El yo «habita» en el cuerpo, pero no puede abandonar al cuerpo a voluntad, sino que está enraizado de manera muy peculiar en el alma. El yo solo tiene una salida real del cuerpo en la muerte, entonces deja de ser un cuerpo vivo y pasa a ser un cuerpo material. Este hecho de la muerte es uno de los que nos lleva a concebir al alma como forma del cuerpo.

En su obra, *Individuo y Comunidad*, Stein señala que «la vida del alma, en cuanto es un salir de sí misma, en cuanto es un ponerse ante el mundo, es actualidad *espiritual*»<sup>598</sup>. El alma individual no puede expresarse de un modo completo y total en una sola expresión. «El ser del alma, lo mismo que el núcleo en el que está enraizada, es algo absolutamente individual, indisoluble e innominable»<sup>599</sup>. El alma no evoluciona esencialmente, como sí ocurre en la vida de la psique, en la cual sus capacidades se van formando durante un proceso evolutivo, de acuerdo al aumento o disminución de la energía vital.

Sin embargo, se puede hablar de purificación del alma, que podría consistir en reprimir, combatir, o no dejar que surjan emociones anímicas y procesos deformadores. La riqueza del alma se derrama en las expresiones de su vida y se manifiesta permanentemente, cuando eso ocurre se dice de una persona que está «llena de alma». En sentido contrario, se dice que una persona está «sin alma» cuando no es capaz de conocer ni asumir sus propias fuentes vitales. La persona sin alma evade las profundidades de su ser y huye hacia la periferia. Esto sucede especialmente cuando «para la persona su vida anímica se convierte

---

<sup>597</sup> *Ibid.*, pág. 671

<sup>598</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 441

<sup>599</sup> *Loc. cit.*

en tormento, cuando el alma está llena de desesperación»<sup>600</sup>. La desconexión entre el yo y el alma se produce cuando esta, en lugar de volverse hacia su fundamento más profundo, se queda solo en sus vivencias periféricas y el yo se entrega también a esa vida periférica.

Cuando el alma y el yo se desconectan, la vida es arbitraria; eso se manifiesta en la rigidez del alma, que se da, aunque haya esfuerzos en contra; de ese modo, la vida se va agotando. Si entonces el yo desciende a las profundidades del alma, encuentra un vacío abismal, y tiene la sensación de que se le ha extraviado el alma. «Carecer de alma» quiere decir que no se ha despertado todavía la vida anímica.

En esa situación, para Stein, la cuestión importante es «*qué* es lo que falta entonces verdaderamente, y *qué* es lo que sigue existiendo. Porque el alma, a la que se echa de menos, la tiene uno presente en toda su peculiaridad —solo que uno *no recuerda* que alguna vez poseyó algo así»<sup>601</sup>. Analizaremos esta cuestión en el capítulo IV, al estudiar el yo sin alma.

Para Edith Stein, el conocimiento de «lo que» es el alma, en sí misma, según su propia naturaleza, no es un conocimiento «a través» (*durch*) de percepciones ni ideas, sino un conocimiento «a partir» (*aus*) de la experiencia de las cosas exteriores como también de los seres humanos.

«El espíritu humano conoce en esa experiencia su propia naturaleza en tanto que la transforma reflexivamente en su objeto. Este conocimiento es, por tanto, reflexivo y mediato. También es reflexivo y mediato, aunque de modo distinto, el conocimiento de las cualidades individuales de la propia alma»<sup>602</sup>.

El alma, desde su interior, se abre hacia lo exterior en esta experiencia. «No solo sintiéndose a sí misma y al propio ser mediante el contacto con el otro y en la empatía animal, sino también siendo consciente con claridad intelectual de sí misma y de su

---

<sup>600</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 444

<sup>601</sup> *Loc. cit.*

<sup>602</sup> STEIN, E. «La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino», en *La pasión por la verdad*, Buenos Aires, Bonum, 2003, pág. 139

decisión de asumirse a sí misma en sí y en su relación con los otros»<sup>603</sup>. Se trata de diversos niveles de experiencia de la persona, con las cosas y con los demás.

#### 2.4.2. La esencia del espíritu

El análisis del modo en que el alma espiritual lleva a cabo su unificación requiere una distinción de factores y niveles.

##### a) Intellectus, mens, spiritus

Se puede emplear el término «espíritu» en varios sentidos, *intellectus, mens, spiritus*. **Intellectus (intelecto)** designa al espíritu en tanto que conoce y en cuanto se opone a la voluntad. Cuando se habla de espíritu humano, se alude a una potencia del alma; también podemos emplear el término entendimiento, que, asimismo, designa al acto de intelección. **Mens (mente)** designa al «espíritu» en cuanto que se opone; es la sensibilidad. Se trata de la parte superior del alma, el elemento racional que sigue las leyes de la razón y abarca tanto el entendimiento como la voluntad. Sus actos son conocer, querer y sentir espiritualmente; además, es un término que se puede aplicar únicamente al alma humana (se puede hablar del intelecto divino, pero no existe una *mens divina*).

**Spiritus** (*πνεῦμα*) originariamente significaba «hálito», aliento o aire, en referencia a ciertos filósofos griegos que lo consideraban como una realidad física, con una cierta materia, aunque fuera muy ligera. La metáfora del aire expresaba bien la esencia del espíritu: su falta de fijación, su ligereza y movilidad<sup>604</sup>. «El intelecto y voluntad son atributos de la esencia del espíritu subjetivo»<sup>605</sup>. Posteriormente, escribe que la esencia del espíritu (subjetivo) es la conciencia en acto<sup>606</sup>.

---

<sup>603</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 482

<sup>604</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 674

<sup>605</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 358

<sup>606</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 674

### 2.4.3. La peculiaridad del alma como ser espiritual

#### a) La unidad del alma y el cuerpo

Las almas tienen en común con los seres espirituales que poseen una estructura personal y un ser espiritual. El alma, en su carácter sustancial, posee una «materia espiritual» y una forma individual que la cualifica. El *intellectus* y la *mens* son despliegues del alma. Esta es espiritual, en cuanto que es «centro de ser», «núcleo personal». La persona como unidad posee una naturaleza espiritual-corporal o corporal-anímica. Así, «la unión con el cuerpo es esencial para el alma»<sup>607</sup>, ya que solo en la muerte se da la separación entre ambos. Cualquier tipo de separación —como la de las almas separadas, los espectros o los seres mitológicos— es considerada como antinatural.

La unidad de la naturaleza humana es la unidad del cuerpo material y el alma espiritual, que se dan en *este hombre*, en este cuerpo que se presenta ante nuestros sentidos y en el que se muestra lo espiritual que vive en él. La unidad de la naturaleza humana se vive y se experimenta también en uno mismo, puesto que «mi cuerpo está incluido en la unidad de mi persona»<sup>608</sup>. La vivencia del movimiento es sentida en el cuerpo y en todo el ser como movimiento espiritual, es así como la vida anímica se expresa por medio de gestos y del lenguaje.

El alma espiritual es el centro y el eje dominante del ser personal. El alma «le da al todo el carácter de la personalidad y de la auténtica individualidad, y hace que todos los estratos estén penetrados de ese carácter»<sup>609</sup>.

La experiencia interna nos ha permitido acceder a la naturaleza propia del alma, que es lo espiritual. En la experiencia interior, la persona se llena de lo más propiamente espiritual, ya sea el dolor o indignación por una injusticia, la alegría o el entusiasmo por una acción noble que se abre amorosa y confiadamente a otra alma, o la incertidumbre ante la posibilidad de que el intento de acercamiento sea repelido. El alma crece en amplitud y

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, pág. 678

<sup>608</sup> *Ibid.*, pág. 671

<sup>609</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 120

profundidad gracias a los valores. Los capta, los acoge y se enriquece con ellos. «No solo capta y estima intelectualmente la belleza y el bien, la fidelidad y la santidad (y en general todos los “valores”), sino que los acoge en sí y «vive» de ellos, se enriquece y crece en amplitud y profundidad gracias a ellos»<sup>610</sup>, afirma Stein.

El alma va actualizando sus posibilidades a lo largo de la vida, sin alcanzar la plenitud total, a diferencia de los espíritus puros que son siempre en acto todo lo que pueden ser. La peculiaridad del alma espiritual es que está enraizada en el organismo corporal, de allí que exista una influencia recíproca de lo anímico y lo corporal.

La unión del cuerpo y el alma se experimenta en las expresiones del tipo «nos alegramos de todo corazón», o «amamos a una persona o a Dios con “todo el corazón”»<sup>611</sup>. Para Edith, el corazón no es el que se alegra o ama, es el alma, y lo que afecta profundamente al alma «mueve» al corazón. Ante una intensa emoción, el corazón empieza a latir aceleradamente, o puede pararse.

Las relaciones entre sucesos anímicos y corporales se hacen evidentes en las expresiones de ese tipo. Las muecas y gestos poseen un valor simbólico, y se constituyen —para Stein— en el lenguaje del alma. No se pueden separar el cuerpo y el alma, como no se pueden separar los estados de miedo de las palpitaciones del corazón, ni el cansancio y la subalimentación de la disminución o paralización completa del rendimiento espiritual. Es un hecho innegable la recíproca influencia entre el alma y el cuerpo.

El proceso *espiritual* de ser persona es un proceso *anímico*, más precisamente, *corporal-anímico*, por eso no puede dejar de producir —en muchos casos— consecuencias materiales en el cuerpo<sup>612</sup>. Podría pensarse que una alegría inesperada es puramente espiritual y que no guarda relación con el cuerpo, pero no es así, ya que hace participar a la persona en todo su ser, tal es el caso de un enrojecer o palidecer de alegría. Solo en el hombre se dan las expresiones y las vivencias corporales-anímicas.

---

<sup>610</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 679

<sup>611</sup> *Ibid.*, pág. 679

<sup>612</sup> *Ibid.*, pág. 681



Algunas teorías sostienen que «los procesos que se despliegan en el hombre de diversas formas pueden pertenecer y proceder tanto del mundo espiritual como el mundo material»<sup>613</sup>. Sostener la existencia de dos mundos independientes sería un error. Todo cuerpo está por completo penetrado por el alma, como toda materia es formalizada por una forma, de manera que «no solo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado»<sup>614</sup>. El alma no «habita» en un cuerpo o en una casa, no es algo que se quita o pone, está profundamente unida al cuerpo, lo que posteriormente escribirá E. Mounier como «existencia encarnada»<sup>615</sup>.

Edith ha mostrado que el alma es el centro de la persona, tiene un sentido propiamente espiritual y está profundamente unida al cuerpo, al que experimenta internamente. El alma crece en amplitud y profundidad mediante los valores que experimenta como fuerzas espirituales; estas invaden la totalidad de la estructura de la persona y todo aquello que le rodea.

b) La fuerza común del cuerpo y del alma

El término fuerza es utilizado inicialmente en el campo de la física y, luego, pasa al de la psicología. Desde ambos campos, a veces se piensa que es incorrecto aplicarlo a los dos, pero Edith sostiene que ninguno de ellos puede prescindir del término.

«Los espíritus incorpóreos, en su calidad de seres creados y finitos, necesitan una “materia” limitada cuantitativamente, y denominamos a esa materia “fuerza espiritual”»<sup>616</sup>. La fuerza espiritual difiere de unos espíritus a otros, hay niveles o grados de fuerza como hay grados de conocimiento y, por eso, se habla de espíritus «altos» y «bajos».

---

<sup>613</sup> *Loc. Cit.*

<sup>614</sup> *Ibid.*, pág. 682

<sup>615</sup> MOUNIER, E. *El personalismo*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962, pág. 16

<sup>616</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 682

Los ángeles, en tanto que fuerzas espirituales, son entidades en acto y no tienen potencialidad alguna. En el caso de las personas, la fuerza espiritual admite diferencias de grado según sus circunstancias, esa fuerza es «potencia ligada», y cada persona dispone de distinta cantidad de fuerza espiritual. Hay personas con una intensa actividad espiritual y otras con muy poca. La persona no puede actualizar toda la fuerza espiritual de que dispone por naturaleza en un instante, pero quizá sería posible con la ayuda de fuerzas extranaturales o sobrenaturales. Stein se refiere al ser divino que sale de sí mismo, irradia su ser, y se conserva plenamente según su identidad. La esencia del ser espiritual divino es salir de sí mismo, como es igualmente lo propio de los espíritus finitos. En el ser divino, el conservarse no parece ser lo propio, sino solo el poder conservarse en el fluir a otros.

Para la filósofa, hay un salir de sí mismo sin permanecer, que es el abandono de sí mismo o el abandonarse en otro. En este salir de sí, el ser espiritual finito puede perderse, dependiendo de en quién se abandone. Puede abandonarse en Dios, y entonces será conservado por Dios.

«Que al hacerlo se pierda, o no, dependerá de en manos de quién se abandone; quien se abandona en Dios será recibido y conservado por Dios, y se encontrará a sí mismo en El (y encontrará más de lo que él dio). Así es como hay que pensar la visión beatífica de los ángeles y los santos. Y esto es lo que Dios exige del hombre. “Quien quiera salvar su alma, la perderá, pero quien la pierda su alma por mí, ese la encontrará” (Mt.16,25)»<sup>617</sup>.

La donación de sí mismo a otro sí mismo solo es posible en el amor, eso es el amor, darse por entero a otra persona en la confianza de que nos guardará.

Por otro lado, la preocupación por uno mismo para no perderse puede llevar a un encerrarse en uno mismo, que detiene la irradiación del ser. Según Edith, actuar de esa manera es ir en contra de la esencia del espíritu y conduce a la aniquilación de uno mismo<sup>618</sup>. El espíritu, entonces, suspende su fuerza natural, de alguna manera se extingue, suprime su ser, «se convierte en un ser oscurecido, débil y cerrado en sí mismo en el que no tiene cabida ninguna cosa»<sup>619</sup>, vive sin alma<sup>620</sup>. Quien pervierte el ser espiritual de ese

---

<sup>617</sup> *Ibid.*, pág. 684

<sup>618</sup> *Ibid.*, pág. 684

<sup>619</sup> *Loc. cit.*

<sup>620</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 439

modo lo anula, sin poder suprimirlo por entero (ese es el caso de los demonios y condenados). El ser natural del espíritu es fluir conservándose sin gasto de energía alguno, se trata de un derroche de la propia fuerza sin gastarla. Sin embargo, semejante derroche es incluso ganancia, ya que, al entrar espiritualmente en otro ser, el espíritu acoge al otro ser dentro de sí, lo cual significa un incremento de ser.

El reencuentro del espíritu consigo mismo tiene lugar mediante el salir de sí mismo. La experiencia de donación de sí mismo a otro sí mismo, de ser recibido y conservado, puede darse entre dos espíritus finitos, o entre un espíritu finito y el espíritu infinito, es decir, Dios.

La fuerza espiritual de los ángeles puede ser conservada en su ser natural, también ser incrementada mediante un poder sobrenatural. En los demonios, en cambio, su fuerza espiritual es constantemente consumida, porque su existencia es antinatural. En el hombre, se puede producir tanto algo similar a los ángeles, como algo similar a los demonios. El hombre puede conservar su fuerza espiritual, así como aumentarla, malgastarla e incluso consumirla y consumirse en tal proceso, aunque no se pueden comparar los procesos de la fuerza espiritual en la persona humana y en los seres espirituales como los ángeles y demonios.

Las almas humanas poseen una fuerza natural vinculada a la constitución psicofísica de cada persona. La fuerza corporal y la fuerza espiritual no son independientes entre sí. Cuando el cuerpo se cansa, el rendimiento espiritual es lento y supone un gran esfuerzo o resulta imposible. De la misma manera, el esfuerzo espiritual produce cansancio corporal. El hombre, en su libertad, dispone de su propia fuerza, puede consumirla o recuperarse. «Las diferentes posibilidades que se le abren a cada hombre no son todas equivalentes a sus propios ojos»<sup>621</sup>. El mundo material es una fuente de fuerzas. Una adecuada alimentación sirve para recuperar energía, mientras que el proceso de digestión inhibe el trabajo intelectual. La persona, a lo largo de toda su vida, se construye y se renueva a sí misma en un proceso permanente de transformación, sin alcanzar nunca un estado definitivo e

---

<sup>621</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 686

inmutable. Los espíritus «puros», al contrario, tienen unas «exigencias» fijas y sus fuerzas son siempre las mismas, permanentemente en acto.

La persona como ser espiritual es abierta y transparente. Como ser transparente, no solo es consciente-de-sí-misma, «sino también de lo que el *ente*, la persona, es y *cómo* es en cada caso. La consciencia de lo que soy y sé cómo soy no es un conocimiento racional»<sup>622</sup>. Lo que soy y lo que sé que soy es el resultado de un amplio trabajo intelectual, a partir de conceptos generales y palabras, pero la conciencia de uno mismo no es este tipo de conocimiento conceptual o eidético, sino solo un punto de partida. «Lo que soy como individuo espiritual, no es generalmente *accesible* a ningún conocimiento racional [...] En cuanto cosa simplemente única el individuo no puede ser reconducido a conceptos universales, a lo más puede ser llamado con un nombre propio»<sup>623</sup>. «Lo que yo soy, o yo con lo que soy, soy para mí (y también para los demás) en cierta manera. Este quid se encuentra en un *cómo*»<sup>624</sup>. En cada momento, nos encontramos en una determinada actualidad, inclinados a determinados objetos y «dispuestos emotivamente» de esta manera u otra. El estado de ánimo es la disposición interior presente, por la que somos.

«Sentirse desde dentro en un estado de ánimo, esto es estar tocado por sí mismo. Si es placentero, entonces estoy conmigo mismo en concordancia, en tranquilidad y paz; la toma de posición, que es motivada por ello es asentamiento, amor a sí mismo. Si es desagradable, entonces estoy por eso impulsado al rechazo de mí mismo, a la huida de mí mismo, al odio de mí mismo»<sup>625</sup>.

### c) El mundo como fuente de fuerza

La persona obtiene fuerza del mundo material y del mundo espiritual, pues igualmente se alimenta de él y se constituye a partir de él. El alma, siendo espíritu, está abierta a los otros seres, pero muchas veces no es plenamente transparente para sí misma, ni acoge a los

---

<sup>622</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 364

<sup>623</sup> *Loc. cit.*

<sup>624</sup> «Lo que yo soy, o yo con lo que soy, soy para mí (y también para los demás) en cierta manera. Este quid se encuentra en un *cómo*. Estoy en cada momento en una determinada actualidad, inclinado a ese o a aquel objeto, pero a la vez me “siento” “dispuesto emotivamente” de esta manera u otra. El “estado de ánimo” es la disposición interior presente: así estoy al presente, en base a lo que soy y de lo que siempre me toca interiormente. El “sentu” es la conciencia de este estado de ánimo. El quid está solo en el cambio del *cómo* (aquello de que está determinado tiene su matiz individual) y en el cambio de todo lo exterior que viene a mi encuentro, que está duramente presente». STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, págs. 364- 365

<sup>625</sup> *Ibid.*, pág. 365

demás seres en su interior. Reconoce los objetos, pero no los acoge en su interior. Cuando la mirada se posa en una persona, no permanecemos indiferentes.

«Por naturaleza estamos abiertos a los hombres, y necesitamos un acto propio para “cerrarnos”, sea de modo pasajero o bien permanentemente. Pero ese acto no tiene por qué ser siempre un “acto libre” en sentido específico, sino que puede tener lugar involuntariamente. También puede ser un estado de agotamiento anímico lo que nos lleve a conducirnos con indiferencia hacia otros hombres, no cerrándonos, pero sin entrar en ellos de la manera necesaria para recibir algo de ellos»<sup>626</sup>.

También puede suceder que algo fluya de la otra persona y penetre en uno mismo de manera espontánea. Cuando la otra persona irradia fuerza y frescor, algo pasa a uno mismo que permite tener una vivencia «vivificante» y un incremento del ser que produce mayor actividad espiritual<sup>627</sup>. Por otro lado, los «movimientos anímicos» —como alegría o pesar, esperanza o temor, etc.— influyen en el «estado vital» del hombre, incrementan su fuerza o la consumen, ya que están conectados con los valores personales. Los valores positivos son fuente inmensa de fuerza anímica, pero los antivalores la consumen.

En sus primeros años de fenomenóloga, en la obra *Sobre el problema de la empatía*, describe lo importante que es el conocimiento ajeno para nuestro «autoconocimiento», para transformarnos en objeto, y llevarnos al desarrollo propio. Lo que dormita en nosotros nos ayuda a comprender lo que no somos, lo que somos de más, de allí que el autoconocimiento sea importante para la autovaloración. La vivencia del valor es fundante, dice algo sobre la propia valía. Mediante la empatía, nos abrimos a los valores desconocidos de las otras personas y nos valoramos. El papel del otro en la configuración del autoconcepto, el autoconocimiento y autovaloración del sí mismo, es clave.

En su tesis doctoral, Edith analiza el caso de las personas que han experimentado una conversión mediante la gracia divina, con una actitud de desconfianza. Indaga si las imágenes percibidas pueden ser producto de ídolos del autoconocimiento, si son ilusorias, y si son experiencias auténticas. Ella cree que la teología le puede dar más ideas y respuestas, pero, cuando escribe su tesis, aún está personalmente muy lejos de la religión.

---

<sup>626</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 688

<sup>627</sup> *Loc. cit.*

«El intelecto, o la razón, tiene la peculiaridad esencial del espíritu de ser *transparente* (es decir manifiesto a sí mismo) y de ser *abierto* (estar vuelto hacia el otro ser comprendiéndolo). En Dios la transparencia y la apertura son infinitas»<sup>628</sup>. En la persona, su transparencia y su apertura son limitadas. «La existencia espiritual no comienza necesariamente en el primer momento en que es constatable para nosotros. El comienzo de la constatabilidad muestra un cambio en el ente mismo, un paso a un tipo superior de espiritualidad, a la intelectualidad, un aumento de la actualidad de vida y de conciencia, y al mismo tiempo un ensanchamiento de la extensión del ser-abierto»<sup>629</sup>. Algunas personas están abiertas y tienen el talento para la matemática, otras no. Poseen un determinado movimiento espiritual, que se puede llamar «luz natural» o «fuerza espiritual»<sup>630</sup>.

La fuerza, siendo un concepto de la física, en el contexto de pensamiento de E. Stein, adquiere un significado psicológico y espiritual profundo. Las fuerzas espirituales, que están organizadas en forma jerárquica, desde los ángeles al Ser de Dios, tienen como rasgo esencial y fundamental salir de sí siempre, e irradiar su ser. De la misma manera, en la persona humana, su ser espiritual consiste en donar y donarse a sí mismo, aunque, en un acto de libertad, puede decidir no hacerlo; entonces, se pierde, se aniquila a sí misma. La forma plena de ser es el reencuentro de sí mismo en una total entrega a Dios. La persona, a lo largo de su vida, se construye y se renueva, nunca termina por constituirse. Después de su conversión, Edith reconoce el sentido profundo de las fuerzas espirituales de la gracia de Dios, que transforma a la persona en todo su ser. El autoconocimiento puede ayudarnos a abrirnos a los valores, en relación con los cuales se puede hablar propiamente de espíritu.

#### d) Ampliación del mundo espiritual

¿Podemos acceder al mundo de los valores, al igual que al mundo de los objetos, a través de nuestra vida espiritual? ¿El mundo de los valores es un mundo espiritual, es accesible y recibimos algo de él en nosotros?

---

<sup>628</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 348

<sup>629</sup> *Ibid.*, pág. 350

<sup>630</sup> *Ibid.*, pág. 351

Edith piensa que hay que ampliar el concepto de espíritu para dar cabida a entidades no personales, pues los valores no son personas, ni actos de personas, aunque pertenecen al mundo espiritual. Son objetos para un sujeto, pero ellos mismos no son sujetos, pues no son materiales, sino cualidades de las cosas, y quien acoja a las cosas dentro sí participará de su valor, el cual genera un estado del alma. El valor es algo espiritual, pertenece al orden del «espíritu objetivo». Cuando decimos que la belleza es clara, suave y pacífica, partimos de alguna cosa que está configurada materialmente, pero el valor no es material. Por ello, si acogemos a la belleza dentro de nosotros, participamos de su claridad, suavidad y paz; vivimos un estado del alma y, por tanto, vivimos algo espiritual.

La teoría estética sostiene que ese estado del alma lo produce el objeto estético, que es lo primario, mientras que lo segundo es lo generado por nuestros sentimientos a partir de él. Para Stein, esta teoría contradice a la vivencia real. Cuando experimentamos claridad y suavidad como propiedades de un paisaje, lo hacemos en una actitud de contemplación, aunque nos encontremos internamente desgarrados y sin paz; entonces sentimos como doloroso el contraste entre el paisaje y nuestro estado de ánimo. Sin embargo, a veces cambiamos el estado interior del ánimo debido a las cualidades del paisaje; entonces experimentaríamos ese cambio como producido por el paisaje, por el objeto estético mismo<sup>631</sup>.

En toda la naturaleza —así como en la persona—, los colores, la forma, la luz, la textura y la composición tienen un sentido, y este posee carácter espiritual. Pero eso no convierte a tales cualidades en personas, ni les atribuye un alma. Esas cualidades irradian un sentido espiritual valioso que nos invade, penetrando en nosotros mismos y alegrándonos, mientras ellas lo conservan<sup>632</sup>.

Para Edith Stein, el reino del espíritu abarca todo lo creado y todo lo que es materia es atravesado por el espíritu<sup>633</sup>. El sentido simbólico y el sentido práctico, que hay en cada cosa material concreta y en cada ente abstracto, permite comprender que hay un espíritu

---

<sup>631</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 690

<sup>632</sup> *Loc. cit.*

<sup>633</sup> *Ibid.*, pág. 362

personal, el cual ha conferido a cada ser su sentido, le ha dado la forma y el lugar que le corresponde. Es así como Stein piensa que todo «espíritu objetivo», o todos los «objetos espirituales», son espirituales por su incorporación, efectiva o posible, a la vida de sujetos espirituales<sup>634</sup>. De la misma manera, el espíritu de Dios, que es personal y espíritu puro, ha imprimido su espíritu en el «gran libro de la naturaleza», desde el cual habla al espíritu del hombre. Por ello, todo lo que el ser humano recibe en su interior incrementa la fuerza de la persona, aunque también puede consumirla<sup>635</sup>.

La majestuosidad de las montañas puede provocarnos seguridad y estabilidad, este sentimiento conserva nuestra energía, pero también la masa acumulada puede parecer amenazante o aplastante; por ello, podemos experimentar miedo y angustia, que consumen nuestra energía. En todo ser material, habita una fuerza que puede protegernos o aniquilarnos. Esa fuerza no solo es física e inmanente a su propia materia. La fuerza física es potencia que se activa en el movimiento y es inmanente a la estructura del ser, pero se hace accesible al espíritu humano mediante sus relaciones simbólicas y teleológicas con las diferentes dimensiones de lo personal-espiritual. Dichas fuerzas, captadas a través de su valor simbólico y teleológico, son las que influyen en los estados vitales.

La persona existe «por el mundo de valores en que ella vive, por los valores a los que ella es accesible y por los valores que ella —guiada por valores— eventualmente crea»<sup>636</sup>. La personalidad, que es lo más propio de la persona, cuando vivencia valores y crea obras, emerge y se configura desde el «sí mismo» de la persona. Para Edith, «el pensamiento no delata nada acerca de la pureza y profundidad del alma, pero sí los motivos por los que ese pensamiento es dirigido, e igualmente toda la vida del ánimo»<sup>637</sup>; para Edith Stein, «el hombre vive desde su alma, que constituye el centro de su ser»<sup>638</sup>.

---

<sup>634</sup> *Loc. cit.*

<sup>635</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 690

<sup>636</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC, II, pág. 438

<sup>637</sup> *Loc. cit.*

<sup>638</sup> *Loc. cit.*



Los valores son cualidades de las cosas y las personas; estas participan e interactúan con ellos<sup>639</sup>. Además, los valores tienen un despliegue espiritual en las vivencias de las personas y todo cambio procede finalmente de ellos. No hay materia sin fuerza, todo ser actuante es fuerza formalizada. «La forma de la fuerza es el sentido espiritual del ser, sentido que el alma puede recibir en sí»<sup>640</sup>. Solo la persona posee fuerza espiritual y de ahí proviene su unidad.

e) La unidad en el ser humano

Para E. Stein, hay unidad en el ser humano, tanto entre el espíritu y la fuerza espiritual como entre la materia y la fuerza física, aunque la hay también entre esas dos fuerzas mencionadas, que constituyen la única fuerza natural del hombre, por muchas fuentes de las que provenga, tanto materiales como espirituales. A partir de estas fuentes, se puede incrementar la fuerza del hombre, así como puede consumirse parcialmente, en una vida impersonal con una psique impersonal.

En *Individuo y Comunidad*, Edith sostiene que al «individuo psicofísico, que se presenta como una unidad de un cuerpo material y de una psique semejante, no deberíamos llamarlo *persona* en sentido estricto, tal como lo hace Scheler»<sup>641</sup>. La persona tiene un cuerpo y un alma, pero «tener» significa algo diferente. La persona vive desde un «centro espiritual», como dice Scheler, y de allí irradia su unidad cualitativamente. Stein acepta esta tesis, pero añade que también podemos tener una psique impersonal, «sin que el cuerpo *entero* y lo psíquico *en su totalidad* necesite estar embebido por la vida personal, y tenga que llevar en sí la nota personal. No todo individuo psicofísico posee semejante centro. Por consiguiente, es posible una psique “impersonal”»<sup>642</sup> y una vida impersonal.

En *Acto y Potencia*, señala que la subjetividad es la forma originaria de lo espiritual, de allí que el sujeto brota de la vida espiritual y no es posible pensar el sujeto sin ella. El sujeto

---

<sup>639</sup> FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968, pág. 205

<sup>640</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 695

<sup>641</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 410

<sup>642</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 410

espiritual no determina su plenitud «desde sí», desde el poder mismo de su propia existencia. Cuando se desarrolla de modo autónomo, según su propia autonomía, entonces es «para sí», es «sujeto espiritual» y es persona<sup>643</sup> finita, como ser creado y como ser en el tiempo, netamente diferenciado del ser increado, que es por sí o desde sí mismo (*a se, non ab alio esse*<sup>644</sup>) durante toda la eternidad, como una única persona infinita, Acto puro. Vivir espiritualmente significa vivir conscientemente desde el interior, ser transparente para sí mismo y para otro, «ponerse en movimiento desde sí mismo y hacia otro desde sí mismo»<sup>645</sup>. La máxima concentración de vida espiritual es el autoconocimiento, en tanto que volverse activamente hacia sí mismo, ya que la mayoría de veces estamos concentrados en los objetos de que nos ocupamos.

El ser humano, como espíritu personal, sigue su legalidad esencial propia que le lleva a dirigirse a fines consciente y libremente. Su actuar está regido por un querer dirigido por un conocimiento de la verdad y del bien. Para Stein, «quien desee conocer la verdad (esto es, captar el espíritu del ente tal y como es) y realizar el bien está obligado a proceder de un determinado modo. Y a esta legalidad le damos el nombre de legalidad *racional*»<sup>646</sup>. No existe en ello coacción y el espíritu se conduce libremente para conocerla.

La espiritualidad personal, no se encuentra en los entes de la naturaleza, ya que no tienen conciencia de sí mismos y carecen de libertad para determinar su ser y su actuar. Por eso, «los sucesos naturales, en la medida en que se los deja a sí mismos, se hallan sometidos a una estricta necesidad»<sup>647</sup>, que no es el caso del ser humano.

En cuanto al ser humano, la legalidad esencial es una sola, la razón, que le permite determinar por sí mismo su propio actuar, sin encerrarse en sí mismo, en la apertura natural a todo ser. En el caso de la persona, la apertura es recíproca entre las personas, en un mismo contexto de acción espiritual, comprensión, entendimiento y reconocimiento mutuo.

---

<sup>643</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 327

<sup>644</sup> *Ibid.*, pág. 329

<sup>645</sup> *Ibid.*, pág. 331

<sup>646</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 696

<sup>647</sup> *Loc. Cit.*

Compartir, entre todos, las experiencias propias, nos permite reconocernos como seres espirituales libres y racionales.

La penetración de lo espiritual en la materia es muy profunda en el caso de la persona. El cuerpo vivo es un cuerpo material dominado por el espíritu, mas no solo formalizado por él, como ocurre en los cuerpos inorgánicos o en los cuerpos orgánicos de vivientes no personales. «El alma espiritual le atraviesa, vive en él y dispone sobre él»<sup>648</sup>, como se pone en relieve cuando un objeto nos amenaza y nos apartamos de él a fin de resguardar nuestra vida. «Precisamente en este empleo de la fuerza en la forma de la resistencia o del impulso mecánico se muestra cómo el cuerpo está atravesado por el espíritu y la libre acción espiritual surte efectos sobre el mundo material»<sup>649</sup>.

Hay una relación entre la voluntad y la fuerza del hombre, la fuerza corporal se puede consumir tanto en actividades corporales como espirituales. En todo acto espiritual, como en todo acto de voluntad, existe un empleo de fuerzas que muchas veces no es directamente perceptible ni comprensible. Podemos decidir visitar a un enfermo, así como iniciar un viaje, habiendo observado que las fuerzas corporales son insuficientes y, a pesar de ello, nos ponemos en marcha y llegamos. Para Stein, la primera decisión no es enteramente racional, porque no se sometió a consideración la capacidad corporal. Someter a valoración la propia fuerza corporal, es ya un acto espiritual y evidencia el ser espiritual, libre y racional, del ser humano. «Esta valoración descansa en una experiencia de mí misma que es distinta de la ejecución de actos espirituales en los que me vivencio como persona, como ser espiritual libre y racional»<sup>650</sup>. La persona ha experimentado frescor y cansancio, que son «estados vitales» vividos en forma global, de manera corporal-anímica, y que repercuten en todas las vivencias, según la peculiar unidad de la naturaleza humana.

Stein distingue entre actos espirituales y estados espirituales. En primer lugar, los *actos espirituales* son ejecutados libremente y vivenciados en un contexto motivacional racional.

---

<sup>648</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 697

<sup>649</sup> *Loc. Cit.*

<sup>650</sup> *Ibid.*, pág. 699

En segundo lugar, en los *estados espirituales*, la persona es consciente de su posesión y no son ejecutados libremente ni se encuentran en el contexto de motivaciones racionales.

Los estados vivenciados se experimentan a través de todos los contenidos vivenciados. Es en los «sentimientos vitales» (frescor y cansancio) y en los sentimientos sensibles (dolor y placer) donde más inmediatamente se vivencia la unidad de cuerpo y alma. Las vivencias son conscientes, como pertenecientes al yo, y constituyen «el punto último hacia el que afluye toda la vida de la conciencia»<sup>651</sup>.

«La vivencia consciente es lo personal-espiritual, precisamente aquí es donde se muestra cómo todo el cuerpo está atravesado por lo personal-espiritual. Por otra parte, los actos espirituales —pensar, querer, obrar— no solo se vivencian como ejecutados libremente y motivados racionalmente, sino que también son en cierto modo estados»<sup>652</sup>.

Edith ha enfatizado la unidad de la persona, pero también pone de relieve una división de la fuerza corporal y espiritual en potencias, disposiciones y capacidades. La cierta independencia de la fuerza corporal y la espiritual se muestra en algunas personas con fuerza corporal poco común, pero incapaces de realizar actividades espirituales o, por el contrario, en personas muy espirituales con escasa fuerza corporal que no pueden realizar una actividad física.

El desarrollo de una persona depende del grado y el modo en que su voluntad pueda disponer de sus fuerzas, para lo cual debe poseer ciertas capacidades naturales. Cuando las tareas exceden la fuerza existente, y pensamos que son imposibles, intentar realizarlas resultaría nocivo para el organismo. Del mismo modo, cuando queremos emprender tareas para los cuales no se poseen disposiciones naturales, podemos gastar fuerzas innecesariamente.

Las «inclinaciones» naturales, así como las disposiciones existentes, permiten configurar hábitos, con un esfuerzo de la voluntad relativamente pequeño. «Ahora bien, la inclinación y las dotes no van necesariamente de la mano. Estar dotado para algo quiere decir que nuestra naturaleza nos lleva a hacer ese algo, y a hacerlo *bien*. Tener inclinaciones hacia

---

<sup>651</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 346

<sup>652</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 700

algo quiere decir hacerlo *a gusto*»<sup>653</sup>. Por lo general, tendemos a hacer aquello para lo que estamos dotados, y también aquello que nos gusta, pero no siempre estamos dotados para aquello que estimamos como agradable. La estimación produce alegría en la actividad y la alegría produce incremento de la fuerza, lo cual permite alcanzar metas más altas en el futuro y aumentar la propia fuerza, de allí que se diga «se va en alas de la alegría».

Edith distingue «fuerza de voluntad» y «libre voluntad». La fuerza de voluntad es energía, potencia. La libre voluntad es la capacidad de la persona de actuar libremente «en su calidad de persona espiritual»<sup>654</sup>. El acto de voluntad o la acción de voluntad es lo que el sujeto pone en marcha cuando actúa, la actividad desencadenada por motivos y que, en su obrar, fluye desde su libre propósito y sus energías impulsivas<sup>655</sup>, tomadas de todo el organismo. No obstante, la voluntad puede querer por encima de la propia naturaleza y de los límites que esta le marca.

«La voluntad puede atreverse a emprender esa tarea confiando en la gracia de Dios, que es una fuerza inagotable. Dado que la gracia puede fluir en la voluntad, y dado que esta puede apoyarse en la primera, la voluntad puede llegar a superar los límites de la naturaleza, y en especial los de la fuerza de la voluntad natural. Unida a la voluntad divina, la fuerza para querer es infinita»<sup>656</sup>.

La vida, desde y en el mundo espiritual, nos permite comprender en un sentido la conexión del mundo espiritual con sus fuentes de fuerza, comprender cómo hombres débiles corporalmente pueden desarrollar una vida espiritual fecunda. En otro sentido, la vida espiritual permite comprender la conexión del alma con el mundo espiritual. La vida del alma es espiritual: conocer, sentir y querer. En la vida espiritual, el alma se abre a otros seres espirituales, de los que fluyen fuerza hacia ella. Podría ser que el alma se sustente exclusivamente en el espíritu infinito de Dios y que no necesite al cuerpo para existir. Pero su existencia se ha formado en la unidad con el cuerpo, y para pasar a una existencia puramente espiritual necesita romper esa unidad, se trata de una «separación que implica un verdadero desenraizamiento»<sup>657</sup>.

---

<sup>653</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 704

<sup>654</sup> *Ibid.*, pág. 705

<sup>655</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 401

<sup>656</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 705

<sup>657</sup> *Ibid.*, pág. 706

El alma, como centro de la existencia humana, es relevante para la estructura de la persona humana, concebida como un ser en que el espíritu y la materia se interpenetran de modo muy específico.

Decimos que una persona tiene fuerza anímica cuando es capaz de sacrificarse, soportar un enorme sufrimiento o experimentar una gran alegría sin que se descompongan los estratos de su personalidad. Puede acogerlo todo en su interior y compenetrarse con eso que acoge. Por ello, los grandes sufrimientos y las inmensas alegrías se experimentan en las profundidades del alma, nos conmueven y hacen vibrar en nuestro interior; pero el alma permanece tranquila y firme, su fuerza anímica le permite hacer frente a todo lo que «se le venga encima».

Cuando habla de lo interior y lo profundo, Edith se refiere a la instancia interior que denomina «ánimo», «alma» o «alma del alma»; esta es la región del alma que conoce, sale de sí con el querer y se enfrenta interiormente a lo que recibe. En el interior, extrae la fuerza de lo recibido o queda expuesta a sus ataques, mientras ella se mantiene siempre *una y la misma*. Edith recoge el debate sobre si el ánimo y la voluntad son dos fuerzas del alma, o solo una, que ponen en relieve la unidad del alma. El alma recibe en el ánimo lo que penetra en ella y en él toma posesión de sí misma, para luego pasar a la toma de decisión de la voluntad, que va más allá del alma misma y configura a la persona misma.

También hay estrechas relaciones entre el ánimo y el entendimiento. El alma, que sale de sí mediante el querer de la voluntad —la misma que, mediante el ánimo, acoge interiormente todo lo que recibe, o lo rechaza, y es siempre *una y la misma*—, es la que conoce o entiende. «Es el alma que vive en todos los actos espirituales y cuya vida interior es espiritual»<sup>658</sup>, afirma Stein. El alma como un todo es un ser espiritual, que posee una dimensión interior o un centro, el ánimo, y sale de sí en el querer libre para encontrarse con otro ser espiritual y con objetos. El alma es el centro de la existencia humana.

---

<sup>658</sup> *Ibid.*, pág. 708

En síntesis, la persona existe desde su fase embrional, desde el instante en que el óvulo fecundado palpita de algún modo y hace saber de sí en el crecimiento, en la progresiva estructuración de sus miembros. La existencia es el proceso de desarrollo de la persona. Su alma espiritual también existe desde el primer momento de la existencia humana, pero necesita alcanzar cierto estadio de organización para que sea posible el despliegue de la espiritualidad personal, para que pueda echar raíces en el mundo espiritual y vivir desde él. El ser humano no puede vivir aislado, pensarlo así es solo una abstracción, ya que pertenece a la estructura de la persona todo lo que se encuentra fuera y tiene relación con ella misma<sup>659</sup>.

## 2.5. El ser social de la persona

Para su estudio de las relaciones del individuo humano con el grupo en que se ubica, Edith Stein toma —como punto de partida— los dos tipos de agrupaciones humanas que distingue Ferdinand Tönnies, la sociedad y la comunidad<sup>660</sup>. En la sociedad, se da una vinculación racional e incluso mecánica entre las personas. Cada una de las personas es considerada como objeto y su relación con las demás transcurre según un plan establecido basado en el conocimiento adquirido. En la comunidad, la relación entre las personas transcurre según una vinculación natural y orgánica; puesto que «un sujeto acepta al otro *como sujeto* y no solo está ante él, sino que además *vive con él* y es determinado por sus procesos vitales». Cuando se da este caso, esos «sujetos constituyen entre sí una *comunidad*»<sup>661</sup>. En su análisis de la estructura de la vivencia comunitaria, Stein vuelve a afirmar el carácter individual y único del yo, del que fluye toda la vida de la conciencia. El yo, a pesar de su carácter indiviso y de su aparente soledad, entra en comunión de vida con otros sujetos y se convierte en miembro de una comunidad, la cual constituye a su vez una especie de sujeto supraindividual<sup>662</sup>, con vivencias supraindividuales, donde las vivencias individuales son intencionalmente constitutivas y pertenecientes a la comunidad. «El individuo llega a ser consciente de lo que la comunidad vive en él»<sup>663</sup>. El carácter comunitario permite que los individuos que participan «se abran unos a otros y asuman una

---

<sup>659</sup> *Ibid.*, pág. 711

<sup>660</sup> Ferdinand Tönnies (Oldenswort 1855-1936 Berlín), filósofo y sociólogo alemán.

<sup>661</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, págs. 344

<sup>662</sup> *Ibid.*, pág. 346

<sup>663</sup> *Ibid.*, pág. 353

actitud de comprensión recíproca»<sup>664</sup>, de relaciones de confianza mutua que permiten el despliegue eficaz de todas las relaciones. En todo ello, desempeña un papel clave la empatía, entendida como conocimiento de la subjetividad ajena.

La vivencia comunitaria también tiene voluntad comunitaria, como una causa común, aunque cada persona vive la experiencia como libre, porque cada miembro puede vivirla o no. Así ocurre en el caso de un partido, cada miembro es ejecutor del partido y cumple la intención del partido. La comunidad como tal no es un sujeto «libre y, por eso, no es tampoco «responsable» en el sentido en que lo son los individuos. La suprema responsabilidad de sus acciones la tienen los individuos que actúan en nombre de la comunidad»<sup>665</sup>. Siguiendo a Scheler, Stein habla de una responsabilidad común en un contexto de solidaridad, para bien o para el mal, de una culpa comunitaria y un mérito comunitario; de modo que cada persona no es solo responsable de sus actos, además es responsable de los actos de todos los demás<sup>666</sup>. Según Edith, se podría hablar de una corresponsabilidad colectiva, sin quitarle un ápice a la responsabilidad de cada persona, aunque no serían del mismo tipo (la responsabilidad personal y la comunitaria). Desde luego, los actos culpables y los meritorios pueden ser actos de la comunidad, si cada miembro de esta actúa libremente y por sí mismo.

Al igual que Brentano<sup>667</sup>, la filósofa sostiene que, en el mundo, vemos comunidades reales que se configuran como familias, pueblos y comunidades confesionales. Nuestra atención, por lo general, se dirige a las personas, pero cuando vemos a la comunidad detrás de la persona, esta sale de su ocultamiento. La comunidad está fuera en la vida y dentro de la persona como miembro<sup>668</sup>. La comunidad, como fuente de energía vital, nutre a sus miembros y los individuos contribuyen a la dotación de esa fuente. «La comunidad se abre

---

<sup>664</sup> *Ibid.*, pág. 361

<sup>665</sup> *Ibid.*, pág. 403

<sup>666</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores] II, «Husserls Jahrbuch» vol. II, p. 374. En STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 404

<sup>667</sup> BRENTANO, F. *El origen del conocimiento moral*, García Morente, M. (Trad.) Madrid: Tecnos, 2013

<sup>668</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 407



como un mundo dotado de sentido»<sup>669</sup>. De la energía vital de la comunidad dependerá el mayor desarrollo de las capacidades y cualidades psíquicas de los miembros.

Posteriormente, en su obra *Estructura de la Persona humana*, señala que no es posible un individuo humano aislado, que solo es posible pensarlo así como mera abstracción. La existencia de la persona se da en un mundo —en una vida en común—, el cual no es externo a cada sí mismo, sino que forma parte de la estructura misma de la persona humana. Por ello, si pensamos en un obrero, lo vemos con todo lo que es él, sus costumbres, su forma de hablar, de vestir, de relacionarse, de comer, etc.; si lo pensamos sin estas características, eliminamos algo de su ser. Sucede lo mismo si, en lugar de un obrero, pensamos en un artista, pues tendremos que pensar que es diferente no solo su ropa, sino también su modo de pensar, sentir y hablar.

«Lo que el hombre es en el mundo social no es lo único que determina la configuración de todo su ser corporal-anímico, pero sí es un factor *co*-determinante del mismo»<sup>670</sup>. Muchas teorías han intentado determinar al ser humano exclusivamente desde su carácter social y han olvidado la personalidad individual. Para verla de un modo completo, es necesario analizar también los aspectos relacionados con el ser social de la persona humana, como sus actos sociales, sus relaciones sociales, las estructuras sociales en las que se inserta como miembro y el tipo social en el que se encuadra.

### **2.5.1. Actos y las relaciones sociales**

El ser social del ser humano se revela en la pluralidad de sus dimensiones. En primer lugar, se muestra en esos *actos sociales* donde una persona se dirige a otras personas, por ejemplo, las preguntas, peticiones y órdenes. En otro sentido, se evidencia en esos actos sociales que son tomas de posición respecto a otras personas, como el amor, respeto o admiración; en ellos hay respuestas a valores personales, aunque no estén encuadrados en una relación recíproca. Finalmente, el ser humano se manifiesta como ser social en aquellos actos que poseen la virtualidad de vincular recíprocamente a las personas, tal es el caso de

---

<sup>669</sup> *Loc. cit.*

<sup>670</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 714

una promesa que exige cumplimiento o el acto por el cual el acreedor exime de su cumplimiento. El derecho positivo regula este último tipo de actos, que encauzan el respeto mutuo en las relaciones sociales.

*Las relaciones personales* son las que se dan entre dos o más personas, establecen unas relaciones mutuas que pertenecen a su ser personal y pueden ser determinantes para sus vidas.

Ese es el caso de las relaciones de amistad. Solo hablamos de amistad cuando dos personas muestran actitudes de afecto y respeto una por la otra. Se dice que esta relación es de amistad mutua, porque ambas se muestran afecto recíprocamente.

### **2.5.2. Estructuras sociales**

Edith Stein, en *Estructura de la persona humana*, sostiene que las estructuras sociales del tipo de las comunidades generan unas relaciones mutuas entre las personas, que a su vez dan lugar a una unidad de la estructura social. Las comunidades forman un «nosotros». La comunidad permanente de vida afecta la profundidad del ser, y se sustenta en vinculaciones interpersonales o suprapersonales. Asimismo, las distintas comunidades humanas constituyen una comunidad universal que engloba a toda la humanidad.

Stein, siguiendo a D. v. Hildebrand en su *Metafísica de la Comunidad*, considera que la humanidad comienza con la existencia del primer hombre, que la humanidad está en todo ser humano y todo ser humano pertenece a la humanidad. Por ello, tan pronto el ser humano despierta a la vida consciente, se encuentra a sí mismo en comunidad con otros, aunque no siempre vive consciente de ser miembro de la humanidad.

La condición humana permite el surgimiento, la adhesión y abandono de una comunidad, en algunos casos como resultado de un acto libre y, en otros, de forma espontánea. Por ejemplo, entre las comunidades que se fundan mediante un acto libre, se encuentran las de producción, las asociaciones, las sociedades anónimas, los partidos políticos, etc. En segundo lugar, se encuentran las de amistad y comunidad matrimonial. En

tercer lugar, están las comunidades basadas en valores comunes, como las comunidades científicas, filosóficas o religiosas.

Entre las comunidades que surgen espontáneamente, se encuentran, en primer lugar, las que lo hacen en virtud de las condiciones de vida, estas son propias de la vida en común; por ejemplo, la escuela o el vecindario. En segundo lugar, están las comunidades que tienen origen común, tales como la familia, clan, tribu, pueblo, etc.

Cada ser humano individual, en tanto que es miembro de una comunidad, encarna un tipo humano. En otras palabras, la estructura de su ser personal tiene algo en común con los demás miembros de esa comunidad; en otras palabras, «todos los que participan en una estructura espiritual y psíquica común constituyen entre sí una unidad»<sup>671</sup>; por tanto, tienen la posibilidad de una vida comunitaria, un experimentar «en común» y un intercambio actual de experiencias; además de poder compartir una «normalidad lógica» que une a todos los sujetos cognoscentes. Así toda la actividad racional se efectúa en una comunidad actual o potencial de todos los seres racionales<sup>672</sup>, Stein se adelanta a la Antropología estructural Claude Lévi-Strauss<sup>673</sup>.

### 2.5.3. Los tipos y su formación

En *Individuo y Comunidad*, Stein piensa que las agrupaciones sociales, que abarcan en sí una multiplicidad abierta de individuos, tienen una existencia que no está ligada a la existencia de todos los individuos, sino que presupone únicamente la existencia de algunos individuos que configuran una comunidad y que forman un «tipo»; por ejemplo, el tipo del obrero, el hermano, el científico, etc. Las agrupaciones permanecen más allá de la duración de los individuos. Por eso la comunidad científica o religiosa pueden permanecer y se puede escribir una historia de una ciencia o de una religión<sup>674</sup>.

---

<sup>671</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 449

<sup>672</sup> *Loc. cit.*

<sup>673</sup> LEVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*, Eliseo Verón (trad.) Barcelona: Ediciones Paidós, 1974.

<sup>674</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 450

Stein, en *Estructura de la persona humana*, define el tipo (τύπος) como el individuo formado por el conjunto de rasgos que se da en todos los miembros de la comunidad. El tipo humano se puede configurar de un modo más bien espontáneo y natural o de un modo más bien voluntario, reflexivo y artificial. El tipo angélico es siempre natural. «Podemos definir el tipo como un *todo configurado* que puede darse *en una pluralidad de ejemplares*»<sup>675</sup>. Hay factores externos determinantes del tipo, como las condiciones de vida, pero también hay factores internos que lo configuran como la convicción interior.

#### **2.5.4. Pertenencia a un pueblo**

Una forma de estructura social es el pueblo, al que pertenecen personas individuales<sup>676</sup> y que en un sentido amplio es una comunidad. El amor al pueblo de pertenencia permite a la persona el desarrollo eficiente de sus capacidades y energías, impulsándola a ponerse a su servicio y motivando a otros a hacerlo<sup>677</sup>. Para el desarrollo de la comunidad, son importantes los valores que asume como propios y en los que vive, tanto los de tipo estético, como los éticos y religiosos, pues marcan la dirección y el sentido del comportamiento de la comunidad.

Por otro lado, hay que distinguir entre la vida «externa» y la vida «interna» del pueblo. Las relaciones externas están dirigidas a otros pueblos, ya sea en la forma de colaboración pacífica, como el comercio o la creación de empresas, o en la forma de relaciones hostiles, como la guerra. En sus relaciones internas, la vida del pueblo se puede desglosar en tres ámbitos, el de autoconfiguración, el de autoconservación y el de autoexpresión. En el orden de la autoconfiguración, pertenecen a la vida del pueblo las actividades de conocimiento, vida religiosa, usos y costumbres, y las actividades de organización del Derecho y el Estado. En el orden de la autoconservación, le pertenecen las actividades económicas, sanitarias, policiales, asistenciales, educativas y de formación práctica para la vida. En el

---

<sup>675</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 719

<sup>676</sup> *Ibid.*, pág. 726

<sup>677</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, pág.424

orden de la autoexpresión, le pertenecen las actividades comunicativas, lingüísticas, artísticas, y religiosas.

Para Edith Stein, la totalidad de la autoexpresión se puede denominar cultura. Pueblo y cultura están en referencia mutua. «Se puede considerar como “una cultura” a la creación del espíritu humano en la que han encontrado expresión todas las funciones vitales esenciales del hombre (economía, derecho y Estado, costumbres, ciencia, técnica, arte, religión)»<sup>678</sup>.

Vivir como miembro de un pueblo implica contribuir a la conservación y aumento de bienestar del pueblo, mediante unas relaciones básicas de amor hacia él, pues sin un mínimo de amor no podría existir comunidad alguna. La comunidad tiene asumidos valores y es ella misma valiosa, en la medida que cada uno de sus miembros tenga asumidos personalmente un conjunto de valores superiores. Esas son las comunidades que permanecen.

«Ser conmovido por un valor quiere decir a su vez participar de lo eterno. Amar a una persona implica dar una respuesta a su valor personal y participar de ese valor, y así como tratar de protegerlo y conservarlo. Anhelar amor quiere decir anhelar que los demás reconozcan el propio valor personal y nos cercioren a nosotros de la existencia del mismo, así como querer saberlo custodiado por ellos»<sup>679</sup>.

Para Edith, todo lo bello y bueno encuentra, en sí y alrededor de sí, la presencia de un ser supremo, por encima de sí y de todo, además siente el impulso de buscar a ese ser y servirlo. El ser humano es un buscador de Dios. «El criterio último de un hombre no es qué aporta a una comunidad —a la familia, al pueblo, a la humanidad—, sino si responde o no a la llamada de Dios»<sup>680</sup>.

## **2.6. El enfoque filosófico. Sus límites y su ampliación.**

Para Edith Stein, hay una dependencia de lo finito respecto a lo infinito que es una evidencia ontológica. La estructura esencial del ser humano, en un sentido ontológico, es

---

<sup>678</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 728

<sup>679</sup> *Ibid.*, pág. 736

<sup>680</sup> *Ibid.*, pág. 740

que es finito y no puede ser comprendido exclusivamente por sí mismo, sino que nos remite a un primer ser, que lo consideramos infinito. A este ser primero e infinito le damos el nombre de Dios. «Se puede considerar como una evidencia ontológica la de que el ser del hombre, al igual que todo lo finito, remite a Dios y sin relación con el ser de Dios sería incomprensible: incomprensible tanto *que* sea (su existencia) como que sea *lo que es*»<sup>681</sup>.

Es propio del ser humano existir en la forma de un proceso de desarrollo dirigido a un fin. Hay diversas maneras de explicar el origen y el fin de este proceso del ser humano como ser individual y como género, desde un punto de vista teórico. Stein, en su condición de filósofa, considera que la filosofía puede reflexionar sobre esas explicaciones y valorarlas, pero cuando se trata de optar por alguna de ellas, desde el punto de vista existencial, la filosofía y la reflexión teórica no pueden decidir por ninguna de ellas. Esas opciones son religiosas y se refieren a religiones.

A partir de la opción por el catolicismo que Edith realiza, los estudios filosóficos le parecen insuficientes y empieza a desarrollar sus reflexiones religiosas y teológicas, las que considera como el modo adecuado de completar los estudios que ha realizado hasta ese momento.

Para poder encontrar la vía religiosa, nuestro entendimiento debe abrirse al mensaje ofrecido por un espíritu superior, que nos instruya en aquello a lo que el espíritu humano no puede acceder por sí mismo, que es la revelación, el desvelamiento de los designios de Dios para con el hombre.

La filósofa carmelita escribe que la verdad revelada nos dice qué es el hombre y qué debe hacer. Si el hombre desea saber qué es y qué debe hacer, debe recurrir a la verdad revelada:

«El hombre ha sido creado por Dios, y con el primer hombre toda la humanidad como una unidad por razón de su origen y como una potencial comunidad; cada alma humana individual ha sido creada por Dios; el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; el hombre es libre y

---

<sup>681</sup> *Ibid.*, pág. 742

responsable de aquello en lo que él se convierta; el hombre puede y debe hacer que su voluntad esté en consonancia con la voluntad de Dios»<sup>682</sup>.

Para Edith Stein, la tarea más urgente es saber qué somos, qué debemos hacer y cómo podemos llegar a hacerlo. La labor del educador es fundamental, ya que educar es llevar a otras personas a que lleguen a ser lo que deben ser. «El objetivo último del hombre es su propia vida»<sup>683</sup>. El énfasis está en la propia vida; en otras traducciones, señala: «El objetivo último del hombre es la vida eterna»<sup>684</sup>, la felicidad está en la vida con Dios. «La humanidad pecadora ha recuperado la posibilidad de obtener la vida eterna gracias a la muerte de Cristo en la cruz. Cada hombre debe hacer suyo personalmente el fruto de la Redención con su libre actuar»<sup>685</sup>. La persona en el actuar libre se hace partícipe de la vida eterna en el sacrificio eucarístico, y en la sagrada comunión recibe en sí al Señor, lo introduce dentro de sí; de ese modo, vive en Cristo y Cristo en él.

Edith escribe que estando unidos a Cristo, aún en las insignificantes aflicciones de la vida diaria y experimentando el abandono, si dijéramos «Hágase tu voluntad» y aceptáramos los planes divinos, entonces experimentaríamos bendiciones y gracias; sin embargo, muchos viven la autosuficiencia del «buen católico», que «cumple sus deberes», lee un «buen periódico» y «obra en conciencia»; tal vida es un total capricho a su propia confianza. En cambio, una persona unida a Cristo vive «una vida confiada en las manos de Dios con la sencillez del niño y la humildad del publicano. Pero el que ha recorrido este trecho una vez, ya no volverá a desandar [...] Adherirse a Cristo, esto no es posible sin seguirle al mismo tiempo»<sup>686</sup>.

La acción eucarística es el acto pedagógico más esencial. Para la adquisición de la vida eterna, Dios y el hombre cooperan en un acto divino-humano. Además, cuando uno hace de la vida eucarística el centro de toda su existencia, recibe de ella la luz sobre sí mismo y sobre lo que debe hacer u omitir. Indagar en el campo de la verdad revelada quiere decir vivir de fe y, a través de esa vida de fe, alcanzar el objetivo de la vida. La eucaristía se

---

<sup>682</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, pág. 74

<sup>683</sup> *Ibid.*, pág. 197

<sup>684</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 745

<sup>685</sup> *Loc. Cit.*

<sup>686</sup> «Weihnachtsgeheimnis» («Misterio de Navidad»), conferencia en Ludwigshafen, 1930, 3ª ed., Editorial propia, 1950, p. 18 y 232, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, p. 225 y 226

convierte en la mayor fuerza formadora para que la persona llegue a ser lo que debe ser. Por ello, debe indagar todo el campo de la verdad revelada y qué significa una vida en fe. Lo que desea Edith es una comunidad de amor y comprensión mutua.

## 2.7. Reflexiones sobre la estructura de la persona

En 1917, Edith Stein escribe una carta a Roman Ingarden, en la que le cuenta que está iniciando algo nuevo. Las investigaciones de Stein están postergadas debido al trabajo abrumador en *Ideas II* y no le «produce placer hacer montañas de papel»<sup>687</sup>, que, por otra parte, Husserl no mira; la filósofa se siente desanimada, como se ha dicho en el capítulo 1. En otra carta a Kaufmann en 1918, dice que ha dejado de ser la asistente de Husserl y que está dedicada a trabajar en el análisis de la persona<sup>688</sup>.

Este capítulo —en que se analiza la concepción que tiene Stein de la estructura de la persona— recoge, en primer lugar, el análisis de la persona o la filosofía de la persona, que consiste en un estudio de la estructura de la persona humana desde el punto de vista de la ontología clásica; en concreto, desde el punto de vista de la ontología tomista, completado con análisis que se realizan desde el punto de vista de la fenomenología y el tomismo. En segundo lugar, se recoge aquí el tránsito del análisis de la persona humana o de una filosofía del hombre, a lo que se puede llamar una antropología teológico-pedagógica, que es lo que Edith hace a partir del momento en que se inicia el proceso de su conversión al cristianismo católico y su asimilación de la mística carmelita española del siglo XVI. A partir de ese momento, la persona humana a la que Edith se refiere no es la misma de antes, ya que es la persona en tanto que espíritu abierto a la experiencia de Dios. El análisis o la filosofía de la persona se mantiene como el tema clave a lo largo de su pensamiento filosófico, solo que asumirá matices distintos en cada época de su vida, antes y después de la conversión.

---

<sup>687</sup> Carta (16) a Roman Ingarden, Breslau, 20 de marzo de 1917, OC I, págs. 577y 578

<sup>688</sup> Carta (34) a Fritz Kaufmann, Breslau, 9 de marzo de 1918, OC I, pág. 606



### 3.7.1. Análisis de la Filosofía de la persona. Las interpretaciones de Edith Stein

Edith Stein inicia el análisis de la persona humana o filosofía de la persona en el contexto de la fenomenología de Husserl y sus obras *Investigaciones Lógicas e Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Luego, Stein mostrará una influencia de santo Tomás de Aquino con una interpretación particularmente fenomenológica del Aquinate. Edith no realizó una antropología filosófica en un sentido estricto, como lo hizo Max Scheler con *El puesto del hombre en el cosmos* (1928) o, más tarde, Ernst Cassirer con *Antropología filosófica* (1936).

Edith Stein inicia el análisis de la persona con la tesis doctoral en 1914. El tema de la tesis era la empatía, el estudio de la esencia de los actos de empatía y la experiencia de la conciencia ajena. Desde que se dedica solo a desarrollar su propio pensamiento, a partir de 1918, el análisis de la persona será el eje conductor de toda su filosofía fenomenológica, tanto la de estilo husserliano como la de estilo tomista.

En primer lugar, desarrolla los estudios sobre la constitución del individuo psicofísico en el proceso empático, que publica en la obra *Sobre el problema de la empatía* de 1917, y luego en la obra *Aportación para una fundamentación filosófica de la psicología y las ciencias del espíritu* (1922), que incluye dos estudios: *Causalidad Psíquica* de 1920, por una parte, y, por otra, *Individuo y Comunidad* de 1921.

En 1922, después de haberse frustrado el acceso a un puesto docente en la universidad, empieza a dictar en su casa de manera privada. Para esos cursos, escribe como guión la obra *Introducción a la filosofía* en 1922, 23 y 24; en la que, después de haber puesto en claro el tema de la constitución del individuo psicofísico, desarrolla los análisis de la estructura de la persona. En el semestre de invierno del curso de 1932-1933, Edith Stein imparte el curso de *La estructura de la persona humana* en la Universidad de Münster, que se publica como libro por primera vez en alemán en 1994.

En la primera parte de la tesis, se apoya en las conferencias de Husserl para analizar el acto de «empatía» como un acto peculiar de conocimiento. Luego manifiesta: «A partir de aquí, yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón, y que continuamente siguió ocupándome en mis posteriores trabajos: la estructura de la persona humana»<sup>689</sup>. De este modo, ella confirma de manera expresa cuál es el hilo conductor de sus posteriores escritos. También Edith menciona que, para comprender la interdependencia de las situaciones anímicas, le fueron de gran utilidad los escritos de Max Scheler y de Wilhelm Dilthey.

Edith se había formado en la fenomenología, y su herencia husserliana consistía, entre otras cosas, en las nociones de síntesis pasiva, así como en los procesos de tránsito del yo-hombre al yo-animal y, posteriormente, al yo-persona. El cuerpo al ser visto como cosa se convierte en corporalidad y pasa a estar dado en las sensaciones en cuanto sensaciones<sup>690</sup>, por una parte; mientras que, por otra, es un conjunto de órganos movibles inmediatamente de forma espontánea y voluntaria, desde su yo libre<sup>691</sup>. Todos los órganos sensoriales se constituyen en materia de la conciencia, en un subsuelo de la conciencia, que proporcionan datos sobre el alma, el yo anímico, los sucesos de conciencia y los estados anímicos del yo anímico. El alma y el yo anímico tienen un cuerpo que no es una mera cosa<sup>692</sup>. Mediante estas vivencias, se produce el paso del yo-hombre al yo-animal, y, posteriormente, al yo-personal.

Como persona, soy lo que soy y la otra persona es lo que es. El carácter social y la comunicación hacen que podamos tener un mundo circundante común, en el que la persona se desenvuelve como ella misma (piensa, siente, valora, aspira y actúa), reconociéndose como un yo personal, en empatía<sup>693</sup>. La comprensión comunicativa está referida a objetividades y tiene lugar como una experiencia comprensiva de la existencia del otro<sup>694</sup> y de recíproco entendimiento, así como una experiencia de intracomprensión. Para cada

---

<sup>689</sup> STEIN, E. STEIN, Edith. *Vida de una Familia Judía*. OC I, pág. 477

<sup>690</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §37, /151/, pág. 191

<sup>691</sup> *Loc. cit.*

<sup>692</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §40, /157/, pág. 197

<sup>693</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §50, /186/, pág. 231

<sup>694</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §51, /191/, pág. 237

individuo personal, hay un mundo circundante que se altera con cada experiencia, que está abierto y abarca objetividades (cosas, objetos de valor, etc.)<sup>695</sup>, que se pertenecen unas a otras recíprocamente como sujetos de comunicación.

Para Husserl, el yo personal es espiritual e intencional; además, tiene como ley de la vida espiritual a la motivación<sup>696</sup>. Esta es lo que imprime dinamismo al sujeto en sus posiciones existenciales, mediante nexos de vivencias o enlaces intencionales. El yo personal genera sus impulsos instintivos, y el yo superior autónomo, libremente actuante por motivos de razón<sup>697</sup>, es responsable de-sí-mismo. La persona se forma mediante las experiencias vividas que permiten un cambio de carácter.

El sujeto como espíritu —como persona— tiene autoconciencia, un yo, que no solo se apercibe a sí mismo, sino también a los otros, en cuanto también se aperciben a sí mismos. De este modo, todos están en un contacto espiritual y constituyen un nosotros en un mundo circundante común<sup>698</sup>.

Por su parte, Scheler elabora su tesis sobre los grados crecientes del desarrollo biopsíquico. El primer grado es el impulso afectivo que corresponde al reino vegetal; el segundo grado añade al anterior el instinto innato y hereditario de conservación de la vida y la especie. El tercer nivel es el de la sensibilidad, imaginación y memoria asociativa. El cuarto nivel corresponde al psiquismo de la inteligencia. Para Scheler, el hombre y los animales superiores integran los cuatro grados; pero, en el hombre, existe una diferencia específica, se trata de un *quid* que lo diferencia de los otros reinos. Para Scheler, eso es el espíritu, que permite al ser humano captar intuitivamente las esencias y, por lo cual, es un ser espiritual o una persona. En este contexto fenomenológico, Stein desarrolla su propio pensamiento, su análisis de la persona o su filosofía de la persona.

---

<sup>695</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §51, /195/, pág. 241

<sup>696</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §56, /220/, pág. 267

<sup>697</sup> HUSSERL, E. Ideas II, §59, /255/, pág. 303

<sup>698</sup> HUSSERL, E. Ideas II, Anexo XII, §7, /352/, pág. 406

Entre los intérpretes de la filósofa, Urbano Ferrer piensa que la teoría de la persona se constituye como arco de bóveda del pensamiento filosófico de Edith Stein<sup>699</sup>. Ella empieza por diferenciar bien los niveles de lo psíquico y de la conciencia; el primero pertenece al orden de la Naturaleza y, el segundo, al del Espíritu.

Para Urbano Ferrer, Stein entiende por persona al sujeto espiritual que tiene plena conciencia a sus actos. La individualidad manifiesta la unidad personal, no solo es una contingencia irrepetible estudiada por las ciencias históricas que se hace visible en las comunidades humanas; además, estas últimas no solo son unidades culturales en las que la persona acuña su sello. La filósofa judía, escribe Urbano Ferrer, pone su acento en:

«la correspondencia entre las individuaciones histórico culturales y la singularidad cualitativa irreductible de la persona, que las vivifica haciendo de ellas expresión suya. La actitud personalista en el curso de la historia va conexas con una teoría de la motivación, única congruente para dar cuenta del enlace entre los acontecimientos humanos»<sup>700</sup>.

La vida histórica cultural es la expresión misma de la persona humana, de allí que Urbano Ferrer considere la vida comunitaria como ubicada en el sí mismo personal, tesis que Edith Stein desarrolla en profundidad con su estudio *Individuo y Comunidad*. Además, Edith cambia de giro el pensamiento de Martín Heidegger. Ella ubica la autenticidad en la posición inversa: la persona llega a ser propiamente sí misma mediante su propia apertura y transparencia a la otra persona, analiza la vida en el sí mismo y la vida impersonal. La primera es auténtica y personal y la segunda es inauténtica, impersonal y despojada del sí mismo (vida superficial ligada al mundo, impuesta por otro y enferma):

«Stein invierte así el planteamiento heideggeriano: el sí mismo auténtico no es recobrado a partir de una existencia caída en la impersonalidad cotidiana, sino que existencia auténtica es la originaria, que al hacerse la pregunta por su [ser] de dónde, revela ya en ello su condición de persona dependiente, abierta desde sí misma al otro humano y al Otro divino, trascendiendo así la mundaneidad que la rodea e incluso caracteriza a ella misma»<sup>701</sup>.

Continúa Ferrer,

«el sí mismo no es vaciado al modo existencial de Heidegger en un ir (*laufen*) de la nada a la nada (*Welt und Person*, 110), sino que encuentra en su interior una consistencia (*Selbstsein*)

---

<sup>699</sup> FERRER, Urbano. «Introducción Edith Stein filósofa», en *Anuario Filosófico*, 1998 (31), pág. 650

<sup>700</sup> *Ibid.*, pág. 661

<sup>701</sup> *Loc. cit.*

intransgredible. Pues más originaria que la mortalidad es la natividad, por la que estoy vuelto desde el inicio al tiempo generacional y sobrepaso los límites de la propia futurición»<sup>702</sup>.

Urbano Ferrer destaca dos aspectos fundamentales de la concepción steiniana de la persona. En primer lugar, señala al yo personal como centro anímico propio de los actos de intelección, volición y recuerdo. La persona

«... presenta una densidad tal que no podría proceder exclusivamente de las sedimentaciones acumuladas en la vida de la conciencia, tal como Husserl tiende a caracterizar al yo habitual. El núcleo secreto del yo personal se manifiesta precisamente en el dominio de sí (*Selbstherrlichkeit*), en la medida en que no proviene de una objetivación subsiguiente ni se reduce a la conciencia interna; más bien el sujeto es el destinatario de las cualificaciones morales de aquellos actos vividos como propios en el autodomínio. Lo que queda en el alma una vez que ha cumplido sus actos propios de intelección, volición y recuerdo no es simplemente algo producido por esos actos y relativo a ellos»<sup>703</sup>.

En segundo lugar, destaca los sentimientos como la forma más apta de revelar la conciencia íntima del sí mismo, de los diferentes estratos personales.

«Mientras que los actos cognoscitivos están vueltos directamente a su objeto y solo por un acto posterior de reflexión puede llegar el sujeto a la noción explícita de sí mismo, los sentimientos son aptos en cambio para revelar la conciencia íntima de sí mismo. Es por lo que el lenguaje emplea un pronombre personal al lado del nombre cuando quiere darles expresión (“me gozo”, “me animo”...). De este modo, los sentimientos no se encadenan de un modo meramente intencional, como las percepciones y los otros actos objetivantes, sino de acuerdo con los diversos estratos personales, pudiendo ocurrir que alguien se encuentre profundamente feliz o infeliz partiendo de un sentimiento de signo contrario a nivel periférico. A este respecto, Scheler había diferenciado entre placer, alegría, felicidad y beatitud, colocados en niveles personales cualitativamente irreductibles pese a su común coloración afectiva. Stein advierte que la diferencia entre sentir (*Fühlen*) y sentimiento (*Gefühl*) no tiene paralelo en la percepción intencional y es reveladora de la vivencia de la persona por sí misma en el plano afectivo»<sup>704</sup>.

Urbano Ferrer muestra el yo fenomenológico y la persona en Edith Stein es algo más que la conciencia que ella tiene de sí. E. Stein

«... conjuga el punto de partida fenomenológico en el *yo-cogito-cogitata* con la categoría ontológica de *hypostasis*, empleada por Boecio en la definición de la persona como *suppositum rationale*. Partiendo de la primera consideración, la ejecución del acto consciente revela a la sustancia (*hypostasis*) personal como el ser duradero que en tales actos vuelve sobre sí mismo (*Selbstbewußtsein*). Así pues, la sustancia no se toma aquí en el sentido aristotélico, como lo que subyace a los accidentes, sino como el sí mismo portador

---

<sup>702</sup> *Loc. cit.*

<sup>703</sup> *Ibid.*, pág. 662

<sup>704</sup> *Ibid.*, págs. 662-663

de la conciencia y lo permanente en medio de las variaciones en los actos. Con la sustancia se quiere indicar que la persona es más que la conciencia que de sí tiene»<sup>705</sup>.

Urbano Ferrer, haciendo referencia a Edith Stein, distingue los planos del cuerpo, de la psique y del ser personal. En primer lugar, el cuerpo nunca ha sido totalmente abarcable, siempre le ha acompañado opacidad. Cuando se es consciente de él, ya es y ya está vivo, como los efectos físicos y orgánicos antes de hacerse conscientes de ellos. En segundo lugar, se encuentra la psique, con sus aptitudes y facultades psíquicas, las cuales se activan sin vigilancia del yo como sujeto psíquico. Al alma le ocurre ver y oír, porque detrás de los actos está la realidad psíquica no transparente para sí misma (llamémosle «sustancia») que los lleva a cabo. En tercer lugar, «la *persona* no se agota en su actualización como yo, ya que posee zonas más interiores —en las cuales está como en su casa— y zonas más periféricas o ventanas, mediante las que se comunica con el exterior. Aquella parte de la persona que se hace consciente como yo representa solo un punto en el seno de su espacio personal y puede solaparse con el centro de la persona o bien encontrarse más o menos distante de él»<sup>706</sup>.

El cuerpo, la psique y la persona no son tres sustancias. Solo hay un yo-sujeto como un círculo amplio, en el que se encuentran tres círculos concéntricos: el yo personal —como un punto interior—, luego el yo psíquico y, en el contorno, el yo corpóreo. Cuerpo, psique y yo personal se copertenecen. La persona es portadora del yo, del alma y del cuerpo, pero también es portada por ellos. Para Urbano Ferrer, «no es fortuito el paso por el yo singular, provisto de un sí mismo, para llegar a la esencia de la persona»<sup>707</sup>.

José Luis Caballero Bono no concuerda, con Urbano Ferrer, en que la teoría de la persona sea el eje del pensamiento de Edith Stein. Para Caballero, el eje del pensamiento de Stein es el espíritu. Desde el curso de Husserl, *Naturaleza y espíritu*, escribe el filósofo español: «En el mundo mental de Edith Stein todo lo que hay pertenece, o bien a la naturaleza, o bien al espíritu. Y solo la persona humana participa eminentemente de los dos

---

<sup>705</sup> FERRER SANTOS, Urbano, «Edith Stein», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*,

URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/stein/Stein.html> [27/12/2016]

<sup>706</sup> *Loc. Cit.*

<sup>707</sup> FERRER, U. «¿Qué significa persona?» En Polaino-Lorente, Aquilino. *La estructura de la persona, según Edith Stein*. <http://metyper.com/la-estructura-de-la-persona-segun-edith-stein/> [22/12/2016]

ámbitos»<sup>708</sup>. Es el espíritu lo que le hace al hombre ser persona y ser llamado imagen de Dios. El espíritu es la dimensión de apertura de la persona y hace que esta sea persona. La apertura tiene dos direcciones: hacia la naturaleza por la percepción y hacia el espíritu por la empatía y la conciencia. La primera evidencia la clara oposición de Edith al idealismo del Maestro. La apertura del espíritu hacia el espíritu abre el tema de la antropología y la mística, además, se basa en la empatía.

La tesis doctoral, según Caballero de Bono, «le condujo hacia lo que más le interesaba: el estudio de la estructura de la persona humana. Si el espíritu es el gran eje sistemático de su pensamiento, la estructura de la persona humana es el eje temático capital. Y dicha estructura se esclarece gracias al efecto que produce el conocimiento del otro sobre el conocimiento de mí mismo»<sup>709</sup>. Un segundo eje de su pensamiento es la libertad, de allí que *Estructura de la persona humana* señale que libertad y conciencia constituyen la personalidad. Luego, en *Ser finito y ser eterno*, resulta muy claro que persona es el yo consciente y libre.

Concuerta de manera parcial con José Luis Caballero el filósofo chileno Mariano de la Maza. De la Maza señala algunas coincidencias entre Edith Stein y Hegel<sup>710</sup>, como es la posición central del concepto de espíritu. El espíritu define esencialmente al ser humano, pues no se reduce a la capacidad de conocer o razonar, sino que supera sus límites y se abre al otro ser finito y al ser infinito o Dios.

Por otro lado, Edith Stein comparte con Hegel la referencia a la vida como base de la autoconciencia y la formación espiritual, también la concepción de la vida como movimiento que surge desde el interior en un despliegue que lleva a la formación del individuo. Aunque Stein no leyó a Hegel, en este caso, la profundidad de la reflexión produce las convergencias y coincidencias.

---

<sup>708</sup> CABALLERO BONO, «Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein», Granada: Instituto de Filosofía Edith Stein, en *Teología y Vida*, Separata, Vol. LI, N°1-2, 2010, I y II Trimestre, pág. 41

<sup>709</sup> *Ibid.*, pág. 47

<sup>710</sup> DE LA MAZA, M. (2015). «Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein», en *Teología y vida*, 56 (2), 271-289. [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492015000200006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492015000200006) [21/12/2016]

Para Cristian Peña, será la antropología la que lleve a Edith a los cuestionamientos existenciales del ser humano<sup>711</sup>. Para nosotros, será el camino inverso, pues creemos que son los cuestionamientos existenciales del ser humano los que llevarán a Edith Stein a una filosofía de la persona y al análisis de la persona humana.

Para Carlos Taubenschlag, la noción central en el pensamiento de Edith es la de alma. Para Stein, el alma implica la conciencia, la subjetividad, la intersubjetividad y la empatía; de allí que haya llegado, como algunos fenomenólogos, a la noción de intersubjetividad como «vínculo personal del sí mismo y del otro como posible punto de partida de la filosofía y no solo el “ente” en el sentido clásico de la interpretación aristotélica»<sup>712</sup>. Por otro lado, el alma es vista como forma que es acto primero de un cuerpo viviente, esta penetra la totalidad del cuerpo, se despliega en el tiempo y, por su misma naturaleza, necesita de la temporalidad para manifestarse en su riqueza y plenitud. Asimismo, «para llegar a ser quien se es, se precisa del encuentro y la relación con el otro»<sup>713</sup>.

Mariano Crespo toma de J. Crosby esta imaginaria afirmación de Edith Stein:

«No es solo porque comparto la naturaleza racional común a todos nosotros por lo que tengo dignidad, sino también porque soy la persona irrepetible que soy. Cualquiera que se familiarice conmigo en mi mismidad irrepetible se familiariza con una dimensión de mi dignidad que de otro modo se le escaparía»<sup>714</sup>.

Una posición en cierto modo crítica con el personalismo de E. Stein, la encontramos en Fernando Haya. Para este filósofo español, el estudio realizado por Edith Stein sobre la

---

<sup>711</sup> PEÑA, C. *La filosofía de Edith Stein. Una búsqueda de la Verdad*, Asunción: Cristian Peña- Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 2007 [https://issuu.com/cristiampena/docs/edith-stein 10/07/2016]

<sup>712</sup> TAUBENSCHLAG, Carlos A., *La noción de alma que propone Edith Stein en «La estructura de la persona humana»: continuidad y novedad* [en línea]. Teología, 116 (2015). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nocion-alma-propone-edith-stein.pdf> [03/01/2017]

<sup>713</sup> CESPEDDES SOLIS, Pablo. «Fenomenología de la Fe y Antropología en Edith Stein: En miras de una de una pedagogía empática». Revista *Humanidades*, Vol. 4, pp. 1-16. Universidad de Costa Rica, 201, en <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/16321> [03/01/2017]

<sup>714</sup> J. Crosby, «A Neglected Source of the Dignity of Persons», en CRESPO, Mariano. Aspectos fundamentales del método de Edith Stein, Santiago: Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile. En [https://www.researchgate.net/publication/250374769\\_Aspectos\\_fundamentales\\_del\\_metodo\\_de\\_Edith\\_Stein](https://www.researchgate.net/publication/250374769_Aspectos_fundamentales_del_metodo_de_Edith_Stein) [03/01/2017]



persona puede ser calificado como una antropología *fenomenológica-metafísica*. Su antropología

«... es consecuencia de la vigencia misma del principio de correlación trascendental, en todo dominio histórico de la filosofía: a saber, que la filosofía primera es ciencia tal que define su propio estatuto de saber al hilo de la determinación temática de los principios. Lo que está fuera de duda en este sentido es, tanto que Edith Stein es una auténtica pensadora como que no pretende un tipo de antropología meramente empírica, sino que sitúa sus estudios antropológicos en relación con el orden de lo principal. De ahí también que la doctrina contenida en *La estructura de la persona humana* solo se esclarezca a la luz del tratamiento metafísico sistemático contenido en *Ser Finito y Ser Eterno*»<sup>715</sup>.

Efectivamente, la reflexión filosófica de Edith Stein corresponde al desarrollo de su propio pensamiento en la búsqueda de la verdad. Stein, desde la redacción de *Acto y Potencia*, considera necesario volver a la reflexión última de la metafísica, para profundizar aún más en el análisis de la persona y en el de su estructura humana, de allí que estemos de acuerdo parcialmente con Fernando Haya. Las anotaciones a *Acto y Potencia* y las correcciones realizadas constituyen efectivamente su obra monumental: *Ser finito y ser eterno*.

Para Fernando Haya, el núcleo principal de la antropología de Edith Stein es una especie de

«extracción fenomenológica del fondo metafísico del yo puro. Así, mientras que la filosofía del propio Husserl, ya desde el período en que Stein es su asistente, gravita cada vez más en torno a la obtención del rendimiento de la *epoché* —es decir, precisamente alrededor de los problemas de la constitución—, la filosofía de santa Edith recorre el camino inverso»<sup>716</sup>.

Edith no rechaza la noción husserliana de yo puro, ni la *epoché*, a título de sólido punto de partida de la filosofía en la vivencia inmanente de la conciencia. Lo que rechaza Edith, escribe Fernando Haya, es la tematización exhaustiva del punto de partida, de una *epoché* ciega que a Husserl le impide ver la condición metafísica de la persona.

Cuando Edith realiza la traducción de *Quaestiones disputatae de veritate*, se encuentra con el pensamiento de santo Tomás de Aquino; para ella, el fenomenólogo de la edad

---

<sup>715</sup> HAYA, Fernando. «La estructura de la persona humana según Edith Stein», en SELLES, Juan Fernando (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, 166, 2004, pp. 63-64

<sup>716</sup> HAYA, Fernando. «La estructura de la persona humana según Edith Stein», en SELLES, Juan Fernando (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, 166, 2004, pág. 65

media. Desde su encuentro con el Aquinate, Stein no abandona ya la metafísica y la teología cristianas.

En *La estructura de la persona humana*, Edith Stein aprovecha las aportaciones del psicoanálisis y las teorías científicas que vienen de la biología, psicología, sociología y educación, incluso de la literatura y la mística. Edith presenta una síntesis filosófica que, para Fernando Haya, resulta abigarrada y corresponde a la ambición filosófica que la impulsaba, así como a la profunda libertad de su espíritu. Se trata de un reproche formulado desde la más sobria perspectiva filosófica-científica. La mentalidad contemporánea de la filósofa constata ciertos desajustes entre el sistema tomista y la temática de los nuevos tiempos. En la opinión de F. Haya, algunas de las tesis de Stein sobre de la doctrina tomista deben ser rectificadas mediante un estudio más profundo del Aquinate<sup>717</sup>, pues, a su modo de ver, las discrepancias de la autora con él se deben tal vez a una limitación de fondo en la comprensión que la filósofa tiene de santo Tomás.

Para Haya, en el campo de la preocupación metafísica, lo que Edith Stein plantea es el problema de la individuación de la persona humana<sup>718</sup>, que se presenta en la forma. La forma equivale a la estructura o configuración esencial, que es individual en ella misma y no se da en el plano de la universalidad común. «Desde las primeras páginas de *La estructura de la persona humana*, ha insistido en el valor del método fenomenológico en orden a la comprensión de lo humano en su singularidad original»<sup>719</sup>. Stein está abriendo nuevos caminos de comprensión de lo humano a partir de los estudios de la hermenéutica.

«La Forma esencial en el sentido *morfé*, no de *eidos*, es justamente el alma humana en tanto que principio definidor de la estructura del sí mismo personal; y también como esencia individual que contiene en sí misma su fin, y, por tanto, el germen de su propio desarrollo. La individualidad personal no puede descansar enteramente en la materia. En primer lugar, el alma creada por Dios para cada persona ha de ser ya individual en su misma configuración ontológica particular, pero también el cuerpo ha de ser formalmente dispuesto para que resulte individuante respecto de la realidad personal. Este [...] constituye uno de los puntos principales en la discusión de Edith Stein con la tradición tomista»<sup>720</sup>.

---

<sup>717</sup> *Ibid.*, pág. 68

<sup>718</sup> *Ibid.*, pág. 70

<sup>719</sup> *Ibid.*, pág. 74

<sup>720</sup> *Ibid.*, pág. 75

Por otro lado, el fundamento ontológico de la persona es el *sí mismo*. Este es el soporte existencial de la persona, la sustancia primera, en términos aristotélicos. Incluye la significación esencial de la estructura como configuración definitoria del individuo personal, de allí que la individualidad personal ha de ponerse en el alma creada por Dios.

«El alma contiene pues la fisonomía estructural propia de cada persona. Edith Stein incluye en el alma, en su esencia estructural —y, por lo tanto, en el *sí mismo* o soporte existencial (y esencial) de cada sujeto humano— todo lo que la psicología estudia como perteneciente al carácter, o más exactamente, al temperamento de cada cual, los rasgos que definen justamente aquello que, en nuestro lenguaje cotidiano, denominamos la personalidad de cada cual»<sup>721</sup>.

La individuación de la persona es la cuestión más acuciente para la tradición cristiana que quiere dar respuesta al sentimiento contemporáneo de libertad, lo cual involucra discusiones en torno a las relaciones entre la persona y la naturaleza. El tema es el de la libertad, que ha de ponerse en el plano trascendental, sin que pierda la referencia a la naturaleza humana común. Es decir, se trata aquí de una filosofía que esté convencida del valor original e irrepetible de cada persona y no quiera diluir el concepto de naturaleza.

El segundo problema es el de la corporeidad y su relación con lo anímico. Según Fernando Haya, «aquí se situaría, obviamente, toda la problemática heredada del psicoanálisis. Pero no solo ni principalmente inherente a la psicología profunda, sino a toda la concepción humanista [...] De otra parte, el conjunto de nuevos problemas planteados, por los descubrimientos de las ciencias empíricas, no permiten al filósofo cristiano actual —así lo percibe Edith Stein— desentenderse sin más a la hora de elaborar una síntesis filosófico-antropológica»<sup>722</sup>. Efectivamente, Edith Stein asumió, en la reflexión filosófica, la investigación científica, como había aprendido a hacerlo con Husserl. La relación entre la corporeidad y lo anímico la hace según los planteamientos de Husserl, en *Ideas II*, y de Max Scheler.

El tercer gran problema filosófico abordado por Stein, según Fernando Haya, es el de la relación interpersonal, en el que se percibe la indudable influencia de Husserl, que aparece

---

<sup>721</sup> *Loc. cit.*

<sup>722</sup> *Ibid.*, pág.71

muy claramente en la tesis doctoral, pero, en este tema, también hay influencias de la tradición cristiana de la filósofa.

En un análisis riguroso, Fernando Haya concluye:

«La antropología de Edith Stein resulta un buen logro en el plano de la descripción –*quasi* narrativa, en ocasiones– de las dimensiones antropológicas que sería preciso tener en cuenta para una cabal síntesis filosófica. Pero esta misma no está lograda en modo alguno. La acumulación temática revierte notablemente en extravío metódico. Sorprende que la autora otorgue pesos equivalentes a observaciones o desarrollos de muy diversa procedencia e índole. Hay un exceso de tema sobre el ajuste conceptual, insisto. La impresión de tal carencia es menor, desde luego, en *Ser Finito y Ser Eterno*, pero también se acusa en algunos tramos de la obra. Ciertamente existe en santa Edith un tratamiento solidario de los principales problemas filosóficos. Pero la temática desborda al cabo sobre el rigor exigido, a mi juicio, en un desarrollo filosófico. Con todo, la presente crítica se hace más merecida en *La estructura de la persona humana* que en *Ser Finito y Ser Eterno*, y menos con relación a Edith Stein que a otros representantes del personalismo»<sup>723</sup>.

Finalmente, Fernando Haya reconoce las originales intuiciones de Edith Stein, especialmente al realizar la crítica a Husserl, en las cuales merece la pena detenerse. La crítica a sus planteamientos metafísicos-antropológicos, no equivale a minusvalorar la riqueza de las aportaciones de Edith Stein al pensamiento cristiano.

Fernando Haya olvida que *La estructura de la persona humana* fue un curso que Edith Stein dictó en Münster durante 1932-1933, y que fue publicado en los escritos póstumos. No es el caso de *Ser finito y ser eterno*, libro que Stein redactó y revisó, como también realizó gestiones para su publicación. La forma particular de interpretar a santo Tomás, desde la fenomenología, nos permite establecer conexiones del análisis de la persona o la filosofía del hombre con la antropología teológica-pedagógica, que traductores como Francisco Sancho Fermín, ubican en la última parte de *La estructura de la persona humana*.

No estamos de acuerdo con Fernando Haya cuando sostiene que Edith Stein ha desarrollado una antropología fenomenológica-metafísica. Consideramos que Stein deseaba realizar un análisis de la persona en su estructura humana y, para ello, en su obra *Acto y Potencia*, desarrolla con mayor profundidad el análisis de la persona para llegar al

---

<sup>723</sup> *Ibid.*, pág. 80

fundamento metafísico. La fenomenología se le ofrece como el método más adecuado para tales propósitos.

Edith Stein, siguiendo el pensamiento tomista, escribe *Acto y Potencia* para una oposición de cátedra en Friburgo, que Martín Heidegger lee y elogia muy vivamente. La filósofa reconoce la influencia de Heidegger y la línea de continuidad entre su obra y *Ser y tiempo*. Luego como carmelita le piden que revise la obra para su publicación, pero las nuevas anotaciones terminan dando lugar a otro texto, la obra más monumental de Edith Stein: *Ser finito y ser eterno*.

En *Acto y potencia*, Stein señala que la subjetividad es la forma originaria del objeto de lo espiritual, de allí que el sujeto brota de la vida espiritual y no es posible pensarlo sin ella. El sujeto espiritual no determina su plenitud «desde sí» en el poder mismo de su propia existencia, sino en la relación con otro; sin embargo, en cuanto al desarrollo de su propia autonomía, es «para sí» y, en ese contexto, quedan igualados el «sujeto espiritual» y la persona<sup>724</sup> como ser creado, así como ser en el tiempo. El ser increado es por sí o desde sí mismo, *a se, non ab alio esse*<sup>725</sup>, ser desde la eternidad y, por ello, a través de todos los tiempos, sigue siendo una única persona infinita, Acto puro.

Por otro lado, vivir espiritualmente significa vivir conscientemente desde el interior, ser transparente para sí mismo y para otro; es decir, «ponerse en movimiento desde sí mismo y a otro desde sí mismo»<sup>726</sup>. La máxima concentración de vida espiritual es el autoconocimiento como un volverse actual hacia sí mismo, pues la mayoría de las veces estamos concentrados en los objetos de que nos ocupamos. «Soy consciente de mí en mi ser actual y lo soy de este ser. El ser actual viene de un ser potencial y va a un ser potencial»<sup>727</sup>.

La persona como ser espiritual es abierta y transparente. Como ser transparente, no solo es consciente-de-sí-mismo, «sino también de lo que el *ente*, la persona, es y *cómo* es en

---

<sup>724</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 327

<sup>725</sup> *Ibid.*, pág. 329

<sup>726</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 331

<sup>727</sup> *Ibid.*, pág. 254

cada caso. La consciencia de lo que soy y sé cómo soy no es un conocimiento racional»<sup>728</sup>. Stein se refiere a la esencia, de lo que es y solo es producto de un amplio trabajo intelectual, a partir de conceptos generales y palabras; no obstante, la conciencia de sí mismo no es este tipo de conocimiento, sino solo un punto de partida.

En cada momento, nos encontramos en una determinada actualidad, inclinados a determinados objetos y «dispuestos emotivamente» de esta manera u otra. El estado de ánimo es la disposición interior presente, por la que somos.

Para Stein, el fundamento ontológico de la vida se encuentra en el sentirse profundamente a sí mismo o en un estado de ánimo. El estar con uno mismo y amarse provoca tranquilidad y paz, ese es un estado placentero, si —por el contrario— estar con uno mismo resulta desagradable es porque uno está siendo impulsado al rechazo y huida de uno mismo, por tanto, al odio de uno mismo<sup>729</sup>.

El agrado y el desagrado, en el propio ser, muestran algo positivo o negativo en el ente mismo, como bueno o malo, y eso es la apariencia previa al contacto. Cuando vemos a los objetos con ciertas cualidades de valor, asumimos cierta toma de posición, y afirmamos o rechazamos su ser. Es así como surgen las conductas regidas desde la voluntad y las acciones voluntarias: buscamos los objetos o los evitamos, conservamos los objetos, los cambiamos o los destruimos. Todas esas situaciones son formas en que la persona hace frente a todas las cosas que vienen a su encuentro. Para Stein, el impacto más grande, que se produce en el interior, es la confrontación con un ente que es igualmente una persona. «Aquí el asentimiento y el rechazo reciben la forma de amor y de odio»<sup>730</sup>, afirma.

La persona es configurada a través de toda su vida. El hacer intelectual permite incrementar su mundo espiritual, y su potencia cognoscitiva experimenta una formación

---

<sup>728</sup> *Ibid.*, pág. 364

<sup>729</sup> «Sentirse desde dentro en un estado de ánimo, esto es estar tocado por sí mismo. Si es placentero, entonces estoy conmigo mismo en concordancia, en tranquilidad y paz; la toma de posición, que es motivada por ello es asentamiento, amor a sí mismo. Si es desagradable. Entonces estoy por eso impulsado al rechazo de mí mismo, a la huida de mí mismo, al odio de mí mismo». STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 365

<sup>730</sup> *Loc. cit.*

habitual. «Por su querer y hacer crece para él un ámbito externo de acción y se encarna en el interior como una corporeidad extendida; esto significa, por otro lado, una formación habitual de la potencia de la voluntad. En cuanto la persona se siente tocada por sí misma y por otros interiormente de una manera y de otra, crece el ánimo hacia la actualidad y se configura por este medio habitualmente (en “sentimientos”, “inclinaciones”, etc)»<sup>731</sup>.

Por la libre configuración personal, en un proceso dinámico de potencia y acto, se ha dado la autoconfiguración, como la configuración de otros. Stein escribe que está en las manos de uno mismo seguir un proceso racional para alcanzar un entendimiento y agudizar un intelecto, como también dejar crecer sin ningún impedimento una ira o un rencor, para luego entregarse a ellos con acciones determinadas, o se pueden contener, refrenar y reprimir. «Según cómo crecen estas o aquellas disposiciones habituales del sentimiento y de la voluntad (en la valoración ética se llaman “virtudes” o “vicios”)»<sup>732</sup>. Además, señala:

«La figura que la persona recibe, en cuanto sus potencias se forman habitualmente, se podría señalar como carácter, una planificada “formación de carácter” (en el sentido de libre autoconfiguración) tiene por presupuesto conocimiento de la esencia universal de la persona y una finalidad determinada (un “ideal de carácter”). Los motivos, para tal procedimiento consigo mismo, son —si primero prescindimos de los influjos del entorno personal, tradición, educación, etc.— buscar cómo la persona “se siente a sí misma”. Quien interiormente “está en paz”, en quien no hay ninguna inclinación a un cambio de sí mismo. Quien al contrario siente en sí mismo un “malestar” —un malestar que de ninguna manera se adhiere a lo externo, sino que viene del interior— en que hay un impulso al movimiento para salir de este malestar. Este impulso puede obrar en diferentes direcciones: hacia una fuga ante el propio yo, que —así como es— obra este malestar, hacia el mundo exterior, respecto a las impresiones, que vienen de él y pueden causar otro “estado de ánimo”»<sup>733</sup>.

Stein plantea el estudio del modo de ser o carácter, del ethos, es decir, del sentido ético, a partir de la etimología de la palabra ética. El carácter no es algo que tiene la persona, sino una figura entera habitual. «El carácter nos dice algo de lo que es la persona; en el primer sentido no nos dice lo *que* es ella, sino cómo es cada vez»<sup>734</sup>. El ser de la persona es un ser en modos cambiantes y la formación del carácter es un paso de lo potencial a lo habitual, de allí que la persona se autoconfigura en cuanto «forma su carácter»<sup>735</sup>.

---

<sup>731</sup> *Ibid.*, pág. 266

<sup>732</sup> *Loc. cit.*

<sup>733</sup> *Ibid.*, págs. 266-267

<sup>734</sup> *Ibid.*, pág. 367

<sup>735</sup> *Ibid.*, pág. 368

Virtudes y vicios, en el sentido aristotélico, configuran el *ethos* de la persona, el modo de ser o el carácter. Este es transformado progresivamente, la persona continuamente se cambia, mientras un núcleo personal permanece inmutable. Ese núcleo personal es aquello que «determina desde el interior todo el proceso de configuración, y no se configura»<sup>736</sup>. Por ello, se pueden producir transformaciones desde lo más profundo, a partir de lo que impacta en lo más íntimo.

La vida espiritual debe ser determinada por la persona; pero puede que también sea determinada por factores externos y, entonces, se trata de una vida «impersonal». Hay personas determinadas desde dentro y otras desde fuera. Además, la participación personal es diferente según el contenido de los actos, de allí que se pueden suscitar sentimientos desde los estratos inferiores sensibles hasta los superiores espirituales. En un momento inicial, Stein los llamó los «contenidos yoísticos» en contraposición a los «contenidos sensibles externos»<sup>737</sup>.

La vida espiritual está caracterizada por la intencionalidad con sus dos polos, el yo y el objeto, y cada vez nos dirigimos a los objetos de modo diferente: un ruido nos parece, en ocasiones, algo sin importancia y, otras veces, algo insoportable. La vida espiritual de la persona se constituye mediante una sucesión temporal de actos, de los cuales unos permanecen en actualidad y otros se sumergen en la inactualidad. Asimismo, la personalidad y el carácter también tienen una estructura temporal. El «carácter» se desarrolla progresivamente, se dan cambios en las potencias, hábitos y actos. «Los actos y las potencias no son solo de diferente manera, sino también de diferente valor o importancia en la estructura general de la persona»<sup>738</sup>.

Dado que hay «separación general entre los actos y las potencias del intelecto, los del ánimo, y los de la voluntad, resulta que tenemos en el intelecto una recepción externa del mundo, en el ánimo la controversia con el mundo, y en la voluntad la proyección de sí

---

<sup>736</sup> *Loc. cit.*

<sup>737</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 370. Cf. «Psychische Kausalität» [Causalidad psíquica] e «Individuum und Gemeinschaft» [Individuo y comunidad], especialmente págs. 136ss. [edición española, cf. t. II, págs. 363-365]

<sup>738</sup> *Ibid.*, pág. 372



mismo hacia el mundo exterior»<sup>739</sup>; sin embargo, siempre hay conexión interna entre estos tres niveles. En el caso de un contacto puramente exterior, sin percepción interior, puede darse vida superficial. «No todo lo que caracteriza a la persona es igualmente característico de ella, ni igualmente significativo para la apreciación de su carácter»<sup>740</sup>. Por otra parte, en cuanto a la «penetración en lo profundo» de lo que se vive en cada caso, la profundidad es independiente y no depende de lo que penetra o no penetra, sino que es la persona quien determina lo profundo que son sus actos, hábitos y potencias.

La persona, al tener una existencia temporal en el mundo, tiene una recepción del mundo, una acción en él y sobre él; pero no es incolora, sino cualificada de una manera especial desde el centro de ella misma. Stein describe el sentido de la persona en la vida actual, su propia condición humana y la propia medida de su ser propio como persona individual. «La persona no posee suficiente *amplitud* para recibir todo el mundo; suficiente *profundidad* para captar todos los grados de jerarquía; suficiente agilidad y *fuerza* para ser tomando interiormente de todo lo vivo y ser impulsándose a una acción práctica»<sup>741</sup>.

Para Stein, el núcleo de la persona es su ser potencial como posibilidad para esta vida actual, no como un proceso lógico, sino como real. El núcleo de la persona es también actual, es acto de ser. En los grados más inferiores, es potencial y puede hacerse actual en los superiores. «La vida espiritual consciente es el grado máximo de la actualidad; por lo tanto, el modo más alto del ser del núcleo de la persona»<sup>742</sup>.

En lo más profundo de la persona, los procesos son de índole completamente orgánica, no espiritual. Son procesos psicofísicos, formalizados por el espíritu, pero en los que no vive el espíritu autoconsciente. En esos procesos, puede darse una apariencia de vida espiritual, que se confunda con la auténtica vida espiritual.

Hay gran cantidad de personas cuyas vidas son llevadas por otros, pero no totalmente, ya que la totalidad de sus vidas actualmente no es determinada por otros, sino solo una cierta cantidad de actos singulares. Tal es el caso, por ejemplo, de la persona que vive dentro de

---

<sup>739</sup> *Loc. cit.*

<sup>740</sup> *Loc. cit.*

<sup>741</sup> *Ibid.*, pág. 374

<sup>742</sup> *Ibid.*, pág. 375

un círculo de amantes del arte, y se comporta como si le interesara, pero no tiene ningún «sentido artístico». La convivencia lleva consigo enormes posibilidades para la vida de una persona de ser conmocionada por la vida de otros, y de acceder a las realidades que conmocionan a otros, aunque no se participe totalmente de la vida de ellos<sup>743</sup>.

La vida no solo es llevada desde el interior, sino también desde fuera, por las cosas que uno se encuentra y las personas con las que uno convive. La persona es algo secreto para sí misma y «siempre algo misterioso, nunca completamente revelado ni revelable para los demás»<sup>744</sup>. Su ser es cambio y permanencia, o potencialidad y actualidad en el tiempo, pero no se agota en ese cambio.

En la vida terrena, fluye la vida espiritual desde el núcleo de la persona y se manifiesta de un modo creciente en una «corriente de conciencia», que permite el desarrollo de la persona humana en su vida consciente, de modo que el despliegue de las disposiciones y la formación del carácter pueden ser asumidos y regidos, de manera consciente y libre. Para la doctrina de la fe católica, ese desarrollo, que es la realización de la vocación personal de cada ser humano, alcanza su culminación final en la vida eterna.

«El núcleo de la persona, a lo largo de su vida terrena, muestra cómo ha transcurrido esta y lo que la persona puede y debe llegar a ser. Lo que ella es en sí misma originariamente, esto —en cuanto es posible de alguna manera— debe ser actualizado y habitualmente conservado; si esto sucede, entonces está ganada para la eternidad»<sup>745</sup>.

Si a pesar del esfuerzo interior, la realización personal fracasa por obstáculos externos, el mundo objetivo ha perdido todo lo que esa persona podía aportarle, y con lo que podía enriquecerle; pero, en el mundo interior, el esfuerzo ha actualizado —hasta su última profundidad— el máximo ser posible. Por otro lado, puede ocurrir que los obstáculos externos sean superables y la obra quede sin realizar o incompleta a causa de obstáculos internos:

«Por miedo ante los sacrificios necesarios o por temor ante ese extremo esfuerzo, entonces la pérdida no es solo exterior, sino también interior: la persona no crece en fuerza creadora como podría crecer por su creación, su profundidad no entra en la vida actual; su vida discurre superficial y eventualmente mecanizada en gran parte, sin vida. Lo que detrás queda inutilizado, puede

---

<sup>743</sup> *Ibid.*, pág. 379

<sup>744</sup> *Ibid.*, pág. 380

<sup>745</sup> *Ibid.*, pág. 382

permanecer escondido para los demás y para ella misma. La posibilidad de la actualización permanece mantenida hasta el último momento de su existencia terrena»<sup>746</sup>.

La acción libre de la persona lleva a la actualización de lo que es, o a la aniquilación de lo que ha dejado inutilizado: «Cada decisión significa, por tanto, un aumento o disminución del ser»<sup>747</sup>. El miedo a las decisiones es propio de la mayor parte de los hombres y, en muchos casos, aumenta patológicamente. Resulta oscuro el sentido con el que se «forja su destino».

Para Stein, el pecado es una transgresión contra Dios y contra uno mismo, el apartarse el pecador de Dios y Dios de él. Stein, siguiendo a Tomás de Aquino, considera la «sindéresis» como un «sentido» natural que posee el hombre normal para el orden legal-moral del mundo, para incitarle a obrar el bien y apartarse del mal. Se trata del hábito que permite identificar la existencia de algún trastorno moral y restablecer el equilibrio. Este trastorno solo puede venir de un acto libre.

«El restablecimiento tiene que comenzar en el punto de donde salió la trasgresión, es decir, en la persona que cometió la injusticia. Lo que una persona hace es el resultado de lo que ella es. Si hace lo injusto, entonces debe haber algo no correcto en ella. Ella pone prácticamente los bienes materiales por encima de la vida humana, entonces debe tener una deficiencia intelectual, que no le permite conocer el orden correcto, o una deficiencia en ánimo y en voluntad, que le impulsa a actuar en contra de su conocimiento. El restablecimiento del orden fuera de sí misma, que se ha hecho culpable, puede conseguirse a través de un acto que no sale de ella, pero que le impacta: el castigo. El restablecimiento del orden en ella misma no es posible sin su intervención»<sup>748</sup>.

Stein se pregunta por qué se produce tal trastorno, si es por una deficiencia en el núcleo de la persona: «Bajo el núcleo de la persona hemos entendido lo que es en sí misma y lo que prescribe cómo puede o debe transcurrir su vida y qué puede o debe ser ella misma. “Puede” o “debe” no significa “tener que”. Existe la posibilidad de que el núcleo en el desarrollo no llegue a desplegarse puramente. La persona misma tiene un sentimiento para esto, cómo puede y debe ser y cómo no es de hecho»<sup>749</sup>. Como ejemplo de lo anterior, podemos considerar el caso de un hombre bueno y de buen corazón, pero que quizá no se ve como tal, debido a su timidez y su desconfianza, cerrándose a los demás. La timidez y la desconfianza se convierten en impedimentos y, por tanto, en algo negativo. No son hábitos, son privaciones que no permiten la realización de ciertos actos o los dificultan. Según Stein,

---

<sup>746</sup> *Ibid.*, págs. 382-383

<sup>747</sup> *Ibid.*, pág. 384

<sup>748</sup> *Ibid.*, pág. 386

<sup>749</sup> *Loc. cit.*

todos los vicios, defectos y debilidades son privaciones, y siguiendo la raíz de ellos está en el pecado original.

«En todo ente finito hay dos cosas: lo positivo, lo que es, y la medida del ser con que imita al ser absoluto, de una parte, y de otra parte la limitación de su ser, lo que estorba, lo que impide ser completo y enteramente lo que debe y puede ser positivo, y llegar hasta aquella suprema medida del ser alcanzable por él. La “disposición” que trae el hombre al mundo, la totalidad de su ser potencial, abarca ambos aspectos. Bajo el núcleo de la persona, al contrario, debemos entender claramente lo positivo. Si ella durante su existencia terrena ha superado los impedimentos gracias a su libertad, en la medida en que le es posible, y actualiza su núcleo, en cuanto está en su poder, desaparece en el *status termini*, o sea, en la purificación del más allá, todo impedimento o privativo, y el núcleo libre de mancha entra en la eternidad»<sup>750</sup>.

En la purificación, no se aniquila nada positivo, sino que se alejan los impedimentos que impedirían al ente su actualización e incremento. Para Stein, la purificación es renovación, la culpa es perdonada y todo está ganado, o no es perdonada y todo está perdido.

El pecado implica desobediencia a la voluntad divina y con esto al ser divino. En los pecados veniales, no se da un alejamiento voluntario de Dios. El rechazo más extremo al ser divino se da con más intensidad: «No quiero hacer esto que Dios pide, *porque* lo manda». Asimismo, «todas las acciones de un ente son la repercusión de lo que él es»<sup>751</sup> y «la negación absoluta es puramente diabólica y en los hombres durante su existencia terrena siempre se da alguna afirmación de algún ente y en esto la afirmación del ser como tal»<sup>752</sup>.

Nadie es totalmente impersonal o malo, «su ser no es pura negación, es todavía “algo” y el núcleo de la persona redonda todavía en su actualidad espiritual». Además, «si cree en Dios, cuyo mandamiento él desprecia, en el omnipotente y justo, entonces tendrá angustia ante su aniquilación, será consciente de su ser como de un ser amenazado, a merced de la anulación, y todo lo que hace y se recibe como provisional y caduco, de manera que la fluctuación entre ser y no-ser, que pertenece a todo ser finito, se hace consciente central y domina la vida entera actual del espíritu»<sup>753</sup>.

Stein piensa que la «negación o alejamiento de parte del ser absoluto puede responder a la destrucción, así la inclinación a un aumento del ser, la ascensión a un modo superior alto

---

<sup>750</sup> *Ibid.*, pág. 387

<sup>751</sup> *Ibid.*, pág. 389

<sup>752</sup> *Ibid.*, pág. 390

<sup>753</sup> *Ibid.*, pág. 391

del que llamamos gracia. De la negación de la negación en el libre inclinarse o volverse y de la elevación del ser juntos resulta la *justificación*»<sup>754</sup>.

Edith Stein ha desarrollado un análisis de la persona, desde el punto de vista de la justificación ontológica-metafísica; también de lo que le permite una vida llena de sentido. Sus análisis, a partir de ese momento, tienen una orientación teológica y pedagógica.

## **2.9. De una filosofía del hombre a una antropología teológica-pedagógica**

Edith Stein ha realizado su propia interpretación tanto de la fenomenología como del tomismo. La gracia concede la libertad para una experiencia plena de la persona. Ahora nos encontramos con el paso de la filosofía del hombre a una antropología teológica-pedagógica.

Para Pablo Céspedes, la revelación es el dato fundamental de la teología, y es el dato fundamental para el planteamiento antropológico en el pensamiento steiniano. Así mismo, para Stein, hablar de pedagogía es hablar necesariamente de antropología. Con el fin de comprender la antropología steiniana existen dos palabras clave: *Freiheit* (Libertad) y *Geist* (Espíritu). El espíritu es la dimensión de apertura y llama a la libertad. La antropología steiniana se podría ubicar dentro de la filosofía personalista de corte alemán, ya que cree que la persona está abierta a lo divino y lo trascendente. Céspedes considera que, en el curso de Münster Stein, vincula la antropología y la pedagogía en la medida en que relaciona la idea de hombre y su formación. Desde ese punto de vista, la pedagogía es vocación y misterio: «La pedagogía steiniana se enmarca no solo dentro de la fenomenología, sino también dentro de la mística y del tomismo»<sup>755</sup>. La formación se convierte en un desenvolvimiento de la estructura interior de la persona humana, capaz de abrirse y ser transparente a la persona, en una experiencia de sí mismo y del otro.

Según Céspedes, Stein encuentra la razón de ser de la pedagogía «en una interacción, en un encuentro. Los alemanes lo llaman *Bildung*, que encuentra su razón de ser en el

---

<sup>754</sup> *Ibid.*, pág. 392

<sup>755</sup> CESPEDES SOLIS, Pablo. «Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática», en *Revista Humanidades*, Vol. 4, 12, 2014, pág. 23

prójimo»<sup>756</sup>. La formación e influencia alemana llevan a Edith Stein a plantear la educación en términos de empatía, de *Einfühlung*, escribe Céspedes, como una experiencia intersubjetiva que posibilita la constitución de un mundo objetivo.

Para Laurent Tessier, Edith afina su concepción de la persona humana, hace de su vida un campo de personal de investigación y en el desarrollo combina el rigor, la apertura y la profundidad espiritual. La persona humana es para ella una unidad compleja en la que el cuerpo es inseparable del alma y es su interfaz con el mundo exterior. Queda por averiguar qué hace que las personas actúen y que surja la energía vital, la fuerza vital que alimenta la mayoría de las raíces profundas del alma y se expresa en el cuerpo. Para Edith Stein, la «fuente» tiene un infinito en otra parte: el encuentro con Dios-Amor.

La espiritualidad está estrechamente vinculada a la realización de la persona humana, en cuanto a su ser relacional, responsable y sensible a la realidad trascendente (fuente que empuja a actuar). La espiritualidad es un camino interior y libre, ofrecido a cada ser humano. Este camino es un camino de realización de la persona humana. El ser humano está llamado a vivir en su sí mismo, en su corazón, asumir su alma y, a partir del alma, enfrentarse al mundo para encontrar el lugar que ocupa. Encontrar un lugar significa hallar un sentido a su vida y su forma de «servir a la humanidad». En cuanto que capaz de escuchar la voz de su conciencia, el hombre es también un ser de relación, responsable de todos. La espiritualidad está para expandirse en la vida misma del individuo, en el bienestar colectivo, en el respeto al medio ambiente, en la justicia para todos, o incluso en la unión con Dios.<sup>757</sup>

Para Stein, es indispensable la verdad revelada sobre el ser humano, con el fin de «saber qué somos, qué debemos ser y cómo podemos llegar a serlo»<sup>758</sup>, esa la tarea más urgente de todo ser humano. Así, afirma que «educar quiere decir llevar a otras personas a que lleguen

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, pág. 27

<sup>757</sup> TESSIER, Laurent. *Edith Stein- présentation critique d'une biographie spirituelle*. Redue: Université de Montréal. Faculté de théologie et de sciences des religions, 2015, en [https://www.academia.edu/27904507/Edith\\_Stein\\_-\\_pr%C3%A9sentation\\_critique\\_dune\\_biographie\\_spirituelle](https://www.academia.edu/27904507/Edith_Stein_-_pr%C3%A9sentation_critique_dune_biographie_spirituelle) [7/01/2017]

<sup>758</sup> STEIN, E. *La estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 743

a ser lo que deben ser»<sup>759</sup>; para ello es necesario saber antes «qué es el hombre y cómo es, hacia dónde se le debe conducir y cuáles son los posibles caminos para ello. De esta manera, lo que nuestra fe dice sobre el hombre es un fundamento teórico indispensable para la labor educativa práctica»<sup>760</sup>, y corresponde a un acto de libertad seguir el camino de la fe para tales propósitos. La pedagogía como ciencia puede alcanzar la lucidez necesaria para llegar a tales fines, pero la fe puede proporcionar un complemento que resulta necesario.

Para Edith Stein, no se puede admitir que todas las verdades reveladas sean accesibles al conocimiento natural. Por otro lado, los misterios son parte esencial de la fe católica, y en un sentido estricto, son inaccesibles a todo conocimiento natural; sin embargo, esto no implica que sean incomprensibles. La verdad revelada no deja de ser una verdad y, como verdad, «*se ha hecho patente para nosotros*. Y, de esta manera, cuando hacemos nuestra interiormente una verdad de fe obtenemos *conocimiento*»<sup>761</sup>. Cuando la pedagogía renuncia a la revelación, o la deja a un lado, se arriesga a dejar lo más esencial que podemos saber sobre el hombre, es decir, su objetivo y el camino que ha de llevar en este mundo.

Para la filósofa, el objetivo último del hombre es la vida eterna. La humanidad caída ha sido redimida por la muerte de Cristo en la cruz: «Cada hombre debe hacer suyo personalmente el fruto de la Redención con su libre actuar. Para que esa apropiación sea posible, Cristo renueva su sacrificio de la cruz en el santo sacrificio de la misa»<sup>762</sup>. Esto se completa en una total entrega de Cristo en la eucaristía, cuando la persona vive en Cristo y Cristo en ella. La acción de la eucarística es el acto pedagógico por excelencia, la cooperación de Dios y el hombre, que trae consigo la adquisición de la vida eterna. Los primeros padres de la Iglesia, como Clemente de Alejandría, concebían a Cristo como el *pedagogo*<sup>763</sup>. No hay más camino que Cristo, él es el Maestro, el Pedagogo. De esta manera, Edith Stein pasa del análisis de la persona, o filosofía del hombre, a la antropología teológica-pedagógica.

---

<sup>759</sup> *Loc. cit.*

<sup>760</sup> *Loc. cit.*

<sup>761</sup> STEIN, E. *La estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 744

<sup>762</sup> *Ibid.*, pág. 745

<sup>763</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El pedagogo*, Sariol, Joan (trad.) Madrid: Editorial Gredos, 1988.

## CAPITULO IV

### EL SENTIDO REPARADOR DE LA EXPERIENCIA DE LA PERSONA Y LA EXPERIENCIA DE DIOS

1. El sentido reparador de la experiencia de la persona
  - 1.1. La apertura y configuración del sí mismo personal
    - 1.1.1. La vivencia
    - 1.1.2. La motivación
    - 1.1.3. La conciencia
    - 1.1.4. El acto libre y la toma de posición
    - 1.1.5. La energía vivificadora de la vivencia vital
  - 1.2. El rechazo y la ruptura de sí mismo
    - 1.2.1. El yo sin alma
  - 1.3. El despertar o reconstitución del sí mismo
    - 1.3.1. La acción restauradora del sí mismo en el perdón
    - 1.3.2. La experiencia de la persona como acción liberadora
2. La experiencia de Dios
  - 2.1.1. Experiencia de la persona de Dios
  - 2.1.2. La visión mística

E. Husserl escribe en *Ideas II* que, para conocernos a nosotros mismos y a los otros, debemos entrar en una infinitud de experiencias, y que conociéndonos a nosotros mismos conocemos a los otros<sup>764</sup>. La experiencia del otro es lo más natural, por eso precisamente lo es la empatía, mediante la cual podemos tener conocimiento de la vivencia ajena, la conciencia ajena y la vida anímica del otro. Tener experiencia de una persona es vivir lo que ella vive empáticamente, comprenderla en su alegría, dolor y sufrimiento, es decir, en todo lo que es ella y vivir la experiencia de ella. Es también, en un sentido que se mostrará más adelante, vivir la experiencia de Dios entre nosotros.

En este capítulo, presentamos por un lado el sentido reparador de la experiencia de la persona y, por otro, la experiencia de la persona como experiencia de Dios.

---

<sup>764</sup> HUSSERL, E. *Ideas II*, §24, /104/, p. 140-141



## 1. El sentido reparador de la experiencia de la persona

Edith Stein, —desde la tesis doctoral, publicada en 1917 con el título *Sobre el problema de la empatía*, y el texto *Introducción a la filosofía* (1920-21), desarrollado en las clases de formación para los nuevos miembros del grupo de fenomenólogos y las clases dadas en su casa— parece que la experiencia de la persona tiene un carácter constitutivo del sí mismo personal, en cuanto ser libre expresado en su apertura y su despertar. Al no darse tal experiencia, se produce un abandono de su sí mismo, una ruptura, y tenemos una vida impersonal con un yo sin alma. Stein escribe que la experiencia del sí mismo personal, con otros sí mismos, lleva a la persona a un despertar, a una reconstitución en el amar y la donación permanente, dejando caer la fortificación que muchas veces erige la persona, para, de esa manera, constituir una comunidad.

Gracias a la empatía, podemos tener conocimiento de la conciencia ajena y la vida anímica del otro, el amor, la cólera, etc. Tener una experiencia de la persona es vivir esa experiencia empáticamente. Para Edith, la empatía es dejar caer los muros que tantas veces configura la persona, es un sentir —en el cuerpo, el alma y toda la persona— el sentimiento del otro<sup>765</sup>, se trata de ponerse en el lugar del otro y comprender la diferencia. La empatía no solo permite la comprensión de la persona, sino también de la vida ética, estética y política de la comunidad<sup>766</sup>, e inclusive la vida religiosa. Por último, la experiencia de la persona permite la configuración, ruptura y reconstitución de sí mismo.

### 1.1. La apertura y configuración de sí mismo

Lo específicamente humano de ser persona es ser libre y ser espiritual. La persona como ser espiritual es abierta y transparente. Asimismo, en tanto ser transparente, no solo es consciente-de-sí-misma, sino de qué es y de *cómo* es en cada caso; la persona es un «conocerse», o un «intuirse»<sup>767</sup>, a sí misma. La conciencia de lo que soy y de que sé cómo soy<sup>768</sup> no es conocimiento racional, sino un acto peculiar del conocimiento<sup>769</sup>. La

---

<sup>765</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág.95

<sup>766</sup> Edith Stein incluyó en la tesis capítulos sobre la empatía, desde el punto de vista social, ético y estético; pero, no lo imprimió. STEIN, E. *Vida de una familia judía*, OC I, pág. 478

<sup>767</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 418

<sup>768</sup> *Ibid.*, pág. 364

conciencia de sí mismo es solo un punto de partida. «Lo que soy como individuo espiritual, no es generalmente *accesible* a ningún conocimiento racional»<sup>770</sup>, formulado en conceptos universales. Además, la persona es absolutamente individual, en lo que «es» y «con lo que es» para sí misma y para otros. El punto fundamental se encuentra en el *cómo* se da para sí misma y para otro<sup>771</sup>, en la conexión con el carácter de la persona.

El estado de ánimo frecuente o permanente es la disposición interior presente que llamamos carácter. En cada momento, la persona se encuentra en una determinada actualidad, inclinada a determinados objetos y «dispuesta emotivamente» de una manera u otra, así manifiesta su carácter.

Para Stein, el modo de ser o el carácter de la persona se encuentra en el sentirse profundamente a sí mismo o en un estado de ánimo frecuente. El estar con uno mismo puede ser amable, provocar tranquilidad y paz, en tal caso es placentero; si, por el contrario, estar con uno mismo es desagradable, es porque se está produciendo un rechazo y huida de sí mismo, por tanto, un odio a uno mismo<sup>772</sup>. Como Stein repite, el impacto más grande que uno recibe interiormente es la confrontación con un ente que es igualmente una persona. Entonces, surgen sentimientos positivos de amor o negativos de odio,<sup>773</sup> porque la persona es abierta. Abierta en cuanto se enfrenta a sí misma y se vuelve a sí «intencionalmente»<sup>774</sup>.

El sí mismo se constituye como sí mismo personal y es responsable de lo que es como de lo que no ha llegado a ser. El ser humano, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el sí mismo que tenemos que formar<sup>775</sup>. Por otro lado, el sí mismo es unidad de vida, hace que uno sea persona y es la morada más profunda del yo.

---

<sup>769</sup> STEIN, E. *Vida de una familia judía*, OC I, pág. 477

<sup>770</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 364

<sup>771</sup> *Ibid.*, págs. 364- 365

<sup>772</sup> «Sentirse desde dentro en un estado de ánimo, esto es estar tocado por sí mismo. Si es placentero, entonces estoy conmigo mismo en concordancia, en tranquilidad y paz; la toma de posición, que es motivada por ello es asentamiento, amor a sí mismo. Si es desagradable. Entonces estoy por eso impulsado al rechazo de mí mismo, a la huida de mí mismo, al odio de mí mismo» STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 365

<sup>773</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 365

<sup>774</sup> *Ibid.*, pág. 418

<sup>775</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 654

Stein destaca que el yo en el individuo humano es el todo del alma y el cuerpo. El yo dueño de sí mismo y libre es abierto, haciéndose capaz de mirar al sí mismo de otro (tú) y penetrar en su interior; por ello, ser abierto es la forma más elevada y propia del espíritu<sup>776</sup>. El yo dirige al cuerpo intelectualmente, «está en el cuerpo» en cuanto es lo mismo a manera consciente, este siente en, y sobre, el cuerpo con libertad. El yo «está en el alma», en cuanto percibe y siente lo que en ella sucede; además, al mismo tiempo, es señor de ello y consciente de ello en cierta manera. Lo que puede conocer en su libre hacer son los objetos extraños, pero también su cuerpo y su alma<sup>777</sup>, conociéndolos y queriéndolos es como los acoge en su interior, y los hace personales.

La persona es *despertar y apertura*; es decir, no solo *es* y no solo *vive*, sino que sabe de su ser y de su vida<sup>778</sup>, se abre al mundo. La forma de saber que pertenece al ser y a la vida no es un saber *a posteriori*, sino que es como una luz que atraviesa la vida espiritual como tal. Ambos aspectos de saber y de apertura son expresiones de la libertad y la vida del espíritu.

Libertad significa «posibilidad de liberarse de sí mismo en cierto modo»; Edith añade aún: «Ser señor de sí mismo»<sup>779</sup>. En *Causalidad Psíquica*, describe los actos libres como los que pertenecen al yo puedo. Estos actos se dan por la vivencia en que, por encima de las demás, se puede aceptar o rechazar la propia constitución como sí mismo.

Edith Stein ha analizado el concepto de la vivencia según la fenomenología de E. Husserl, entendiendo la vivencia como conciencia, como el conjunto de datos que se dan en el acto o los actos de conciencia. En *Investigaciones lógicas*, la conciencia se vuelve acto cuando aprehende el objeto; en cambio, es potencial cuando en el fondo de la experiencia encontramos actos inactuales. Luego, la vivencia se vuelve atencional cuando lo potencial

---

<sup>776</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 418

<sup>777</sup> *Ibid.*, pág. 419

<sup>778</sup> Edith Stein, *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 95

<sup>779</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 418

se vuelve actual. Por ello, la conciencia es intencional, actual y potencial<sup>780</sup>. Para Stein, en *Causalidad Psíquica*, la conciencia es el ámbito del vivenciar puro y consciente.

### 1.1.1. La vivencia

Para Edith Stein, la conciencia es parte de la vivencia y un puro hacerse, además, las vivencias se producen una tras otra. ¿Cuál es la causa?, ¿por qué se generan?<sup>781</sup>, para Edith su génesis permanece en la oscuridad. Más aun, cabe preguntarse: ¿cómo fluye una fase de otra?, ¿existe una vinculación de fases?, ¿cómo se llega entonces a hablar de las vivencias que hay «en la» corriente y de una vinculación o enlazamiento de esas vivencias?<sup>782</sup>

Hay un común denominador que da continuidad a las vivencias, este es el valor común de permanecer «vivo». También se puede dar un «morir» de lo generado o formas continuas de extinguirse que quedan en el olvido, sin ningún enriquecimiento posterior. En la continuidad de vivencias, como un devenir, se producen sentimientos vitales y una causalidad como una concatenación o asociación de vivencias que pueden tener un aire de familia; por ello, no son concebibles vivencias contradictorias, como que el cansancio «vivifique» la conciencia.

Para Stein, la vivencia tiene tres componentes: el contenido recibido en la conciencia, la vivencia de ese contenido y la conciencia de la vivencia<sup>783</sup>. La esfera vital es producto de la energía vital, que se va formando de una receptividad en una dirección determinada; por el contrario, si la conciencia se entregara por igual a todos los datos de los sentidos —colores, sonidos, etc.—, las energías vitales tendrían que activarse en diversas direcciones, por lo que el desgaste de energía vital evitaría proporcionar la suficiente energía para el desarrollo

---

<sup>780</sup> GARCIA, A. «Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl», en Revista *Ciencias Humanas*, Pereira, UTP, 2000, N°22. Disponible en: <http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev22/garcia.htm> [19-02-2016]

<sup>781</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 224

<sup>782</sup> *Loc. cit.*

<sup>783</sup> «En toda vivencia, distinguimos primeramente:

- 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». STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 232

de capacidades. De la energía impulsora depende la realidad psíquica. Sin la esfera vital, no es posible la formación de una psique con cualidades y estados reales<sup>784</sup>.

Por otro lado, no puede haber vivencia ni conciencia de lo que no llega a la conciencia. En algunas ocasiones, se ha confundido la conciencia con lo psíquico. Para Edith, lo psíquico es el yo real, con sus cualidades y estados. La conciencia es el ámbito del vivenciar puro y consciente<sup>785</sup>.

Por otro lado, en toda experiencia es posible que se produzcan engaños, sentimientos vitales a los que no corresponde ningún «significado objetivo», tal es el caso de la alucinación, en el que la imagen se presenta como real, pero no existe en absoluto. Explicar la posibilidad de tales engaños y la manera de suprimirlos es tarea de una reflexión gnoseológica sobre la percepción interior, Edith no se ocupa de ello<sup>786</sup>.

Para Edith, parece que la causalidad psíquica se diferencia de la causalidad física. Esta última se da a través de la conexión total de la naturaleza material, de la cual emergen las cosas particulares como centros del acontecer. De manera análoga, se da la causalidad psíquica<sup>787</sup>. No obstante, la psique de un individuo se presenta como un mundo en sí, según la filósofa, tal como se nos presenta la naturaleza material y podríamos contemplarla sin tener en cuenta cualquier relación suya con otros mundos, e incluso con lo que tal contemplación de manera aislada nos puede enseñar<sup>788</sup>.

Para Edith Stein, la ley causal general se puede enunciar así: «Todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal»<sup>789</sup>. Las leyes causales, en el mundo de lo psíquico, no son exactas sino análogas a las del campo de la física. Puedo decir: «Estoy cansada y no me encuentro en condiciones de leer un libro», entonces «esa cualidad me resulta familiar, es incompatible con el esfuerzo que exige la comprensión de difíciles conexiones racionales»<sup>790</sup>. Parece que no podemos hablar de una causalidad psíquica, sino solo de

---

<sup>784</sup> *Ibid.*, págs. 246-247

<sup>785</sup> *Ibid.*, pág. 238

<sup>786</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*. pág. 238

<sup>787</sup> *Loc. cit.*

<sup>788</sup> *Ibid.*, págs. 239-240

<sup>789</sup> *Ibid.*, pág. 246

<sup>790</sup> *Ibid.*, pág. 250

conexiones *probables*, y de conexiones *evidentes*. Conclusiones dictadas por la experiencia como parte de «la sabiduría práctica de la vida».

La experiencia, o vivencia de una persona, parece estar en relación con la intención o la manera de dirigirse a las personas y a las cosas. La vivencia se constituye sobre la base de los actos propios de la persona, de los actos vitales que generan sentimientos vitales. Con ellos, comienza la vida espiritual propia de la persona. La vivencia pone en movimiento a otra vivencia, a eso le llama. Edith, motivación.

### **1.1.2. La motivación**

Para Edith, el yo vive en un flujo de datos, que encuentra sin mirarlos; no obstante, cuando el yo dirige su mirada espiritual a la cosa, la convierte en «objeto» y la posee. El dirigirse hacia el objeto es lo que llama *intentio*. La dirección de la mirada del yo puede ser retrospectiva de las vivencias que acaban de transcurrir, así como reflexiva de la sensación o el contenido que se da en el momento.

En el ámbito del yo, la mirada puede ser de apercepción, síntesis o motivación. En la apercepción, la mirada se dirige a datos que transcurren de manera sucesiva y, a través de ellos a otras objetualidades. En la síntesis, las aprehensiones se sintetizan. Por último, en la motivación, las vivencias son puestas en movimiento unas por otras o existe una vinculación de unos actos por otros.

Para la filósofa, cuando el yo realiza un acto es porque ha realizado otro. La realización de un acto no debe entenderse como una auténtica espontaneidad. La motivación puede ser explícita o implícita y se muestra en las diversas esferas de la vivencia intencional. Aún en la percepción sencilla, casi siempre se dan motivaciones implícitas.

La motivación puede llevar al yo a la creencia en un estado de cosas u otro diferente. La manera como un objeto se da para la aprehensión puede ser motivo para la toma de posición del yo, ante ese objeto y su existencia. En otro contexto, la creencia en la existencia de un objeto puede motivar la aseveración que juzga esa existencia; por otro lado, la comprensión de un valor puede producir una toma de posición del ánimo y,

eventualmente, un querer y un obrar<sup>791</sup>. Por ello, la belleza como valor estético proporciona un gozo, que puede llevarnos a querer y obrar con un comportamiento recto. «La motivación no es la realización del acto de partida, sino el contenido de sentido de ese acto»<sup>792</sup> (podríamos decir: el motivo de mi gozo es por la llegada de una anhelada carta, no por el conocimiento de su llegada). También podemos referirnos a motivos racionales, cuando se basa en una relación de fundamentación racional, para Edith, esto no genera sentimientos vitales, es el ámbito de los conceptos de la pura abstracción. Y cuando existe una conexión comprensible, entonces se puede designar como «estímulo».

Para E. Stein, con los actos y sus motivaciones, comienza el reino del «sentido» y la “razón”, aquí nos encontramos con la rectitud y la falsedad, la evidencia y la no-evidencia; es decir, con el ámbito de la conciencia<sup>793</sup>. Por lo tanto, tenemos que analizar cómo nos dirigimos a una persona u objeto.

### **1.1.3. La conciencia**

Cuando la conciencia se dirige hacia una persona u objeto, lo entiende con un determinado contenido de sentido, como un ser unitario; aunque se manifieste solo una parte, lo entiende como completo en sí mismo, a eso, los fenomenólogos le llaman intencionalidad. En cada percepción, «se manifiesta» una parte del objeto, mientras que lo percibimos como totalidad de sentido; sin embargo, llegamos a captarlo «propiamente» de forma gradual, fragmento por fragmento. «En la realización de un acto, el yo viviente está vuelto hacia el objeto, y lo entiende, progresando de acto en acto, con una composición de sentido continuamente mutable»<sup>794</sup>.

Entre las vivencias intencionales que entran en relación con la motivación, está el conocimiento. El yo recibe unos datos de conocimiento a causa de otros, a partir de los datos sensibles que puede acoger o rechazar. En esta doble posibilidad, consiste la «libertad», esta nos lleva a la toma de posición, la libertad no significa una total ausencia de motivos<sup>795</sup>.

---

<sup>791</sup> *Ibid.*, pág. 255

<sup>792</sup> *Ibid.*, pág. 256

<sup>793</sup> *Ibid.*, pág. 258

<sup>794</sup> *Ibid.*, pág. 256

<sup>795</sup> *Ibid.*, pág. 260

#### 1.1.4. El acto libre y la toma de posición

La persona en el acto libre, con su yo despierto y atento, avanza hacia la profundidad de su ser, capta su sí mismo y toma posesión. El sí mismo posesionado invita a otros con la mirada a entrar en su morada. Stein conserva su planteamiento y, en *Ciencia de la Cruz*, escribe: «Cuando el alma se halla en lo profundo de este su reino íntimo, entonces es dueña absoluta de él y es libre de trasladarse desde allí adonde le plazca, sin abandonar su lugar propio, su centro»<sup>796</sup>; de este modo, manda con plena libertad en su propio mundo interno, incluso «Dios mismo se detiene ante ella y la respeta»<sup>797</sup>. La libertad gozará de mayor garantía, escribe Ezequiel García Rojo, en la medida en que el alma disponga de mayor amplitud y profundidad<sup>798</sup>.

Por otro lado, las cosas también invitan a saber de ellas, a contemplarlas y penetrar en ellas. Para Stein, el mundo no se impone, ni aplasta, ni destruye. «Cada cosa que veo me dice: tómame, yo soy realmente eso por lo que me hago pasar»<sup>799</sup> y cada cosa «palpada me grita: abre los ojos, entonces me verás»<sup>800</sup>. Cuando la persona sigue libremente esa invitación, penetra más profundamente en ellas y ve una multiplicidad de posibilidades, así como perspectivas de conocimiento; no obstante, puede que no lo haga, entonces tendrá una imagen pobre y fragmentaria de las cosas. Por otro lado, hay algo en las cosas que despiertan, en nosotros, el deseo de apoderarnos de ellas —como los instintos en los animales—, pero la persona, en su libertad, puede detener el deseo o cambiarlo para continuar con la contemplación. En *Ciencia de la Cruz*, Stein presenta tres posibles usos de la libertad, aludiendo a tres tipos de hombre: sensitivo, individualista e intelectual honesto; Edith sentirá una simpatía por este último, que vive más cerca de su propio centro y también más cerca de Dios<sup>801</sup>.

El sí mismo, en el acto libre, puede aceptar o rechazar la experiencia de sí mismo y de otros. Para Stein, cuando el yo se experimenta a sí mismo como libre, lo hace en una

---

<sup>796</sup> STEIN, E. *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, OC V, pág. 195

<sup>797</sup> *Ibid.*, pág. 198

<sup>798</sup> GARCÍA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002, pág. 260

<sup>799</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 121

<sup>800</sup> *Loc. cit.*

<sup>801</sup> STEIN, E. *Ciencia de la Cruz*, OC V, pág. 200



vivencia que es considerada como la forma suprema de las diversas vivencias que puede haber<sup>802</sup>. La invitación fundamental es a la libertad y al poder como libertad. Por ello, cuando el yo no logra llegar a la plenitud de su ser y su desarrollo, es responsabilidad de la persona<sup>803</sup>; por tanto, depende de la libertad lo que decidimos hacer u omitir<sup>804</sup>. La persona es la que se pone fines y los hace reales con sus actos. «*Poder y deber, querer y actuar* están muy estrechamente relacionados entre sí»<sup>805</sup>; por esta razón, podemos decir que yo me debo formar a *mí mismo*.

La aprehensión o la toma de conocimiento pueden motivar un nuevo género de vivencias: las de *tomas de posición*<sup>806</sup>. La percepción de una cosa hace que nazca en la persona una creencia en su existencia y el conocimiento de esta, una convicción acerca de su existencia, por ejemplo, la captación de las cualidades excelentes de una persona, suscita admiración hacia ella. Las tomas de posición y el conocimiento son producto de lo que se le haga partícipe a la persona. Stein considera que la fe religiosa no es producto de la libertad; la filósofa, no siendo creyente en ese momento, parece que acepta la fe como un don; sin embargo, la práctica de la fe implica toma de posición. Así sucede al profesar las creencias con aceptación o al comportarse con rechazo hacia ellas, como en el caso del profeta Jonás. La aceptación o el rechazo de las tomas de posición tienen sus motivos y sus razones, cuando coinciden son racionales (las malas noticias me desagradan) y cuando no (no creo en la noticia, porque me resulta desagradable) son irracionales, incluso eventualmente incomprensibles. Solo en el ámbito de la razón se pueden dar motivaciones «irracionales» como un engaño de la razón.

Según E. Stein, el acto libre es un tipo de vivencia independiente, de aceptación o de rechazo de una toma de posición. En el acto libre, el yo no solo se vivencia, sino que se manifiesta también como la vivencia suprema<sup>807</sup>.

Afirmamos porque aceptamos una serie de creencias de un estado de cosas, por ejemplo, cuando leemos que se ha concertado la paz y tomamos conocimiento de ello, nace la

---

<sup>802</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 264

<sup>803</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 104

<sup>804</sup><sup>804</sup> STEIN, E. *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 862

<sup>805</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 96

<sup>806</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 260

<sup>807</sup> *Ibid.*, pág. 264

creencia en ese hecho y lo aceptamos, además, en esta afirmación surge algo nuevo, no solo respecto a la creencia (convicción), sino respecto a la aceptación de la creencia. «La convicción y la afirmación son un comportamiento que se relaciona con el estado de cosas, mientras que la aceptación es un comportamiento que se relaciona con la convicción»<sup>808</sup>, afirma Edith. Así tenemos el reconocimiento como una forma de afirmación (también asentida con el cuerpo) del estado de cosas, o nos negamos a creer en el estado de estas (rechazo) y preferimos no sostener la «tesis» de su existencia. No debe confundirse el reconocimiento con la conducta valoradora de las cosas, que también puede referirse al propio reconocimiento, la creencia y la aceptación.

La afirmación puede ser en un sentido teórico, como el declarar un estado de cosas, y en un sentido práctico, como el despertar las creencias sobre ese estado de cosas en otra persona. A modo de ejemplo, si a un enfermo de cáncer le decimos que se curará, la seguridad de la afirmación se debe al deseo de tranquilizar al enfermo, la afirmación se hace para el enfermo y no para uno mismo, no se trata de una mentira. La mentira «se da únicamente cuando se hace constar ante la otra persona lo contrario de lo que uno cree»<sup>809</sup>, no es afirmación genuina, ni falsa, sino aparente. E. Stein distingue:

- 1) Afirmaciones genuinas (fundamentadas en una convicción); las cuales pueden estar más o menos fundadas, ser más o menos correctas o falsas.
- 2) Seguridades que se dan (sin convicción).
- 3) Mentiras (en contradicción con la convicción).

En algunos casos, podemos afirmar con seguridad, ante otro, un estado de cosas que no creemos. No obstante, en esto hay una diferencia con la mentira; la seguridad que damos espontáneamente, a pesar de no creer en ella, es aceptada con buena conciencia moral, porque somos lo que creemos y lo que estamos diciendo; pese a ello enunciamos aquello a lo que no damos el reconocimiento; por lo tanto, existe una oposición entre el comportamiento interno con respecto al hecho y la presentación que hacemos de él. En este caso, se produce un remordimiento de conciencia, porque el enunciado se acerca más a la mentira, aunque no es una mentira<sup>810</sup>.

---

<sup>808</sup> *Ibid.*, pág. 265

<sup>809</sup> *Ibid.*, pág. 267

<sup>810</sup> *Loc. cit.*

Para Edith, «en todos estos casos, al “aceptar” y “rechazar” la toma de posición, al reconocer y rechazar una realidad, al afirmar, asegurar y mentir, se están realizando actos libres, que el yo efectúa por sí mismo, pero que también pudiera omitir»<sup>811</sup>.

Los motivos no fuerzan a la persona a efectuar los actos, se pueden reconocer los motivos y, a pesar de ellos, se pueden omitir los actos; por ejemplo, si tenemos la seguridad de que diciendo a un enfermo que pronto se restablecerá, este levantará su ánimo, y de que eso espera oír de nosotros, seguramente lo diremos porque queremos ayudarlo. También podemos dejar de hacerlo, se pueden presentar motivos para la omisión o contrarios a la ejecución, por ejemplo, si dar seguridad sobre su restablecimiento es opuesto a lo que creemos realmente. Cuando nos encontramos en una lucha de motivos opuestos, nos encontramos ante una decisión, entonces volvemos a ser nosotros (yo) los que adoptamos la decisión, que sería una forma de motivo. Los actos libres presuponen un motivo<sup>812</sup>, pero necesitan un impulso que no esté motivado (voluntad).

Por otro lado, hay que distinguir los actos libres de los voluntarios, como hace D. von Hildebrand en su obra *Idee der sittlichen Handlung*.

«Él distingue primeramente entre diversos conceptos del querer, que en la manera tradicional de hablar se confunden muchas veces: 1) el esforzarse (yo "quiero" ser bueno o "quiero" perdonar —un querer que es perfectamente compatible con el no poder); 2) el propósito de hacer algo (por ejemplo, de dar un paseo —un querer que tiene como presupuesto necesario el poder); 3) el querer dirigido hacia la realización de un estado de cosas (que se diferencia de una acción dirigida hacia un mero hacer —de un hacer en el cual se realiza únicamente un comportamiento del sujeto): este querer se divide ulteriormente en la toma de posición voluntaria, en el propósito de la voluntad y en la introducción, propiamente tal, de la acción»<sup>813</sup>.

Para Edith, los actos libres se dirigen a una conducta propia del sujeto «que quiere», como también la decisión y el propósito. La toma de posición se requiere como fundamento del acto libre. Los actos libres son producto del puro hacer espiritual, pueden ser designados como «voluntarios». Veamos los siguientes casos:

«1) No existe en mí ninguna toma de posición de la voluntad hacia la renuncia, pero sí una toma de posición (negativa) ante las amenazas. Y como me doy cuenta de que la renuncia es un medio de defensa propia, me decido a hacerla y la realizo. Aquí se da siempre todavía un acto libre y no existe ningún genuino verse forzado a hacerlo. 2) Estoy lleno totalmente de miedo y, a consecuencia de ello, estoy dispuesto a hacer todo lo que se me exija. No se puede hablar aquí ya de una toma de

---

<sup>811</sup> *Loc. cit.*

<sup>812</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 268

<sup>813</sup> «Jahrbuch», a cargo de Husserl, cita, vol. III (1916). En STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 268

posición de la voluntad ni de un propósito. Existe un genuino abandono de la propia espontaneidad; una sumisión a la espontaneidad ajena, la cual debe entenderse como tal y debe considerarse como motivada, pero dentro de la cual el hacer no está dirigido ya por motivos»<sup>814</sup>.

Para Edith, todo este esclarecimiento ha de quedar reservado al análisis específico de las relaciones intersubjetivas.

Los actos libres son del «hacer» del yo, proceden de un propósito y de un consentimiento. En contraste con la tendencia, el acto de la voluntad contiene en su esencia una conciencia de lo que es querido. El acto libre parte del centro del yo, no como un acontecer, sino como un hacer peculiar. El acto de voluntad sale del centro del sí mismo y ejecuta una acción espiritual.

Por otro lado, el tender en el sentido del instinto no puede quererse ni realizarse libremente. Si se acepta una tendencia es solo para dejar que actúe en uno y tome posesión; en otro sentido, puedo hacerla ineficaz o eliminarla (en vez de entregarme al deseo surgido me esfuerzo por sumergirme en el trabajo).

Hay una tendencia no motivada, como es el impulso, producto de la superexcitación que mueve a la persona a correr, saltar, danzar y otras cosas por estilo. Las tendencias y los impulsos surgen por el estado de vida de la persona, no son producto de la libertad.

Los actos libres proceden de las tomas de posición de la voluntad. Para Edith, la restricción de la motivación, en la realización de los actos, está injustificada. Edith sostiene con Pfänder que la realidad querida debe hallarse ante la persona como algo que realiza la persona.

Cuando las vivencias son realizadas en sentido propio, su intensidad cambia por los sentimientos vitales y muestran particular claridad por la energía en tensión (a mayor frescor y descanso, mayor aprehensión de datos).

La percepción y el recuerdo se realizan en forma condicionada por el sentimiento vital y particular de cada persona, además, tienen carácter intencional. Así, por ejemplo, la alegría

---

<sup>814</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 271

que me ha dado una persona motiva en mí el propósito de proporcionarle también la alegría a esta.

Las vivencias puras son *conscientes* en el sentido determinado anteriormente y, en virtud de esa conciencia, pueden captarse directamente en la reflexión, en los puros conceptos (no pertenecientes al yo empírico). Por otro lado, los estados psíquicos del yo no son «conscientes» en este sentido original de conciencia, sino que los designamos como conscientes en sentido figurado, corresponden al mundo interior (vivencias referidas al yo) y al mundo exterior trascendente, al mundo físico; en ambos terrenos, hay diversos niveles de manifestación. La más inmediata es la que se produce por los contenidos de la vivencia (sensación táctil, sentimiento de gozo) como estado psíquico, y la manifestación de grado superior es el comportamiento de la cosa o del sujeto en determinadas circunstancias<sup>815</sup>, lo cual muchas veces depende de la energía vivificadora en las diversas vivencias.

#### **1.1.5. La energía vivificadora de la vivencia vital**

Las vivencias diversas pueden corroborarse o hasta contradecirse; pero, en la vivencia pura, no puede haber contradicción, ya que emerge del sí mismo, como una reflexión inmanente que la persona encuentra en ella.

La vivencia emocional absorbe mucha energía vital y puede convertirse en fuente de impulsos y de tendencias<sup>816</sup>. La intensidad de la vivencia se muestra en la energía consumida, hay vivencias cuyos contenidos consumen energía vital sin renovarla —como el pánico, la angustia y el duelo—, que se van apoderando del sí mismo, lentamente van paralizando todo impulso a la actividad vital y quitan a la tendencia la energía para convertirse en acción<sup>817</sup>. Sin embargo, cuando los impulsos llegan a ser satisfechos, casi terminan sin haber consumido energía<sup>818</sup>. Por otro lado, están las vivencias que participan en los sentimientos vitales, que en su aspecto positivo se definen como toma de posición ante los valores<sup>819</sup>. Así, el gozo por la noticia provoca alegría que adhiere un valor positivo a la vivencia.

---

<sup>815</sup> *Ibid.*, pág. 292

<sup>816</sup> *Ibid.*, pág. 293

<sup>817</sup> *Ibid.*, pág. 294

<sup>818</sup> *Ibid.*, pág. 279

<sup>819</sup> *Ibid.*, pág. 289

Las vivencias no referidas exactamente al yo son las del mundo exterior. Las vivencias referidas al mundo interior son propias del yo. De allí que, entre ambas vivencias, exista no solo una relación causal, sino una relación de motivación, por ejemplo, la responsabilidad de una persona suscita en nosotros un motivo para sentir admiración. Los impulsos y las tendencias por la intensa vitalidad se transformarán en acción. La energía vital espiritual aparece como condicionada por la sensible; sin embargo, la sensible no experimenta ninguna complementación con la energía vital espiritual, por ejemplo, el frescor espiritual puede encubrir el cansancio corpóreo-sensible, pues la vida espiritual significa un consumo de energía vital sensible. Asimismo, la vida espiritual significa un consumo de energía vital sensible, incluso cuando trae un incremento de impulsos espirituales<sup>820</sup>. «Cuando más energía vital sensible se pierda, afluirá tanto más la energía espiritual»<sup>821</sup>; por ello, una vida impulsiva sensorial puede conducir rápidamente al agotamiento de la energía espiritual.

Poseemos cierta energía vital sensible necesaria para el mantenimiento de cierta actividad espiritual, que nos permite tener una capacidad receptiva para los objetos y valores. No obstante, puede que no seamos capaces de sentir vitalmente lo que nos ofrecen, por ejemplo, reconocemos el valor de una obra de arte, mas no somos capaces de entusiasrnos por ella; reconocemos la bajeza de unos sentimientos, pero no somos capaces de irritarnos por ellos; reconocemos el valor singularísimo de una persona, mas no somos capaces de amarla. La incapacidad para vivenciar contenidos de determinada importancia no es producto de la deficiencia de la energía vital, aunque nos revela que la energía vital espiritual es una energía impulsiva *específica* del acontecer espiritual. En algunos casos, la falta de energía vital, con un evidente estado de agotamiento corpóreo-sensible, no permite experimentar sentimientos de entusiasmo, pero este sentimiento puede presentarse en cuanto nos reponemos.

En las vivencias del dolor y el temor, se muestra una falta de energía vital espiritual, totalmente o solo para determinados contenidos, también desaparece la posibilidad de frescas energías impulsivas que vengan de algunos contenidos, y desaparece la posibilidad

---

<sup>820</sup> *Ibid.*, pág. 295

<sup>821</sup> *Loc. cit.*

del consumo de energía vital que requiere la vivencia de esos contenidos. La falta de energía vital espiritual lleva, en algunos casos, al ahorro de energía vital sensible<sup>822</sup>.

Para Edith, si imaginamos una conciencia a la que le falte la esfera vital, entonces podemos pensar que esta sentiría cualquier valor en forma adecuada a él, lo cual desencadenaría sentimientos que él motivara racionalmente o «sería concebible una conciencia “activa”, sin sentimientos vivos y sin las energías impulsivas que broten de ellos, por cuanto en esa conciencia se daría únicamente un querer y un frío conocer los valores y sus exigencias»<sup>823</sup>; a esto, Stein le llama racionalidad. En este sentido, la conciencia está sometida a la razón y no a una necesidad causal. La conciencia tendría que permanecer con una capacidad receptiva para los contenidos de cualquier índole, como el efecto causal asociado a la motivación, que le permita captar cada valor y que le corresponde una reacción adecuada y un sentimiento vital.

No obstante, cuando en un momento de la vida se unen una serie de sentimientos diversos —como el dolor físico, la alegría por una buena noticia, temor a un peligro—, cada sentimiento está cargado con una energía impulsiva que se quiere descargar de alguna forma; mientras se vivencie un sentimiento en un sentido específico y se presente otro en sentido opuesto, como energía motivadora sin llegar hacerse consciente. A modo de ejemplo, el temor a un peligro me impulsa a una acción defensiva, pero es tan paralizador que no puedo tomar una decisión, ni emprender ninguna acción, de modo que me invada el miedo y no me defiende.

Por ello, además de la motivación, se requiere voluntad. Un acto de voluntad requiere una elevada energía vital para producirse, ya que es muy intenso. No solo exige intensidad por la vivencia, sino también por el contenido. El volumen de la energía vital viene del querer y del impulso; «parece, pues, que es el consumo más intenso de energía que pueda exigir a un ser vivo»<sup>824</sup>, para la toma de posición.

Por otro lado, el propósito, que surge de la esfera profunda de la elección libre, posee una energía impulsiva propia, la cual no procede de la esfera vital sensible, ni de la vital

---

<sup>822</sup> *Ibid.*, pág. 297

<sup>823</sup> *Ibid.*, pág. 302

<sup>824</sup> *Ibid.*, pág. 301

espiritual. Por ejemplo, cuando una actividad se paraliza es porque se ha consumido la energía interior y, entonces, puede ser reanimada por el propósito de la voluntad. En otro sentido, cuando nos hallamos ante un valor conocido como motivo de una acción, aunque no logremos sentir de modo tan vivo el valor, puede surgir de allí una toma de posición de la voluntad y exigir una acción.

El yo posee energía propia, «como depende de él el que las exigencias se cumplan o no, por eso mismo él es también responsable de sus acciones y de sus omisiones, independientemente de lo que le proporciona vida o no»<sup>825</sup>. Para Edith Stein, la «libre» voluntad, sustituye a la energía impulsiva que le hace falta a la motivación o a su vivencia. Además, la voluntad libre puede recibir energía vital independiente de la personalidad individual<sup>826</sup>; de esa manera, Edith describe la experiencia mística, siendo aún una mujer no bautizada.

La voluntad es dependiente porque necesita cierta vitalidad y presupone un fundamento objetivo que acompañe a los motivos que determinan su dirección; por otro lado, la voluntad también es libre en los aspectos positivos: «1) Porque surge por un impulso propio; 2) porque toma espontáneamente energías de la esfera vital; 3) porque despliega por sí misma energías»<sup>827</sup>.

También puede ser que de la voluntad libre broten mociones por sí mismas, las cuales puedan ser reprimidas voluntariamente en diversos casos. En primer lugar, las tendencias pueden ser reprimidas por el desvío de la atención. Esta se encuentra condicionada causalmente de dos maneras: a) por la vitalidad interna del objeto que produce intensa actividad espiritual, b) por el interés animador que el objeto despierta. Asimismo, donde falte la energía animadora, puede ser sustituida por la introducción de un propósito de voluntad; por ejemplo, cuando mantengo la atención al objeto dirigido por un propósito de voluntad, aunque este no despierte mi atención por sí mismo y otro atraiga mi atención. Para Edith, «este hecho de “atraer” nos conduce a la función negativa de la voluntad»<sup>828</sup>.

---

<sup>825</sup> *Ibid.*, pág. 302

<sup>826</sup> *Ibid.*, pág. 303

<sup>827</sup> *Loc. cit.*

<sup>828</sup> *Ibid.*, pág. 304



La toma de posición depende, por un lado, de la esfera vital y, por otro, de la voluntad; es el factor genuinamente libre, del querer y de todos los actos voluntarios. La acción libre se capta cuando los motivos, la dirección prescrita por ello y la toma de posición son aceptados voluntariamente.

Al referirse a la causalidad psíquica, E. Stein piensa que el condicionamiento causal de los estados psíquicos se debe a la energía vital<sup>829</sup> y, por otro lado, a la motivación del vivenciar del individuo. Además, los estados psíquicos no solo dependen de la «historia» de la vida y de las «circunstancias» actuales, sino de toda la vida determinada por el «núcleo de la personalidad», inclusive su posesión de sentido<sup>830</sup>. Conocer la vida psíquica de una persona significa haberla experimentado vitalmente, como una madre va siguiendo la vida del hijo.

Para Edith, las conexiones de sentido de lo psíquico permiten una anticipación del acontecer futuro, pero es una previsión limitada porque el conocimiento es limitado, no se puede predecir con certeza. Para poder formular enunciados más precisos sobre la vivencia del futuro vivenciar, no solo hay que conocer el exterior de la persona, sino también su situación interior en el transcurso de su vida; no solo desde la condición causal, sino desde su posesión de sentido. Por otro lado, podría sostenerse que no es necesario experimentar la vida íntegramente en el transcurso individual y concreto, se «puede abarcar con *una* sola mirada espiritual todos los motivos que interesan y contemplarlos globalmente en un solo momento»<sup>831</sup>. Sin embargo, esto solo es posible en un espíritu omnisciente que conoce toda la vida pasada, presente y futura; en el caso de los seres humanos, nuestra visión es limitada y nuestro saber también. Por último, sería necesario un conocimiento del núcleo de la personalidad de la persona, pero esto tampoco es posible.

La vida espiritual está codeterminada por el núcleo de la personalidad de la persona. Siguiendo a Bergson, Stein considera que la acción libre es la que brota de las profundidades del yo, de todo su pasado y presente. El núcleo de la personalidad se relaciona con la «fuerza de la voluntad»; por un lado, como una «energía» que asume la

---

<sup>829</sup> *Ibid.*, pág. 306

<sup>830</sup> *Loc. cit.*

<sup>831</sup> *Ibid.*, pág. 308

forma de cualidad personal que le permite afrontar sin inhibiciones las tareas prácticas y dispone de energías impulsivas de forma abundante para la acción; por otro lado, como una «capacidad» para llevar a cabo lo que le parece necesario, a pesar de las inhibiciones internas. La fuerza «natural» de la voluntad y la energía vital se acrecientan o disminuyen según lo que se les exija y lo que se les permita desarrollarse.

El conocimiento del núcleo de la personalidad y la situación motivacional en la que se encuentra pueden permitirnos una predicción inteligente de ese instante, o de la conducta exigida por la totalidad de las circunstancias internas y externas; sin embargo, puede que exista también un propósito imprevisible, el cual rompa con todas las predicciones.

Las vivencias originales emergen como primer comienzo (dato sensitivo), las otras hacen su aparición surgiendo de las vivencias anteriores. «Todo vivenciar es el vivenciar de un sentido, y las consistencias de sentido están sometidas a leyes que adquieren importancia para el trascurso del vivenciar mismo»<sup>832</sup>. El entramado de sentido o conexiones lógicas puede utilizarse como guía de las conexiones de vivencias. Un sentimiento que nos enriquece nos evoca otro sentimiento y puede desencadenar una toma de posición. Los sentimientos tienen la particularidad de permanecer actuales en nosotros durante largo tiempo y no permiten que la vida espiritual se detenga.

Para Edith, una persona hace que fluyan energías a otra persona, transmitiéndole su propio estado vital, puede ser en unos casos de fortalecimiento y vivificación, o todo lo contrario. Hay personas que generan en otras «cualidades positivas que afectan a su núcleo: el amor, la confianza, la gratitud, etc., también lo que denominamos la “fe” en un ser humano»; además, en el lado opuesto, hay personas que generan en otras «la desconfianza, la antipatía, el odio, en una palabra, toda la serie de conductas de rechazo»<sup>833</sup>.

Para Stein, los espíritus creados o el espíritu objetivo también son fuerzas configuradoras, pero sobre todo lo son los sujetos espirituales<sup>834</sup>.

---

<sup>832</sup> *Ibid.*, pág. 323

<sup>833</sup> STEIN, E. *Individuo de Comunidad*, OC II, pág. 420

<sup>834</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 363

Por tanto, si el sí mismo se constituye de un modo vitalmente sano, es porque ha tenido experiencias como persona, porque ser persona quiere decir ser con el otro o ser en el otro, de modo más o menos profundo, estar en paz y no experimentar ninguna inclinación a un cambio de sí mismo. Es decir, ser para-sí centrado sobre sí mismo<sup>835</sup>. En caso contrario, se siente en sí mismo un malestar, que viene del interior e impulsa a salir de esa situación. «Este impulso puede obrar en diferentes direcciones: como una fuga ante el propio yo, que —así como es— obra este malestar, como una huida hacia el mundo exterior, hacia las impresiones, que vienen de él y pueden causar otro estado de ánimo»<sup>836</sup>. Este segundo caso, Stein lo describe como un yo sin alma, que experimenta un rechazo y ruptura de sí mismo.

## **1.2. El rechazo y la ruptura del sí mismo.**

Para E. Stein, lo propiamente humano es la vivencia de la libertad. El acto libre ha permitido al sí mismo constituirse y también el acto libre, en algún sentido, le lleva a un rechazo o una ruptura de sí mismo. El rechazar y el evitar la experiencia de otro sí mismo personal vuelven al sí mismo a la soledad y al abandono de sí.

Parece que los sentimientos vitales negativos de orgullo, soberbia, vanidad, egoísmo, etc. no le permiten seguir la invitación de otro sí mismo a entrar en su mirada o le llevan a negarle la entrada al otro (no mirarlo, no reconocerlo, no aceptarlo). Parece que todos estos sentimientos vitales le llevan a un desgaste de energía vital, que le impide el mantenimiento de la energía espiritual y, por ello, se restringe el desarrollo de actividades y capacidades espirituales; por consiguiente, llevan al sí mismo a un rechazo y a una ruptura. En esta sección, analizamos el rechazo y la ruptura del sí mismo.

### **1.2.1. El yo sin alma**

Recordemos que, para E. Stein, el «yo» es el individuo humano como totalidad. Por una parte, el yo «está en el cuerpo», porque es el organismo en tanto que consciente, que siente en y sobre el cuerpo, que dispone libremente de él. Por otra parte, el yo «está en el alma»,

---

<sup>835</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 360

<sup>836</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, págs. 266-267

porque percibe y siente lo que en ella sucede; además, al mismo tiempo, es «señor de ello y es consciente de ello»<sup>837</sup> en cierta manera.

Como hemos visto anteriormente, la experiencia de toma de posición es una serie de dispendios de energías, unas más profundas que otras. Vivencias vivificantes como el amor proporcionan fortaleza, ánimo y nueva energía para vivencias insospechables; por otro lado, están las vivencias de desconfianza, miedo e inseguridad que paralizan las energías de la persona. «El dolor y la decepción engendran enojo, el enojo engendra envidia, la envidia engendra maldad, y la maldad engendra a su vez dolor, hasta que se ha recorrido el ciclo íntegro»<sup>838</sup>. Estas vivencias son las que provocan una ruptura del sí mismo.

En esa situación, aunque la persona viviera en su individualidad, impulsada por energías sensoriales y actos de voluntad, vive sin su centro propio, vive «sin alma»<sup>839</sup>; no percibe, no siente lo que en ella sucede, pues ha perdido temporalmente su «sí mismo». El alma posee su propia energía para su crecimiento y evolución psíquica, hasta alcanzar una madurez y, con ello, una actualidad vital; pero si se sustrae a sí misma o se vuelve contra misma, llega a ser inactiva o se hace invisible cuando sus energías internas son destruidas por el mundo. El yo «separado del alma no sería nada»<sup>840</sup>.

El odio, el resentimiento, la envidia, el egoísmo, la soledad, el fanatismo, etc., han fragmentado al sí mismo, lo han roto. Entonces, el alma puede cerrar los ojos ante sí misma y negarse a reconocer su condición. En ese caso, crece su angustia. Desea expulsarla mediante la obstinación y, al hacerlo, cada vez más se hunde en su propia angustia. Posteriormente, Stein escribiría que existe el camino de la gracia. La autoentrega o donación es el acto libre por excelencia<sup>841</sup>, y esta es otra puerta para el retorno del alma a sí misma.

Para Edith, el amor es un acto de donación, la persona que ama no pierde del todo su energía, sino que la amplifica; pero aquel que odia no recupera las energías que malgasta en el odiar —las que destruyen a la persona—, sino que consume muchas más energías suyas

---

<sup>837</sup> *Ibid.*, pág. 419

<sup>838</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 325

<sup>839</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 439

<sup>840</sup> STEIN, E. *Ser finito ser eterno*, OC III, pág. 447

<sup>841</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 87

en sus vivencias de odio<sup>842</sup>, de allí que puede enfermar. El tomar conciencia de sí mismo permite, a la persona, atender a un mundo interior que muchas veces olvida, concentrándose en vivencias periféricas, tal es el caso del fariseo, que se jacta únicamente de su «carácter» y sus «acciones», olvidando la esfera interior. A pesar del esfuerzo se puede producir un agotamiento de la vida, «el yo desciende a sus profundidades, permanece en ellas, pero encuentra allí un vacío abismal, tiene la sensación de que se le ha extraviado el alma, como si aquello no fuera más que la sombra de sí mismo, separada de lo que es su ser más propio»<sup>843</sup>. Se trata de un estado completamente enigmático, Stein se pregunta qué es lo que falta y qué es lo que sigue existiendo, «porque el alma, a la que se echa de menos, la tiene presente en toda su peculiaridad- solo que uno no recuerda que alguna vez poseyó algo así»<sup>844</sup>.

El alma perdida en el mundo exterior vuelve la mirada a los otros y los reconoce como semejantes en una común condición. Se sigue relacionando con el mundo, escribe Edith, pero no este no es capaz de «inflamarla» y no tiene respuesta, las personas no captan los valores.

«La bondad no irradia ya en sentimientos positivos ni en acciones bondadosas, el interior parece que ha quedado vacío de todo lo que le llenaba, y en lo cual se expresaba la individualidad en sí misma es indescriptible. Semejante ruptura en la vida de una persona puede producirse cuando un “golpe del destino” devora todas las energías del alma de esa persona; pero el alma puede también irse “atrofiando” paulatinamente por un constante y excesivo consumo de energías»<sup>845</sup>.

El sí mismo destrozado malgasta sus energías y se va sintiendo cada vez más solo y cada vez más débil y enfermo. La experiencia del sí mismo fragmentado, rechazado, es una experiencia de cansancio, agotamiento, fatiga, soledad e imposibilidad de comprender al otro.

Si bien podemos hablar de energía vital sensible o espiritual, es necesario reconocer que la persona que vive, desde las profundidades del alma, está posesionada en su ser y, cuando no vive desde su alma, cesa de difundir vida espiritual. Escribe Stein:

---

<sup>842</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 421

<sup>843</sup> *Ibid.*, pág. 444

<sup>844</sup> Loc. cit.

<sup>845</sup> *Ibid.*, pág. 445

«El alma misma es una fuente de vida. Cuando el alma está despierta, entonces esas nuevas energías afluyen a la vida espiritual, y el mundo se abre de nuevo, como quien dice, ante el individuo que vivencia. Cuando el individuo no vive desde las profundidades, desde su alma, entonces esas energías se pierden para su vida. Y en ese caso puede suceder que el alma, sin quedar eliminada, cese de difundir vida. El manantial que ella encierra en sí misma, pueda agotarse. El mundo sigue encontrándose con el alma, pero no es capaz de “inflamarla” no tiene ya “respuesta” para ello»<sup>846</sup>.

Posteriormente, Stein escribirá que sentirse desde dentro en un estado de ánimo es estar tocado por sí mismo; si es placentero, es estar con uno mismo en paz y tranquilidad, es vivir un amor a sí mismo. En cambio, si es desagradable, es un rechazo o huida de sí mismo, o un odio a sí mismo<sup>847</sup>.

En esos casos, la persona no está 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 solo 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»<sup>848</sup>.

Edith escribe cómo se siente afectada por la noche misma: «Nos priva del uso de los sentidos, impide nuestros movimientos, reduce nuestras fuerzas y nos arroja a la soledad, convirtiéndonos en sombras y fantasmas. Es como un anticipo de la muerte»<sup>849</sup>.

Es en un acto de libertad, escribe Stein, como puede descender a sus propias profundidades y «buscarse a sí misma», para, desde allí, captarse a sí misma como persona y tomar posesión de sí. El arrepentimiento puede ser un acto de restauración del sí mismo, partiendo del acto de arrepentimiento, el cual es independiente de la fe en la existencia de Dios. «Habrà que conceder que Dios se alegra por el arrepentimiento de un pecador sin probar latidos u otras “sensaciones orgánicas”»<sup>850</sup>.

Salir de esa situación implica una purificación del alma, que consiste en reprimir mociones anímicas y acciones de valoración negativa, también en combatir tales disposiciones o no dejar que surjan, manteniéndose abierto a valores positivos. Vivir desde la propia alma, vivir desde la fuente de la vida, desde allí las energías fluyen a la vida

---

<sup>846</sup> *Loc. cit.*

<sup>847</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 365

<sup>848</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 657

<sup>849</sup> STEIN, E. *Ciencia de la Cruz*, OC V, pág. 235

<sup>850</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 131

espiritual. Por otro lado, las energías ajenas de la comunidad también pueden ayudar al sí mismo. Para Stein, la comunidad es una entrega abierta de vida en común, alimentada por fuentes comunes y movida por motivos comunes, que tiene como sentido la comunidad de amor: «Entonces tienen que afluir nuevas energías desde fuentes ajenas, a fin de despertar a nueva vida»<sup>851</sup>. Además, Edith sostiene que «cuando el alma no logra llegar a la plenitud de su ser y de su desarrollo, es culpa de la persona»<sup>852</sup>.

Para Edith, la palabra hablada o escrita desvela la propia alma, como un fruto maduro que se desprende del ser más íntimo y evidencia el propio trabajo interior. El sí mismo fragmentado, destrozado y rechazado ha perdido sus energías. Ahora es necesario analizar la experiencia de ser rescatado por el otro, el ser despertado por el otro y el despertar del sí mismo.

### **1.3. El despertar o reconstitución del sí mismo**

La experiencia del encuentro con el otro será, según E. Stein, un darse en el cuerpo y una experiencia empática del espíritu, como un proceso de despertar ontológico, constitutivo de la persona.

El yo anímico personal está en casa cuando está en sí mismo. Tiene un lugar propio, un espacio anímico en lo más profundo del alma. En la profundidad del alma personal, es donde el yo tiene el lugar de descanso y al que puede volver cuando lo haya abandonado. Solo en esta profundidad, el alma puede «recogerse» y abarcarse por entero a sí misma. Desde allí, el alma personal puede tomar decisiones importantes, asumir una toma de posesión o hacer donación de la persona misma<sup>853</sup>.

En esas profundidades, puede vivir la experiencia del ser per-donado, del ser donado completamente, de compartirse con generosidad, de constituirse través del otro y en el otro. La experiencia del despertar de la persona es una experiencia de humildad, de encontrarse a sí mismo, de recomponer la propia unidad, de ser realmente uno mismo gracias al otro, de

---

<sup>851</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág.445

<sup>852</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 657

<sup>853</sup> STEIN, E. *Estructura de la persona humana*, OC IV, pág. 657

ser uno mismo en el otro, de constituir un nosotros, de encontrar a Dios en el otro y hacer un solo cuerpo.

Stein sostiene que «el rescate tiene que venirle enteramente de fuera. Solo puede venirle de un ser que encuentre por sí mismo un acceso a su alma y hacia el que tenga por su parte un cierto puente de comprensión. El hombre está llamado a ser el salvador de toda criatura. Puede serlo en la medida en que él mismo esté redimido»<sup>854</sup> y sea inteligible a toda criatura, por ejemplo, al «hermano lobo» que se somete en obediencia.

Es así que «cuando me notifican un suceso que tiene para mí un valor objetivo y una significación positiva, entonces el hecho de captar ese valor me llena de gozo, el gozo me anima, y brota de él el vivo deseo de proporcionar gozo a otros, por el gozo que me proporcionó a mí»<sup>855</sup>. Ambas vivencias tienen una relación de motivación. Cuando la vivencia despliega energías vivificadoras, se convierte en motivación y genera una tendencia viva: de no ser así, se trataría de un conocimiento carente de energía. Ese es, por ejemplo, el caso de la bondad de una persona que se halla claramente ante mí, la cual sería para mí un motivo de gratitud, de sentir que le debo gratitud, pero esa gratitud no aparece en mi vivencia<sup>856</sup>.

Las vivencias positivas, como las «tomas de posición positivas en general, no se consumen a sí mismas, sino que son un pozo del que el yo puede nutrir a otros sin empobrecerse él mismo. Es un pozo en sí inagotable»<sup>857</sup>. Parece que se trata de valores unidos indisolublemente con el ser de la persona: «El amor se fundamenta en la estimación del valor de la persona amada; y, por otra parte, tan solo a quien ama se le revela de manera plena y total el valor de una persona»<sup>858</sup>. Por eso, el amor es siempre restaurador en este sentido. El alma que es iluminada por la luz de la gracia, percibe qué era malo y que lo es, se llena de una aversión a ese mal y desea apartarse, expulsarlo de ella misma: «Y al

---

<sup>854</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 100

<sup>855</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 293

<sup>856</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 357

<sup>857</sup> STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág.421

<sup>858</sup> Véase el paralelo con la vivencia religiosa, en Th. HÄRING, *Der christliche Glaube [La fe cristiana]* (Lahr y Stuttgart, 1912), p. 160. En STEIN, E. *Individuo y Comunidad*, OC II, pág. 422



expulsarlo se libera de él y se le perdona»<sup>859</sup>. De allí que exista una acción restauradora del sí mismo en el arrepentimiento y el perdón.

### 1.3.1. La acción restauradora del sí mismo en el perdón

En la vivencia del perdonar, si perdonamos a alguien una ofensa por el arrepentimiento que él siente, percibimos primeramente ese arrepentimiento y adoptamos una actitud de «escucha» espiritual, como la describe Pfänder.

«Y entonces percibo la exigencia de perdonar, que procede de esa actitud, y no vuelvo a contentarme con eso, sino que la reconozco, la apruebo, le concedo entrada finalmente y realizo, basándome en ella, el acto de perdonar [...]. Así, el perdonar, conforme a toda su estructura, debe concebirse en paralelo con el proceso de la voluntad. No debe interpretarse, ni mucho menos, que de la exigencia proceda primeramente la *voluntad* de perdonar. Eso puede suceder, pero no tiene por qué ser así necesariamente. Ahora bien, entonces la motivación, en el sentido sumamente significativo en que Pfänder la entiende, no debe restringirse al acto propio de la voluntad, sino que debe hacerse extensiva a toda la esfera de los actos voluntarios»<sup>860</sup>.

Para Stein, todo extravío moral es un pecado. El arrepentimiento es el primer paso para la reconciliación y el perdón. El pecado es daño al alma que se produce cuando el hombre carga sobre sí una culpa contra Dios, de allí la necesidad de la restauración del daño en el perdón. Edith sigue un planteamiento cristiano y escribe: «Se puede decir que toda culpa contiene en sí una culpa contra Dios, y que por ello todo extravío moral es al mismo tiempo un pecado. Hay un pecado puro cuando me vuelvo contra Dios mismo, transgredo su mandato como tal, me cierro a su gracia ofrecida visiblemente»<sup>861</sup>.

El alejamiento o contraposición a Dios es un pecado. Aun cuando se haya reparado el daño causado a otro y se haya sufrido la pena que se merece, la culpa por el pecado persiste. Para liberarse del pecado, dice la filósofa, hay que reconciliarse directamente con Dios, someterse a Él en total entrega de uno mismo, a fin de obtener perdón de Él.

El perdón no solo tiene un componente espiritual, también tiene un componente psíquico, ya que el pecado tiene consecuencias psíquicas. Edith distingue las consecuencias del pecado en la estructura psíquica del sujeto, pues todo acontecer psíquico en acto «dispone» a la psique a actuar de determinada forma en diversas circunstancias. Como la

---

<sup>859</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 113

<sup>860</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 273

<sup>861</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 114

acción de otro nos puede encolerizar, y esto se produce con una frecuencia determinada, se le suele llamar «lo acostumbrado»; esto puede ser una «disposición natural», heredada, o adquirida. En todos los casos, sigue existiendo la libertad de la persona. Esta puede rebelarse contra el «poder de la costumbre» y recurrir a la libertad para cambiar esa costumbre que es un vicio o una desviación moral. Según Marcelo López Cambronero, la experiencia del perdón, parece que fuera incomprensible para el moralismo contemporáneo<sup>862</sup>. Higinio Marín, sostiene que el perdón nos libera de la culpa, engrandece nuestros horizontes y eleva nuestra vida, el mantener el rencor nos mantiene apesadumbrados<sup>863</sup>. Es así que, el perdón se convierte en un acto de liberación y gracia, para ello hay que distinguir la vida anímica natural-ingenua y la vida anímica liberada.

### **1.3.2. La experiencia de la persona como acción liberadora**

Como ya se mencionó anteriormente, la lectura del libro *La Vida* de Santa Teresa de Jesús en el verano de 1921 cambia la vida de Stein. Con el descubrimiento de la verdadera fe, la búsqueda de su vida había llegado a su fin, escribe en su texto *Cómo llegué al Carmelo*. Ahora será una intelectual católica. El desencadenante de la conversión fue el encuentro intelectual con Max Scheler en Gotinga (1913), luego el segundo paso fue ver la apacible actitud de la esposa frente a fallecimiento en la guerra de su gran amigo A. Reinach (1917). Y la lectura de Santa Teresa fue la culminación.

Para el P. Francisco Fermín Sancho, E. Stein, la buscadora de la Verdad, dejará paso a la contempladora y servidora de la Verdad<sup>864</sup>.

En *Naturaleza, libertad y gracia*, Stein distingue la vida anímica natural-ingenua y una vida liberadora.

---

<sup>862</sup> LOPEZ CAMBRONERO, Marcelo. «La experiencia del perdón (incomprensible para el moralismo contemporáneo)», en <https://es.aleteia.org/2013/10/29/la-experiencia-del-perdon-incomprensible-para-el-moralismo-contemporaneo/> [13/10/2017]

<sup>863</sup> MARIN, H. *Teoría de la cordura y de los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-textos, 2010, pág. 235

<sup>864</sup> JAVIER, F. «Introducción general», pág. 26. En STEIN, E. *Obras completas, Vol. III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)*

#### a) La vida anímica natural-ingenua

Para Stein, en la vida anímica natural-ingenua se dan una serie de impresiones y reacciones. El alma recibe impresiones y, en ella, se desencadenan una serie de tomas de posición hacia el mundo, del querer y el actuar, a los que denomina reacciones, como horror o sorpresa, admiración o desprecio, amor u odio, temor o esperanza, alegría o tristeza, etc. Todas las reacciones no quedan encerradas en ella misma, sino que salen de sí, para configurar el mundo exterior.

La vida anímica natural-ingenua ha sido analizada en los capítulos anteriores, ahora se trata de analizar una vida anímica libre, donde la libertad es liberadora.

#### b) La vida anímica liberada

A la vida anímica natural-ingenua se contraponen la vida anímica liberada, llevada desde el interior mismo del alma, como desde dentro y desde arriba, sustraída a las impresiones del mundo. El sujeto anímico liberado acoge el mundo con el espíritu, aunque el alma recibe las impresiones del mundo, no es movida por esas impresiones, sino que sus tomas de posición son desde el centro mismo del alma, desde arriba. Para Edith, es el hábito anímico de los hijos de Dios<sup>865</sup>, de la libertad.

Para Stein, el paso del reino de la naturaleza al reino de la gracia debe ser dado en un contexto de libertad, como en un reino donde la persona como sujeto libre está expuesto al vacío y absolutamente fijado en sí mismo.

«Se tiene a sí mismo y puede moverse en todas direcciones, y sin embargo, precisamente con esa libertad está absolutamente fijado en sí mismo y condenado a la falta de movimiento. Pues el sí mismo que tiene es un sí mismo totalmente vacío y que obtiene toda plenitud del reino al que se entrega en virtud de su libertad»<sup>866</sup>.

La persona como sujeto libre abandona el vacío, por lo menos parcialmente, para ganar vida y alma atándose a un reino. Su decisión es fundamental. Edith escribe: «Qué sacrifica

---

<sup>865</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 69

<sup>866</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 71

de su libertad y qué conserva de ella, a qué entrega lo sacrificado y qué uso hace de lo conservado: todo eso decide sobre el destino de la persona»<sup>867</sup>.

La libertad ha llevado a la persona a permanecer atada al reino de la naturaleza, mientras no se asienta en el reino de la gracia. Es en el punto central de la estructura personal, donde el sujeto anímico puede constituirse como persona, ya que, al recibir las impresiones anímicas desde el mismo centro, toma posición y reacciona. Las impresiones pueden ser aceptadas o rechazadas, pueden entregarse a ellas o sustraerse a ellas libremente. Para Stein, a la persona autosuficiente, engreída o soberbia, le es imposible vivir en libertad.

«Reprimir ciertos movimientos anímicos, ocasional o “sistemáticamente”, y subrayar y “cuidar” otros, y de esa manera trabajar en la formación de su “carácter”. Tal es el *autodominio* y tal es la *autoeducación* de que es capaz. La autosuperación, es decir, la radical reconfiguración del sí mismo natural y su llenado con un nuevo contenido anímico, le es imposible por principio a la persona autosuficiente»<sup>868</sup>.

En otro sentido, si la persona se desliga del desenvolvimiento natural del alma, y decide de una u otra forma sin criterio alguno, se puede hundir cada vez más y su vida puede volverse caótica. «La persona, que en virtud de su libertad está capacitada para ejercer la razón viendo, cae a causa del abuso de esa libertad en la radical irracionalidad»<sup>869</sup>.

Stein piensa que ese ejercicio de la libertad no es necesario que supere su esfera anímico natural, sino que «lo único necesario es que haga uso de su libertad *para conocerse a sí misma*, es decir, para conocer la estructura de su vida anímica y las leyes que mandan en ella»<sup>870</sup>. Solo es posible tal conocimiento en un sujeto libre, con actos libres. Para Stein, «la persona está capacitada en virtud de su libertad para penetrar cognoscitivamente su propia vida del alma y para descubrir las leyes a las que esa vida obedece. Puede también hacer una selección entre ellas y designar unas a las que en adelante va a obedecer exclusivamente»<sup>871</sup>.

---

<sup>867</sup> *Loc. cit.*

<sup>868</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 73

<sup>869</sup> *Loc. cit.*

<sup>870</sup> *Loc. cit.*

<sup>871</sup> STEIN, E. *Naturaleza, libertad y gracia*, OC III, pág. 74

La vida personal, guiada por la luz del conocimiento, por lo general es verdadera como acción libre. También puede darse el caso de que el intelecto puede engañarse y desviarse del camino, entonces la persona adopta para su vida una falsa virtud, la vida misma del alma que se ve ordenada e iluminada es irracional y, como tal, muchas veces inferior a la de un animal.

Para Stein, hay un peligro permanente de caer en la irracionalidad. La persona quiere estar en su libertad y ser dueña de sí misma, pero la vida del alma se encuentra en una permanente condición de no estar amparada. Si la persona desea amparar su alma, debe unirse a un mundo distinto de la naturaleza. En el reino de la naturaleza, el alma no se posee, no tiene morada en sí misma, sino que —como un animal— va por distintas direcciones a merced de lo que le rodea. El alma carece de toda posibilidad de cerrarse, no es un castillo que pueda hacerse fuerte; Edith, al igual que Santa Teresa, compara el alma con el castillo. Mientras el alma tenga su libertad, puede despojarse o vaciarse progresivamente y liberarse por completo. «Solo en un nuevo reino podrá el alma ganar nueva plenitud y, por tanto, convertirse en su propia casa»<sup>872</sup>. Edith no hace referencia al perdón como un elemento de vaciamiento, pero sí a formas de purificación, de rechazo de lo negativo y de inclinación hacia lo positivo en su escrito *Individuo y Comunidad*. El nuevo reino al que se refiere Stein es el de la gracia, la persona puede ponerse al servicio de un espíritu trascendente, que le proporcione nuevas fuerzas y pueda dominar el reino de la naturaleza.

Ahora nos encontramos con una nueva experiencia de la persona, la de la relación con el espíritu trascendente a cuyo servicio se pone. Para Stein, esto no quiere decir que esté liberada y que esté en sí misma: «Depende del espíritu a cuyo servicio se haya puesto y de qué signifique ese “ponerse a su servicio”»<sup>873</sup>. El reino de la gracia es la esfera espiritual que fluye de Dios, y el ponerse al servicio de esta persona espiritual significa introducirse en la esfera espiritual, dejándose llenar por ella en el centro mismo; esto en virtud de un acto libre.

---

<sup>872</sup> *Loc. cit.*

<sup>873</sup> *Ibid.*, pág. 75

Puede también que se someta el alma a un espíritu malo, entonces el alma se encuentra esclavizada y dominada mucho más que en el mundo de la naturaleza. «El alma solo puede encontrarse a sí misma y encontrar su paz en un reino cuyo señor no la busque por él mismo, sino por ella misma. Llamamos a ese reino, precisamente a causa de esa plenitud que nada desea, sino que rebosa y se regala, reino de la gracia»<sup>874</sup>. El alma ha sido elevada, la gracia la inunda. Stein escribe que el alma llena de gracia tiene lo únicamente adecuado y la plenitud la sacia.

Por otro lado, ningún ser libre y espiritual está completamente cerrado al mundo de la naturaleza, sino todo lo contrario, hay una apertura universal. La persona con una espiritualidad libre, como la naturaleza, se abre al mundo que se le muestra visible. El espíritu está como tal en la luz, todo lo visible es visto por él y todo lo que es objeto puede estar frente a él; sin embargo, al mismo tiempo, se encuentra hechizado por el reino en el que está puesto. Para ser libre, debe elevarse por encima de la esfera natural y ver más allá. Esto solo puede suceder, si algo del otro mundo sale a su encuentro.

El hombre solo puede acercarse a la gracia, si la gracia se acerca al hombre, como solo puede caer en el mal si el mal le tienta. El hombre, en su condición natural, está más allá del bien y del mal. El mundo de la gracia o el mundo del mal existen en la medida en que el hombre trasciende al mundo de la naturaleza, «mientras el hombre acepte la esfera ajena solamente con el espíritu, puede permanecer sustraído anímicamente a ella, exactamente igual que puede tomar noticia y conocimiento de la naturaleza mientras se cierra anímicamente a ella»<sup>875</sup>. Para la naturaleza, hacerse visible al espíritu no quiere decir inundar el alma; pero si no la inunda, no hay acceso al otro mundo. Stein no explica cómo es posible tal inundación.

Stein piensa que el mal llega al hombre por una morada originaria (pecado original) y el hombre acepta el mal, cuando se rinde a la tentación, por la libertad. El aceptar el mal no es solo una actividad espiritual, sino una entrega anímica. El alma, al estar vinculada a la naturaleza, se ve sacudida por un impacto exterior, desde allí nada puede inundarla, escribe

---

<sup>874</sup> *Ibid.*, pág. 77

<sup>875</sup> *Ibid.*, pág. 79

Edith. Por otro lado, solo el alma espiritual está despierta y puede acoger el reino del mal o de la luz. Solo el alma puede ser inundada espiritualmente porque es espíritu. La libre espiritualidad del sujeto se encuentra a sí misma en el reino de la razón natural, aunque con una libertad natural se haya sometido a leyes racionales. El sujeto siempre puede obrar de modo distinto, cuando más cobra conciencia de ello y menos está «elevado» al reino de la razón y «resguardado» en él. Escribe Stein: «Precisamente lo que es necesario para entrar en ese reino —la espiritualidad libre— separa al mismo tiempo de él y pone al sujeto sobre sí mismo»<sup>876</sup>, no es el reino de la razón, sino la propia libertad.

El aceptar el mundo del mal o de la luz es decisión de la persona; en ambos casos, tiene propia morada en los dos mundos. El espíritu reacciona desde su modo natural a las impresiones que recibe con arreglo a leyes racionales, según las cuales hay cosas dignas de amor y otras de odio. Amar lo que es digno de amor y odiar lo que merece odiar, todos lo podemos hacer por naturaleza; pero odiar lo que es digno de amor no es «natural», para Stein es diabólico o se puede hacer desde un espíritu malo. «El odio es la reacción específica del mal, o más correctamente, el acto espiritual específico en el que el mal puede y tiene necesariamente que irradiarse a sí mismo conforme a su esencia material. El mal es un fuego devorador. Si permaneciese en sí mismo, tendría que consumirse a sí mismo»<sup>877</sup>, escribe Edith. El mal aparta a la persona de sí misma, por el contrario, la gracia la posesiona de sí misma y la conserva en sí misma.

Hay actos espirituales y estados anímicos de la vida espiritual como: amor, misericordia, perdón, beatitud, paz; aunque también se dan con arreglo a la razón natural. Los actos espirituales exceden la propia razón, por eso el reino de Dios parece una locura para los que están fuera. La paz de Dios excede a toda razón y su espíritu por esencia es luz, plenitud total, riqueza perfectísima que nunca termina. El alma que lo acoge es llenada por él y lo conserva aun cuando lo irradia, e incluso cuando más lo irradia lo conserva más. El alma encuentra, en Dios, la verdadera morada y una transformación total. El alma no pierde su propia individualidad y la persona se ve coloreada de luz. La gracia es acogida de manera particular por cada persona y es desplegada en cuanto permanezca en sí misma, además, se

---

<sup>876</sup> *Ibid.*, pág. 80

<sup>877</sup> *Ibid.*, pág. 82

recibe a sí misma como regalo en virtud de la gracia. El alma solo puede llegar a sí misma no ocupándose de sí misma<sup>878</sup>. Por ello, quien se entrega a la gracia, en una autoentrega y despreocupado de sí mismo, es más libre y reafirmado en su individualidad; de ese modo, es cada vez más sí mismo. La angustia puede empujar a la persona, agobiada por el mal, a los brazos de la gracia, y esta le quita el pecado y la angustia<sup>879</sup>.

La gracia es el espíritu de Dios que se abaja al alma del hombre; pero no puede encontrar morada en el alma de la persona, si la propia persona libremente no la acepta<sup>880</sup>, de allí que solo la libertad humana se puede contraponer a la libertad divina.

«La libertad humana no puede ser rota ni anulada por la divina, pero sí, valga la expresión, engañada. El abajarse de la gracia al alma humana es una obra libre del amor divino. Y para su difusión no hay límites. Qué caminos elija para su eficacia, por qué trata de ganarse a un alma y hace que otra trate de ganarlo a él, si, cómo y cuándo actúa, también en los casos en que nuestros ojos no notan efecto alguno: todas estas son preguntas que se sustraen a la penetración racional»<sup>881</sup>.

Stein como filósofa ha reflexionado sobre el valor de la libertad en la vida de la gracia y en la experiencia vivida en Dios.

## 2. La experiencia de Dios

Edith Stein había perdido la fe en su adolescencia (1906); no obstante, descubre la vida religiosa en las conferencias de M. Scheller (1913). En la tesis doctoral (1916), escribe que Dios, en cuanto poseedor de un conocimiento perfecto, no se engañará sobre las vivencias de los hombres, como los hombres sí lo hacen<sup>882</sup>. Esta idea nos hace recordar a San Anselmo de Aosta y la perfección de Dios. Luego continúa Stein, en esa tesis, afirmando que tampoco para Dios llegan a ser propias las vivencias de los hombres, ni adoptan en Él el mismo modo de darse las vivencias propias del ser humano<sup>883</sup>. Stein es una filósofa judía y tendrá en su pensamiento la idea de un Dios judío, no un Dios hecho hombre.

---

<sup>878</sup> *Ibid.*, págs. 83-84

<sup>879</sup> *Ibid.*, pág. 87

<sup>880</sup> *Ibid.*, pág. 90

<sup>881</sup> *Loc. cit.*

<sup>882</sup> STEIN, E. *Sobre el problema de la empatía*, OC II, pág. 88

<sup>883</sup> *Loc. cit.*



Edith Stein no se ha alejado ni cerrado a todo fenómeno religioso; su mente, abierta a toda reflexión, describe la experiencia de Dios como las energías que no provienen de uno mismo (*Causalidad Psíquica*, publicada en Anuario de Filosofía, 1922). Esto lo escribió entre 1918 y 1920, cuando era una mujer no bautizada; sin embargo, al inicio del texto señala que «existe un estado de reposo en Dios», una especie de suspensión de la vida y un abandono en las manos de Dios. Luego, Stein escribe como una mujer que ha vivido la experiencia de Dios, en cuanto la experiencia implica fracaso por la carencia de la actividad vital; escribe: «Aquel era el silencio propio de muertos». Luego es acogida, liberada de toda preocupación y obligación de actuar; entonces, es llevada a una nueva vida donde emergen nuevas energías que actúan sin imposición a las suyas:

«Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hacen ninguna clase de planes, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno "se abandona" por completo "al destino". Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasaba mis energías, ha consumido por completo mi energía vital espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. Aquel era el silencio propio de muertos. En lugar de él aparece ahora el sentimiento de hallarse acogido, de estar liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y cuando yo me entrego a este sentimiento, comienza a llenarme poco a poco nueva vida y vuelve a impulsarme —sin tensión alguna de la voluntad— a nueva actividad. Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad y de una energía que no son más, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías»<sup>884</sup>.

Edith Stein, en tanto filósofa, encuentra, como único presupuesto para semejante renacimiento espiritual, la capacidad receptiva con la que se fundamenta la estructura de la persona, que se ha sustraído a la acción del mecanismo psíquico. La vida espiritual se halla codeterminada por el núcleo de la personalidad, de allí su carácter de singularidad. Sin embargo, aún queda por determinar ese núcleo, lo cual implicaría un estudio del trascurso total de la vida espiritual, que no es posible en el presente trabajo<sup>885</sup>.

El sentido ecuménico y universalista de la filósofa, señala Ezequiel García Rojo, se presenta en que la «experiencia de Dios admite múltiples formas, en consecuencia, se ha de estar abiertos a otras modalidades religiosas; la gracia escapa a nuestros controles y, por

---

<sup>884</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, pág. 298

<sup>885</sup> *Ibid.*, pág. 309

tanto, “los otros” también pueden ser depositarios de la generosidad divina»<sup>886</sup>. En una carta a su amigo Roman Ingarden, escribe: «Estoy profundamente convencida de que hay tantos caminos que llevan a Roma como cabezas y corazones humanos»<sup>887</sup>, la experiencia de Dios es una experiencia personal.

La experiencia de Dios es algo parecido a la experiencia de la persona humana, en las relaciones de una persona con otras:

«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»<sup>888</sup>.

De la misma manera, cuando nuestro estado de ánimo está elevado por el gozo, se convierte con naturalidad en amor, generosidad, compasión, valentía y las demás emociones semejantes del ánimo<sup>889</sup>; todas ellas son donación permanente al otro. Por otro lado, cuando falla la energía impulsiva interna, se necesita un motivo “vivificante” (puede ser un motivo emocional) que permita que las motivaciones intelectuales sean eficaces. La energía vital espiritual se convierte en un motivo impulsor<sup>890</sup>.

Sin embargo, es necesaria cierta vitalidad para poder acoger y vivenciar cualquier contenido, como datos sensibles, convicción o gozo. Si esa vitalidad no existe, no se pueden añadir desde fuera fuerzas impulsivas, aunque, como hemos visto, la experiencia de Dios añade fuerzas impulsivas que no pertenecen a la persona. Stein no abandona esa reflexión.

En un escrito posterior, *Introducción a la filosofía* (1920-21), describe la experiencia de la persona de Dios. Esta es posible cuando nos encontramos en una situación de «desesperación», cuando nuestro entendimiento no ve ninguna salida posible, y sabemos que en el mundo no hay ninguna persona con la voluntad, sabiduría y poder para

---

<sup>886</sup> GARCIA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002, pág. 291

<sup>887</sup> Cartas a Roman Ingarden, pág. 209. (Carta del 8-XI-1927), en GARCIA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002, pág. 291

<sup>888</sup> STEIN, E. *Causalidad Psíquica*, OC II, 298

<sup>889</sup> *Ibid.*, pág. 325

<sup>890</sup> *Ibid.*, pág. 299

ayudarnos; entonces, nos damos cuenta de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña.

Parece que se abre un abismo y la vida nos arrastra, no hay paso alguno hacia atrás, cuando creemos que nos caemos al abismo, entonces nos sentimos en «manos de Dios», que nos sostiene y no nos deja caer. Tal vivencia no solo revela la existencia de Dios, sino su esencia; es decir, lo que Él es y que nos regala nueva vida. La confianza en Él nos hace admitir que nuestra vida tiene sentido, también nos hace conocer la sabiduría divina, el sentido de la salvación<sup>891</sup>. El Ser de Dios no conoce depravación alguna y nos muestra su bondad total. Edith, además, menciona que este no es el único camino para llegar a Dios<sup>892</sup>.

Edith, al narrar la experiencia de la persona de Dios, añade nuevos elementos a lo narrado en *Causalidad Psíquica*. La experiencia revela la existencia y la esencia de Dios, y el hecho de que nuestra vida tiene sentido, que podemos conocer la sabiduría divina, así como el sentido de la salvación. Edith Stein, en el verano de 1921, lee el libro *Vida de Santa Teresa de Jesús* y reconoce la verdadera fe. En 1922, se bautiza en la Iglesia católica.

Luego, Stein escribe, en una carta a la religiosa Calista Kopf (1928), que la vida contemplativa no debe separarse del mundo, quien más contempla a Dios debe salir al mundo para comunicarlo.

«La vida más contemplativa no debe cortar la relación con el mundo; creo, incluso, que cuanto más profundamente alguien está metido en Dios, tanto más debe, en este sentido, “salir de sí mismo”, es decir, adentrarse en el mundo para comunicarle la vida divina»<sup>893</sup>.

---

<sup>891</sup> STEIN, Introducción a la filosofía, OC II, pág. 848

<sup>892</sup> «En el sentimiento de seguridad que se apodera a menudo de nosotros, cuando nos hallamos precisamente en una situación «desesperada», cuando nuestro entendimiento no ve ya ninguna salida posible y cuando sabemos ya que en el mundo entero no hay ninguna persona que tenga la voluntad o el poder de aconsejarnos y ayudarnos, entonces en ese sentimiento de seguridad nos percatamos de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña. No sabemos qué va a ser de nosotros, ante nosotros parece abrirse un abismo y la vida nos arrastra inexorablemente hacia adelante, porque la vida sigue y no tolera ningún paso atrás. Pero cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimos "en manos de Dios", que nos sostiene y no nos deja caer. Y en tal vivencia no sólo se nos revela la *existencia* de Dios, sino que también *lo que* Él es, su esencia, se hace visible en sus últimas irradiaciones: la energía que nos apoya, cuando fallan todas las energías humanas, que nos regala nueva vida, cuando pensamos que estamos muertos internamente, que fortalece nuestra voluntad, cuando esta amenaza paralizarse —esa energía pertenece a un Ser Todopoderoso.

La confianza que nos hace admitir que nuestra vida tiene un sentido, aunque el entendimiento humano no sea capaz de descifrarlo, nos hace conocer la sabiduría divina. Y la confianza en que este sentido es un sentido de salvación, en todo, aun lo más grave». STEIN, *Introducción a la filosofía*, OC II, pág. 848

<sup>893</sup> Cf. Carta a Hermana Calista Kopf, Sta. Magdalena, 12 de febrero de 1928, OC I, pág. 809

Stein, al realizar la traducción de *Quaestiones Disputate De Veritate*, ve en santo Tomás de Aquino la seguridad de reflexión en el análisis ontológico y metafísico más profundo. Edith considera que toda la reflexión que busca el conocimiento debe partir o llegar a un estudio ontológico o metafísico, a lo cual el mismo Husserl hubiera llegado.

Stein no ha dejado de buscar la verdad, la experiencia de Dios es parte de esa búsqueda. En *Acto y Potencia*, escribe que Dios es vida, su ser es actualidad, es uno, es simple e indivisible, es espiritual y es conocido por sí mismo:

«Lo que hay en Dios, no puede estar sin vida, pues su ser es actualidad, vida y pues es uno, es un ser simple, indivisible. El ser de Dios es ser espiritual, y ser espiritual es un ser-transparente-a sí, es decir conocer y ser conocido. Dios como el conocido por sí mismo: es el Logos, es la Palabra divina- la Palabra que es Dios y es vida. Todo fue hecho por la Palabra: pues en la unidad de la vida divina está encerrada la intención creadora»<sup>894</sup>.

Edith Stein enfatiza la concepción de la experiencia de la persona de Dios, una experiencia de persona a persona, para ello hace una distinción entre las personas infinitas y las finitas. Escribe que la forma más elevada del Ser espiritual es vida<sup>895</sup>, la vida brota de un viviente, y la persona es un viviente. La persona tiene un ser autónomo y duradero, lo cual tiene un doble sentido autónomo en cuanto que es un ser para sí: *in se, non in alio esse*. Esto es válido para toda persona finita. El otro sentido significa ser para sí o desde sí mismo: *a se, non ab alio esse*. Esto es válido solo para la persona increada. «Duración» puede significar, por un lado, ser en el tiempo y llenar un espacio en el tiempo, propio de las personas finitas; por otro lado, ser desde la eternidad y, por eso, a través de todos los tiempos, para la única persona infinita. De Dios recibe todo su punto de partida, todas las personas finitas, toda la vida espiritual actual y toda actualidad procede de un actual, Dios es infinitamente puro<sup>896</sup>. Siguiendo a santo Tomás escribe:

«Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir lo que subsiste en la naturaleza racional (*subsistens in rationali natura*) Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es

---

<sup>894</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 320

<sup>895</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 329

<sup>896</sup> *Loc. cit.*

conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona. Sin embargo, no en el mismo sentido con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime»<sup>897</sup>.

Stein se pregunta:

«¿Dónde está lo común entre Dios y las personas finitas, que posibilita en ambos casos hablar de “persona”? En la analogía del ser: del ser persona y de la vida espiritual. Personalidad como autonomía en el sentido ilimitado de la *aseitas* solo la posee Dios. Pero existe una auténtica analogía entre la persona infinita y los sujetos espirituales creados, que justifica hablar de personalidad también de ellos. Cada sujeto espiritual es un *comienzo* del que procede un aspecto doble: su propia vida espiritual y algo que es suscitado a través de esta vida espiritual, pero que, después de haber entrado en la existencia, tiene su propio ser, uno en dependencia continua del espíritu creador o también uno autónomo: “objetos espirituales” o hechuras objetivo-espirituales»<sup>898</sup>.

El ser de Dios existe desde la eternidad y es inmutable, todo su ser es acto, de él procede todo lo que tiene comienzo, Stein encuentra allí la analogía, «la característica de los actos espirituales, de los que brota un nuevo ser es un *analogon* del poder divino del creador»<sup>899</sup>. Los actos propiamente de la persona son los actos libres o voluntarios, que para Stein son un análogo de la libertad divina. Por otro lado, el ser consciente, o ser en cierto sentido para sí mismo, es un análogo del autnocimiento divino. Otra analogía se encuentra en el «captar otra cosa que a sí mismo, el captarla en su orden y en su relación y tratarla según este orden, es un *analogon* de la sabiduría y razón divina»<sup>900</sup>. El análisis puede continuar y debe seguirse en todas las direcciones. Asimismo, lo que pretende Edith Stein es que «aquí vale solo describir brevemente lo que la personalidad aquí y allí significan en común: ser algo, cuyo ser es vida duradera, espiritual y en ella es actividad libre consciente, racional, creada»<sup>901</sup>.

Edith Stein ha desarrollado una serie aclaraciones y comentarios a *Acto y Potencia*; como resultado de ello, ha escrito su obra más completa *Ser finito y ser eterno*. Allí escribe que, en Dios, tenemos el «espíritu en su realización más pura y perfecta. La divinidad trina es el verdadero “reino del espíritu”»<sup>902</sup>. Es así que toda espiritualidad, capacitación del ser finito o la persona son una elevación al reino del espíritu. Stein enfatiza la calma y la

---

<sup>897</sup> *Summa theologica*, I, q. 29, a.3, [Santo TOMAS DE AQUINO, *Summa de Teología*, I, Parte I, Madrid, 1988, p. 326]. En STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 953

<sup>898</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 330

<sup>899</sup> *Loc. cit.*

<sup>900</sup> *Loc. cit.*

<sup>901</sup> *Loc. cit.*

<sup>902</sup> STEIN, E. *Ser finito ser eterno*, OC III, pág. 957

seguridad frente a la presencia del Ser Eterno: «Yo me sé sostenido y este sostén me da calma y seguridad. Ciertamente no es la confianza segura de sí misma del hombre que, con su propia fuerza, se mantiene de pie sobre un suelo firme, sino la seguridad suave y alegre del niño que reposa sobre un brazo fuerte»<sup>903</sup>.

Stein escribe: «Me encuentro con otro ser que no es el mío», pero que es el fundamento de mi ser. La filósofa considera que se puede llegar por dos vías a ese fundamento, que se encuentra en el interior y es el Ser Eterno. La primera vía es la de la fe y, la otra, el conocimiento filosófico. La vía de la fe lleva al hombre más lejos, lo conduce al Dios personal y cercano, al Dios misericordioso. No obstante, escribe Edith: «El camino de la fe es un camino *oscuro*. Dios mismo, baja el tono de su lenguaje a la medida del hombre a fin de volver asible al inasible»<sup>904</sup>.

La investigación sobre el sentido del ser le ha «conducido al ser que es el autor y la imagen primitiva de todo ser finito. Él se revela a sí mismo ante nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas»<sup>905</sup>. Para nosotros, sigue siendo lo más oscuro, escribe Stein: «Hemos concebido el ser divino como espiritual»<sup>906</sup>. Para ella, lo espiritual es lo no espacial y lo no material. Por otro lado, la persona humana es soporte de una naturaleza dotada de razón y espíritu; posee una vida interior espiritual, que sale como vida espiritual, en donación permanente de sí mismo, permaneciendo él mismo<sup>907</sup>. Sin embargo, el alma —en cuanto espíritu— se eleva por encima de sí misma en su vida espiritual:

«El espíritu humano está condicionado por lo que es superior e inferior: está inmerso en un producto material que él anima y forma en vista de su forma corporal (*Leibgestalt*). La persona humana lleva y abarca *su* cuerpo y *su* alma, pero es al mismo tiempo llevada y abarcada por ellos. Su vida espiritual se eleva de un fondo oscuro, sube como una llama de cirio brillante pero nutrida por una materia que no brilla. Y brilla ella sin ser absolutamente luz: el espíritu humano es visible para sí mismo, pero no del todo transparente; puede iluminar otra cosa sin atravesarla enteramente»<sup>908</sup>.

---

<sup>903</sup> *Ibid.*, pág. 75

<sup>904</sup> *Ibid.*, pág. 77

<sup>905</sup> *Ibid.*, pág. 371

<sup>906</sup> *Ibid.*, pág. 376

<sup>907</sup> *Ibid.*, pág. 376

<sup>908</sup> *Ibid.*, pág. 380

Para Stein, la vida consciente no abarca la totalidad de la persona, solo llega a ser una superficie iluminada de una profundidad sombría. «Si queremos comprender el ser persona humano, debemos hablar de penetrar en esta profundidad sombría»<sup>909</sup>, que se expresa en la vida espiritual, y se siente impactada en el alma y en el cuerpo. «La vida espiritual es un despliegue de la esencia en cuanto a la actividad de lo que es perfecto en su manera de ser»<sup>910</sup>, en una permanente donación, aunque a veces limitada e inconsciente.

La donación total y su permanencia son dadas en las personas divinas, pues «cada una se despoja enteramente de su esencia y, sin embargo, la conservan perfectamente, por el que cada una está enteramente en ella misma y enteramente en las otras, tenemos ante nosotros el espíritu en su realización más pura y perfecta»<sup>911</sup>.

Para la filósofa Stein, «así comprendemos que Dios, quien en su libertad perfecta informa su propia vida y que es enteramente luz (para quien no hay nada escondido), debe ser una persona en el sentido más elevado. Puesto que la vida personal es un salir fuera de sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo»<sup>912</sup>. Continúa Edith: «En Dios no hay ninguna diferencia entre la vida y la esencia, ni tampoco entre el ser y la esencia»<sup>913</sup>. Entonces, no hay ninguna división de la esencia divina, escribe que «la esencia *una*, que es particular a todas las personas divinas, es vida y amor, sabiduría y poder»<sup>914</sup>.

Para comprender la multiplicidad de las personas de Dios, Edith ha partido del hecho de que «Dios es *amor*, pero que el amor es un libre don de sí, de un yo a un tú y una unidad existencial de los dos en un nosotros»<sup>915</sup>. De esta manera, el amor es lo más libre, don de sí mismo en cuanto acto de un ser que se posee a sí mismo como persona. Además, Stein cree que el «amor divino debe ser una persona: la persona del amor. Cuando el Hijo y el Padre

---

<sup>909</sup> *Loc. cit.*

<sup>910</sup> *Ibid.*, pág. 384

<sup>911</sup> *Ibid.*, pág. 376

<sup>912</sup> *Ibid.*, pág. 378

<sup>913</sup> *Ibid.*, pág. 379

<sup>914</sup> *Ibid.*, pág. 432

<sup>915</sup> *Ibid.*, pág. 433

se aman el uno al otro, su don de sí es al mismo tiempo un acto libre de la persona del amor»<sup>916</sup>.

Es por ello que podemos referirnos a la experiencia de la persona de Dios. «El hecho de que Dios sea acogido por el alma significa más bien que esta se abre libremente a Él, y que se entrega a esta unión, de manera que solo es posible entre personas espirituales»<sup>917</sup>.

Edith Stein describe la experiencia de Dios como apertura libre de la persona a la acción de Dios mismo. Como escribe José Luis Caballero Bono, es estar expuestos a la mirada de Dios, donde quedan unidos a la libertad<sup>918</sup>. Es así que

«... la interioridad más profunda del alma es un recipiente en el que el espíritu de Dios (la vida de la gracia) se difunde con profusión cuando se abre a él en virtud en su propia libertad. Y el espíritu de Dios es sentido y fuerza. Da al alma una vida nueva y la hace capaz de rendimientos a los que no hubiera podido pretender según su naturaleza; al mismo tiempo, orienta su acción»<sup>919</sup>.

Stein presenta la experiencia de la persona como experiencia de lo finito, y la experiencia de la persona de Dios como la experiencia de lo eterno y lo infinito. Edith define lo finito como lo «que no posee su ser, sino que necesita del tiempo para llegar a ser»; además, es algo «delimitado objetivamente», su sentido es «ser algo y no todo». En cambio, ser eterno significa «dueño del ser», «ser mismo»<sup>920</sup>.

El yo finito, tan necesitado como expuesto a la nada, está situado en dos mundos, uno interior y otro exterior; su vida viene de la obscuridad y vuelve a la oscuridad. Por otro lado, el «Yo soy» significa la presencia eterna-viva, un eterno presente, sin lagunas y sin obscuridad. «El Yo no es un vacío, sino que él contiene en sí, abraza y domina toda la plenitud [...] es un ser de pensamiento, puesto que se capta a sí mismo espiritualmente o es transparente a sí mismo»<sup>921</sup>.

---

<sup>916</sup> *Loc. cit.*

<sup>917</sup> STEIN, E. *Ser finito ser eterno*, OC III, pág. 1091

<sup>918</sup> CABALLERO BONO, José Luis. «La empatía y su importancia en la vida del hombre», en SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Ávila: Universidad de la Mística CITEs, 2016, pág. 115

<sup>919</sup> STEIN, E. *Ser finito ser eterno*, OC III, pág. 1033

<sup>920</sup> *Ibid.*, pág. 670

<sup>921</sup> *Ibid.*, pág. 942



El yo personal se encuentra enteramente en la interioridad más profunda del alma, dispone de su libertad<sup>922</sup> y allí se encuentra con Dios. La libertad se constituye en condición de posibilidad de la experiencia de Dios, pues «cuando más hondamente el alma se sumerge en el espíritu y más firmemente se instala en su centro, tanto más libremente puede elevarse sobre sí misma y liberarse de las ataduras materiales»<sup>923</sup>. De esta manera, «Él se revela a nosotros como el ser en persona y más aún, como el ser en tres personas»<sup>924</sup>. Por otro lado, la experiencia de la persona de Dios corresponde la visión mística en Edith Stein.

### 2.1.2. La visión mística

José Luis Caballero Bono piensa que —en la tradicional periodización del pensamiento de Edith Stein: etapa fenomenológica, etapa de filosofía cristiana o, aún más detalladamente, etapa tomista y etapa mística—, no está claro qué quiere decir la expresión «etapa mística». Edith Stein, en los años de su proceso de conversión, lee los *Ejercicios* de san Ignacio, escribe poesía mística y se recrea en la plegaria de san Nicolás de Flüe. Además, sigue el caso de estigmatización de Therese Neumann y visita la tumba de Barbara Pfister, una persona muerta con fama de santidad en Espira.

Continúa Caballero Bono, afirmando que, si con la expresión «etapa mística» se quiere apelar a la vivencia interior, Edith Stein describe esta vivencia en su escrito «Caminos del conocimiento de Dios» (1941). Allí, el núcleo de la vivencia mística consiste en el «sentimiento» —entre comillas— de que Dios está presente; más aún: «se siente tocado por él, el presente, en lo más profundo»<sup>925</sup>; se trata de un «ser interiormente tocado por Dios sin palabra e imagen»<sup>926</sup>. Sin embargo, para Caballero Bono, estas metáforas se encuentran en «Libertad y Gracia» (1921), como «acto religioso fundamental» que coincide con la experiencia de la gracia. Por ello, para el filósofo español, el pensamiento de Edith Stein se

---

<sup>922</sup> *Ibid.*, pág. 453

<sup>923</sup> STEIN, E. *El Castillo del alma*, OC III, pág. 1136

<sup>924</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 951

<sup>925</sup> Cf. E. Stein, “Wege der Gotteserkenntnis” en E. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke* (Edith Stein Gesamtausgabe 17, Herder, Freiburg im Breisgau 2003) 45. En CABALLERO BONO, *Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein*, Granada: Instituto de Filosofía Edith Stein. En *Teología y Vida*, Separata, Vol. LI, N°1-2, 2010, I y II Trimestre, p. 40

<sup>926</sup> *Ibid.*, 49 “das innere Berührtwerden von Gott ohne Wort und Bild”. En CABALLERO BONO, *Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein*, Granada: Instituto de Filosofía Edith Stein, en *Teología y Vida*, Separata, Vol. LI, N°1-2, 2010, I y II Trimestre, p. 40

puede dividir en solo dos etapas: etapa fenomenológica y etapa cristiana; aunque se encuentra mucho de fenomenología en la segunda etapa y de mística en los dos periodos, existen líneas transversales que impregnan toda la obra de la filósofa, una de ellas es el concepto de «espíritu». Estas reflexiones fueron analizadas en el capítulo III, ahora queremos resaltar «la etapa mística» o la «visión mística» en Edith Stein.

Parece que Edith Stein ha querido enfatizar la visión mística, como la forma más elevada de la presencia actual de Dios, que narra con completitud e intencionalidad en *Ser finito y ser eterno*. José Luis Caballero de Bono cita la escena de la hermana Mauritia, quien sirvió varios años en el Hospital de la Trinidad de Colonia. Ella relata que, en el invierno de 1936, cuando Edith Stein fue conducida a ese hospital por una fractura en la muñeca y en un pie, Edith se presentó con estas palabras: «Soy Edith Stein, hermana Teresa Benedicta de la Cruz». Una presentación primero del nombre civil y luego el religioso. La religiosa reflexiona sobre este suceso y cree que Edith Stein no era patrimonio de la Orden Carmelita, ni de los católicos o los cristianos, sino que el suyo es un mensaje para toda la humanidad, según Caballero Bono, este se sintetiza así: «El hombre tiene espíritu»<sup>927</sup>. O solo decirlo es parte de la plenitud de la visión mística.

Posteriormente, según Ramón Xirau, la conclusión del libro *Ser finito y ser eterno* la conduce a una visión mística, de la que ella misma dice: «El mayor acercamiento al fin supremo —el del lenguaje teológico— durante esta vida es la visión *mística*»<sup>928</sup>.

Una visión mística es el reconocimiento de la esencia como misterio, según Ramón Xirau, cuando Edith Stein «remite sucesivamente al ser, la esencia, la materia, la forma, Dios en su Unidad y en su Trinidad», su tema es el «de la esencia en cuanto misterio». Cercana a san Agustín, puede escribir que estas esencias «dependen del arquetipo en el logos divino, puesto que en Dios están los arquetipos de todas las cosas»<sup>929</sup>.

---

<sup>927</sup> CABALLERO BONO, «Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein», Granada: Instituto de Filosofía Edith Stein, en *Teología y Vida*, Separata, Vol. LI, N°1-2, 2010, I y II Trimestre, pág. 57

<sup>928</sup> Ramón Xirau, «Prólogo a la Edición en Español». En STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, pág. 8

<sup>929</sup> *Loc. cit.*

Según E. Stein, Hering estableció la tesis capital de la esencia<sup>930</sup>: «*Todo objeto (cualquiera que sea su manera de ser) posee una sola esencia que, en cuanto su esencia, representa la plenitud de la particularidad que lo constituye*». Según ella, «el hecho de ser la *esencia de cierta cosa* y la particularidad *de un* objeto la caracterizan como un *ser dependiente*. De ahí está determinado el quid del objeto [...]. Por eso un objeto-sin esencia es impensable»<sup>931</sup>. Los nombres expresan las esencialidades.

La esencia se encuentra en el objeto, está completamente sustraída a nuestra voluntad, mientras que el concepto es una formación separada de él y lo piensa: «*La formación del concepto presupone la comprensión de la esencia y de ella la extrae*»<sup>932</sup>. La esencia es *aquello que se puede comprender y por lo cual el objeto se hace comprensible y determinable*<sup>933</sup>.

«Las esencias no son nada real, pero lo real no sería ni real ni posible si no hubiera esencias»<sup>934</sup>. La no realidad de las esencias evidencia su ineficacia.

«Es el *ser que ha llegado a la altura extrema*, el *ser perfecto* en su esencia... Lo que es esencial *es*, sin cambiar, lo que *era*. Más precisamente: la diferencia entre el presente, el pasado y el futuro ha sido abolida. Lo que es esencial no entra en la existencia; es, no como una cosa arrancada a la nada, de momento en momento: no es temporal. Pero ya que es independiente del tiempo, existe en todo instante. *El ser de la esencialidad y de la quiddidad es el reposo en sí mismo*»<sup>935</sup>.

Para Teresia a Madre Dei, la intuición fenomenológica de la esencia no puede quedar ahí simplemente en el objeto, sino que se percibe como prototipo del que recibe su esencia.

«Ella demuestra que aún el entendimiento puramente natural experimenta una base intemporal e ideal del ser. Pero el espíritu amante de la verdad no puede quedarse ahí. La experiencia de la idea o de la esencia de un ser concreto se apoya en el conocimiento de que en el ser concreto irrumpe algo que no coincide con el simple existir del objeto. El ser concreto aparece más bien como imagen de un primer ser, de un prototipo, del que recibe su esencia»<sup>936</sup>.

---

<sup>930</sup> *Ibid.*, pág. 87

<sup>931</sup> *Ibid.*, pág. 87

<sup>932</sup> *Ibid.*, pág. 90

<sup>933</sup> *Loc. cit.*

<sup>934</sup> *Ibid.*, pág. 97

<sup>935</sup> *Ibid.*, pág. 109

<sup>936</sup> Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 212

Edith Stein escribe una carta a Calista Kopf (1938), en relación a si la mística está reservada a unos pocos o a todos. En ella, Stein hace referencia a Garrigou-Lagrange<sup>937</sup>, quien ha tratado de demostrar que el desarrollo de las tres virtudes teologales —fe, esperanza y caridad— es necesario para que todos los cristianos estén llamados a lo esencial, es decir, a la unión con Dios. Asimismo, la experiencia extraordinaria, que se da con éxtasis, visiones y cosas por el estilo, se da en algunos casos. Continúa la carta a Calista Kopf, manifestando que los santos padres de la Orden Carmelita no están de acuerdo con que la mística sea cosa de pocos, pues lo que ellos acentúan es que lo decisivo sería la unión con Dios por la voluntad, esto es la conformidad con la voluntad divina; tal es la vocación contemplativa y de todas las órdenes que tienen como carisma esa comunión con Dios. Stein escribe que, en todo caso, lo que hay que hacer es convertirse en un vaso vacío para ser llenado por la gracia divina, ese es el camino más seguro. «Despega tu corazón de todas las cosas. Busca a Dios, y lo hallarás»<sup>938</sup>, afirma.

Posteriormente, Edith, como carmelita, ve a santa Teresa de Jesús como la santa Madre, formadora de lo más profundo del alma, de la persona; ella ponía atención a las columnas fundamentales, la «*humildad* radical y la *obediencia* incondicional. Solo el que a sí mismo se tiene por nada, el que en sí mismo no encuentra nada que merezca la pena de ser defendido y a lo que agarrarse, solo en ese hay un espacio para el absoluto señorío de Dios. Puede estar seguro de que sigue la voluntad de Dios, solo aquel que ha renunciado totalmente a su propia voluntad, para sujetarla a una voluntad ajena»<sup>939</sup>.

Quien logra desprenderse de la propia voluntad se olvida de sí mismo, además, no le resultará difícil desprenderse de todos los placeres naturales. «El amor de Dios es la raíz y la corona de todo»<sup>940</sup>, solo Él basta.

Edith interpreta que la comunicación trinitaria del amor es una autoentrega, una autodonación del Padre al Hijo en el Espíritu Santo. De forma análoga, el alma humana, en

---

<sup>937</sup> Reginald Garrigou-Lagrange OP (1877, Auch junto a Tarbes/ Francia- 1964, Roma), teólogo, fue profesor en Le Saulchoir (Bélgica) y en el Angelicum de Roma.

<sup>938</sup> Cf. Carta a Calista Kopf, Colonia, 20 de octubre de 1938, OC I, pág. 1277

<sup>939</sup> STEIN, E. *Una maestra en la educación y en la formación: Teresa de Jesús*. OC V, pág. 55

<sup>940</sup> *Loc. cit.*

la persona espiritual del hombre, experimenta un misterio, que solo puede ser explicado con la mística, la cual

«... consiste en el hecho de que este puede ser a la vez “dentro” y “fuera”. En interior es el manantial anímico y oculto del ser. En el exterior es “la vida manifiesta espiritual que se derrama libremente”. El yo es la brecha entre la obscuridad del ámbito interior anímico y la clara conciencia de la vida espiritual: el misterio del hombre abarca una doble dimensión: la más honda interioridad y una desbordante autoconfiguración. Y es algo característico de la vida espiritual de sor Benedicta el que no considere a la metafísica competente para explicar el ser interior del alma, sino que se apoye en la “base experimental” de los místicos, sobre todo de Teresa de Ávila”<sup>941</sup>.

Para Stein, santa Teresa de Ávila es quien mejor ha penetrado en la vida interior del alma con el *Castillo interior*. Stein escribirá un comentario de ese libro y, luego, un análisis entre el cuerpo, alma y espíritu en su obra *Ser finito y ser eterno*<sup>942</sup>, como «el castillo del alma».

#### a) El castillo del alma

Edith Stein realiza un análisis de la obra de santa Teresa con el mismo nombre de la obra de la santa Madre, el *Castillo interior* (1936). Allí Stein realiza un análisis de la estructura del alma. El «alma como centro de todo ese edificio físico-psíquico-espiritual que llamamos “hombre”»<sup>943</sup>. Para Stein, no es posible hacer un cuadro que pueda darnos la claridad del alma y penetrar en la vida íntima de esta. Solo los testimonios, de los místicos de la vida en oración, nos pueden ayudar a entender la riqueza de la vida interior, el *Castillo interior*. La descripción de los grados más altos de la vida mística es expresada con absoluta honestidad, hace comprender la conexión interior de dichos estados y, para Edith, es una obra de arte acabada.

Edith Stein, en obras anteriores como *Individuo y Comunidad*, hacía referencia a un yo sin alma: además, en *Acto y Potencia*, a una vida impersonal. Ahora Stein, en relación al *Castillo interior*, sostiene que hay seis moradas que rodean a la más interior (la séptima).

---

<sup>941</sup> Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 218

<sup>942</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 386

<sup>943</sup> STEIN, E. *El Castillo interior*, OC V, pág. 80

«Pero los moradores que andan por fuera o que se quedan junto al muro de cerca, no saben nada del interior del castillo. Cosa esta realmente extraña; es una situación patológica, que uno no conozca su propia casa. Pero, de hecho, hay muchas almas así, "...tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no ha remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí; porque ya la costumbre la tiene tal de haber siempre tratado con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo, que ya casi está hecha como ellas...". Así estas almas han desaprendido a rezar. Y, sin embargo, "la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración". Pues para que la oración merezca tal nombre, uno ha de advertir "con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién"»<sup>944</sup>.

La filósofa analizará el *Castillo interior* a la luz de la filosofía moderna y clarifica que el «alma humana, en cuanto espíritu e imagen del Espíritu de Dios, tiene la misión de aprehender todas las cosas creadas conociéndolas y amándolas, y así comprender la propia vocación y obrar en consecuencia»<sup>945</sup>, conforme al conocimiento y al amor.

De esta forma, a los diversos grados del mundo creado corresponden las moradas del alma, la más profunda —en el mismo interior— está reservada al Señor de la creación; por ese motivo, santa Teresa de Jesús expresó con claridad que «entrar en sí mismo significa acercarse gradualmente a Dios»<sup>946</sup>.

Para Stein, el acercamiento gradual significa una «progresiva adquisición de una posición cada vez más nítida y objetiva frente al mundo»<sup>947</sup>. El sustraerse a todas las ataduras ligadas al mundo es el camino que nos acerca cada vez más a Dios, dado que el alma se ve restituida en todas sus fuerzas naturales para trabajar al servicio de Dios.

Para la filósofa carmelita, además de la oración, existe otra puerta para acceder al castillo<sup>948</sup>, considera que «una posibilidad de entrada en su interior, se la ofrece el trato con los hombres»<sup>949</sup>. La experiencia de la persona nos da imagen de esa entrada, en tanto que, en la experiencia del otro, este tiene una imagen de nosotros y nosotros tenemos una imagen de él. Así llegamos a vernos a nosotros *desde fuera* y podemos constatar algunas apreciaciones correctas; sin embargo, Stein cree que en muy pocas ocasiones penetramos en lo más profundo de nuestro interior. El conocimiento está vinculado a muchas causas de

---

<sup>944</sup> STEIN, E. *El Castillo interior*, OC V, pág. 80

<sup>945</sup> *Ibid.*, pág. 100

<sup>946</sup> *Loc. cit.*

<sup>947</sup> *Loc. cit.*

<sup>948</sup> *Loc. cit.*

<sup>949</sup> *Loc. cit.*

error y muchas cosas permanecen ocultas a nuestra mirada interna, hasta que Dios, con una llamada interior, nos ilumina; entonces, todo lo oscuro se hace claro en nuestro propio mundo interior.

«Otro impulso a reentrar en sí mismo se da, por pura experiencia, en el crecimiento de la persona durante el período de maduración que va desde la infancia a la juventud. Las sensibles transformaciones interiores impulsan por sí mismas a esta autoobservación»<sup>950</sup>.

El mundo interior permite el auténtico deseo de conocerse y se mezcla con un impulso a la «autoafirmación», que cuando es excesivo se convierte en fuente de ilusión y origina una falsa imagen del propio yo. «A esto se añade el que en este período comienza la meditación de sí mismo basada en la imagen que los otros ven desde fuera, y por tanto una formación del alma desde el exterior, que conlleva el encubrimiento del propio ser»<sup>951</sup>. Por ello, muchas veces podemos caer en una vida impersonal, escribía Stein en *Acto y Potencia*.

Stein cree que existe la posibilidad de vivir desde el «centro del alma y de realizarse a sí mismo y la propia vida, sin ser agraciados con gracias místicas»<sup>952</sup>, extraordinarias. La investigación científica ha abandonado el mundo interior del alma, desde el momento que la psicología sigue un camino independiente de toda consideración religiosa y teológica; así se desarrolló una «psicología sin alma», la esencia del alma como sus potencias fueron desechadas como «conceptos mitológicos» y se tomó en cuenta únicamente los fenómenos psicológicos. El empirismo inglés ha contribuido a tal exclusión, veamos:

«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»<sup>953</sup>.

Para Stein, es como si del «castillo interior» se conservasen restos de muralla, que apenas nos revelan la forma primigenia del castillo y lo que vemos es un cuerpo sin alma.

---

<sup>950</sup> *Ibid.*, pág. 101

<sup>951</sup> *Loc. cit.*

<sup>952</sup> *Ibid.*, pág. 106

<sup>953</sup> *Ibid.*, pág. 101

Edith cree que la psicología naturalista del siglo XIX está superada, por el redescubrimiento del espíritu y el surgimiento de la «Ciencia del espíritu»<sup>954</sup>.

Los estudios de Dilthey, Brentano, Husserl y todas sus escuelas son los pioneros de una nueva ciencia del espíritu y del alma, sus obras no son escritos religiosos y la puerta probablemente no haya sido la oración; aunque Dilthey estaba familiarizado con la teología protestante, lo demuestra en *Jugendgeschichte Hegels*; Brentano era sacerdote católico y —aún después de su ruptura con la iglesia— se dedicó a los problemas de Dios y la fe hasta los últimos años de su vida; Husserl, en su lucha filosófica, era consciente de tener una misión pues promovió un acercamiento a la Iglesia, tanto en su círculo cercano como en el plano científico.

Por otro lado, el fenomenólogo de Munich, Pfänder, escribe *El alma del hombre. Ensayo de una psicología inteligible*. Edith Stein concuerda ampliamente con él, en tanto trata de comprender la vida del alma misma, «descubriendo los impulsos fundamentales que la dominan. Y esos impulsos fundamentales, intenta él reconducirlos a un impulso originario: a la tendencia del alma al autodesarrollo, tendencia basada en la esencia misma del alma»<sup>955</sup>; así, para su propio desarrollo, es necesaria la libre actividad de la persona. El punto más profundo de ella misma está ligado al principio creativo, es decir, que toda persona posee y es expresión del alma espiritual. Para Stein, la esencia del alma se presenta a sí misma como la clave para entender la vida de la persona; por ello, «apenas cabe imaginar una negación más categórica de la persona que la “psicología sin alma”»<sup>956</sup>.

Edith Stein observa una ceguera incomprensible respecto a la realidad del alma, ella considera que se debe a la incapacidad de llegar a lo profundo de esta, y al miedo inconsciente de encontrarse con Dios. Por otra parte, menciona que nadie ha llegado a tal profundidad como santa Teresa de Jesús y san Agustín; esto debido a que, con ardiente corazón y tomados de la mano de Dios, «han sido liberados de todas las ataduras e

---

<sup>954</sup> *Ibid.*, pág. 102

<sup>955</sup> *Ibid.*, pág. 103

<sup>956</sup> *Loc. cit.*



introducidos dentro de sí en lo más íntimo de su interioridad»<sup>957</sup>. Para ellos, las «misteriosas profundidades del alma resultan claras: no solo los fenómenos, la superficie movediza de la vida del alma, son para ellos innegables hechos de experiencia, sino también las potencias que actúan sin mediaciones en la vida consciente del alma, e incluso la misma esencia del alma»<sup>958</sup>.

Según la descripción de santa Teresa, el extraño camino que recorre el alma en su interiorización, permite hacer la distinción entre el alma y el Yo. «La vida del yo despierta y consciente es el camino de entrada al alma»<sup>959</sup>. El Yo, a pesar de su movilidad, se halla ligado a un centro inmóvil, en el cual viven las más profundas gracias místicas, veamos:

«Yo aparece como un "punto" móvil dentro del "espacio" del alma; allá donde quiera que toma posición, allí se enciende la luz de la conciencia e ilumina un cierto entorno: tanto en el interior del alma, como en el mundo exterior objetivo hacia el cual el Yo está dirigido. A pesar de su movilidad, el Yo está siempre ligado a aquel inmóvil punto central del alma en el cual se siente en su propia casa. Hacia ese punto se sentirá llamado siempre (nuevamente se trata de un punto que hemos tenido que llevar más allá de cuanto nos dice al respecto el *Castillo interior*), no solo es convocado ahí a las más altas gracias místicas del desposorio espiritual con Dios, sino que desde aquí puede tomar las decisiones últimas a que es llamado el hombre como persona libre»<sup>960</sup>.

Cuando el Yo se posesiona en el centro del alma, se enciende la luz de la conciencia y hace oír su voz, es el lugar de la decisión personal, de la unión libre con Dios.

«El centro del alma es el lugar desde donde se hace oír la voz de la conciencia, y el lugar de la libre decisión personal. Por eso y porque la libre decisión de la persona es condición requerida para la unión amorosa con Dios, ese lugar de las libres opciones debe ser también el lugar de la libre unión con Dios. Esto explica por qué santa Teresa (al igual que otros maestros espirituales) veía la entrega a la voluntad de Dios»<sup>961</sup>.

La entrega amorosa de la voluntad personal a la voluntad de Dios, para Edith Stein, es la medida de nuestra santidad y es, a su vez, «la condición para la unión mística que no está en nuestro poder, sino que es libre regalo de Dios»<sup>962</sup>.

---

<sup>957</sup> *Ibid.*, pág. 104

<sup>958</sup> *Ibid.*, pág. 105

<sup>959</sup> STEIN, E. *Ser finito ser eterno*, OC III, pág. 969

<sup>960</sup> STEIN, E. *El Castillo interior*, OC V, pág. 105

<sup>961</sup> *Loc. cit.*

<sup>962</sup> *Ibid.*, pág. 106

Para Edith Stein, la santa Madre consideraba que el alma y el espíritu son uno solo, pero se distinguen entre sí. Stein trata de clarificar, por su parte, y considera que «el alma es lo oculto e informe, y el espíritu es lo libre que fluye de dentro, la vida que se manifiesta»<sup>963</sup>.

Edith ha encontrado diversos modos de ser del alma, por ejemplo, como forma del cuerpo, o como ser-personal-espiritual que se realiza y manifiesta en la vida libre del reino del espíritu. Cuanto más se sumerge el alma en el reino del espíritu, se instala más profundamente en su centro y es capaz de liberarse de todo tipo de ataduras. El alma liberada, como sucede en la muerte o en el éxtasis, sufre una transformación: ««Alma viviente» en el «espíritu que da la vida», que es capaz desde sí mismo de formar un «cuerpo espiritual»»<sup>964</sup>.

Por tanto, para Stein, «el alma es el «espacio» en medio de todo lo corporal-anímico-espiritual»<sup>965</sup>, en cuanto es sensible, habita en todo el cuerpo, recibe del cuerpo datos y obra sobre él, lo configura y mantiene; en cuanto alma espiritual, trasciende más allá de sí misma en relaciones intersubjetivas y, al mismo tiempo, mira un mundo más allá de su yo; sin embargo, cuanto el alma habita en sí misma, el yo personal está en su propia morada. «Aquí se reúne todo lo que proviene del mundo de los sentidos y del espíritu, aquí surge la disputa interna entre ellos; desde aquí tiene lugar la toma de posición, y de aquí se gana lo que llegará a ser propiedad personal, parte consciente de sí misma»<sup>966</sup>. Dicho metafóricamente, «se hace carne y hueso» y se une con Dios.

Para Stein, el alma es un espacio, que el yo recorre libremente saliendo o entrando en lo más profundo y, como lo ha escrito santa Teresa, es el «castillo interior».

De este modo, la imagen es la del castillo del alma para Stein, el cual posee moradas exteriores, interiores, inferiores y superiores. La morada interior es la que permite la vida más arraigada en la profundidad del alma. El yo habita en el castillo y puede permanecer en

---

<sup>963</sup> *Loc. cit.*

<sup>964</sup> *Ibid.*, pág. 106

<sup>965</sup> STEIN, E. *Ser finito ser eterno*, OC III, pág. 967

<sup>966</sup> *Ibid.*, pág. 967-968

una de las moradas, la exterior, también puede retirarse más en el interior, o contemplar el castillo desde fuera. El yo está posesionado en sí mismo cuando vive en el alma, separado del alma no sería nada<sup>967</sup>. Cuando el yo se encuentra en sí mismo, en la interioridad más profunda del alma, es persona libre<sup>968</sup>.

Hay que profundizar en la vida interior del alma, para la mayor aspiración de todo ser humano. «Mi alma no descansa hasta que descansa en ti», escribía san Agustín en las *Confesiones*, y cuando lo hace vive la experiencia más plena en la visión mística. «La gracia mística es la confirmación experimental de lo que enseña la fe: la presencia de Dios en el alma»<sup>969</sup>, dicho de otro modo, quien permanece en el amor permanece en Dios. «De ahí quien conoce bien el amor, conoce igualmente a Dios. Esta es la guía»<sup>970</sup>; así san Agustín nos muestra la vía de la interioridad del amor como una ruta hacia la experiencia de Dios.

Para Stein, el «alma debe *llegar hasta sí misma* en dos sentidos: *conocerse* ella misma y *llegar a ser* lo que ella debe ser. Su libertad participa de estas dos operaciones»<sup>971</sup>.

En los grados de conocimiento de sí mismo, se lleva a la persona a una vida interior consciente; es decir, cuando «el yo despierto, el ojo del espíritu mira hacia el interior y hacia el exterior; puede asumir con inteligencia todo lo que va hacia él; dotado de una libertad personal, puede responder de tal o cual manera»<sup>972</sup>, obrando así porque es una persona espiritual que dirige su vida personalmente; aunque no hace uso pleno de su libertad, se abandona a las tendencias como un ser sensible y tiene la libertad de determinarse a sí mismo. Además, cada acción es una respuesta a un ofrecimiento y cada acto libre es un compromiso consigo mismo en la forma particular de la vida personal, puesto que la «esencia propia del alma humana individual es su modo de ser personal»<sup>973</sup>. La tarea de la espiritualidad libre consiste en iluminar más y más el fondo oscuro de la vida

---

<sup>967</sup> *Ibid.*, pág. 447

<sup>968</sup> *Ibid.*, pág. 453

<sup>969</sup> *Ibid.*, pág. 457

<sup>970</sup> *Ibid.*, pág. 464

<sup>971</sup> *Ibid.*, pág. 443

<sup>972</sup> *Ibid.*, pág. 386

<sup>973</sup> *Ibid.*, pág. 446

interior; también, en vivir la vida lo más personalmente posible, lo cual solo es realizable por la experiencia, por un comprender la interioridad del alma, haciendo un llamado a la persona —en su libertad— para el perfeccionamiento de su ser, ya que «la entrega de amor solo es posible entre seres libres»<sup>974</sup> y «el amor es lo más libre que hay»<sup>975</sup>.

## b) Caminos del conocimiento de Dios

Edith Stein presenta la doctrina mística del Areopagita, en el artículo «Caminos del conocimiento de Dios, la “Teología simbólica” del Areopagita y sus presupuestos objetivos» (1941). Dionisio desarrolla la *Teología mística*, que para él es la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios, y considera como teólogos a sus autores, los escritores santos:

«Para excluir desde un principio este malentendido hay que clarificar lo que el Areopagita entiende por "teología": no se trata de una ciencia o doctrina sistemática sobre Dios. Los especialistas en Dionisio recalcan que este concibe con el término "teología" la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios, y como "teólogos" a sus autores, los escritores santos».

Es así que Dionisio llama teólogos a los profetas y apóstoles, quienes, al hablar de Dios, están inspirados por Él o, dicho de otro modo, es Dios quien habla a través de ellos; también los ángeles son teólogos y el mayor teólogo es Cristo.

«Si Dionisio llama teólogos a Daniel, Ezequiel o al apóstol Pedro, según creo, él no pretende decir sólo que son los autores de los libros o de las cartas que llevan su nombre, sino que, según nuestro modo de hablar, están inspirados: hablan sobre Dios porque están asidos por Dios; de otra manera: Dios habla a través de ellos. En este sentido también los ángeles son teólogos, y el mayor teólogo es Cristo, Palabra viva del Padre; para terminar denominando a Dios como la "fuente del primer teólogo"»<sup>976</sup>.

Stein escribe que «Dios solo es conocido en la medida en que se revela» y la ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio:

«Dios solamente es reconocido en lo que se revela, y los espíritus, a los que se revela, transmiten la revelación. Conocimiento y anuncio van juntos. Pero cuanto más elevado es el conocimiento, tanto más oscuro y misterioso resulta, y menos posibilidad hay de plasmarlo en palabras. La ascensión hacia Dios es una ascensión a la oscuridad y al silencio»<sup>977</sup>.

---

<sup>974</sup> STEIN, E. *Ciencia de la cruz*, OC IV, pág. 222

<sup>975</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 459

<sup>976</sup> STEIN, E. *El Caminos del conocimiento de Dios*, OC V, pág. 131

<sup>977</sup> *Loc. cit.*

La Teología mística, desarrollada por el Areopagita, describe

«... “la inmersión en la oscuridad más allá de todo razonamiento, no solamente no encontramos pocas palabras, sino también ausencia total de palabras y de entendimiento”. El proceder en ella es el camino de la negación: acercamiento a Dios mediante la negación de cuanto Él no es. También es subida, en el sentido de que se parte de lo inferior»<sup>978</sup>.

La teología afirmativa procede de modo inverso, inicia por lo que le resulta lo más familiar y luego desciende. La teología negativa ha de comenzar con lo que está más alejado de Él, asciende la escala de la creación para verificar que en cada estrato el Creador no se halla allí. Una vez cumplido el ascenso, ambas dan paso a la teología mística, «la cual alcanza con el Inefable en silencio total»<sup>979</sup>, en el que «Dios desvela su misterio, dejando entrever al mismo tiempo la impenetrabilidad del mismo»<sup>980</sup>.

Para el pseudo-Dionisio, «la teología es un hablar de Dios sobre la base de una experiencia de Dios»<sup>981</sup>. No obstante, Stein se pregunta qué da al profeta la seguridad de que está ante Dios, y responde que este la encuentra en el «sentimiento» de que Dios está presente, sintiéndose tocado en el interior de su ser; el núcleo de la vivencia mística es el encuentro con Dios de persona a persona, veamos:

«El ver con los ojos o con la fuerza imaginativa no es necesario. Todo esto puede faltar, y, sin embargo, puede darse la certeza interior de que es Dios quien habla. Esta seguridad puede apoyarse en el "sentimiento" de que Dios está presente; en lo más interior de Él se siente tocado por el que está presente. A esto es a lo que, en sentido propio, denominamos experiencia de Dios. Es el núcleo de toda vivencia mística: el encuentro con Dios de persona a persona»<sup>982</sup>.

Con la experiencia mística, pueden venir visiones extraordinarias, incluso sensibles como las de Isaías. Sin embargo, ¿es pensable una visión tal sin una experiencia interior de Dios?

«No es imposible que el profeta viese al Señor ante sí u oyese sus palabras sin que interiormente se sienta tocado por Él de forma mística. Esto resulta claro en el joven Samuel, que escucha la llamada de Dios sin advertirla como llamada divina. No reconoce, por tanto, a Dios. En el caso de la visión de Isaías se podría muy bien hablar del carácter maravilloso de la aparición y de la concordancia entre lo que ve y escucha y lo que sabe de Dios por fe, de manera que le permiten alcanzar la convicción sin apoyos interiores: es Dios mismo. Esta interpretación no se puede rechazar como imposible, pero

---

<sup>978</sup> *Ibid.*, pág. 132

<sup>979</sup> *Ibid.*, pág. 133

<sup>980</sup> *Loc. cit.*

<sup>981</sup> Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 265

<sup>982</sup> STEIN, E. *Caminos del conocimiento de Dios*, OC V, pág. 148

parece una construcción algo artificial. Si del joven Samuel se dice: no conocía aún al Señor, me parece que esto viene a indicar que Elí conocía a Dios y que Samuel tenía aún que conocerlo. Una vez recibida la revelación se saca la impresión de que ya conoce al Señor —no por claves ni por consideraciones racionales—, sino mediante el encuentro personal; al sentirse tocado en su más íntimo ser, esto hace que se despierte en el niño el profeta»<sup>983</sup>.

Edith Stein considera que en la «experiencia de misión están unidas inspiración, revelación y conciencia de ello con una propia experiencia de Dios»<sup>984</sup>. Edith nos muestra que sentirse tocado, en el espacio más íntimo del alma, es el sentido propio de la experiencia de Dios, de la visión mística.

Para Stein, no es posible una revelación sin inspiración de Dios, cuando una verdad escondida se desvela es por acción del Espíritu de Dios y presenta los siguientes casos:

«Puede tratarse de una inspiración, siendo consciente de la misma, sin que se presente revelación alguna en el inspirado: el escritor bíblico se sabe incitado por Dios a decir o escribir algo. También puede ser sentida como inspiración en el *modo* de expresarla; pero lo que comunica a los demás no resulta para él revelación. Se trata de acontecimientos que conoce por experiencia o de verdades morales vistas con la razón natural (los libros históricos de la Biblia y los Proverbios en parte se compusieron así). Por el contrario, una revelación sin inspiración, es imposible. Cuando Dios mismo o una verdad escondida se desvela, acontece gracias a su Espíritu; y cuando un hombre es solicitado para transmitir una tal verdad a otro, deberá ser movido por el Espíritu de Dios. La verdad divina puede alumbrarle espiritualmente, sin que oiga palabras o vea algo. Y se le deja en sus manos la elección de las palabras con las que arrojar cuanto tiene que decir. Percibe con palabras lo que se le revela o lo que le muestra una imagen, así es posible de nuevo que a su vez deba transmitir la imagen y las palabras sin entenderlas él mismo. Pero se le puede abrir el sentido espiritual mediante una iluminación interior o por palabras aclaratorias añadidas»<sup>985</sup>.

El Espíritu de Dios mueve al alma espiritual a su centro mismo y allí le hace partícipe de su Amor en Verdad y Vida, la experiencia de Dios es una experiencia de la persona en su propia individualidad. Es una experiencia personal.

### c) Experiencia personal y mediata de Dios

Para Stein, hay algo más allá del conocimiento natural de Dios, que va más allá de la fe, así como del conocimiento basado en una experiencia personal de Dios. Edith se pregunta: ¿se tiene que hablar de conocimiento de Dios?, o cuando se vive una experiencia y se acepta como venida de Dios, ¿puede ser producto de una inspiración consciente o una

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, págs. 148-149

<sup>984</sup> *Ibid.*, pág. 149

<sup>985</sup> *Ibid.*, pág. 149

experiencia de espíritus malos? Solo por la certeza interior de que Dios está presente, se puede hablar de un conocimiento personal de Dios.

«Se podría decir muy bien: cuando se vive una experiencia tal se la acepta como venida de Dios. Si la verdad divina brilla en una luz sobrenatural, es decir, en cuanto se distingue del conocimiento natural e irrumpe en su contexto, entonces se acepta la luz como luz divina. Se dan locuciones y apariciones en las que Dios mismo no habla ni aparece, sino un ángel o santo, entonces ese ciertamente viene como mensajero de Dios. Quien recibe la revelación a través de estos mensajeros —o por una visión intelectual—, se siente bajo la eficacia divina (lo mismo vale en el caso de una inspiración consciente, si no es quizás experiencia diabólica). Sin embargo, no se está ante el Señor: Dios permanece el Dios escondido. Isaías, por el contrario, contempló a Dios mismo y percibió sus palabras. El texto, si lo interpretamos bien, nos hace ver que él poseía la certeza interior de que Dios estaba presente. Y únicamente allí donde está presente, puede hablarse de un conocimiento personal de Dios»<sup>986</sup>.

Para Stein, el núcleo de toda experiencia mística es el «sentimiento de la presencia de Dios»; pero solo es el comienzo de la vida mística de oración, y el final es la «contemplación infusa», que es la permanente unión con Dios. Hay diferentes grados y pasos, «cada grado hacia arriba es una más rica y profunda autorrevelación y autoentrega de Dios al alma; para el alma esto significa un adentrarse más profundo e intenso en el conocimiento de Dios, lo cual exige por parte de aquella una entrega total»<sup>987</sup>. Dios «no es contemplado inmediatamente» como algo que cae en los sentidos, o como el espíritu conoce por la razón. Al encuentro personal con el Señor lo denominamos experiencia de Dios, en el sentido más propio»<sup>988</sup>, es un encuentro de plenitud.

Aunque no rechaza las formas del conocer mediato como experiencia sobrenatural, diferente a la fe, se trata de un saber sobre la base de una información y la realización de algo únicamente pensado sin comprensión de lo anteriormente conocido, como le sucedió antes de ser bautizada.

Stein también cree que se puede dar el paso del «conocimiento natural de Dios a la experiencia sobrenatural de Dios sin la mediación de la fe; es decir, como agradecimiento de un no creyente»<sup>989</sup>. Las expresiones de agradecimiento son experiencia de Dios. Todas las formas de conocimiento se ordenan unas tras otras, mediante la intención con la que se trasciende, y se orientan a la experiencia de Dios.

---

<sup>986</sup> *Ibid.*, pág. 150

<sup>987</sup> *Loc. cit.*

<sup>988</sup> *Loc. cit.*

<sup>989</sup> *Ibid.*, pág. 151

Lo «más importante es el ser tocados por Dios sin palabras ni imágenes. Pues en este personal encuentro tiene lugar el conocimiento íntimo de Dios, que da la posibilidad de «configurar la imagen según el original»<sup>990</sup>. Entonces, surgen imágenes y palabras para presentar a Dios como se le ha conocido, como se le ha «sentido», se produce un progreso dentro de la fe.

Stein considera que es distinta una simple comprensión natural de las palabras a un conocimiento experiencial de Dios. Si un no creyente lee la biblia con una actitud cognoscitiva filológica, no por ello conocerá a Dios, solo llegará a un concepto o una idea de Dios en la Escritura y a quienes lo aceptan por la fe. Puede suceder que se descubra la fe a través de la lectura, entonces se ha producido una conversión, un cambio de postura del espíritu. Dios habla y le habla, es elevado al conocimiento experiencial de Dios.

«Con esto nuestro conocimiento de Dios se enriquece, nuestra relación con Dios se profundiza y se ordena mejor, pero no obstante todo, no nos topamos con Dios mismo. Sin embargo, puede suceder que una palabra de la Escritura me afecte tan íntimamente que me sienta llamado por Dios mismo y que advierta su presencia. El libro, el escritor bíblico y el predicador que escucho, desaparecen; *Dios mismo habla*, y Él *me* habla. El campo de la fe entonces no se abandona propiamente, pero momentáneamente soy elevado al conocimiento experiencial de Dios»<sup>991</sup>.

El camino de la teología es dejar libre el camino que lleva a Dios mismo, escribe Stein. El Areopagita lo ha designado como «teología simbólica» y quiere llevarnos de la mano hacia Dios.

Para Stein, las relaciones simbólicas no necesariamente, y en general, están dirigidas a una interpretación alegórica, ya que se pueden encontrar en «expresiones naturales». En el cuerpo humano, encontramos cierto simbolismo: «Toda su aparición externa indica más allá de sí mismo algo que de este modo es desvelado. Todo conocimiento del ser y de la vida anímica está esencialmente construido sobre ello»<sup>992</sup>.

---

<sup>990</sup> *Ibid.*, pág. 152

<sup>991</sup> *Ibid.*, pág. 153

<sup>992</sup> *Ibid.*, pág. 168



La «expresión» nos permite el acceso al ser anímico del otro, para la comprensión contribuye esencialmente la experiencia interior del propio ser anímico; Edith cree que la experiencia de sí mismo, por su parte, es dependiente de la experiencia ajena, se trata de un intercambio permanente, donde cada expresión es símbolo de algo «interior», veamos:

«La experiencia del ser anímico se desarrolla en condiciones de intercambio entre experiencia de sí mismo y ajena como sensible-espiritual. Entender un cuerpo físico como cuerpo vivo humano significa todo lo que en él es figura y movimiento, entenderlo como "expresión", todo lo "exterior" como símbolo de algo "interior". El "símbolo" es entendido como tal. Lo percibido exteriormente (las facciones del rostro, las expresiones faciales, etc..) indica algo más allá de sí, lo que es de un carácter muy diferente pero que tiene algo en común, lo que hace posible la relación de la expresión y la comprensión de la expresión. Pertenece a esta relación particular el que lo desconocido sea accesible por lo conocido, sin que hubiera tenido que ser anteriormente conocida la relación de ambos»<sup>993</sup>.

Para Stein, la *Teología simbólica* «es un hablar de Dios en imágenes que son tomadas del mundo de los sentidos. Lo que expresa es una experiencia de Dios ganada de manera inmediata en ese ser abrazado por Dios. Se orienta con ello a las criaturas de la naturaleza sensual-espiritual»<sup>994</sup>, aunque puedan estar ligadas al mundo sensual, puesto que también están capacitadas para un entendimiento puramente espiritual. La Teología afirmativa también es el camino a un conocimiento de Dios puramente espiritual y una experiencia propia e inmediata de la unión con Dios.

Edith Stein, en *Ciencia de la Cruz*, también muestra su profunda admiración y respeto a otro místico como es San Juan de la Cruz. El P. Fco. Javier Sancho Fermín, en la introducción de *Ciencia de la Cruz*, dice:

«La Noche Oscura de Juan de la Cruz es el camino de la fe misma, que tiene que ir despojándose de todo aquello que no es su modo de ser y conocer (purificación de la memoria, la voluntad y el entendimiento) para poder acoger a Dios en su esencia misma, y no desde lo que uno predetermina, por su forma de ser o su educación. En este sentido, la “fe oscura” es una actitud espiritual que se asemeja al modo de la “intuición fenomenológica”. El camino de la fenomenología y de la mística se comprenden mutuamente»<sup>995</sup>.

Podemos decir que son caminos, los cuales nos llevan a conocer a Dios. El deseo supremo de la persona humana es la autoentrega al Tú divino, que se desposee de su ser y,

---

<sup>993</sup> *Ibid.*, pág. 168

<sup>994</sup> *Ibid.*, pág. 174

<sup>995</sup> STEIN, E. *Ciencia de la Cruz*, OC V, pág. 17

al mismo tiempo, lo conserva perfectamente. El hombre no puede ser arrojado a la nada, el hombre es llamado por Dios a la eterna alegría común en el Espíritu Santo.

Dice Edith Stein: «La corriente mística, que fluye a través de todos los siglos, no es un brazo lateral desviado, que se haya separado de la vida de oración; es su vida más íntima [...] Sin ella no habría liturgia ni Iglesia»<sup>996</sup>. La gracia mística nos permite la experiencia que nos enseña la fe y quiere transformar la fe en visión mística.

«La gracia mística da como experiencia lo que enseña la fe: la inhabitación de Dios en el alma. Aquel que, guiado por la verdad de la fe, busca a Dios, ese dirigirá por libres esfuerzos al lugar preciso al que es atraído por la gracia mística: librándose de los sentidos y de las "imágenes" de la memoria, y aun de la actividad natural del intelecto y de la voluntad, se retirará a la soledad vacía de su interioridad, para permanecer allí en la fe oscura, en una simple mirada amorosa del espíritu, orientada hacia el Dios escondido, quien velado está presente. Aquí perseverará en una paz profunda —porque se halla en el lugar de su reposo— hasta que el Señor quiera transformar la fe en visión. He aquí esbozada en algunos rasgos la *Subida* del Monte Carmelo, tal como nos lo ha enseñado nuestro padre san Juan de la Cruz»<sup>997</sup>.

La vocación de la persona humana es a la unión con Dios en la vida eterna<sup>998</sup>. Sin embargo, no es posible vivir sin la experiencia de la persona y, en ella, encontrarse a sí mismo, al otro y a Dios.

### **Reflexión final: Una vida religiosa en la experiencia de la persona**

La experiencia de la persona para Edith Stein se ha constituido en un aspecto fundamental para encontrarse con el otro, para conocerse a sí mismo y, en ambas experiencias, encontrarse con Dios.

Ramón Xirau escribe que Edith Stein estuvo apoyada en los Salmos y en san Juan Evangelista. Todo camino que desarrolla el *Ser finito y ser eterno* es una «dádiva», «la humanidad es la puerta por la cual el Verbo de Dios entró en la creación»<sup>999</sup>. Siguiendo a

---

<sup>996</sup> «Gebet der Kirche», en «Erbe und Auftrag», año 38, 1962, p. 9, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 231

<sup>997</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 1032

<sup>998</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 518

<sup>999</sup> Ramón Xirau, «Prólogo a la Edición en Español», en Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 8

Pablo: «Él existe antes de todas las cosas y todas las cosas subsisten en Él»<sup>1000</sup>. Continúa Ramón Xirau, tomando la terminología de santo Tomás de Aquino y conociendo la influencia de este en E. Stein, al señalar: «Dios, el «ser en sí», es «incomunicable». Dios, presente eternamente viviente, sin comienzo ni fin, sin lagunas ni oscuridad, es «el ser en persona». Es decir, Dios es plenitud absoluta, la humanidad puede acercarse a la divinidad, pero solo en parte y, ante todo, mediante la experiencia mística»<sup>1001</sup>.

Hemos visto cómo E. Stein vivió la experiencia de Dios, descrita en *Causalidad Psíquica* y luego en *Introducción a la filosofía*; además, reconoció el valor de la experiencia de la persona en la constitución del sí mismo, en la ruptura y en el rescate por el otro, acercándose a la divinidad aún sin la plenitud total de la experiencia mística.

La experiencia interior de Stein, escribe Laura Boella, que la conduce a la fe no sabe de mediaciones de tipo doctrinal, su encuentro es un corte directo y vertical a través de una pluralidad de caminos de experiencia vivida<sup>1002</sup>.

Por otro lado, la realidad del Dios vivo, da sentido a la persona, al mundo, al cosmos, y deja de constituirse en una abstracción quimérica. Por ello, la actitud del pensador cristiano es dejarse encontrar por la Verdad, que no es posible construir. No obstante, Edith Stein fue una buscadora incesante de la Verdad, ella escribió: «Quien busca la verdad, busca a Dios»; luego de vivir esa presencia, será una servidora de la Verdad, como escribe el P. Sancho Fermín.

Desde muy joven, vivió una vida interior de reflexión, la filosofía le permitía esa práctica. Es en el silencio de la oración, de «me hablas y yo te hablo», que se revelan los grandes momentos de la vida de una persona: para Teresia, «en el callado coloquio de las almas consagradas a Dios con su Señor germinan los grandes acontecimientos de la historia de la Iglesia, que renuevan la faz de la tierra»<sup>1003</sup>. Edith Stein vive una unión mística, aun

---

<sup>1000</sup> Col. I, 17. En E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág. 123

<sup>1001</sup> Ramón Xirau, «Prólogo a la Edición en Español», en Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág.8

<sup>1002</sup> BOELLA, Laura. *Pensar con el corazón: Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Clariana López, Leonor (Trad.), Madrid: Narcea, S.A., 2011, 47

<sup>1003</sup> Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 230

siendo no bautizada. Toda unión mística es una unión amorosa con la Verdad, con Dios. Asimismo, en esa presencia, «se derrumba toda imperfecta obra humana. Ni la afirmación ni la negación puede alcanzar a Dios. Más bien el alma «se une al Inefable en un absoluto silencio»»<sup>1004</sup>.

Edith Stein escribió que la experiencia religiosa, como «contemplación directa» de Dios, en un éxtasis y similares, solo se da en personas muy excepcionales como los místicos españoles santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz; sin embargo, no es posible una demostración rigurosa de que se trata de una auténtica revelación, conocemos su experiencia por sus testimonios. Por otro lado, el camino normal de la experiencia religiosa «discurre sobre efectos que uno nota en sí, en otros y en los acontecimientos, etc. en la naturaleza y en la vida de los hombres, de los cuales ninguno —tomado en sí mismo— remite tan claramente a la autoridad divina, de modo que ya no fuera pensable otra explicación»<sup>1005</sup>, entonces uno no puede dudar de tal encuentro. Antes vivía una vida despersonalizada, ahora vive posesionado en sí y es libre.

Edith ha sido reconocida como mística, el Papa Juan Pablo II, en la audiencia *En Cristo y en el Espíritu la experiencia del Dios «Abbá»*, escribió que el modo típicamente cristiano de considerar a Dios pasa siempre a través de Cristo, el verdadero rostro de Dios solo nos es revelado por aquel que «está en el seno del Padre». La experiencia de Dios no se puede considerar sin la mediación de la humanidad de Cristo, que Edith Stein reconoció, veamos:

«Por eso, desde la perspectiva cristiana, la experiencia de Dios nunca puede reducirse a un genérico “sentido de lo divino”, y no se puede considerar superable la mediación de la humanidad de Cristo, como han demostrado muy bien los más grandes místicos: san Bernardo, san Francisco de Asís, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Ávila, y tantos enamorados de Cristo de nuestro tiempo, como Carlos de Foucauld y santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein)»<sup>1006</sup>.

La experiencia de Dios solo puede desarrollarse en total coherencia con el Evangelio. El Espíritu nos pone en contacto con Cristo y con el Padre. «La unión nupcial del alma con

---

<sup>1004</sup> Teresa a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 265

<sup>1005</sup> Cf. Carta a Roman Ingarden, Sta. Magdalena, 28 de noviembre de 1927, OC I, pág. 801

<sup>1006</sup> Juan Pablo II, Audiencia, 20 de septiembre 2000, en [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2000/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_20000920.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000920.html) [26/12/2016]

Dios [es] la meta, para la que ha sido creada; rescatada por la cruz, consumada en la cruz y sellada con la cruz para toda la eternidad»<sup>1007</sup>.

Para Edith Stein, quien ha practicado personalmente la caridad puede hablar de eso, ya que, para ella, es el único y auténtico apostolado cristiano.

«El amor natural tiende a disponer de la persona amada, a poseerla de la manera más total. Cristo ha venido para recuperar para el Padre a la humanidad perdida; y el que ama con el amor de Cristo quiere a los hombres para Dios y no para sí. Este es desde luego el camino más seguro para poseerlos eternamente; pues si hemos conseguido ganar un hombre para Dios, entonces nos hacemos una misma cosa con él en Dios, mientras que la manía de conquistar, a menudo e incluso siempre —más tarde o más temprano—, acarrea pérdidas»<sup>1008</sup>.

Estar unidos a Cristo, aún en las insignificantes aflicciones de la vida diaria, y experimentar el abandono, decir «hágase tu voluntad» y aceptar los planes divinos, es lo que permite recibir las bendiciones y gracias de Dios. «Hay un gran trecho entre la autosuficiencia de un “buen católico”, que “cumple sus deberes”, lee un “buen periódico” y “obra en conciencia”, pero en lo demás hace totalmente su capricho, y una vida confiada en las manos de Dios con la sencillez del niño y la humildad del publicano. Pero el que ha recorrido este trecho una vez, ya no volverá a desandar. [...] Adherirse a Cristo, esto no es posible sin seguirle al mismo tiempo»<sup>1009</sup>.

En las Sagradas Escrituras, se observan muchas figuras que simbolizan las relaciones del alma con Dios. Teresia a Madre Dei escribe en relación a Edith Stein:

«Con preferencia toma sus comparaciones del amor humano. Y así el Antiguo Testamento habla del tierno amor maternal de Yavé, de la fiel solicitud pastoral del Señor, pero también del apasionado amor nupcial de Dios hacia su pueblo Israel. Tal vez sea el efecto nupcial el que mejor exprese la elección, totalmente inmerecida, del alma amada por Dios. El Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento es un himno único a ese amor divinamente fuerte, que ante nada se arredra, que atrae hacia sí a la criatura, a pesar de sus deslealtades. También Cristo en el Nuevo Testamento utiliza esos símbolos y los utiliza de manera sorprendente. No solo por el hecho de que Él, el Hijo del hombre, se llama a sí mismo esposo, sino que espera realmente de su criatura el amor maternal, fraternal y nupcial, que esa criatura puede profesar de forma hasta ahora inaudita a Aquel en el que todo se ha hecho semejante a nosotros. De ahí que los místicos de todos los tiempos, y en especial la amorosa

---

<sup>1007</sup> Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 266

<sup>1008</sup> «Weihnachtsgeheimnis» ( «Misterio de Navidad»), conferencia en Ludwigshafen, 1930, 3ª ed., Editorial propia, 1950, p. 12, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 224

<sup>1009</sup> «Weihnachtsgeheimnis» ( «Misterio de Navidad»), conferencia en Ludwigshafen, 1930, 3ª ed., Editorial propia, 1950, p. 18 y 232, en Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, p. 225 y 226

mística española del Carmelo, hayan recurrido con predilección al simbolismo de la unión nupcial del alma con Dios»<sup>1010</sup>.

Anneliese Lichtenberger le pregunta en una carta si existe una vocación al sufrimiento con Cristo para, a través de eso, colaborar en su obra redentora. Edith responde: «Si estamos unidos al Señor, somos miembros del cuerpo místico de Cristo; Cristo continúa viviendo en sus miembros y sufre en ellos; y el sufrimiento soportado en unión con el Señor es un sufrimiento, insertado en la gran obra de la redención y, por eso fructífero»<sup>1011</sup>. Para Edith, la consideración de la «humanidad en cuanto cuerpo místico de Cristo»<sup>1012</sup> es una creencia de la vida religiosa y del Carmelo, la cual se encuentra en Teresa de Jesús.

La experiencia de Dios es propia de la vida en el *Castillo Interior*, que para Stein es el castillo del alma: la experiencia de Dios en su omnipotencia está presente en cada una de las moradas y en todo lugar. Según Ezequiel García Rojo, para Edith Stein, «conocer al hombre implica necesariamente conocer su alma, esa interioridad escurridiza, a la vez que definitoria del ser y del actuar humano. Se asume que, al iluminar el mundo del alma, de la psique, se despejan muchas de las incógnitas que una y otra vez asaltan a la persona»<sup>1013</sup>.

Edith Stein, durante los últimos nueve meses de su vida, escribe la doctrina de san Juan de la Cruz, que se convierte en el sentido propio de la vivencia religiosa, ya que «la cruz se convierte para ella con toda propiedad en su único hogar»<sup>1014</sup>. Además, su obra *Ciencia de la Cruz* es una mística, a pesar de ser una interpretación fenomenológica.

Según Juvenal Savian, para Edith Stein en su *Ciencia de la Cruz*, la fe es precedida por un enfoque «natural», una forma de unión con Dios según un plan ontológico, como un enlace de todos los seres a Dios, en tanto su creador y conservador. Esta primera forma de unión con Dios no puede significar exactamente una morada en el ser divino. La criatura está siendo totalmente «independiente».

---

<sup>1010</sup> Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 264

<sup>1011</sup> Cf. *Carta a Anneliese Lichtenberger*, Dorsten, 26 de diciembre de 1932, OC I, pág. 998

<sup>1012</sup> STEIN, E. *Ser finito y ser eterno*, OC III, pág.542

<sup>1013</sup> GARCIA ROJO, Ezequiel. «El Castillo del alma» de Edith Stein, Madrid: Revista de Espiritualidad, en <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2125articulo.pdf> [03/01/2017]

<sup>1014</sup> Teresia a Madre Dei, *Edith Stein. En busca de Dios*, pág. 255

Lo propio y diferencial de la contemplación mística, según Juvenal, es el exceso de luz, que oscurece el intelecto, pero no deja de producir certeza. La mística produce una ofuscación que no es el claroscuro de la fe, pero el resplandor de la luz es exceso de certeza. Teresa de Ávila incluso no quería interpretar sus experiencias. Su certeza interior era una prueba de la autenticidad de sus experiencias. Esa experiencia, dice Edith Stein, produce imágenes elocuentes utilizadas por los místicos, pero no es fácil entender el contenido de las imágenes existentes. Por lo tanto, mientras que el núcleo de la experiencia mística es el contacto con Dios sin palabras o imágenes, las imágenes y las palabras terminan imponiéndose a nuestra actividad de conocimiento, para presentar el camino más cerca posible de Dios.

En otras palabras, el ideal de perfección, al que tiende la filosofía, es la misma sabiduría de Dios. En esta vida, lo más cerca que se puede estar del ideal de la ciencia perfecta sería la visión mística, y hay, también, el nivel anterior al de la fe, que es el de la auténtica vida filosófica. La experiencia de la fe implica el conocimiento sin comprensión completa, lo que ya es en esta vida, con la ayuda de gracia, el comienzo de la vida eterna en la persona humana. La mística es una experiencia indudable, que aporta elementos de conocimiento directo e implica un grado más que la fe.

El pensador cristiano se acerca a la sabiduría divina por la experiencia mística, y luego la hace más cercana mediante la experiencia de la fe y la investigación filosófica o teológica. No obstante, como no nos apoyamos en la oscuridad de la noche, buscamos la bienvenida a todos los rayos de luz que nos ayuden a sacar algún sentido entre estos datos, que no son del todo incomprensibles. También la luz de la razón natural es una ayuda inestimable, para no desvanecerse uno ante la cegadora luz del misterio de Dios.

Para Edith Stein, por el contrario, la experiencia mística nutre la experiencia del filósofo, porque abre otra perspectiva y otro corte en el ser, hasta ahora imposibles de conseguir con el trabajo de la simple razón. Para Juvenal, la experiencia mística haría que una de las razones sea sinrazón y la filosofía, un sinsentido; pero eso sería traicionar a la apertura de la

investigación filosófica y a toda la experiencia auténticamente humana<sup>1015</sup>. Edith Stein lo ha mostrado con su propia obra filosófica, la profundidad de sus estudios de la naturaleza, la persona, la gracia y la enorme cantidad de escritos que exponen el valor filosófico de su obra. Como escribe santo Tomás: «La gracia no anula la razón, la perfecciona».

Para Pablo Céspedes, la interioridad no solamente es un lugar, es una vía para desenvolverse y desarrollarse, para vivir en libertad y apertura de espíritu:

«Quien descubre su interioridad, la acepta y la reafirma, toma decisiones libres, solo el hombre que vive interiormente es libre. Dentro del pensamiento neokantiano alemán, existen dos conceptos claves para comprender la antropología steiniana: *Freiheit* (Libertad) y el *Geist* (Espíritu). Ambos constituyen los pilares que funden la pedagogía empática de Stein. Para ella, Geist significa sencillamente “apertura”. El espíritu es la dimensión de apertura de la persona, es lo que hace que la persona sea persona, radica su dimensión dialógica. (Caballero, 2010, p. 42). Una apertura que llama a la libertad»<sup>1016</sup>.

Para Christof Betschart, en la filosofía de Edith Stein, la libertad humana no es un valor absoluto que se da por sí mismo, pero puede que suceda así en una situación dada. La libertad humana se da en relación con Dios y, especialmente, en una unión mística, en una entrega mutua, libre y completa, que presupone un cierto conocimiento de Dios y acontece en el centro del alma.

La unión de la persona humana con Dios, añade Betschart, puede estar situada en diferentes niveles que Edith Stein destaca especialmente en sus dos últimos escritos sobre pseudo-Dionisio y Juan de la Cruz. El estudio de estos místicos pone de manifiesto muchas formas de unión con Dios, y luego muestra la unión estrictamente mística. Esto último se caracteriza, en primer lugar, por ser un regalo de Dios que no puede ser causado por ninguna disposición humana y, en segundo lugar, por ser una unión recíproca. Sin embargo, cualquier persona, desde el centro de su alma, puede vivir una unión mística, de

---

<sup>1015</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. *Experiência mística e filosofia em Edith Stein*, En *Agnes* (PUCSP) V.6, págs. 35-49, 2007, en [https://www.academia.edu/7136720/Experi%C3%Aancia\\_m%C3%ADstica\\_e\\_filosofia\\_em\\_Edith\\_Stein](https://www.academia.edu/7136720/Experi%C3%Aancia_m%C3%ADstica_e_filosofia_em_Edith_Stein) [07/01/2017]

<sup>1016</sup> CESPEDES SOLIS, Pablo. «Fenomenología de la Fe y Antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática». Revista *Humanidades*, Vol. 4, págs. 1-16. Universidad de Costa Rica, 2014, en <file:///C:/Users/Samsung/Downloads/Dialnet-FenomenologiaDeLaFeYAntropologiaEnEdithStein-4920558.pdf> [03/01/2017]



inmensidad, así como puede darse una unión intersubjetiva entre seres finitos, como se muestra en la tesis de Edith sobre la empatía.

Betschart hace referencia a una unión mística en su dimensión intersubjetiva. Para él, Edith Stein tiene cuidado de no interpretar la unión como fusión, en particular, con respecto a la unión mística que presupone —precisamente— lo que se llama «dos puntos una misma fuente». Esta atención a la otredad, en la relación con Dios, está presente incluso antes de su conversión en su tesis de la empatía. La empatía no excluye a Dios, sino que completa un conocimiento de naturaleza discursiva con el conocimiento de fe. De hecho, la empatía es un conocimiento intuitivo de otro sujeto y su experiencia vivida.

Para Stein, escribe Betschart, la libertad que libera gradualmente es el factor más importante. Solo los místicos son libres, esto les permite abrazar todo lo que son y todo lo que aman. Stein señala que esta capacidad conecta con el centro del alma. Este enlace imperceptible significa que puedo dar dirección a mi persona y a mi vida, a partir de un acto libre.

Para Betschart, esta última afirmación puede despertar una nueva protesta: ¿sería justo decir que todo el mundo es capaz de tomar control de su vida? Por un lado, hay circunstancias que limitan considerablemente las posibilidades de compromiso y, por otro lado, la gente a menudo se siente abrumada por la vida y las pasiones, hasta el punto de considerar la libertad y su persona como una ilusión. Tomemos, por ejemplo, la dificultad de encontrar a alguien para casarse o la inmadurez emocional que hace que sea difícil o imposible cualquier compromiso en la vida. De hecho, no se trata de negar estos límites externos e internos de la persona, sino de afirmar la convicción de que la libertad debe ser recuperada. ¿Qué significa esto en relación con Dios?

La unión con Él presupone una entrega incondicional de por sí, pero también la persona requiere un don en respuesta. La paradoja de este regalo es el hecho de que el acto más libre es una renuncia a la propia voluntad. Esta renuncia puede desafiar a la persona que no tiene experiencia, porque la persona libre parece abandonar su propia libertad. Este aspecto

viene quizás del razonamiento falso que sugiere que, si quiero lo que otra persona quiere, entonces lo hago y no soy libre.

La paradoja de la libertad —que uno se libera solo por el don de uno mismo y la propia libertad— está presente a lo largo del estudio de Betschart. La renuncia a la propia voluntad, a beneficio de la voluntad divina, no es una negación de la libertad.

Por la fe y la experiencia mística, estoy motivado para rendirme a la voluntad de Dios, porque estoy convencido de que Dios es el bien supremo y, al mismo tiempo, que conoce y quiere mi bien. La persona no creyente no puede entender esto por su propia experiencia, pero puede «empatizarlo» en la experiencia de la persona. Lo que sigue y seguirá siendo difícil en el don de sí a Dios, incluso para el creyente, es la deseada unión que se da por caminos oscuros. En esta oscuridad, hay una necesidad y posibilidad de puntos de referencia: el creyente puede confiar en una persona que vivió el don de sí en toda su perfección, en Jesucristo<sup>1017</sup>.

Para Laurent Tessier, Edith Stein, con Max Scheler, se abre a la experiencia de la vida religiosa a través del análisis claro y racional, a partir de la liberación de sus prejuicios racionales. Edith se abre a dicha experiencia desde una reflexión filosófica, que no se cierra al hecho religioso. Edith Stein es judía y, para ella, el marco de la experiencia divina sería el universo judeocristiano, pero este marco no lleva a la experiencia de un Dios personal, y menos aún a la de Cristo. Después de su bautismo en enero de 1922, Edith leyó con entusiasmo los escritos íntimos de Teresa de Ávila (1515-1582). Las descripciones psicológicas de su experiencia mística, le presentarán una «clave decisiva para descifrar su experiencia incipiente de lo divino», y después de eso se sentirá llamada a entrar en el Carmelo.

Laurent Tessier, citando a Cécile Rastoin, señala que la espiritualidad de Stein emerge de la propia persona, desde lo más profundo del alma, como de una estrella con un corazón,

---

<sup>1017</sup> BETSCHART, Christof. «Liberté et Union Mystique», en BETSCHART, Christof (direct.) *La liberté chez Edith Stein*, Toulouse: Carmel, 2014, pág. 161

en cuyo «centro» reside Dios como la fuente de energía y luz radiante. En este espacio interior, el «yo es una especie de punto de conexión, al caminar desde la periferia hacia el centro. Si permanece en la parte más externa, el *ego* no ve casi nada de la luz central, debido a la opacidad de las zonas intermedias. No obstante, cuando está en la oración, como en un viaje interior, el «yo» entra en el fondo de su alma, descubre un espacio insospechado, donde puede explorar poco a poco las diferentes áreas de su alma, sus diversas «moradas», como las llama Teresa de Jesús. Poco a poco, a través de un esfuerzo conjunto de libertad y gracia de Dios, el «yo» hace su camino hacia el centro donde está Dios, y deja que la luz divina clarifique y purifique todas las áreas de su ser, hasta las más externas. Entonces, el «yo» puede moverse libremente, permaneciendo irradiado por los resplandores de la luz divina, y estar bajo la influencia de la presencia divina.

En esta modelización del alma humana, es posible identificar las características claves de la espiritualidad de Edith Stein. La más obvia de estas es, sin duda, el camino hacia un centro que sería el corazón (alma). En el corazón, el ser más profundo es «verdad», es «puro y brillante» y da energía a todo el ser. Este viaje trascendente, no sin obstáculos, se realiza de manera libre y consciente. Si hay una experiencia individual y única, no solo afecta a la persona en el camino seguido, sino también a otras, en una especie de radiación que Edith designa como «empatía». La cuestión fundamental que guiará, tanto la búsqueda intelectual como la espiritual de Edith Stein, es precisamente el misterio de la fe (confianza básica)<sup>1018</sup>.

Céspedes señala que santa Teresa Benedicta de la Cruz nos invita a «superar el solipsismo trascendentalista husserliano y el desesperante egocentrismo heideggeriano para depositar nuestra confianza e intelecto en una experiencia mística, cristificante y transformadora»<sup>1019</sup>.

---

<sup>1018</sup> TESSIER, Laurent. *Edith Stein- présentation critique d'une biographie spirituelle*. Redue: Université de Montréal. Faculté de théologie et de sciences des religions, 2015, en [https://www.academia.edu/27904507/Edith\\_Stein\\_-\\_pr%C3%A9sentation\\_critique\\_dune\\_biographie\\_spirituelle](https://www.academia.edu/27904507/Edith_Stein_-_pr%C3%A9sentation_critique_dune_biographie_spirituelle) [7/01/2017]

<sup>1019</sup> CESPEDES SOLIS, Pablo. «Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática», en *Revista Humanidades*, Vol. 4, 12, 2014, págs. 27-28

Francisco Sancho Fermín señala, en la introducción a los escritos espirituales de E. Stein, que la raíz y fundamento de esos escritos no es una teoría, sino una profunda experiencia vital y existencial, producto de la mente de una filósofa fenomenóloga que estudia todo, lo valora y sobre todo espera un impulso interior, superior a cualquier razonamiento. Su conversión se debe principalmente a una íntima experiencia directa con Dios (1918), «la religiosidad de Edith es una realidad relacional y, por tanto, experiencial»<sup>1020</sup>. Una vida religiosa producto de la experiencia de la persona.

Según Sancho Fermín, Edith Stein tuvo un encuentro con el «Dios cercano, misericordioso, siempre presente y dador de vida [que] es lo que va a marcar su vida cristiana»<sup>1021</sup>. Se siente cercana a la oración y ve en la liturgia la forma más perfecta de ser formada por el Pedagogo, vive el abandono en las manos de Dios y en la conciencia de ser sostenida por Él. Para Sancho Fermin, Edith Stein fue una mística:

«Tanto en el caso de que entendamos por mística una realidad restringida a la experiencia de “fenómenos sobrenaturales”, como en el caso en que entendamos la mística como una realidad más amplia, en el sentido de una experiencia real, auténtica y continuada del Misterio, de Dios. En ambas posiciones, Edith encaja plenamente. Es cierto que directamente ella no ha dejado testimonios explícitos de sus «experiencias» extraordinarias, aunque hay datos más que suficientes que lo demuestran. También en este sentido ella encaja plenamente en la escuela teresiano-sanjuanista, restando toda importancia al fenómeno para centrarse en la vida. De todas formas no creemos sea de mayor interés el centrarnos ahora en esta cuestión»<sup>1022</sup>.

Para la filósofa carmelita, hay una tendencia a recuperar el sentido más profundo de la experiencia mística, centrada en una vida de gracia vivida conscientemente. Todas las personas tienen esa posibilidad de relacionarse con Dios, en esa línea se encuentra la mística steiniana.

«El sentido más genuino de la experiencia mística: superando lo fenomenológico, ocasional y extraordinario, para centrarse en lo esencial de una vida de gracia vivida conscientemente. El misterio de Dios y del mismo ser humano está ante cualquiera, y todos tienen la posibilidad de relacionarse con él. Y en esta línea va la vivencia y comprensión de la mística steiniana. No se trata de un camino de privilegiados, sino del camino que Dios ofrece a todo ser humano. No hay vivencia auténtica del cristianismo sin un encuentro, sin una experiencia, sin un sumergirse cada vez más en el misterio; Dios, pero también el ser humano, son esencialmente misterio»<sup>1023</sup>.

---

<sup>1020</sup> SANCHO FERMIN, Fco. Javier, «Introducción», en STEIN, OC V, pág. 29

<sup>1021</sup> *Ibid.*, pág. 30

<sup>1022</sup> *Loc. cit.*

<sup>1023</sup> *Loc. cit.*

La oración como «amistad» y como eje de la espiritualidad teresiano-sanjuanista abre la experiencia mística a lo cotidiano de la vida. Además, «no se trata exclusivamente de una realidad experiencial, sino que ella misma se convierte en la forma más auténtica del conocimiento de Dios»<sup>1024</sup>.

«El hecho de que la mística aprendida y vivida por Edith asuma como elementos fundamentales el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios (es decir, la verdad de la persona y la Verdad de Dios), le abre hacia una dimensión más profundamente evangélica de relación con el otro»<sup>1025</sup>.

Por otro lado, Sancho Fermín reconoce a la empatía como la capacidad cognoscitiva de acoger la experiencia del otro, como un profundo sentido de amor al prójimo.

«La empatía, vista como capacidad humana cognoscitiva de acoger la experiencia del otro, vivida en una dimensión de fe experiencial, se convierte en un medio más que idóneo para vivir en primera persona el amor al prójimo. Después de todo, la auténtica experiencia mística, fruto de la gracia y de una perspicaz contemplación del prójimo y de Dios, libre de prejuicios y conceptos teológicos cerrados, empatiza en la misma línea de cuanto el método fenomenológico persigue en la contemplación de la realidad. En este sentido, Edith encuentra una continuación lógica en la mística a cuanto había venido realizando desde el simple plano cognoscitivo.

Hemos ido señalando cómo la vida de Edith Stein, con mayor intensidad desde su entrada en el Carmelo, se fundamenta en una relación experiencial con el Dios Uno y Trino. Y esta relación va adquiriendo formas y lenguaje diferente según a qué Persona de la Trinidad se refiere: amigo y esposo, Padre, Señor y Salvador, Rey, Rayo, Fuerza, etc.»<sup>1026</sup>.

Finalmente, para Francisco Javier Sancho Fermín, los escritos de espiritualidad de Edith Stein abren el abanico de su antropología hacia la antropología teológica, así como a la antropología espiritual y mística.

La experiencia de la persona es tan particular, primera y esencial, que solo es posible con aquel que Es, que se hace uno con la persona y puede expresarse como mística. La persona es abrazada en el Amor, en la Vida en el interior del alma. Así también la persona es capaz de abrazar en el amor, en la vida, a toda persona y todo ser, dándole el carácter de personalización o, mejor, hermandad; tal como san Francisco lo comprendió al exclamar: «Hermano sol, hermana luna».

---

<sup>1024</sup> *Loc. cit.*

<sup>1025</sup> *Ibid.*, pág. 31

<sup>1026</sup> *Ibid.*, pág. 31

La personalización se ha extendido a todos los vivientes y al universo entero que los alimenta, en cuanto a hermandad, el sentido de persona ha sido reconceptualizado, puesto que ser persona es «ser amado» y ser persona humana es «ser libre para amar»; además, su existencia está en ser amado primero, sentirse tocado en el interior más profundo y tocar a Dios.

Ya que el acto de ser es un acto de amor, ser es amar y creer es amar a Dios; asimismo, creer es un acto absolutamente libre y amar también. El amor es el modo en que el ser se manifiesta por sí mismo y desde sí mismo. Bajo ese punto de vista, el amor coincide con la libertad. Amar a alguien es lo que nos permite comprender a alguien que es persona. Solo es posible amar por el Amor mismo, en una experiencia de persona a persona.

## CONCLUSIONES

*La filosofía de Edith Stein es producto de su propia vida e inquietud existencial. Sus reflexiones tiene como base lo que le inquietada y asombraba. Es así que la vida de la filósofa alemana estuvo consagrada a la búsqueda de la verdad y luego encontrada por la Verdad; de esta manera, vivió lo que ella misma sostenía como la auténtica fe.*

Stein vivió las mayores injusticias sociales. Primero, padeció la discriminación en el ámbito universitario, ya que no pudo acceder a una cátedra por su condición de mujer; posteriormente, se cuestionó su pensamiento por la vida religiosa que asumió y hasta llegó a sufrir el martirio por ser judía.

En la universidad de Breslau, tras sus primeros estudios de Psicología, Edith Stein encuentra una necesidad de búsqueda de los fundamentos de la persona y la unidad de sentido de la existencia de la persona humana. Se encuentra con una «psicología sin alma» que contradice su incipiente estudio de esta, posteriormente el alma será el centro mismo de la persona.

La obra *Investigaciones Lógicas* y el encuentro con Edmund Husserl cambiará el rumbo de su vida. Ahora vuelve a la filosofía y especialmente al método fenomenológico, el cual la ayudará en la búsqueda incesante de la verdad y, sobre todo, a tener un encuentro honesto con la realidad y la persona. Su penetrante mirada y su profunda objetividad, le permitirían a Edith Stein alcanzar los niveles más trascendentales del análisis existencial.

La fenomenóloga nata escribirá en su tesis doctoral: «sólo quien se experimenta a sí mismo como persona, como un todo pleno de sentido, puede comprender a los otros»<sup>1027</sup>. En ese sentido, Herbrith Waltraud señala que la pasión que dominaba a Edith Stein era la «Maestría de la comprensión». Stein nos recuerda a san Agustín en la búsqueda interior de

---

<sup>1027</sup> HERBSTRITH, W. *El verdadero rostro de Edith Stein*, Sánchez, M. (trad.) Madrid: Encuentro, 1990, pág. 51

sí mismo y de la propia subjetividad, en este caso, encontrarse a sí mismo y encontrar a Dios. Ezequiel García Rojo indica que la aspiración por la verdad se verá saciada únicamente cuando halle a otra persona en la que deposite, no solo las exigencias intelectuales, sino sobre todo las del corazón; es decir, cuando surja la «confianza entre el hombre y Dios».

Las conferencias de Max Scheler sobre la esencia de lo santo, llevaron a Edith Stein a una esfera religiosa con experiencias nunca antes vividas. Los encuentros con la persona de Scheler hicieron que se interesase por la conversión y el fenómeno religioso, ella lo consideraba como «el fenómeno mismo de la genialidad» por ser filósofo y creyente. El filósofo de los valores consideraba que solo la religión convertía a la persona en persona y que la humildad lleva a un abandonarse en Dios.

*En el estudio de la empatía*, Stein profundiza no solo en la experiencia de la persona, sino también en el valor de la persona humana, que la empatía revela. De esta manera, tuvo la certeza de que nos encontramos indisolublemente ligados los unos a los otros. El sí mismo personal y el otro se presentan como individualidades unitarias en una condición de similitud, es así que, la presencia del otro confirma un mundo común como un espacio intersubjetivo, un mundo común «codado», como sostenía Husserl.

Para Stein, la empatía proporciona aprehensiones de las vivencias ajenas, ya sean sensaciones o sentimientos. El cuerpo vivo ajeno es, para nosotros, el centro de orientación y de constitución plena de nuestro cuerpo vivo y de todo nuestro sí mismo personal. La experiencia del otro trae consigo vivencias de emociones, sentimientos que son constitutivos del sí mismo y le dan su plenitud. Además, revela la profundidad del yo y evidencia los valores personales; de ese modo, la personalidad vive su propio valor como persona.

La empatía es clave para la constitución de la propia persona, el autoconocimiento y la autovaloración. Sin embargo, puede que la experiencia empática se encuentra algunas veces



con dominios axiológicos clausurados en sí mismos; entonces, experimenta la falta de valoración.

La atención inicial a la empatía, como centro del análisis de la subjetividad y la sociedad, es desviada en *Introducción a la filosofía*, a un nivel de mayor profundidad como es el del conocimiento de las personas. Stein cree que debemos partir de un análisis de la naturaleza y de la propia subjetividad; por ello, con relación a esta última, desarrolla una antropología inicial sobre el tema de la experiencia de la persona y la intuición del proceso vital, al que llama ahora empatía.

Dicha experiencia completa el tema de la intersubjetividad, ya que está dada de dos modos: en la experiencia de sí mismo y en la experiencia del otro. La experiencia de la persona parte naturalmente del otro, desde una percepción inmediata de todo lo que le pertenece. Lo primero que aparece es el cuerpo del hombre como una cosa; sin embargo, desde el momento que realiza movimientos por sí mismo, aparece como un cuerpo animado. No podemos ver el impulso interno del otro, ni tener conciencia de él; no obstante, tenemos una intuición del proceso vital en nuestra conciencia representativa, intuición a la que Stein llama empatía, y va al centro del alma espiritual.

La representación del otro es una vivencia original de una realidad actual, que permite situarnos en el interior de la otra persona, como si nosotros fuéramos su centro vital. Se puede caer en contenidos engañosos, que suelen darse cuando existe contradicción entre percepción externa y empatía, o cuando el contenido de la empatía sobrepasa a lo dado en la percepción y la fantasía añade otros contenidos gratuitamente. La empatía, a pesar de caer en engaños, tiene su propio proceso de validación que consiste en la percepción externa. La experiencia de los otros se convierte en motivo permanente de comprensión de sí mismo y aún resulta más profundo si en uno mismo se encuentra a Dios en el otro, recordándonos a E. Lévinas.

Para Stein, la comprensión de la psique ajena no es independiente del cuerpo, y no se puede estudiar al individuo psíquico limitado al mundo de las sensaciones. Estas no tienen

conciencia personal, no constituyen como suyo un yo despierto y consciente de sí mismo, sino que pertenecen al sujeto espiritual que realiza actos libres que brotan del núcleo personal. La mirada se convierte en la forma de orientación de la persona, con relación a otro yo personal y a las cosas, ya que —a partir de la mirada— es posible ver el yo ajeno e incluso el alma misma y su modo más personal de ser. La filósofa alemana desarrolla la fenomenología de la mirada.

Las diversas expresiones de los sentidos y del entendimiento se muestran como rasgos de carácter, los cuales permiten que se manifiesten los estados del alma, así la experiencia de una sola moción vital permite reconocer el carácter de la persona y su personalidad. La vida no proviene solo del interior, sino también de fuera, gracias a las cosas con que la persona se encuentra y a las otras personas con las que convive. La persona es algo secreto para sí misma y algo misterioso, nunca completamente revelado<sup>1028</sup>.

La persona, tanto en el otro como en el sí mismo de cada uno, encuentra la experiencia del amor como expresión personal, que supone el reconocimiento, la aceptación, y el respeto al otro y a sí mismo. La experiencia de la persona es disponibilidad generosa de sí misma, compromiso con el otro y aceptación de un mundo común de reconocimiento en hermandad<sup>1029</sup>. Hay una cooperación o complementariedad entre la experiencia propia y ajena.

La mayor hospitalidad de la persona se da en la profundidad del alma y es la empatía steiniana, que acobija al otro como persona. Con la mirada, el sí mismo invita al otro a entrar en su ser, para ser cuidado, amado y responder a su presencia, o no hacerlo. Al mismo tiempo, es un acto de entrega de donación personal. Lo que se trata es de vivenciar a la persona en la totalidad de su ser. El sí mismo y el otro ven su ser acrecentado en el cuidado y en la donación. Solo es posible este tipo de experiencia personal, poseionados desde el centro del alma; no obstante, pueden darse también experiencias impersonales, desde la superficialidad y desde la desposesión del alma. De allí, que también podemos

---

<sup>1028</sup> STEIN, E. *Acto y Potencia*, OC III, pág. 380

<sup>1029</sup> MOSLEY, Joanne. *Edith Stein- Woman of Prayer. Her life and Ideals*, Herefordshire: Gracewing, 2004, pág. 62

vivir, según César Moreno, un tráfico de alma, y la intersubjetividad se ve cuestionada en la persona postmoderna, en la complejidad creciente de lo social.

Stein enfatiza sobre la dialéctica del sí mismo y del otro, que no es otra que la necesidad del estudio de la intersubjetividad iniciado por Fichte, seguido por Hegel, continuado por Husserl y toda las visiones personalistas, entre las más importantes la de E. Lévinas y E. Mounier. Stein se adelanta al pensamiento de estos últimos.

Posteriormente, en *Ser finito y ser eterno*, la empatía y la experiencia de la persona se ubican en lugar secundario. Edith Stein, al aceptar e involucrarse cada vez más intensamente al pensamiento de santo Tomás de Aquino, considera que el estudio del análisis existencial de la persona debe partir del análisis metafísico y eso es lo que hace en *Acto y potencia*. En consecuencia, Ingarden habla de un «trágico final de la autora»<sup>1030</sup>, quien a causa de su fe católica abandona el método de Husserl y su estricta objetividad. Su inclinación a la mística de santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz, hace que en los ambientes filosóficos la consideraban como «filosóficamente acabada», escribe Ingarden. Sin embargo, Edith Stein logra sus mayores obras filosóficas como *La estructura de la persona humana*, *Acto y Potencia* y sobre todo *Ser finito y ser eterno*, luego de su proceso de conversión, no abandona la rigurosidad filosófica.

Edith Stein buscó en el estudio de la empatía, los fundamentos para comprender el sentido social, político y cultural que sostendría posteriormente la antropología de la filósofa alemana, que solo es posible mediante el análisis de la estructura de la persona, de allí que su estudio se dirija a la antropología y a una reflexión cada vez más original.

*La antropología de Stein* se inicia con el problema de la subjetividad, después del análisis de los problemas de la naturaleza. Por subjetividad entiende, principalmente, al sujeto o a la conciencia. Las personas son sujetos de una multiforme vida del yo, de una conciencia intencional. La vida del yo es el interior de la persona; es decir, su vida anímica y espiritual que se contraponen al cuerpo.

---

<sup>1030</sup> *Ibid.*, pág. 172

Por otro lado, el ser consciente de sí mismo no se puede concebir como un acto de reflexión, sino como una «luz interior» que ilumina la corriente de vivencias con diversos grados de conciencia o de lucidez. La persona no es solo un «yo puro» o una conciencia intencional, sino una realidad hecha de materia viviente que posee una estructura psico-física; es decir, una entidad real.

El núcleo de la persona es el yo personal, en él se despliegan todos los valores personales. Esta es la esencia que no se desarrolla, sino que se despliega en la creación del carácter, con un colorido individual; de allí que el carácter sea considerado el sello de la personalidad. El yo abre su alma en el centro mismo, acoge en sí los valores, los hace suyos y, de ese modo, llega a estar en sí mismo.

En cambio, podemos experimentar actos «impersonales» del yo, que no tienen participación interna, los cuales pueden ser desplazados por otros valores. La vida impersonal no puede llegar a ser total, pues el yo siempre tiene la posibilidad de ser afectado personalmente y, por tanto, ser vivificado y liberado para realizar actos de voluntad, que siempre están enraizados en el «yo» mismo. La persona es libre y capaz de autodeterminarse, cuando no existe libertad, la personalidad queda extinguida, lo que tenemos es un cuerpo sin espíritu. La filósofa pone de relieve que el carácter espiritual de la persona tiene su fundamento en la libertad.

Para Stein, el yo es la forma empírica del sí mismo. Una de las manifestaciones del yo en el alma es su ser anímico y la forma más elemental de la vida anímica es la intencionalidad, que es nuestro modo de dirigirnos al mundo. No obstante, el mundo nos llega por los sentidos; puede que algunos de ellos estén atrofiados, pero el mundo sigue allí y se nos revela como un universo de valores, y la persona se posesiona frente a ellos. Edith proclama su propio realismo que defiende inclusive frente a su maestro, Husserl.

Los valores de la persona nos revelan la particular estructura del alma; además, el modo en que los vivimos es una expresión libre de la manera en que queremos y actuamos como personas. El alma es personal por su estructura misma y el yo, al tener un espacio en el alma, puede ubicarse en la superficie o en lo más profundo, desde allí imprime su identidad a todas sus vivencias.

El ser humano, con todas sus capacidades corporales y anímicas, es el sí mismo. El yo es la persona libre y espiritual, cuya vida es intencional en el sentido de que se dirige a los objetos y a las personas del mundo. Por otro lado, la persona es la unidad real entre el yo y el sí mismo, ya que es el yo el que tiene que formarse a sí mismo. La persona es en el cuerpo y en el alma. Solo a partir de la experiencia de la persona podemos conocer el alma.

Stein presenta un bosquejo de la persona humana como ser corporal y anímico, lo suficientemente interesante para poder profundizar en el estudio de la persona humana, aunque susceptible de corrección y continua reflexión, lo cual realiza en *Ser finito y ser eterno*. Edith Stein, en el curso en Münster, distingue en el ser humano el cuerpo como cosa material, organismo vivo y animal. Sin embargo, ante todo, el ser humano posee una estructura personal que implica una responsabilidad sobre sí mismo, sobre lo que ha llegado a ser o no ha llegado a ser.

La persona es un ser libre y espiritual en cuanto despierta a un mundo externo e interno. De este modo, el ser humano da forma a la naturaleza animal y se constituye como persona y es dueño de sí mismo para abrirse a otro en la experiencia de un encuentro.

Stein desarrolla una concepción trinitaria de la persona cuerpo-alma-espíritu, su propuesta es contemporánea. La unión profunda de esta concepción trinitaria, permite transitar en un conocimiento del cuerpo al alma hacia lo más profundo del alma de la persona, en el sentido espiritual. En la tarea emprendida no se encuentra sola, Hans Lipps, Max Scheler, Martín Heidegger, también tienen como preocupación el análisis existencial de la persona.

Edith Stein culmina su estudio antropológico con un análisis del ser de la persona, que finaliza en un estudio teológico-antropológico.

*La experiencia de la persona es algo parecido a la experiencia de la persona de Dios,* Edith Stein ha seguido un hilo conductor, que la ha llevado en ascenso del ser finito de la persona al Ser Eterno. La experiencia de la persona, en lo más profundo del alma, es constitutiva o reconstitutiva, y Dios se hace presente en esa experiencia, ya que ha vivido desde el centro del alma, posesionada en su ser, abierto y transparente en este. La experiencia es vivida como la más placentera, y con la tranquilidad de estar consigo mismo y con otro. Puede también, que se produzca un rechazo, huida u odio a sí mismo y al otro, entonces, se produce una ruptura del sí mismo. Es por la libertad, que la persona vive la experiencia que decide vivir y luego, la libertad misma se ve limitada. La libertad gozará de mayor garantía en la medida que el alma disponga de mayor amplitud y profundidad en hacer u omitir, posesionado desde su centro. El dominio de la gracia es el de la libertad.

La persona misma en su libertad, puede penetrar cognoscitivamente en la vida del alma y descubrir sus propias leyes, que la vida misma obedece. El mal o el odio aparta a la persona de sí misma y la gracia la posesiona en su ser. El alma solo puede llegar a sí misma no ocupándose de sí misma.

La experiencia de Dios para Stein tiene cierta similitud con la experiencia de la persona humana, donde la energía vital espiritual se convierte en un impulso que levanta, que sentimos que no nos deja caer y regala una vida nueva. En este camino existen dos vías: la de la fe (en la oración) y la del conocimiento filosófico (trato con las personas). Stein considera que quien más contempla a Dios debe salir al mundo para comunicarlo como luz, como amor que expande; de esta manera, la mística steiniana es ofrecida a toda persona que acobija y se entrega a otra, una luz que invade la presencia de ambos e inunda de amor, libertad y apertura.

El mayor acercamiento al Ser eterno, es la visión mística, una entrega amorosa a la verdad, Stein escribe, «Quien busca la verdad, busca a Dios». La visión mística es el reconocimiento de la esencia como misterio. La experiencia de Dios es también una

experiencia de la persona, porque la experiencia de la persona es también una experiencia de amor, de Ser eterno, de Amor siempre presente.

## BIBLIOGRAFIA

- ALES BELLO, A., ALFIERI, F. y SHAHID, M. *Edith Stein- Hedwig Conrad- Martius- Gerda Walther. Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità*, Bari: Giuseppe Laterza, 2011.
- A MATRE DEI, Theresia. *Edith Stein. En busca de Dios*, Navarra: Verbo Divino, 1984.
- BAUMAN, Z. *Etica Postmoderna*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores Argentina, 2004.
- BEJAS, A. (Intr., Trad., y Notas) *La pasión por la verdad*, Buenos Aires: Ed. Bomun, 2003.
- BETSCHART, Christof (direct.) *La liberté chez Edith Stein*, Toulouse: Carmel, 2014.
- BERTOLINI, A. *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca: Secretario Trinitario, 2013.
- BRENTANO, F. *El origen del conocimiento moral*, Garcia Morente, M. (Trad.) Madrid: Tecnos, 2013.
- BOELLA, Laura. *Pensar con el corazón: Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, María Zambrano*, Clariana López, Leonor (Trad.), Madrid: Narcea, S.A., 2011.
- BORDEN, Sarah. *Stein: Edith Stein*, New York: Continuum, 2003.
- BOORRELL, Agustí (Edit.) *Edith Stein: Retrobar Déu en Temps D'Incertesa. Actas del III Congrés d'Espiritualitat*, Barcelona: Carmelites Descalços de Catalunya i Balears. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2004.
- BOUFLET, Joachim. *Edith Stein. Filósofa crucificada*, Blanco, M. y Diez, Ramón (trad.) Santander: Sal Terrae, 2001.
- CABALLERO BONO, José. *Edith Stein (1891-1942)*, Madrid: Ediciones del Orto, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.
- CLEMENTE DE ALEJANDRIA, San. *El pedagogo*, Sariol, Joan (trad.) Madrid: Gredos, 1988.
- CROSBY, John F. *Edith Stein: Self- Portrait in Letters- Letters to Roman Ingarden*, Washington: The Catholic University of America Press, Vol.102, 2016.



DE LA HERA, Eduardo. *El fuego de la montaña. Siete conversos para nuestro tiempo*. Madrid: San Pablo, 2009.

ECO, Umberto, *Cinco escritos morales*, Milán: Lumen, 1997.

ETXEBERRIA, X. *Ética de la diferencia*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.

FERRER, Urbano. (ed.) *Para comprender a Edith Stein*, Madrid: Ediciones Palabra, 2008.

FERRER, Urbano. *Acción, Deber, Donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Madrid: Dykinson, S.L., 2015.

FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1968.

GARCIA ROJO, Ezequiel. *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein*, Madrid: Editorial Espiritualidad, 2002.

GONZALEZ DI PIERRO, Eduardo. *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México: Dríada, 2005.

HEGEL, G. *Fenomenología del Espíritu*, México D.F. Fondo de Cultura Económica, 1966.

HERBSTTRITH, Waltraud. *El verdadero rostro de Edith Stein*, Sánchez, M. (trad.) Madrid: Encuentro, 1990.

HUSSERL, Edmundo. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Langfelder, Otto (trad.), Buenos aires: Nova, 1959.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Gaos, José. (Trad.) México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y un a filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Zirión, Antonio (Trad.), México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de cultura económica, 2005.

INSTITUTO DE TEOLOGÍA PASTORAL «Fray Martín» de la Diócesis de Chosica. *Antropología filosófica*, Lima, 2000.

JAY, Martin, *Cantos de experiencias. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires: Paidós SAICF, 2009.

KLEPPER, Verónica. *Santa Edith Stein, en estos tiempos recios*, Barcelona: Santos y Santas-32, Centro de Pastoral Litúrgica, 2006.

- LEBECH, Mette. *Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics*, Oxford, Bern, Berlín, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien: Peter Lang A.G., International Academic Publishers, 2015.
- LÉVINAS, E. *Humanismo del Otro Hombre*, Mexico, Madrid, Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- LÉVINAS, E. *Ética e infinito*, Madrid: Fayard Espiritu Santo Radio-France, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*, Verón, Eliseo (Trad.), Barcelona: Ediciones Paidós, 1974.
- LLEDO, E. *Memoria de la ética*, Madrid: Editorial Santillana, S. A. Taurus, 1994.
- MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein. A Philosophical Prologue, 1913-1922*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006.
- MANSUR K, Miguel (Comp.) *Homenaje a Edith Stein*, México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1992.
- MASKULAK, Marian. *Edith Stein and the Body-Soul- Spirit at the Center of Holistic Formation*, New York: Peter Lang Publishing. Inc., 2007.
- MARIN, H. *Teoría de la cordura y los hábitos del corazón*, Valencia: Pre-textos, 2010.
- MARIN, H. *Entre Dichos. Ensayos sobre ciudadanía*, Madrid: Rialp, 2016.
- MERLEAU- PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*, Cabanes, Jem (Trad.) Barcelona: Península, 1975.
- MORENO, C. *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Valencia: Pre-Textos, 1998.
- MORENO, Jesús. *Edith Stein en compañía: Vidas entrecruzadas de María Zambrano, Hannah Arendt y Simone Weil*, Madrid: Plaza y Valdez, 2014.
- MOSLEY, Joanne. *Edith Stein- Woman of Player. Her life and Ideals*, Herefordshire: Gracewing, 2004.
- MOUNIER, E. *El personalismo*, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.
- NAVAL, Concepción y ALTAREJOS, Francisco. *Filosofía de la educación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000.

- PATRON, Pepi, RIZO-PATRON, Rosmary y TUBINO, Fidel. (edit.) *Parte Segunda Filosofía Contemporánea, Materiales de enseñanza (Antología)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.
- PEZZELLA, Anna María, *L'Antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Roma: Città Nuova, 2003.
- PLATON, *Diálogos, VI. Filebo, Timeo y Critias*, Madrid: Gredos, 1992.
- PULINA, Giuseppe. *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Zona: Civitella in Val di Chiana, 2008.
- QUINTO, April Jerome S. *The Phenomenology of Love of Edith Stein*, (Thesis) Calamba: College Faculty of Don Bosco College, Canlubang, 2015.
- RANFF, Viki. (edit.) *Edith Stein. En busca de la verdad*, Ayuso, V. (trad.) Madrid: Palabra, 2005.
- RIZO\_PATRON, Rosemary. *Acta fenomenología latinoamericana*, Volumen I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- RUIZ SCAPERLANDA, María. *Edith Stein. St. Teresa Benedicta of the Cross*, Huntington: Our Sunday Visitor, Inc., 2001.
- RUIZ-ALBERTI FERNANDEZ, Cristina. *El pensamiento Feminista de Edith Stein: Sus conferencias sobre la mujer (Alemania:1930) y nuestras mujeres mayores (España 2006-2007)* (Tesis Doctoral) Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Educación, Departamento de Teoría e Historia de la Educación, 2010.
- SANCHEZ ALCARAZ, María. *El impacto del realismo tomista en la fenomenología de Edith Stein* (Tesis Doctoral), Murcia: Universidad de Murcia, 2015.
- SANCHO FERMIN, Francisco. *Edith Stein. Modelo y Maestra de Espiritualidad*, Burgos: Monte Carmelo, 1997.
- SANCHO FERMIN, Francisco. *Edith Stein. 20 temas de reflexión*, Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- SANCHO FERMIN, Francisco. *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*, Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- SANCHO FERMIN, Francisco (Dir.), *Edith Stein. Antropología y dignidad de la persona humana*, Avila: Universidad de la Mística CITEs, 2016.

- SALTO SANCHEZ DEL CORRAL, Ana. *La Dignidad humana: Dignidad de la Mujer*. Madrid: PPC, 2007.
- SALVARANI, Francesco. *Edith Stein. Hija de Israel y de la Iglesia*, Pérez Arangüena, José Ramón (trad.), Madrid: Palabra, 2012.
- SARTRE, J. *El Ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona: Ediciones Atalaya, 1993.
- SARTRE, J. *El existencialismo es un humanismo*, Praci, Victoria (trad.) Barcelona: Edhasa, 1999.
- SCHELER, M. *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Gamper, D. (trad.), Good, P. (editor), Barcelona: Crítica, 2003
- SCHELER, M. *Esencia y forma de la simpatía*, Vendrell, I (trad.) Salamanca: Sígueme S.A.U., 2005.
- SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1938.
- SELLÉS, Juan (Ed.) *Modelos Antropológicos del Siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau- Ponty, J.-P. Sartre y H. Arent*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, 2003.
- STEIN, Edith. *On the Problem of Empathy*, Stein, Waltraut (Transl.) Washington, D.C.: ICS Publications, 1989.
- STEIN, E. *Ciencia de la Cruz. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Burgos-Vitoria: Monte Carmelo, 1989.
- STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno: ensayo a una ascensión al sentido del ser*, Pérez, Alberto (Trad.) México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- STEIN, Edith. *Woman*, Oben, Freda Mary (transl.) Washington, D.C.: ICS Publications Institute of Carmelite Studies, 1996.
- STEIN, Edith. *Autorretrato Epistolar, 1916/1942*. García Rojo, Jesús (Trad.) Madrid: Editorial de espiritualidad, 1996.
- STEIN, Edith. *La mujer. Su papel según la Naturaleza y la gracia*, Burggraf, J (Intr.), Díaz, C. (Trad.) Madrid: Palabra, 1999.
- STEIN, E. *¿Qué es la filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, Valero, A. (trad.) Madrid: Encuentro, S. A., 2001.
- STEIN, Edith. *La pasión por la verdad*, Buenos Aires: Bonum, 2003.

- STEIN, E. "Autobiografía", Obras Completas I. Vol. II Urkiza, J. & Sancho, F. J. (eds.). Madrid/Burgos /Vitoria: Espiritualidad/ Monte Carmelo/El Carmen, 2005a.
- STEIN, E. Excurso sobre el idealismo trascendental, Madrid: Encuentro, 2005.
- STEIN, E. *An Investigation Concerning the State*, Sawicki, Marianne (Transl.) Washington: Washington Province of Discalced Carmelites, Inc., 2006.
- STEIN, E. *Ciencia de la Cruz*. Sanchez Fermin, Fco.(Intr.)Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- STEIN, E. *La estructura de la persona humana*, Madormingo, José, Madrid: Biblioteca de Autores Católicos, 2007.
- STEIN, E. *¿Qué es la filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*, Valero, Alicia (Trad.), Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- STEIN, E. *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, Sala Carbó, Rosa (Trad.), Madrid: Trotta, 2010.
- FERRER, U. (ed.) *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales*, Madrid: Ediciones Palabra, 2008.
- UWE MÜLLER, Andreas y AMATA NEYER, María. *Edith Stein: Vida de una mujer extraordinaria*, Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- WALDENFELS, B. *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1992.
- VALERIO TOMMASI, Francesco. *L'analogia della persona in Edith Stein*, Pisa: Fabrizio Serra Editore, 2012.
- VERGES, S. *Persona y comunicación. Antropología filosófica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1984.
- VIDAL, Marciano y SANTIDRIAN, Pedro. *Ética comunitaria. Convivencia. Sexualidad. Familia*, Madrid: Paulinas, 1980.

## HEMEROGRAFIA

- ARENATTI DE PALUMBO, Cecilia Ines y BERTOLINI, Alejandro. «Logos y poesía como acontecimiento del mundo y de la carne: Edith Stein y Christophe Lebreton, en *Franciscanum: revista de las ciencias de espíritu*, 2016, 58 (.165): p. 77-200
- AVRECH BERKMAN, Joyce. «Esther and Mary: The Uneasy Jewish/Catholic Dynamic in the Work and Life of Edith Stein», en *Journal of Feminist Studies in Religion*. Vol. 32, N°1 (Spring 2016), pp 55-73
- ABELLA, Manuel. «Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»», en *Δαίμων*. Revista de Filosofía, n° 34, 2005, 143-152
- BEUCHOT, Mauricio. Reseña Bibliográfica. GOMEZ ROBLEDO, Antonio. «El pensamiento filosófico de Edith Stein», México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. En *Dianoia*, Vol 35, n°35, 1989, p.211
- CABALLERO BONO, Jose Luis. «Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein», Granada: Instituto de Filosofía Edith Stein, en *Teología y Vida*, Separata, Vol. LI, N°1-2, 2010, I y II Trimestre, p. 39-58
- CALCANO, Antonio. «On the Possibility of a Universal Human Community in an Age of the Post-Human: Edith Stein's Philosophical Defence», Toronto, en *Journal of Theology*. Vol. 31, 2015, p. 209-221.
- CESPEDES SOLIS, Pablo. «Fenomenología de la fe y antropología en Edith Stein: En miras de una pedagogía empática», en *Revista Humanidades*, Vol. 4, 12, 2014, p. 1-31
- CRESPO, Mariano. «Aspectos fundamentales del método de Edith Stein», Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, en *Teología y Vida*, Vol. LI, 2010, pp. 59-78
- FERRER, Urbano. «Introducción Edith Stein filósofa», en *Anuario Filosófico*, 1998 (31), pp. 657-663
- GIBU, Ricardo. «La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein», en *La Lámpara de Diógenes*, enero-junio, julio- diciembre, año/vol. 5, número 008 y 009, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, pp. 43-45

- JANI, Anna. «Individuality and Community. Construction of Sociality in Edith Stein's Early Phenomenology», en *Philobiblon*, Vol. XX (2015), N°1, Budapest: Eötvös Loránd University, Faculty of Humanities, Institute of Philosophy.
- KUKAR, Polina. ««The Very Unrecognizability of the Other»: Edith Stein, Judith Butler, and the Pedagogical Challenge of Empathy», en *Philosophical Inquiry in Education*, Volumen 24 (2016), N°1, pp. 1-14
- MEIS, Annelise. «Edith Stein y Tomás de Aquino: repercusión sobre la cuestión de la mujer», Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, en *Teología y Vida*, Vol. LI (2010), 9-37.
- MORA CALVO, Hernan. «De lo animal en el hombre», en Revista *Filosofía: Universidad de Costa Rica*, XLII (106-107) 69-73, Mayo- Diciembre, 2004.
- POLAINO-LORENTE, A. «La estructura de la persona según Edith Stein», en *Revista Metafísica y persona*. Año 1, n° 2: 45-71
- REDMOND, Walter. «Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo», en RIZO\_PATRON, Rosemary. *Acta fenomenología latinoamericana*, Volumen I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- RODRIGUEZ DUPLÁ, Leonardo. «Las ideas biológicas de Max Scheler», en *Δαιμόνιον*. Revista Internacional de Filosofía, n° 57, 2012, 97-115 ISSN: 1130-0507.
- SELLES, Juan Fernando (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, 166, 2004, pp. 63-64
- VAUTHIER, Jacques, «La «Teoría del Género» y la Filosofía de Edith Stein», en *Humanitas* (07172168), Invierno 2016, Vol.21, Issue 82, p.372-375

## REFERENCIAS ELECTRONICAS

APLICACIONES DIDACTICAS. En <http://www.aplicaciones.info/filosofia/psico10.htm>  
[13/01/2017]

CESPEDES SOLIS, Pablo. «Fenomenología de la Fe y Antropología en Edith Stein: En miras de una de una pedagogía empática». Revista *Humanidades*, Vol. 4, pp. 1-16.

Universidad de Costa Rica, 2014, en

<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades/article/view/16321> [03/01/2017]

CRESPO, Mariano. «Aspectos fundamentales del método de Edith Stein», Santiago: Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Católica de Chile, en

[https://www.researchgate.net/publication/250374769\\_Aspectos\\_fundamentales\\_del\\_metodo\\_de\\_Edith\\_Stein](https://www.researchgate.net/publication/250374769_Aspectos_fundamentales_del_metodo_de_Edith_Stein) [03/01/2017]

DE LA MAZA, M. (2015). «Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein». En *Teología y vida*, 56 (2), 271-289.

[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492015000200006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492015000200006)  
[21/12/2016]

Diccionario de la lengua española. <http://dle.rae.es/?id=EmzYXHW> [16/12/2016]

Diccionario etimológico, <http://etimologias.dechile.net/> [16/12/2016]

GARCIA ROJO, Ezequiel. ««El Castillo del alma» de Edith Stein», Madrid, *Revista de Espiritualidad*, en <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2125articulo.pdf>

[03/01/2017]

GERL-FALKOVITZ, Hanna-Barbara. «La cuestión de la mujer según Edith Stein», en

[http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith\\_stein/la\\_cuestion.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/edith_stein/la_cuestion.pdf) [02/01/2017]

GIBBS, Benjamin. «My long search for the true faith. The conversión of Edith Stein», en

<http://www.carmelite.org/documents/Heritage/gibbsconversionofstein.pdf> [03/01/2017]

HANEY, Kathleen. «Edith Stein: Woman and Essence», en

[https://www.academia.edu/28394650/edith\\_stein\\_on\\_Woman.pdf](https://www.academia.edu/28394650/edith_stein_on_Woman.pdf) [05/01/2017]



INFANTE DEL ROSAL, Fernando. «Ficción en la idea de empatía de Edith Stein», en [https://www.academia.edu/3638098/Ficci%C3%B3n\\_en\\_la\\_idea\\_de\\_empat%C3%ADa\\_de\\_Edith\\_Stein\\_Fiction\\_in\\_Edith\\_Stein\\_s\\_idea\\_of\\_empathy\\_](https://www.academia.edu/3638098/Ficci%C3%B3n_en_la_idea_de_empat%C3%ADa_de_Edith_Stein_Fiction_in_Edith_Stein_s_idea_of_empathy_) [17/12/2016]

INFOVATICANA. El Papa crea la Comisión de Estudio sobre el Diaconado de las mujeres, en <http://infovaticana.com/2016/08/02/papa-crea-la-comision-estudio-diaconado-las-mujeres/> [30/12/2016]

LEBECH, Mette. «Study Guide. Edith Stein's. Philosophy of Psychology and the Humanities». Facultad of Philosophy, NUIM, Maynooth, en [http://eprints.maynoothuniversity.ie/393/1/Edith\\_Stein.pdf](http://eprints.maynoothuniversity.ie/393/1/Edith_Stein.pdf) [03/01/2017]

LEASK, Ian. «Edith Stein and Others». En Journal of the British Society for Phenomenology, 33: 3, 286-298, DOI: 10.1080/00071773.2002.11007387 To link to this article: [http:// dx.doi.org/10.1080/00071773.2002.11007387](http://dx.doi.org/10.1080/00071773.2002.11007387), en [https://www.academia.edu/12613141/Edith\\_Stein\\_and\\_Others](https://www.academia.edu/12613141/Edith_Stein_and_Others) [05/01/2017]

LOPEZ CAMBRONERO, Marcelo. «La experiencia del perdón (incomprensible para el moralismo contemporáneo)», en <https://es.aleteia.org/2013/10/29/la-experiencia-del-perdon-incomprensible-para-el-moralismo-contemporaneo/> [13/10/2017]

MCDANIEL, Kris. «Edith Stein: On the Problem of Empathy». Syracuse University, 2014, en [https://www.academia.edu/24662849/Edith\\_Stein\\_On\\_the\\_Problem\\_of\\_Empathy](https://www.academia.edu/24662849/Edith_Stein_On_the_Problem_of_Empathy) [06/01/2017]

PIAZZA, Anna. «Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Edith Stein», en [https://www.academia.edu/14071741/Der\\_Wahrheitsbegriff\\_bei\\_Husserl\\_und\\_Edith\\_Stein](https://www.academia.edu/14071741/Der_Wahrheitsbegriff_bei_Husserl_und_Edith_Stein) [06/01/2017]

QUINTO, B. SDB. «Meeting Edith Stein», en [https://www.academia.edu/30258186/Meeting\\_Edith\\_Stein](https://www.academia.edu/30258186/Meeting_Edith_Stein) [04/01/2017]

RAMOS, Miriam. «Acerca del comienzo de las investigaciones sobre la filosofía de Edith Stein. Un apunte de «cronicografía filosófica»», en [http://www.fuesp.com/pdfs\\_revistas/cp/26/cpe26art9.pdf](http://www.fuesp.com/pdfs_revistas/cp/26/cpe26art9.pdf) [01/01/2017]

RIOBO, Manuel. «Fichte, filósofo de la intersubjetividad», Barcelona, Editorial Herder, 1988, pág. 89 y Ruben Prado Urdaneta. «La problemática de la intersubjetividad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel», en <file:///C:/Users/Samsung/Downloads/Dialnet-LaProblematicaDeLaIntersubjetividadEnLaFenomenolog-2933124.pdf> [13/09/2016]

RODRIGUEZ, Edgar. «Edith Stein, Nuestra hermana Edith».

[https://www.academia.edu/9717883/EDITH\\_STEIN\\_NUESTRA\\_HERMANA\\_EDITH](https://www.academia.edu/9717883/EDITH_STEIN_NUESTRA_HERMANA_EDITH)  
[05/01/2017]

Santa Teresa Benedicta de la Cruz. Edith Stein, en

<https://www.ebookscatolicos.com/descargas/descargar-pdf-santa-teresa-benedicta-de-la-cruz-edith-stein/> [02/01/2017]

SAVIAN FILHO, Juvenal. «Experiência mística e filosofia em Edith Stein», En *Agnes* (PUCSP) V.6, p. 35-49, 2007, en

[https://www.academia.edu/7136720/Experi%C3%Aancia\\_m%C3%ADstica\\_e\\_filosofia\\_em\\_Edith\\_Stein](https://www.academia.edu/7136720/Experi%C3%Aancia_m%C3%ADstica_e_filosofia_em_Edith_Stein) [07/01/2017]

SCHUMACHER, Bernard. «Vida auténtica personal en las diferentes formas sociales. El aporte de Edith Stein».

<http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/77/BernardSchumacherVidaautenticapersonal.pdf> [04/01/2017]

TAUBENSCHLAG, Carlos A., «La noción de alma que propone Edith Stein en «La estructura de la persona humana»: continuidad y novedad [en línea]». *Teología*, 116 (2015),

en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nocion-alma-propone-edith-stein.pdf> [03/01/2017]

TESSIER, Laurent. «Edith Stein- présentation critique d'une biographie spirituelle».

Redue: Université de Montréal. Faculté de théologie et de sciences des religions, 2015, en

[https://www.academia.edu/27904507/Edith\\_Stein\\_-\\_pr%C3%A9sentation\\_critique\\_dune\\_biographie\\_spirituelle](https://www.academia.edu/27904507/Edith_Stein_-_pr%C3%A9sentation_critique_dune_biographie_spirituelle) [7/01/2017]

TURNER, Andrew. «St. Edith Stein's Phenomenology of the Body: Empathy and the Problem of Other Minds», en

[https://www.academia.edu/30648052/St\\_Edith\\_Steins\\_Phenomenology\\_of\\_the\\_Body\\_Empathy\\_and\\_the\\_Problem\\_of\\_Other\\_Minds](https://www.academia.edu/30648052/St_Edith_Steins_Phenomenology_of_the_Body_Empathy_and_the_Problem_of_Other_Minds) [04/01/2017]

URBAN, Petr. «Edith Stein and the ethics of care». Internacional conference occasioned by the completion of the Collected Edition of Edith Stein's Works (ESGA) at the University of Cologne, 2014, en

[https://www.academia.edu/9451367/Edith\\_Stein\\_and\\_the\\_Ethics\\_of\\_Care](https://www.academia.edu/9451367/Edith_Stein_and_the_Ethics_of_Care) [06/01/2017]

## **CENTROS DE ESTUDIOS**

Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile. En <http://edithstein.uc.cl/> [02/01/2017]

Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada. En <http://www.institutoifes.es/index.php/es/> [02/01/2017]

Cátedra Edith Stein, Avila, Universidad de la Mística. En <http://www.mistica.es/> [02/01/2017]

The international association for the study of the philosophy of Edith Stein. En <http://www.edithsteincircle.com/> [02/01/2017]