



## Artículo

# El cuerpo propio entre la naturaleza y el espíritu. Una reflexión sobre Edith Stein y Edmund Husserl

## The Own Body between Nature and Spirit. A reflection on Edith Stein and Edmund Husserl

*Luis Román Rabanaque*

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA/CONICET

lrabanaque@uca.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-0579-3807>

**Resumen:** Edith Stein escribió su tesis doctoral sobre la empatía bajo la dirección de Edmund Husserl. La empatía es el tipo de vivencia intencional por la cual nos relacionamos con los otros en el mundo. Siguiendo los análisis de Husserl, Stein investiga el yo, el alma y el cuerpo viviente como los elementos para la comprensión del fenómeno de la empatía, que no es una mera conexión formal entre polos y vacíos sino una relación plena entre personas. En esta exposición procuramos mostrar la manera como Stein, siguiendo a Husserl, aborda la cuestión de la corporalidad en vistas a la pregunta por las maneras de darse de la naturaleza y el espíritu.

**Palabras clave:** Edith Stein, Edmund Husserl, Cuerpo, Persona, Empatía, Naturaleza, Espíritu.

**Abstract:** Edith Stein wrote her doctoral dissertation on empathy under Edmund Husserl's guide. Empathy is a kind of intentional act by which we connect with the others in the world. Following Husserl's analyses, Stein inquires into the I, the soul and the living body as the essential elements for understanding the phenomenon of empathy, the latter being not a mere formal relationship between empty poles, but a plentiful connection among persons. In this paper we aim to show how Stein, following Husserl, addresses the question of the body in view the problem of the manners of givenness of nature and spirit.

**Key Words:** Edith Stein, Edmund Husserl, Body, Person, Empathy, Nature, Spirit.

Recibido: 8 de enero de 2024/Aceptado: 22 de abril de 2024





## 1. HUSSERL Y STEIN

La fenomenología de Edmund Husserl nace en el contexto de la disputa acerca de la fundamentación de la lógica y la matemática a fines del siglo XIX. Husserl adhiere inicialmente a la posición de Franz Brentano y elabora una fundamentación psicológica de la aritmética en su primer libro, *Filosofía de la aritmética* (1891)<sup>1</sup>. Un rasgo central del pensamiento de Brentano, que lo distingue de otros filósofos de orientación psicológica, es la reintroducción de la noción escolástica de intencionalidad, a la que entiende, en términos ambiguos, a la vez como la dirección hacia un objeto y la posesión de un contenido inmanente a la conciencia. Cuando profundiza sus investigaciones sobre la lógica, Husserl descubre, para el caso de las significaciones en el lenguaje, que la intencionalidad implica un trascender de la conciencia más allá del contenido inmanente del dato de sensación<sup>2</sup>. Así, el arabesco que es captado en un primer momento como un dibujo decorativo puede en un segundo momento ser interpretado como signo de un lenguaje. En ambos casos los datos sensibles son los mismos, lo que ha cambiado es el modo como la conciencia se refiere a ellos. Esto significa una primera ruptura con Brentano que se ahonda en las *Investigaciones lógicas*, donde extiende esta concepción de la intencionalidad a la percepción misma. Hacia 1907, Husserl introduce la reducción fenomenológica, lo que le permite incorporar al análisis el lado objetivo de la intencionalidad y entender a ésta como correlación. Esto sucede primero con la percepción<sup>3</sup> y poco más tarde con el significado lingüístico<sup>4</sup>. En 1913 publica *Ideas I*, donde presenta ya un concepto generalizado de la intencionalidad que incluye todos los tipos de conciencia dadora de sentido. Reserva el nombre de significación para el ámbito del lenguaje y emplea «sentido» para referirse a todos los actos<sup>5</sup>. La intencionalidad consiste, entonces, en la actividad de dar sentido por parte de la conciencia<sup>6</sup>. Acuña además los términos técnicos de noesis para la vivencia intencional, hyle para el dato de sensación y noema para el correlato objetivo. En esta obra aparecen también otras dos novedades centrales, la reducción eidética y la conciencia de horizonte. Mediante la primera es posible capturar los rasgos invariantes en la experiencia de algo, su esencia o eidos, gracias a un procedimiento de variación imaginativa a partir de un caso particular<sup>7</sup>. Este

---

<sup>1</sup> Cf. Hua XII. La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana* (Dordrecht: Springer, 1950-2024), seguida de número de tomo y página.

<sup>2</sup> En el artículo „Psychologische Studien zur elementaren Logik“ [„Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental“], publicado en 1984. Ahora en Hua XXII, 92-123.

<sup>3</sup> Hua XXIV, 230.

<sup>4</sup> Hua XXVI, 30.

<sup>5</sup> Hua III/1, 285.

<sup>6</sup> Hua III/1, 202.

<sup>7</sup> Cf. Hua III/1, 14 ss.

procedimiento asegura el carácter científico del análisis fenomenológico, porque permite determinar el a priori de los fenómenos de la conciencia frente a su incesante fluir. En cuanto al horizonte, Husserl advierte que toda conciencia de objeto está acompañada de la conciencia de un horizonte internos de otras determinaciones que pueden darse, así como de un horizonte externo de otros objetos que se extienden hasta comprender al mundo entero<sup>8</sup>. De este modo, a la actualidad de la experiencia le pertenece un horizonte «indeterminado, pero determinable» de posible experiencia<sup>9</sup>.

La temporalidad de la conciencia también exhibe una estructuración de acuerdo con horizontes. Toda vivencia tiene una duración que se ordena en un continuo de duraciones, un horizonte temporal<sup>10</sup>. A su vez, cada ahora de una vivencia dada posee su horizonte del antes y del después, es decir, todo momento impresional incluye un horizonte retencional y uno protencional<sup>11</sup>. En los años posteriores a *Ideas I*, más precisamente, a partir de 1917, Husserl desarrolla un nuevo tipo de análisis eidético, al que denomina análisis genético. Puesto que los horizontes temporales representan potencialidades de darse, es posible explorar esas potencialidades y explicitarlas. Se puede indagar así la «historia intencional» implicada en las estructuras de la correlación. Pero también es posible ahondar en la génesis eidética del momento impresional mismo, es decir, a lo que Husserl llamará posteriormente el presente viviente<sup>12</sup>. En el primer caso, la historia intencional, se investiga por así decirlo el obrar el tiempo sobre la conciencia, es decir, las etapas por las que necesariamente pasan las configuraciones de conciencia hasta alcanzar la forma final que ha investigado el análisis «estático» de *Ideas*. Husserl caracterizaba allí al yo de la conciencia como una «X vacía», un polo del cual «irradiaban» las vivencias o actos. Al desvelar los horizontes temporales el yo se muestra como el sustrato en el que han precipitado sus actos y capacidades de forma que se mantienen disponibles como habitualidades<sup>13</sup>. Los actos de dar sentido del yo no son puramente momentáneos, sino que gracias a la retención perduran en un fondo pasivo de la conciencia desde donde pueden ser evocados y reactivados por otros actos «actuales». Se tornan así habituales (de ahí habitualidades)<sup>14</sup>. Desde la perspectiva del otro polo de la correlación, el objeto, acontece algo análogo: los objetos —con sus sentidos— también son retenidos y

---

<sup>8</sup> Cf. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá/Cali: Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura, 2015), 11.

<sup>9</sup> Hua III/1, 101.

<sup>10</sup> Hua III/1, 182.

<sup>11</sup> Hua III/1, 183.

<sup>12</sup> Cf. HuaMat VIII, 7 s. La sigla remite a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana Materialien* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001-2024), seguida de número de tomo y página. Todas las traducciones de estos volúmenes son mías.

<sup>13</sup> Hua I, 101.

<sup>14</sup> Cf. Hua I, 113.

se sedimentan en el fondo pasivo, forman como un «reservorio» desde donde pueden ser evocados por el ahora<sup>15</sup>. Pueden así confirmarse a sí mismos ante la presencia de un nuevo objeto igual, pero el objeto sedimentado puede también transferir su sentido a un nuevo objeto y reconocerlo como perteneciente al mismo «tipo». Gracias al desvelamiento de los horizontes temporales de la historia intencional de la conciencia se muestra no sólo la pura estructura vacía de la correlación, sino que se da cuenta también del «espesor» que gana la conciencia en su experiencia. Este rasgo, junto con las nociones de cuerpo propio y de intersubjetividad, se asocian con la noción de persona, como veremos en la próxima sección.

Edith Stein toma contacto con la fenomenología husserliana en 1912, a partir de su lectura de las *Investigaciones lógicas*, libro que ha considerado como obra señera de su propio camino filosófico. El aporte más significativo que encuentra en ella es la defensa de la idea de verdad absoluta y el conocimiento objetivo, que obliga a revisar en forma profunda los relativismos que habían abundado con el desarrollo de la psicología experimental y el psicologismo filosófico. Así escribe: «el espíritu encuentra la verdad, no la engendra. Y la verdad es eterna; cuando la naturaleza humana cambia, cuando el organismo psíquico cambia y cuando el espíritu de los tiempos cambia, podrían cambiar las opiniones de los hombres, pero la verdad no cambia»<sup>16</sup>. Stein será discípula de Husserl durante un período relativamente breve pero sumamente intenso. En ese tiempo prepara y defiende su tesis doctoral en torno a la noción de empatía (1917), y también sucede a Adolf Reinach como asistente de Husserl. En esa condición toma a su cargo la selección, transcripción y ordenamiento de importantes manuscritos del maestro, como el segundo y tercer tomos de las *Ideas*, redactados junto con el primero en 1912, y las lecciones sobre la conciencia del tiempo de 1904/5<sup>17</sup>. Ese período tiene como trasfondo la primera guerra mundial y, dentro de la fenomenología husserliana, el tránsito al idealismo trascendental.

La lectura de las *Investigaciones* la induce a viajar a Göttingen y presentarse ante Husserl, aunque para ello, como lo narra en su autobiografía, tiene que aprobar primero la entrevista con Reinach. Stein asiste a los cursos que dicta Husserl y es invitada a participar en las actividades del círculo

---

<sup>15</sup> Cf. Hua XLII, 63; Hua IV, 277.

<sup>16</sup> Edith Stein, «¿Qué es fenomenología?», en *Obras Completas*, vol III, *Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 154, cit. por Cristián Núñez Durán, «Cuestiones abiertas sobre el distanciamiento entre Edith Stein y Edmund Husserl», *Tábano* 15 (2019): 69-70.

<sup>17</sup> Como lo recuerda su condiscípulo Roman Ingarden, «Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl», *Philosophy and Phenomenological Research* 23, n.º 2 (1962): 155-175, aquí 157 ss. El segundo y el tercer tomo de *Ideas* fueron publicados en 1952 como volúmenes IV y V de la colección *Husserliana*. Las lecciones sobre el tiempo aparecieron en 1928 como número IX del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que dirigía Husserl, con prólogo de Martin Heidegger.

fenomenológico que Reinach dirige. Cuando llega el momento de anunciar a Husserl el tema de la investigación doctoral, Stein relata:

Con el [tema] no me puso en apuros. En su curso sobre naturaleza y espíritu Husserl había dicho que un mundo externo objetivo sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, o sea, por una multiplicidad de individuos que conocen y que están en una relación de comprensión mutua. Está presupuesta por consiguiente una experiencia de los otros individuos<sup>18</sup>.

Esta experiencia intersubjetiva es precisamente la *empatía* (*Einfühlung*). Stein le propone entonces que, puesto que en las lecciones menciona la empatía, pero no la explicita, ella llevará a cabo esa tarea. Husserl acepta, pero con la condición de que la realice en discusión con la teoría de Theodor Lipps. Husserl conoce la obra de Lipps en torno a la empatía. Hacia 1905 comienza a emplear el término, pero critica la interpretación que le da. Rechaza, en primer lugar, la suposición de que la empatía se basa en las *expresiones* de los movimientos anímicos. Según Husserl, la expresión de la vida anímica no es algo inmediato, sino mediado por el cuerpo en sus dos lados, el sintiente y el moviente<sup>19</sup>. En segundo lugar, no acepta que la relación entre el otro y el yo se establezca como una *imitación* instintiva y una *proyección* (*Hineinfühlen*) inmediata de los movimientos expresivos míos en el otro. Nuevamente, se presenta aquí una relación mediata donde se capta primero al otro perceptivamente y luego tiene lugar una presentación no perceptiva. En tercer lugar, si bien ambos hablan de una *analogía* con la experiencia propia y se oponen a la teoría de una inferencia analógica como método de acceso al otro, Husserl no admite que la expresión corporal exterior sea el momento central, sino la percepción sintiente del cuerpo viviente<sup>20</sup>. Como lo resume en otro texto, la objeción principal contra la teoría de Lipps consiste en que no diferencia los niveles de expresión y el sentido distintivo del término expresión. En cuanto a lo primero, decir, por ejemplo, que el carácter o el temperamento se «expresan» en el andar, en los hábitos o en los gestos, presupone la expresión de actos psíquicos, la que por su parte presupone la expresión de la corporalidad<sup>21</sup>. Se presentan aquí tres niveles de expresión. En cuanto a lo segundo,

---

<sup>18</sup> Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (Louvain: Nauwelaerts, 1965), 190 s. Stein menciona nuevamente estas lecciones en otro pasaje de la autobiografía (*Stein, Aus dem Leben...*, 176). Allí señala que la cuestión de la naturaleza y el espíritu iba a ser tratada en el segundo libro de *Ideas*, todavía inédito entonces. Sobre estas lecciones, véase también el próximo apartado.

<sup>19</sup> Cf. Hua XIII, 70.

<sup>20</sup> Cf. Hua XIII, 70. Cf. la introducción del editor Iso Kern a este volumen, xxvi; cf. también Natalie Depraz, «Lipps et Husserl: l'Einfühlung», *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, Theodor Lipps 1 (2017): 441-459, esp. 446 s.

<sup>21</sup> Hua XIII, 76.

señala la variedad de sentidos de «expresión», y destaca algunos<sup>22</sup>.

Stein emprende su investigación siguiendo el método inaugurado por las *Investigaciones lógicas*, cuyo principio básico parafraseará años más tarde: «el principio más elemental de (este) método fenomenológico (es) fijar nuestra atención a las cosas mismas»<sup>23</sup>. También acepta el procedimiento de la *epoché* y la reducción fenomenológica inaugurados por *Ideas I*, del cual se procura un ejemplar inmediatamente después de arribar a Göttingen<sup>24</sup>. Comparte asimismo algunos de los reparos al giro trascendental que hace el grupo de fenomenólogos de Göttingen. Como lo recuerda Hans Rainer Sepp, citando palabras de Stein, lo que

extrañó en el propio círculo de amigos y discípulos de Husserl era una consecuencia -a nuestro modo de ver innecesaria- que él sacó del hecho de la constitución: si determinados procesos regulados de la conciencia llevan a que al sujeto se le presenta un mundo objetual, entonces el ser objetual, p. ej. la existencia del mundo exterior perceptible sensorialmente, no significa nada más que el ser dado para una conciencia de tal y tal manera...<sup>25</sup>.

Los integrantes del círculo veían tal consecuencia como una reducción del objeto a la conciencia, lo que significaba una renuncia a la exigencia de la vuelta hacia el objeto, así como una suerte de conversión al neokantismo. Las *Investigaciones lógicas* se habían apartado radicalmente del idealismo kantiano y volvían a considerar al conocimiento como un recibir que toma su ley de las cosas, y no un determinar que les impone su ley<sup>26</sup>. Por una parte, Stein comparte con el grupo de Göttingen y Munich el fondo ontológico de esta crítica, es decir, la posición realista, que explica el rechazo al idealismo trascendental de *Ideas*. Pero, por otra, está de acuerdo con la idea husserliana de que la fenomenología debe investigar la constitución de las cosas para la conciencia, a condición –agrega– de que esto no implique que ellas se disuelvan *en* la conciencia. Finalmente, reconoce que el idealismo husserliano no equivale al idealismo que propugna el neokantismo<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Entre ellos la expresión: a) del carácter y el temperamento; b) de los actos psíquicos; c) la que es mediada por el lenguaje; d) de los movimientos corporales (Hua XIII, 76, nota 1). Se trata de un texto de 1910 que trata la misma objeción.

<sup>23</sup> Stein, «¿Qué es fenomenología?», 157. Cit. por Núñez Durán, «Cuestiones abiertas...», 69.

<sup>24</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 174.

<sup>25</sup> Edith Stein, *Edith Steins Werke*, vol. VI (Freiburg: Herder, 1962), 10s. Cit. por Hans Rainer Sepp, «La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico», *Anuario Filosófico* 31 (1998): 713. Trad. ligeramente modificada.

<sup>26</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 174.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

## 2. ALGUNOS TEMAS HUSSERLIANOS PRESUPUESTOS EN LA TESIS SOBRE LA EMPATÍA

A fin de contextualizar mejor la descripción que hace Stein de la empatía, es preciso explicitar dos aspectos de la fenomenología de Husserl que son relevantes y que se interrelacionan. Se trata de la manera como concibe el cuerpo y el papel que cumple en la comprensión de la intersubjetividad.

### A) EL CUERPO PROPIO COMO PUENTE Y LA CONSTITUCIÓN DE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

Husserl se refiere al cuerpo en varios cursos antes de la publicación de *Ideas*, como *Cosa y espacio* de 1907 o *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910/11. En el semestre de verano de 1913 dicta el seminario *Naturaleza y espíritu*. Se trata del curso que menciona Stein en la cita que se consignó más arriba<sup>28</sup>. Stein precisa que se trata de «investigaciones para la fundamentación de las ciencias de la naturaleza y el espíritu», un tema que aborda también el segundo tomo de *Ideas*, redactado junto con el primero, pero no publicado. Husserl vuelve a impartir estas lecciones tras el final de la Gran Guerra, en 1919, presumiblemente con un contenido similar. No se han conservado los textos originales de 1913<sup>29</sup>. El curso de 1919 se divide en dos partes. En la primera, Husserl realiza una caracterización general de la fenomenología a partir de la conciencia precientífica y de la introducción de la reducción fenomenológica. En la segunda, se ocupa de esbozar una teoría trascendental de la naturaleza y el espíritu, para lo cual se detiene primero de la articulación de las cosas y los sujetos en base a la distinción entre naturaleza y espíritu, para luego centrarse en los tipos de ciencias en conexión con esa distinción. A continuación, con la mira puesta en las respectivas ciencias, proporciona los lineamientos de una ontología y una fenomenología de la naturaleza física, así como una explicitación de los problemas relativos a la esfera psicofísica y psíquica. En el contexto de esta segunda parte se introduce la cuestión de la corporalidad.

Sometido a la reducción fenomenológica, mi cuerpo se ofrece como constituido de una doble manera, de la que da cuenta terminológicamente la distinción, tomada de la lengua corriente, entre *Körper* y *Leib*. En cuanto cuerpo físico, *Körper*, mi cuerpo «es en cierto modo una cosa entre las cosas»<sup>30</sup> y, como tal, aparece como extendido temporalmente, dotado de una cierta forma o figura espacial, un volumen, etc., que se exhiben en escorzos (*Abschattungen*). Del mismo modo, se halla en interacción con

---

<sup>28</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 176. Sobre esto, cf. las introducciones del editor Michael Weiler a Hua XXXII, xxiv, xxx-xxxv, y a HuaMat IV, vii-xv. También registra las lecciones Karl Schuhmann, *Husserliana-Dokumente*, I: *Husserl Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977), 178-182. El curso se extendió del 30 de abril al 30 de julio de 1913.

<sup>29</sup> El texto de 1919 está publicado como HuaMat IV, 2002.

<sup>30</sup> HuaMat IV, 182.

otras cosas: puede ser movido, presionado, deformado, o también resistir el movimiento exterior, etc. Al mismo tiempo, presenta ciertas particularidades, pues, a diferencia de las demás cosas: a) es siempre co-percibido en toda percepción de cosas, b) no puede ser constituido completamente, y c) es el punto cero de toda orientación espacio-temporal, de todo «aquí» y «ahora».

Por otro lado, en cuanto cuerpo animado, *Leib*, trasciende la donación de la mera cosa y apunta a la subjetividad para la cual es centro de orientación en la realidad natural. Husserl observa que el cuerpo es el «subsuelo de la vida espiritual»<sup>31</sup>, y que se articula en: a) Un estrato inferior en virtud del cual el cuerpo es el portador de *sensaciones*, lo que incluye no solamente los campos de sensación (*Sinnesfelder*), sino también los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) como placer-dolor, atracción-rechazo, y los impulsos (*Triebe*) vinculados a los instintos<sup>32</sup>. Podríamos decir que tiene el carácter de un centro de afección del mundo sobre el yo. En la descripción más detallada que efectúa en *Ideas II*, Husserl denomina a este estrato «cuerpo estesiológico»<sup>33</sup>; b) un estrato superior por el cual el cuerpo es «órgano de movimiento» o, mejor, «órgano de capacidades prácticas» del yo, implicado en el «yo hago» que se funda en el «yo puedo». Su condición de *organon*, de «herramienta», incluye entonces una referencia al yo que «siente» en y «gobierna» sobre ella. Tiene así el carácter de un centro de acción del yo sobre el mundo. En *Ideas II* este estrato recibe el nombre de «cuerpo volitivo»<sup>34</sup>. En suma, el cuerpo viviente se da como un «sistema de órganos de sensación», cuyos órganos «componentes» poseen un estrato estesiológico sobre el que se edifica un estrato de movilidad, ambos asociados a la subjetividad propiamente dicha.

Por estas razones, el cuerpo propio como fenómeno *experimentado*, es decir, el cuerpo en cuanto que tengo experiencia de él como *mi* cuerpo, tiene dos lados: un lado corpóreo y un lado yoico<sup>35</sup>. Gracias a esta estructura dual, puede ser considerado, en palabras de las lecciones sobre *Naturaleza y espíritu*, como «el puente vinculante (*die verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo»<sup>36</sup>. La metáfora del puente sugiere que se trata de un *punto medio* que constitutivamente comparte caracteres tanto de la región naturaleza como de la región espíritu. Husserl advierte que, en su condición de cosa material, el cuerpo propio se encuentra *inmediatamente* inserto en el mundo natural y comparte sus rasgos espacio-temporal-materiales, lo que permite que *mediatamente*

---

<sup>31</sup> HuaMat IV, 122.

<sup>32</sup> HuaMat IV, 183.

<sup>33</sup> Hua IV, 284.

<sup>34</sup> Hua IV, 284.

<sup>35</sup> Hua XXXIX, 633; cf. Hua IV, 284.

<sup>36</sup> HuaMat IV, 186.

los sujetos se inserten en dicho mundo. Los sujetos adquieren así una «localización» en el espacio objetivo, y algo análogo sucede con respecto a la temporalidad<sup>37</sup>. En virtud de esta doble inserción el cuerpo deviene punto cero de orientación espacio-temporal y límite interno de las posibles perspectivas en el campo perceptivo. Esto permite comprender la manera como se hace efectivo el juego recíproco entre sensibilidad y movilidad. Analizados desde el estrato estesiológico, los datos de sensación se localizan en el cuerpo de un modo tal que las clases particulares de datos se asocian con «órganos» específicos (como los datos visuales con el ojo), al mismo tiempo que permiten una referencia del cuerpo a sí mismo debido a su doble condición de *sintiente y sentido*. En el estrato volitivo del cuerpo se exhibe una estructuración que incluye un substrato inferior de movilidad relacionado inmediatamente con los campos de sensación, i.e. con el cuerpo estesiológico, y que gobierna el pasaje de un escorzo al siguiente, y un substrato superior relacionado con la movilidad del «yo puedo», i.e. que es volitivo en un sentido más propio. El substrato inferior se asocia con las *cinestesis*, o sea, con los sistemas coordinados de posibilidades de movimiento (actuales y potenciales) del yo mediante su cuerpo, mientras que el superior alude no sólo al yo de las acciones (*Handlungen*) en general, sino en particular al yo en cuanto capaz de producir efectos en el mundo circundante, o sea, en cuanto «productor» de obras culturales, de cosas portadoras de significados culturales. Debido a su carácter subjetivo, el cuerpo «opera un obrar en el mundo espiritual», mediante actos «poiéticos» cuyos productos son «obras»<sup>38</sup>. Esto significa, por cierto, no sólo que el sujeto produce obras mediante el cuerpo, sino también que opera con ellas (p. ej.: fabrica útiles, pero también los utiliza)<sup>39</sup>. De esta manera, el cuerpo en cuanto *Leib* se encuentra en la base de la constitución tanto de las cosas naturales como de las obras culturales<sup>40</sup>.

## B) CUERPO PROPIO E INTERSUBJETIVIDAD

Ahora bien, los niveles de la experiencia que hemos reseñado hasta aquí acontecen en un ámbito fundante pero que no agota la estructura total de la constitución porque se refiere únicamente al ego *individual* en su experiencia primordial. Correlativamente, el «mundo» se muestra sólo como el resultado de esas operaciones individuales: una naturaleza «para mí» y un mundo cultural «para mí». En las lecciones de 1919, Husserl reitera la idea que Stein había escuchado en el seminario de 1913: «Es claro

---

<sup>37</sup> HuaMat IV, 214; 121.

<sup>38</sup> HuaMat IV, 104; Hua IV, 282; cf. Hua IX, 116.

<sup>39</sup> Husserl observa que la herramienta es una extensión del cuerpo propio, tanto en relación con el cuerpo sintiente como con el cuerpo volitivo (Hua V, 7).

<sup>40</sup> Sobre esto puede verse también: Luis Román Rabanaque, «Cuerpos naturales y cuerpos culturales», *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 30 (2011): 161-175.

que lo que llamamos mundo únicamente adquiere su *sentido pleno* mediante referencia a una pluralidad indeterminadamente abierta de sujetos que entran en comunicación (*sich kommunizierenden*) con nosotros»<sup>41</sup>. El mundo se constituye en cuanto tal en el nivel intersubjetivo, que se sustenta en una «comunidad del nosotros», correlacionada con un mundo de experiencia intersubjetivo<sup>42</sup>. La comunalización de la experiencia, como la llama Husserl<sup>43</sup>, tiene lugar «mediante la empatía y sobre la base de la corporalidad constituida intuitivamente»<sup>44</sup>, de manera que sólo así los sentidos –tanto naturales como subjetivo-culturales— del mundo «para-mí» adquieren un carácter propiamente objetivo, es decir, «para-nosotros», en última instancia, «para-cualquiera». Por una parte, «la naturaleza es una unidad de identidad que se constituye por medio del entendimiento mutuo (*Wechselverständigung*) intersubjetivo de las naturalezas intuitivas constituidas separadamente en los sujetos individuales»<sup>45</sup>. Por la otra, «en el comercio mutuo entre los sujetos estos predicados de belleza, utilidad, conformidad a metas, pasan de sujeto a sujeto en el modo de la tradición...»<sup>46</sup>. La comunalización es posible porque mediante la empatía el cuerpo del otro se presenta perceptivamente como una *cosa* física, a través de la cual se suscita una presentación de un cuerpo animado análogo al cuerpo propio, que a su vez motiva una segunda presentación en la que se constituye un sujeto egológico que siente-en y gobierna-sobre dicho cuerpo. Es decir, por medio de una cosa que aparece en la percepción como un cuerpo físico, se constituye, gracias a su manera de comportarse, un excedente de sentido que lo exhibe como cuerpo viviente en su doble condición de sintiente y moviente, y que remite a una subjetividad que lo anima y gobierna. Así, en el nivel que llamamos cuerpo sintiente, yo no puedo sentir el sentir del otro cuando toco su mano, pero al sentirla comprendo que el otro siente el contacto con mi mano como yo siento el contacto con la suya. No tiene lugar una reflexividad inmediata, como cuando mi mano toca mi otra mano, sino más bien una «reflexividad como si», pero no en forma de una configuración arbitraria, como en la fantasía, sino como una trasposición analógica de sentido. Esto significa que la presentación del cuerpo del otro como cuerpo propio extraño conlleva la trasposición analógica de sus dos substratos, o sea, el cuerpo sintiente, y el cuerpo moviente. El intercambio de sentidos se funda en una trasposición analógica de la receptividad sintiente (y autosintiente) y una trasposición analógica de la movilidad cinestésica y poiética. Husserl dirá años más tarde que, en la medida en que

---

<sup>41</sup> HuaMat IV, 195.

<sup>42</sup> HuaMat IV, 194.

<sup>43</sup> Hua I, 123; VI, 178.

<sup>44</sup> HuaMat IV, 211.

<sup>45</sup> HuaMat IV, 215.

<sup>46</sup> HuaMat IV, 122.

por la empatía puedo comprender lo que ocurre en el otro (*einverstehen*), lo comprendo como situado en «un mundo circundante práctico común» en virtud de un «experienciar práctico común, o sea, en cierto modo intercambiable»<sup>47</sup>. El intercambio de las presentaciones funda una unidad sintética de orden superior, de tal modo que «cada nosotros tiene su orientación-nosotros (*Wir-Orientierung*), el aquí y allí tienen una significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*)»<sup>48</sup>. Por último, esta constitución del otro contribuye también a la constitución de mi cuerpo propio *qua* cuerpo propio, es decir, que la constitución plena del cuerpo propio exige la inter-subjetividad como «inter-corporalidad»<sup>49</sup>.

### C) NATURALEZA Y CULTURA

Sobre la base de estos dos grupos de análisis, los de la corporalidad y los de la intersubjetividad, Husserl examina las regiones ontológicas de la naturaleza y la cultura. Su punto de partida son las actitudes características de las ciencias correspondientes, es decir, la actitud naturalista y la personalista. En la primera, se atiende a las determinaciones puramente naturales, con prescindencia de las culturales o espirituales. En la segunda, la mirada se centra en los sentidos espirituales<sup>50</sup>. En ambos casos, los objetos que las ciencias correspondientes tematizan, describen y explican mediante leyes y teorías, están dados previamente en el mundo y en esa medida se presentan con una estructura típica<sup>51</sup>. Esta tipicidad, según advierte, no debe ser confundida con la idealización que produce la ciencia matemática de la naturaleza, sino que caracteriza los fenómenos del *mundo de la vida*, donde se constituye la naturaleza como *base* originaria para toda teoría<sup>52</sup>. En una primera aproximación, su examen prescinde de toda referencia al cuerpo propio; bajo esta restricción, la conciencia inmediata encuentra –y el análisis noemático trae a primer plano– dos grandes clases de objetos mundovitales: las «cosas» y los «sujetos»<sup>53</sup>. Husserl indica que las cosas pueden describirse mediante predicados «reales» y los sujetos, mediante predicados «significativos»<sup>54</sup>. En ambos casos se pone de manifiesto un complejo sistema constitutivo organizado en niveles y estratos dentro de los niveles, cuyos elementos se vinculan entre sí mediante relaciones de fundación.

---

<sup>47</sup> Hua XXXIX, 147; sobre el concepto de *einverstehen* y el sustantivo derivado *Einverständnis*, cf. Hua IV, 192.

<sup>48</sup> Hua XXXIX, 181. Cf. D. Zahavi, «Husserl's Phenomenology of the Body», *Études Phénoménologiques* 19 (1994): 75: «[T]he body is the constitutive precondition for intersubjectivity and communication». Cf. Hua VIII, 187 y Hua V, 115.

<sup>49</sup> Cf. Hua XXXIX, 31.

<sup>50</sup> Hua IV, § 34, § 41, esp. E, y § 62. Husserl afirma además que en nuestra vida cotidiana nos encontramos regularmente en actitud personalista, cf. Hua IV, 183.

<sup>51</sup> Cf. HuaMat IV, 118.

<sup>52</sup> HuaMat IV, 18.

<sup>53</sup> HuaMat IV, 118.

<sup>54</sup> HuaMat IV, 125.

En el nivel constitutivo más elemental, las cosas reales o naturales poseen tres estratos fundamentales: 1) como cosas temporales, ordenadas en el tiempo homogéneo del mundo y dotadas de una figura temporal, 2) como cosas espaciales, que incluyen los substratos correspondientes a la forma espacial, i.e. la ‘*extensio*’ cartesiana, y a su contenido, i.e. el color, la rugosidad, etc. (las «cualidades sensibles»), y 3) como cosas materiales, que incluyen los substratos de la substancialidad y la causalidad o relación con otras cosas materiales<sup>55</sup>. Ahora bien, algunas «cosas» de la región naturaleza poseen estos caracteres en forma exclusiva o prevalente, son «meras» cosas materiales. Algunas «cosas», en cambio, presentan otros elementos noemáticos: se trata de las cosas *animadas*, que poseen tres niveles constitutivos: son cosas materiales (*Körper*), cuerpos animados (*Leiber*) y tienen un «alma animal» (*animalische Seele*)<sup>56</sup>. Tomado en su conjunto, el «mundo natural» puede dividirse así en una «naturaleza física» y «una naturaleza psicofísica»<sup>57</sup>.

Sin embargo, las cosas en su mayoría aparecen como algo más que objetos físicos o psicofísicos: poseen rasgos espirituales. En el caso de las cosas físicas, su faz perceptivo-natural no se muestra en forma predominante, sino que funciona más bien como sustrato para otros caracteres que no son de índole material. Tales caracteres se refieren a la utilidad, la belleza, etc. y son índices de actos teóricos, prácticos y valorativos del yo<sup>58</sup>. En el caso de los objetos psicofísicos, su corporalidad es índice de subjetividades constituyentes centradas en un yo activo. Además, junto a aquellas cosas que *adquieren* sentidos noemáticos espirituales gracias a los actos correspondientes (teóricos, prácticos o axiológicos), se encuentran aquellas que *son transformadas* por obra de la acción (*Handlung*). Aquí tiene lugar un querer volitivo que se dirige a la realización de una meta, de tal modo que la configuración sensible de la cosa física es ajustada para conformarse a dicha meta (*Zweckgestaltung*), y con ello alcanza la significación espiritual o cultural de obra (*Werk*)<sup>59</sup>.

Husserl afirma que los caracteres culturales de las cosas están *fundados* en los sentidos naturales, de tal modo que no pueden considerarse como *substancias* separadas. Se trata más bien de *partes de un todo*<sup>60</sup>. Los sentidos culturales son momentos, o sea, partes no-independientes, mientras que los sentidos naturales son pedazos o partes independientes del todo *mundo*. Así, en el ejemplo que ofrece Husserl, alguien que no es antropólogo puede no ver una *flecha aborígen* de piedra como flecha aborígen,

---

<sup>55</sup> HuaMat IV, 120-130.

<sup>56</sup> HuaMat IV, 212.

<sup>57</sup> HuaMat IV, 136-137.

<sup>58</sup> HuaMat IV, 122.

<sup>59</sup> HuaMat IV, 123.

<sup>60</sup> Cf. HuaMat IV, 124.

pero sí la ve como *pedra*<sup>61</sup>. En las condiciones *normales* de familiaridad con las cosas en la vida cotidiana, el objeto natural está intencionalmente implicado en la herramienta, el juguete, la obra de arte, pero permanece inatendido mientras que el interés primario del yo se dirige a la explicitación de los rasgos culturales, relativos, por ejemplo, a metas, deseos, etc.

### 3. LA TESIS DE STEIN SOBRE LA EMPATÍA

Cuando redacta su trabajo doctoral sobre la empatía, Edith Stein está familiarizada con los elementos de la fenomenología husserliana que fueron señalados. Emplea el método de reducción a la esencia, así como la reducción fenomenológica<sup>62</sup>. Considera, por consiguiente, que la tarea básica o primera de la fenomenología es la de dar cuenta descriptivamente de la constitución de las trascendencias para la conciencia intencional<sup>63</sup>. Y como señala Eduardo González de Pierro, la empatía «es ella misma una forma de constitución, en el sentido de que representa la constitución de la intersubjetividad»<sup>64</sup>. Stein subraya asimismo y de manera especial el hecho de que la conciencia se encuentra siempre encarnada en un cuerpo. Luego hay una serie de nociones más específicas que Stein admite y emplea en sus propios análisis de la experiencia de los otros. Entre ellas se encuentran la distinción entre la *Gegenwärtigung*, la presentación, y la *Vergegenwärtigung*, la presentificación, así como la contraposición entre formas originarias (*originär*) y no originarias (*nicht originär*) de conciencia<sup>65</sup>. Esto es importante porque ya en las páginas iniciales de *Ideas I* Husserl aclara que la empatía es una forma de experiencia no originaria<sup>66</sup>. Más precisamente, se trata de una experiencia no originaria «que anuncia algo originario»<sup>67</sup>, y que tiene el carácter de una presentificación. No equivale a una fusión (*eins-fühlen*) con el otro, como sostiene Lipps, sino a una experiencia de reconocimiento de otra corriente de conciencia, de otro-yo, a partir de la aprehensión del cuerpo animado del otro<sup>68</sup>. En esta dirección, Stein adhiere a la concepción husserliana del *Leib*. Por una parte, el *Leib* tiene carácter cinestésico y ejerce un control o gobierno voluntario del cuerpo. Además, forma el individuo psicofísico con las siguientes características: está siempre aquí, mientras que los objetos están allí; está presente «con una insistencia

---

<sup>61</sup> HuaMat IV, 127.

<sup>62</sup> Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004), 19.

<sup>63</sup> Cf. Dermot Moran, «Edith Stein's Encounter with Edmund Husserl and her Phenomenology of the Person», en *Empathy, Sociality, and Personhood. Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*, ed. por Elisa Magri y Dermot Moran (Springer, 2016), 31-47; aquí 36-37.

<sup>64</sup> Eduardo González Di Pierro, *De la persona a la historia*, (México: Driada/UMSNH, 2005), 31.

<sup>65</sup> Cf. Moran, «Edith Stein's Encounter...», 37.

<sup>66</sup> Hua III/1, 8.

<sup>67</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 30. Cf. Moran, «Edith Stein's Encounter...», 38.

<sup>68</sup> Moran, «Edith Stein's Encounter...», 39.

inamovible» («*mit einer unentwegten Aufdringlichkeit*»)<sup>69</sup>; está presente de una doble manera, como cuerpo físico que se sitúa en el mundo exterior y al que se percibe como cosa externa, y como cuerpo viviente. En este segundo aspecto Stein destaca el papel de las sensaciones, que no se experimentan como pertenecientes al yo sino más bien a distancia, y que constituyen la unidad de yo y cuerpo propio. Como resume Moran, la unidad de experiencia primaria de uno mismo es la unidad de los campos de sensación y cinestésicos<sup>70</sup>.

Ahora bien, junto a estas coincidencias se advierten algunas diferencias con los planteos de Husserl. Un punto central concierne al modo como Stein efectúa sus análisis sobre la empatía, que difiere de la conocida presentación que hace Husserl en la quinta *Meditación cartesiana*. Esto obedece a dos razones básicas. Primero, en el contexto de *Ideas I*, Husserl no aborda la cuestión de la empatía en referencia al problema del solipsismo cartesiano, como lo hará posteriormente. Segundo, Stein emprende su investigación de manera autónoma, como observa Di Pierro, hasta llegar a resultados similares a los del maestro<sup>71</sup>. Sus análisis se centran más bien en la manera como se constituyen aquellos entes que *no* podrían constituirse completamente sin la intervención de la empatía, es decir, el individuo psicofísico y la persona<sup>72</sup>.

Stein se ocupa, primero, de las cuestiones metodológicas: el tratamiento esencial y no empírico de la cuestión estudiada, la epojé como suspensión de la tesis de existencia o realidad y la reconducción a la conciencia y sus vivencias. Luego procede a comparar la percepción externa y la vivencia de la empatía. Escoge como ejemplo la experiencia del dolor. Aunque percibo sensiblemente el cuerpo dolorido del otro, sus gestos y otras manifestaciones, claramente no «percibo» su dolor de la manera como percibo una cosa. Una cosa material, una mesa, un árbol, se me da en escorzos (*Abschattungen*), en perspectivas. El dolor del otro, en cambio, no se escorza. Tampoco se da de manera originaria, «en carne y hueso», rasgo que comparte con las vivencias del recuerdo, la fantasía y la expectativa. Un recuerdo nos ofrece la experiencia de una vivencia pasada, es decir, que fue una vez originaria, junto con su contenido, también originario. Al traerla a la presencia, el recuerdo reproduce la vivencia originaria pero sin vivirla ella misma. Así, el recordar un dolor propio pasado no implica sentir dolor al evocarlo, aun cuando esto también pueda ocurrir. Algo análogo vale para la expectativa de futuro y para la pura fantasía. La empatía comparte estos rasgos con las otras presentificaciones. Stein observa que

<sup>69</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 45. Cf. Moran, «Edith Stein's Encounter...», 40.

<sup>70</sup> Moran, «Edith Stein's Encounter...», 41.

<sup>71</sup> González Di Pierro, *De la persona...*, 35. Di Pierro ve también en esta autonomía una comprobación de la objetividad del método fenomenológico.

<sup>72</sup> Mette Lebeck, *The Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics* (Bern: Peter Lang, 2015), 22.

es un acto «originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido»<sup>73</sup>. Ateniéndose al ejemplo del dolor, describe los pasos esenciales que se verifican en la experiencia empática donde se capta el dolor del otro. En un primer momento, el dolor que experimenta el otro aparece como un «objeto», puedo decir que «leo en la cara» del otro su aflicción. Pero en un segundo momento procuro seguir las tendencias implícitas en ese «leer»; dicho en términos de Husserl, procuro explorar los horizontes implicados en esa experiencia inicial, tratando de ver mejor o de comprender el dolor del otro. El dolor ya no se ofrece aquí como objeto sino que yo mismo me «transfiero» al sujeto que tiene esa experiencia y me dirijo a su objeto. Una vez alcanzada esta clarificación, en un tercer momento la vivencia se torna nuevamente objeto. Stein sistematiza estas tres etapas indicando que se trata:

1. De la aparición de la vivencia (*das Auftauchen des Erlebnisses*),
2. La explicitación plenaria (*die erfüllende Explikation*),
3. La objetivación comprensiva de la vivencia explicitada (*die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses*)<sup>74</sup>.

Es preciso hacer una observación importante respecto de la traducción de estos términos, en particular de «plenaria». Stein no habla de una «explicitación plenaria» sino más bien de una «explicitación impletiva o de cumplimiento». *Erfüllung* y las palabras emparentadas: *erfüllen*, *Fülle*, tienen aquí el sentido técnico de las *Investigaciones Lógicas*. Se trata de la contraparte de la intención vacía y, en particular, de la significativa. Husserl escoge el término *erfüllen*, porque posee ya en lengua corriente un doble matiz: por un lado, se refiere al «cumplir», como el caso de una promesa. Por el otro, al «llenar» o «rellenar», como el caso de una tarta. Este doble matiz lo aplica metafóricamente a la relación entre el acto que ofrece su objeto de manera vacía o simbólica, como el lenguaje, y el acto que presenta ese mismo objeto «en carne y hueso» (*leibhaftig*). El acto intuitivo, una percepción, por ejemplo, «cumple» las determinaciones que «promete» la intención vacía, y por eso puede decirse además que la intención significativa tiene una «tendencia» a su cumplimiento en una percepción. Al mismo tiempo, ese cumplir implica un «rellenar» o «plenificar» con contenido intuitivo lo que la intención significativa mentaba de forma puramente vacía. El cumplimiento admite grados porque en que en cada acto intuitivo el cumplimiento es siempre parcial y quedan intenciones vacías *implicadas* que conservan la tendencia a cumplirse en ulteriores presentaciones. Cuando esto sucede, son *explicitados* rasgos del objeto *implicados*

---

<sup>73</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 26.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 27.

en los actos previos. Edith Stein traslada esta estructuración a los actos de empatía. La «aparición de la vivencia» (primera etapa) es entonces este mentar en forma vacía que tiende a una explicitación mayor (segunda etapa), que, aunque infinita en principio, permite no obstante determinar el objeto cada vez mejor y objetivarlo de manera comprensiva (*zusammenfassend*), es decir, tomando en conjunto todos los aspectos parciales explicitados (tercera etapa).

Esta progresión acontece también en otras presentificaciones, pero se diferencia de ellas porque el sujeto de la vivencia empatizada no soy yo sino *otro yo*. En el recuerdo, la espera o la fantasía, los dos yoes, el que recuerda y el recordado, se identifican como el mismo que se da de maneras distintas (por ejemplo, como yo que imagina y yo imaginado). En la presentificación de la empatía, en cambio, el sujeto de la vivencia empatizada necesariamente es diferente del que realiza el acto de empatía. No hay continuidad entre ellos<sup>75</sup>.

Stein concluye esta sección observando que la descripción realizada se aplica a toda experiencia empática mediante la cual se aprehende la vida anímica de otro, es decir, se mueve dentro de un nivel de pura generalidad. No tiene en cuenta de qué tipo son tanto el sujeto que tiene la experiencia empática como el sujeto cuya conciencia es experimentada. Puede referirse a un sujeto cualquiera en relación con otro sujeto cualquiera, pero también puede aplicarse de una manera tal que se refiera a un sujeto de un tipo particular. Sería el caso del creyente, que aprehende, como creyente, «el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios». Y añade que Dios no puede aprehender la vida del hombre de un modo diferente. Si bien Dios no está expuesto al error como lo está el ser humano, sin embargo, argumenta Stein, «tampoco para Él llegan a ser propias las vivencias de los hombres ni adoptan el mismo modo de darse»<sup>76</sup>.

#### 4. RASGOS DE LA DISCUSIÓN CON THEDOR LIPPS

Como se mencionó más arriba, Husserl impuso como condición que la tesis de Stein se centrara en la discusión con la teoría de Lipps<sup>77</sup>. Si bien esto no sucedió, el texto le dedica sin embargo una sección importante a la revisión crítica de su posición. Señala, para comenzar, dos puntos de acuerdo: que la empatía consiste en una «participación interior» de las vivencias ajenas, y que tiene afinidad con el recuerdo y la espera<sup>78</sup>. Sin embargo, Lipps comete, de acuerdo con Stein, el error de interpretar este trasponerse en la vivencia del otro como un vivenciar de modo originario, diríamos, como un «meterse

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 27-28.

<sup>77</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 191.

<sup>78</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 28.

en la piel del otro» en un sentido casi literal. Para aclararlo recurre nuevamente al análisis de la vivencia del recuerdo. Un recuerdo se cumple (*erfüllt*, «realizado» en la traducción) y legitima (*ausgewiesen*, «acredita» en la traducción) cuando se han explicitado todas las tendencias implícitas (*Explikationstendenzen*) y se ha establecido la continuidad del recuerdo con el presente. Esta plenificación no cambia la situación no originaria de ese recuerdo: el traer al presente no es un vivir nuevamente lo acontecido. Lo mismo sucede con la vivencia empática. Por otro lado, contrasta la empatía con otro concepto aducido por Lipps, el cosentir (*Mitfühlen*). Frente a la captación, por ejemplo, de la alegría del otro, se encuentra la alegría originaria mía por el acontecimiento que ha alegrado al otro. Nuevamente, se trata de una confusión entre dos fenómenos diferentes. Por último, discute otra de las ideas centrales en la concepción de Lipps, la *Eins-fühlung* (literalmente «sentir a una»), que alude a la fusión o identificación de los yoes que entran en una relación empática. La crítica coincide con la efectuada por Husserl respecto del carácter inmediato de la relación empática. Siguiendo esta línea, para Stein la concepción de Lipps tiene dos flaquezas. Por un lado, conlleva una consecuencia absurda, pues equivale a renunciar a la diferencia entre ambos yoes. Pero por el otro, tampoco describe correctamente el fenómeno de la empatía. Cuando empatizo por ejemplo con un acróbata que hace su número, no soy uno con el acróbata, yo no efectúo<sup>79</sup> sus movimientos en el trapecio sino que los comprendo en el modo del «cuasi», es decir, de un modo no originario. Tampoco comparto, digamos, su sensación de vértigo cuando está suspendido en las alturas. Y esta dificultad se reitera también cuando se trata de la experiencia de una emoción colectiva. Aunque pueda describirse como un «sentir a una», una proyección en los otros, sin embargo en su base está siempre la empatía individual de cada sujeto, que no deja de ser la condición necesaria para sentir «lo mismo». No es por medio del sentir a una que tenemos experiencia del otro, sino a través de la empatía<sup>80</sup>.

##### 5. EL INDIVIDUO PSICOFÍSICO EN RELACIÓN CON EL YO, EL ALMA Y EL CUERPO

Tras las discusiones críticas con otros representantes de teorías alternativas sobre la empatía, Stein retorna al tema principal. De la mano del problema de la expresión del otro, central para Lipps, examina la constitución de individuo psicofísico y repasa sucesivamente las nociones del yo, la corriente de conciencia, el alma y el cuerpo viviente o animado.

Siguiendo a Husserl, Stein subraya que el cuerpo viviente se distingue del mero cuerpo físico porque es: a) portador de campos de sensación, b) punto cero de la orientación espacial, c) capaz de

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 33. Traducción levemente modificada.

<sup>80</sup> *Ibíd.*

movimiento libre, d) campo de expresión de las vivencias del yo y e) instrumento de su voluntad<sup>81</sup>. Admite que los campos de sensación del otro sólo pueden dárseme en empatía y efectúa algunas precisiones. En efecto, yo puedo empatizar con el otro por medio de su cuerpo físico que me remite a su cuerpo viviente. Así, la mano que descansa sobre la mesa no está ahí de modo igual que el libro situado a su lado. La mano «presiona» sobre la mesa y yo «veo» esa presión «en el modo de la cooriginariedad»: si sigo las tendencias (las intenciones vacías) implicadas en ese «co-captar» (*Miterfassen*), mi mano se «traslada» en el modo del como-si al lugar de la mano ajena, se pone en su lugar y siente sus sensaciones en el modo de una presentificación empática gracias a la cual no hay «fusión» sino que la mano ajena se mantiene como ajena, como otra que la mía. Esto es posible no porque se trace una suerte de razonamiento por analogía entre ambos cuerpos, sino porque la estructuración de mi cuerpo en su doble constitución se atiene a un tipo (*Typ*), a un esquema básico que no es rígido sino variable dentro de ciertos límites, lo que posibilita por así decirlo «adaptarlo» a estructuras no idénticas a las mías. Así puedo empatizar con el sentir de una mujer siendo varón, o de un niño, o incluso, como variante más alejada de mi *Typ*, con un animal<sup>82</sup>. En este último caso, la posibilidad de un cumplimiento de las intenciones vacías es menor que cuando nos encontramos con un otro humano, pero de ninguna manera es nula. Por ejemplo, cuando veo un perro herido puedo «sentir» empáticamente su dolor, aun cuando no pueda interpretarlo tal como lo siente el perro, al modo «perruno». Lo mismo sucede cuando «veo» su alegría perro al contemplar sus posturas corporales, el meneo de la cola, el timbre del ladrido, etcétera.

Cuando aborda la cuestión del cuerpo como centro de orientación, Stein subraya que la empatía implica la presentificación del cuerpo del otro como un nuevo punto cero. Gracias a esta orientación puedo empatizar las percepciones externas del otro y con ello su mundo espacial, lo que me abre la posibilidad de empatizar ya no sólo sus sensaciones sino también sus *actos* intencionales<sup>83</sup>. Esto permite no sólo el conocimiento del otro sino al mismo tiempo un enriquecimiento de mi propia experiencia de mí mismo al menos en dos direcciones. Por un lado, porque puedo incorporar experiencias que yo no tendría, por ejemplo, en el caso de otro que fuera ciego. Por el otro, porque esta capacidad de desplazarse al otro que permite la empatía posibilita comprender a mi propio cuerpo como un cuerpo físico situado en el espacio del mundo<sup>84</sup>. A su vez, la doble constitución que tiene

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 75.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 77.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 82.

lugar aquí: el otro en su ser-situado y yo mismo en mi des-centramiento, permiten distinguir entre la apariencia (o aparición) de mundo (*Welterscheinung*), que es diferente para cada uno, y el mundo en cuanto tal, que es el mismo para todos. Como afirma Stein: «El mundo percibido y el mundo dado por empatía son el mismo mundo visto de distinta manera»<sup>85</sup>. La imagen del mundo del otro no cancela *mi* imagen del mundo sino que ambas se conservan y de este modo, gracias a la empatía, traspaso los límites de mi conciencia individual y llego a apariciones del mismo mundo que son independientes de mi percepción.

En cuanto al cuerpo del otro como portador de movimiento, Stein traza la diferencia entre el movimiento mecánico y el viviente, así como entre el propio y el co-movimiento (*Mitbewegung*)<sup>86</sup>. El movimiento viviente es al mismo tiempo mecánico. Tras negar que haya un co-movimiento viviente (pone como ejemplo el movimiento de un tren donde estoy sentado y el movimiento del paisaje, donde ambos pueden ser percibidos como lo que se mueve), afirma que el movimiento viviente es movimiento propio. Y estas son las condiciones que se cumplen en la captación de los movimientos vivientes del otro por empatía<sup>87</sup>. Este apartado finaliza con una observación interesante: «la idea de un ser enteramente inmóvil es irrealizable» y por lo tanto, el libre movimiento pertenece a la estructura (*Aufbau*) del individuo<sup>88</sup>.

Adopta la misma estrategia con relación a los fenómenos vitales, tales como el crecimiento, desarrollo y envejecimiento, la salud y la enfermedad, o sea, los sentimientos comunes. Ellos también son experimentados únicamente de manera empática. Los sentimientos confieren a los actos espirituales una «coloración» (*Färbung*) característica (Husserl mencionaba ya en las *Investigaciones Lógicas* la coloración como característica de los actos afectivos)<sup>89</sup>. De la misma manera «vemos» en los movimientos del otro la manera como se siente. Y esto se extiende, con limitaciones, incluso a las plantas, aunque aquí no pueda hablarse de coloración ni tampoco de una conciencia despierta que efectúa actos<sup>90</sup>. Un ejemplo claro es el del médico que da un diagnóstico. La enfermedad misma, los microbios, etc. no son «vistos» empáticamente, pero sí el «cuadro clínico» que permite reconocer lo específico de la enfermedad dada frente a otros tipos de dolencia<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.* Traducción modificada.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 85 s.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>89</sup> Cf. Hua XIX/1, 409.

<sup>90</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 87.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 89.

Por último, Stein se ocupa del problema del cuerpo como expresión y retoma la crítica a Lipps. En su primera aproximación, Lipps considera a las expresiones vitales como signos que deben interpretarse mediante la evocación de los recuerdos de vivencias propias. Más tarde diferencia entre signo y símbolo. En el primero, lo percibido como signo remite a otra cosa, como ocurre con el humo que remite al fuego. En el símbolo, lo percibido contiene algo anímico que es co-vivido, como en el caso de los gestos dolorosos y el dolor<sup>92</sup>. Stein se remite aquí a los análisis husserlianos del signo en la primera *Investigación lógica* y diferencia entre la señal y la expresión. En el primer caso, el de la señal, algo percibido me anuncia o indica que otra cosa existe, así por ejemplo el humo indica la presencia de fuego. La expresión (o el símbolo, en el uso de Lipps) quiere decir que a partir de algo percibido, el signo, se capta algo distinto de orden anímico, el «significado». Mientras que en la señal hay una relación de motivación, de si...entonces, en la expresión hay una unidad; por ejemplo, en la tristeza que «veo» en un semblante triste, ese sentimiento está dado junto con el semblante: «el semblante es el lado externo de la tristeza, ambos constituyen una unidad natural»<sup>93</sup>. Hay una *metábasis eis allo génos*<sup>94</sup>. Pero la diferencia capital reside en que las palabras se refieren a su objeto por medio del significado mientras que la señal no posee significado sino únicamente la función de señalar, de apuntar a su objeto. Y el significado tiene carácter general, no individual. Si distinguimos ahora entre la expresión corporal y la expresión verbal, la comprensión de la primera se edifica sobre la captación del cuerpo del otro, que ya ha sido constituido como cuerpo viviente de un yo. Es decir, que ha sido mediado por actos empáticos. En cambio, en la expresión verbal es posible tomar distancia del otro y captar el significado en cuanto objeto ideal, por lo cual no tiene lugar aquí un acto de empatía sino un acto de dar significado, de «animar» los signos, como dice Husserl. Cuando oigo la palabra «llueve», la entiendo con independencia de quien la dice, y la llevo a su cumplimiento intuitivo cuando miro por la ventana y constato que efectivamente está lloviendo<sup>95</sup>. Finalmente, también es posible que las palabras remitan no sólo a sus significados sino también que tengan una función de notificación (*Kundgabe*), es decir, que expresen los actos donadores de sentido del hablante. Así por ejemplo cuando en lugar de una información se da una orden, se expresa un ruego, se hace una pregunta<sup>96</sup>. En suma, como escribe Husserl en un

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 94. Stein conjetura que el cambio en la teoría de Lipps se debió a la influencia de las *Investigaciones lógicas*.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 95.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 96.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 101.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 101.



manuscrito inédito, en la comprensión empática hay una unidad real del cuerpo físico, el cuerpo viviente y la espiritualidad: «el cuerpo de la palabra y el alma de la palabra forman una unidad viviente»<sup>97</sup>. El signo, en el sentido de la señal, no pertenece a lo designado por él.

---

<sup>97</sup> «Wortleib und Wortseele bilden eine lebendige Einheit», Ms. E I 3 I, p. 84, fechado entre 1910 y 1915. Agradezco a la Prof. Dr. Julia Jansen, Directora de los Archivos Husserl de Lovaina, por su amable autorización para citar manuscritos inéditos del legado husserliano.