

# EL CUERPO HUMANO COMO SUBJETIVIDAD SEGÚN EDITH STEIN. EN TORNO AL MONISMO ANTROPOLÓGICO

DIEGO I. ROSALES MEANA  
Centro de Investigación Social Avanzada  
División de Filosofía

RESUMEN: El objetivo de este texto es explicar porqué el «monismo antropológico» es la perspectiva más adecuada para comprender la realidad humana, y que ese 'monismo' no tiene que ser necesariamente materialista. Dividiré mi trabajo en cuatro partes. Primero explicaré brevemente el paradigma cartesiano y lo que considero algunos de sus errores ontológicos. Posteriormente, trataré de construir una fenomenología del yo con base en la antropología filosófica de Edith Stein, que reúne en una sola las realidades separadas por Descartes: el cuerpo y la subjetividad. En tercer lugar hablaré del concepto de 'forma' como principio vital inseparable del ente vivo y, por último, hablaré del fenómeno de la empatía como el fenómeno por el cual constituimos la idea de 'yo' y la noción de 'ser humano'. Así, el monismo se presentará como la mejor opción para explicar la realidad humana y su actividad.

PALABRAS CLAVE: monismo, dualismo, subjetividad, empatía, Edith Stein.

## *Human Body as Subjectivity in Edith Stein. A Discussion on Anthropological Monism*

ABSTRACT: This text aims to explain why «anthropological monism» is the most adequate perspective in order to understand human reality, and that this 'monism' must not be necessarily considered as materialist. I will divide my work in four sections. First, I will explain briefly the Cartesian paradigm and what I consider some of its ontological mistakes. Then, I will try to build a phenomenology of the self with Edith Stein's anthropology as its base, in order to reunite the two realities separated by Descartes: body and subjectivity. Third, I will talk about the concept of 'form' as the inseparable vital principle of living beings and, finally, I will talk about empathy as the phenomenon by which we constitute the idea of 'I' and the notion of 'human being'. This way, monism will be presented as the best option to explain human reality and its activity.

KEY WORDS: monism, dualism, subjectivity, empathy, Edith Stein.

### 1. LA ESCISIÓN CARTESIANA

Con la filosofía de René Descartes, aunque no solamente con ella, el mundo se escindió en dos reinos distintos: *res cogitans* y *res extensa*. Una cosa era totalmente distinta de la otra. La *res cogitans* era aquella parte del hombre que pensaba, el lugar *par excellence* del reino del espíritu y de la superioridad humana, sinónimo de 'alma', terrateniente de la subjetividad. A la *res extensa* quedó reservado todo lo demás: materia impenetrable de la que estamos compuestos *todos* los cuerpos. El cuerpo humano, en cuanto *res extensa*, mera *res extensa*, no se diferenciaba en nada de un cadáver: «En primera instancia, se me ocurría: tengo un rostro, unas manos, unos brazos, y toda esa maquinaria de miembros, igual a la que vemos en un cadáver, que designo con el nombre de cuerpo»<sup>1</sup>; «supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra a la que Dios

<sup>1</sup> DESCARTES, RENÉ (1974): *Meditations*, en *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jvrin, AT, IX-1, p. 20. Las traducciones las *Meditaciones* son mías.

forma con el propósito de hacerla tan semejante a nosotros como sea posible»<sup>2</sup>, decía Descartes.

El hombre era doble: una cosa pensante, por un lado, y una cosa material, por otro. Sin embargo, el verdadero hombre, la esencia de lo humano, se encontraba más bien del lado del espíritu: «Ahora no reconozco nada que no sea indispensablemente verdadero; por tanto, para hablar con precisión, soy tan sólo una cosa pensante, es decir, una mente, o un alma, o un entendimiento, o una razón, palabras cuyo significado no conocía yo antes. Así, pues, soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente; mas ¿qué tipo de cosa? Ya está dicho: una cosa pensante»<sup>3</sup>. Con ello, parecía declararse al hombre como un ser escindido de su cuerpo pero a la vez enclaustrado en él, y al cuerpo como un lugar mecánico en el cual el alma se desenvuelve. De este modo Descartes apostaba por una determinada concepción del cuerpo en el que éste no tiene ningún papel en los actos verdaderamente humanos, más que el de mero instrumento: todo el mundo de la cultura y lo concerniente al reino del espíritu estaba totalmente relegado de lo corporal, porque el cuerpo no es más que una máquina que no piensa, es un aparato de relojería<sup>4</sup>.

Descartes señala que el *yo* es una cosa distinta del cuerpo y que se puede prescindir del ámbito de lo corporal para que siga siendo lo que es, independientemente de los cambios que éste pueda sufrir:

«... partiendo del hecho de que sé que existo, y de que en tanto no noto que corresponda a mi naturaleza o esencia ninguna otra cosa que no sea ésta: que soy una cosa pensante, deduzco correctamente que mi esencia solamente consiste en esto: soy una cosa pensante. Y pese a que tal vez (o mejor, ciertamente, como luego he de decir) yo tenga un cuerpo que se halla íntimamente unido a mí, no obstante, dado que por una parte tengo en forma clara y distinta la idea de mí mismo, siendo tan sólo una cosa pensante, carente de extensión, y por otra parte tengo la idea distinta de cuerpo, siendo éste sólo una cosa extensa, no pensante, resulta cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo, y que me es posible existir sin él»<sup>5</sup>.

El *yo* queda separado de la materia y resulta una hipóstasis desencarnada que habita en el cuerpo como su morada, pero que no se mezcla con él<sup>6</sup>. Lo que resta por explicar es el modo en el que interactúan estas dos realidades: no solamente la manera en la que se relacionan, sino la manera en que lo espiritual puede tener influencia en el ámbito de lo corpóreo y viceversa. Así surge, a grandes rasgos lo que después se conoció como el 'problema mente-cuerpo', cuya tarea es responder a la segunda pregunta: ¿cómo es posible que uno de estos dos ámbitos de la realidad tenga influencia efectiva o poder causal sobre el otro?

Sin embargo, parece ser que esta tarea es un trabajo carente de sentido cuando vemos que en realidad el *ego* cartesiano es el resultado de una reflexión precaria. Descartes no ha explicado aún lo que en realidad vivimos, no da cuenta de la experiencia real que tiene lugar en la propia autopercepción del *yo*, sus conceptos parecen venir de una metodología que no da cuenta de la experiencia en su totalidad, sino más bien de reflexiones teóricas acerca de conceptos e ideas. Parece que de acuerdo a la experiencia primordial

<sup>2</sup> DESCARTES, RENÉ (1993): *Tratado del hombre*, Alianza Universidad, Madrid, p. 22. Traducción de Guillermo Quintás.

<sup>3</sup> DESCARTES, RENÉ (1974): *Meditations*, AT, IX-1, p. 21.

<sup>4</sup> Cf. DESCARTES, RENÉ (1974): *Meditations*, AT, IX-1, p. 67.

<sup>5</sup> DESCARTES, RENÉ (1974): *Meditations*, AT, IX-1, p. 62.

<sup>6</sup> Acerca del dualismo cartesiano como un ingrediente clave e imprescindible de su pensamiento, Cf. SCHOOLS, PETER A. (2000): *Descartes and the Possibility of Science*, New York, Cornell University Press, pp. 25-62.

que el yo tiene de sí mismo, el *cogito* no está, en realidad, separado de lo extenso. Es necesaria, pues, la unificación de nuestros conceptos para poder comprender la realidad tal como se nos presenta: unificada. Y es eso lo que trataré de presentar en los siguientes párrafos.

## 2. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DEL YO

Ha habido en el siglo veinte varios intentos de resolver el problema, desde muy diversas tradiciones y paradigmas. Ya desde William James<sup>7</sup> y en tradiciones más bien analíticas se ha buscado dar una solución a esto que tuvo a bien ser llamado ‘problema mente-cuerpo’. Las bases para toda discusión desde la filosofía analítica fueron puestas en una buena medida por pensadores como Gilbert Ryle<sup>8</sup> o John Searle<sup>9</sup>.

Sin embargo, a mi parecer es la perspectiva fenomenológica, senda abierta por Edmund Husserl la que resuelve el problema del mejor modo: no apostando por una teoría que explique la relación entre las dos entidades, sino unificándolas en una sola y, de esta manera, haciendo desaparecer el problema. Es *Ideas II*<sup>10</sup> el texto fundamental de Husserl en el que se sientan las bases epistemológicas y metodológicas para explicar la realidad humana desde una perspectiva, a mi juicio y después veremos claramente en qué consiste esto, monista.

La diferencia entre cuerpo y alma o cuerpo y subjetividad ha dado lugar a un discurso sobre el papel de los saberes en el que las ciencias naturales tienen como objeto el estudio de las realidades precisamente naturales, fácticas, extensas y cuantitativas, mientras que las ciencias del espíritu se deben avocar al estudio de los objetos de la subjetividad<sup>11</sup>. Sin embargo, esta división ha provocado muchas aporías en el estudio de la naturaleza humana puesto que con tal escisión, el saber sobre el hombre queda fragmentado<sup>12</sup>.

Desde esta perspectiva fenomenológica ha habido ya varios filósofos que se han ocupado de reunir tanto estos dos saberes, o estas dos formas de hacer ciencia, como la realidad humana que había quedado fracturada. Hans Jonas, por ejemplo, ha sido uno de ellos. Sirva, a modo de ejemplo, la siguiente cita: «El hecho de la vida como unidad corporal-anímica, según se nos da en el organismo, convierte a esa separación [la cartesiana] en ilusoria. La coincidencia de hecho entre interioridad y exterioridad en el *cuerpo vivo* obliga a estos dos saberes a relacionarse desde otro punto de vista que el de la diferencia de objetos»<sup>13</sup>. Este señalamiento de Jonas acerca de las ciencias y el modo en el que éstas se vertebran, es posible sólo una vez que se han comprendido, a mi juicio, dos

<sup>7</sup> JAMES, WILLIAM (1976): *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Harvard University Press.

<sup>8</sup> Cf. RYLE, GILBERT (1962): *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinsonson of London.

<sup>9</sup> SEARLE, JOHN (1992): *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT.

<sup>10</sup> HUSSERL, EDMUND (1999): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F., UNAM.

<sup>11</sup> Cf. DILTHEY, WILHELM (1944): *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Obras Completas I, México D.F, Fondo de Cultura Económica, pp. 13-29.

<sup>12</sup> «Galileo, en la mirada que dirige sobre el mundo a partir de la geometría y desde aquello que aparece como sensible y que es matematizable hace abstracción de los sujetos en cuanto portadoras de una vida personal, de todo lo espiritual en cualquier sentido, de todas las propiedades culturales que se extienden a las cosas en la praxis humana. Como resultado de esta abstracción quedan las cosas corporales puras, pero tomadas como realidades concretas y tematizadas en su totalidad se transforman en un mundo». HUSSERL, EDMUND (1984): *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México D.F., Folios Ediciones, p. 65.

<sup>13</sup> JONAS, HANS (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Editorial Trotta, p. 32.

cosas: la manera más propia de hablar de la realidad es solamente a través de la experiencia, de manera que el yo puede hablar de sí mismo solo desde la experiencia que tiene de sí. Por otro lado, la frase de Jonas presupone un apunte ontológico previo: no existen la *res cogitans* y la *res extensa* como dos realidades diferentes, sino que *son una sola y la misma res*.

Ante este panorama hace falta una fenomenología del yo que, sin separarse de la experiencia ordinaria y sin quitarle al ser elementos que le competen, recupere al cuerpo como el lugar por antonomasia de la subjetividad, y restituya al espíritu como una realidad empírica y siempre anclada en el cuerpo. Parece que Edith Stein logró dar de manera más o menos completa una posible respuesta a este problema.

### 2.1. *Percepción interna y percepción externa*

En *Sobre el problema de la empatía*, Edith Stein señala que el yo tiene experiencia de su cuerpo, en un primer sentido, a través de la percepción externa, a partir de los datos que otorgan los cinco sentidos externos. Todo lo dado a la conciencia en este ámbito son cosas materiales que se sitúan como objetos frente al yo y cuya principal característica o una de sus principales características es la corporeidad, que son objetos materiales, impenetrables. Así encontramos, por ejemplo, la ropa que me cubre, el cigarrillo que fumo o el cielo estrellado por encima de mí. Entre toda esa constelación de objetos encuentro también mi propio cuerpo: puedo mirar, por ejemplo, mi pierna o mi mano, tocarlas, comprender que son objetos materiales. Mi propio cuerpo me es dado en la percepción externa. Sin embargo, piensa Stein, el cuerpo es susceptible de ser comprendido y experimentado desde más ámbitos que el de los sentidos externos, pensar que el cuerpo solamente es accesible desde la percepción externa es una manera mermada de concebirlo. «Por un lado tengo mi cuerpo físico en actos de percepción externa. Pero si hiciéramos por una vez la ficción de que lo tuviéramos dado sólo de esta manera, entonces resulta para nosotros un objeto hartamente extraño»<sup>14</sup>.

Cuando nos enfrentamos con el cuerpo propio tenemos algo diferente a las cosas, no podemos quitárnoslo de encima, no podemos desembarazarnos de él. El yo siempre carga con él a donde vaya. El cuerpo está siempre en un 'aquí', presente en el yo, mientras que una cosa siempre está 'allí', como alejada del yo y mostrándose como un ente distinto a él. «Un cuerpo vivo sólo percibido externamente siempre sería sólo un cuerpo físico especialmente clasificado, singularizado, pero nunca 'mi cuerpo vivo'»<sup>15</sup>, dice Stein. El cuerpo vivo exige, para ser comprendido a cabalidad, ser considerado desde un punto de vista irreductible a lo que la percepción externa me otorga: hay un nuevo modo de considerarlo, que es la experiencia interna que el yo tiene de él en cada lugar y en cada momento o, mejor dicho, la experiencia interna que el yo tiene de sí, en cada lugar y en cada momento. Cuando el yo dice: 'mi cuerpo vivo', mienta una realidad absolutamente concomitante a sí mismo, de la que no puede desafanarse, y de la que habrá que investigar, por medio de la experiencia, en qué consiste.

Las cosas externas se dan desde 'allá', un 'allá' que remite a 'todo lo que no es el cuerpo propio', si bien puede estar en pleno contacto con él. Los datos internos, en cambio, se dan como plenamente 'aquí', como datos que provienen desde el interior, un interior que el yo descubre aún antes del mostrarse los objetos externos, o que lo descubre junto

<sup>14</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 121.

<sup>15</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 122.

con el mostrarse de ellos<sup>16</sup>. El cuerpo propio pertenece a los dos ámbitos: nos es dado como un objeto en la percepción externa gracias a lo que nuestros sentidos dicen de él, pero también nos es dado en la percepción interna gracias a lo que nuestra vivencia inmediata u originaria nos dice de él, y ambas experiencias se constituyen en una sola unidad aperceptiva<sup>17</sup>. Llegados a este punto es importante señalar que el cuerpo pertenece a los dos 'ámbitos', o puede 'ser considerado' de los dos modos: desde el interior y desde el exterior, permaneciendo siempre el mismo cuerpo, y siendo una sola entidad. González di Pierro hace notar que la percepción interna está esencialmente unida a la percepción externa cuando hablamos del cuerpo propio: «La característica inicial del cuerpo propio es que su autopercepción no puede reducirse únicamente a la percepción externa y se presenta siempre unitariamente»<sup>18</sup>.

Las sensaciones de la percepción externa no las produce el *yo* ni son fruto de un acto de voluntad, la sensación es un estímulo externo que da información a los sentidos<sup>19</sup>, cuyo objeto trasciende al sujeto. «La sensación señala el límite entre la constitución del mundo natural y la constitución de nuestra experiencia, entre la trascendencia y la inmanencia»<sup>20</sup>, porque es en ella en donde se nos revelan datos que trascienden al *yo*, pero también se revela el *yo* sin estar por esto difuminados los dos ámbitos.

Sin embargo, también medimos y juzgamos el mundo y el propio cuerpo desde el cuerpo mismo: «Las distintas partes del cuerpo vivo que se constituyen para sí según la sensación están a una distancia respecto de mí. Así, el tronco está más próximo a mí que las extremidades, y puedo decir con buen sentido que acerco o alejo mis manos»<sup>21</sup>, señala Edith Stein. Esta proximidad o lejanía entre los miembros del cuerpo y el sujeto, implica un punto de referencia interno, irreductible a cualquier dato de la percepción exterior, un punto desde el cual el *yo* oriente los movimientos y la autopercepción. A este punto Edith Stein le llama «punto cero de la orientación» [*Nullpunkt*]<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Una aclaración importante sobre el *primum cognitum* y la experiencia del *humanum* como el primer dato de la conciencia, se puede encontrar en GUERRA, RODRIGO (2003): *Afirmar a la persona por sí misma*, México D.F., Comisión Nacional de Derechos Humanos, pp. 39ss. Ahí se muestra que aún antes del dárse nos los objetos, hay una experiencia primordial que posibilita la comprensión de la experiencia de esos objetos. Esa experiencia es el dato más primigenio, el *primum cognitum*, y ese dato es el *yo* mismo. Incluso, en este aspecto, es posible hablar de una similitud con Descartes, para quien la evidencia del *cogito* es tan absoluta e inmanente que es capaz de fungir como el fundamento para justificar cualquier otra experiencia.

<sup>17</sup> Para este punto, es bueno mirar el trabajo de Marisa Scherini, sobre la subjetividad en Edith Stein. SCHERINI, MARISA (2008): *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il viviente, l'uomo*, Roma, Edizioni OCD. Especialmente ver pp. 167ss.

<sup>18</sup> GONZÁLEZ DI PIERRO, EDUARDO (2005): *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México D.F., Editorial Driada, p. 43.

<sup>19</sup> «Cada intención de percepción sobrepasa la aparición en la cosa misma; al mismo tiempo también en ulterior decurso de aparición, pero sólo para conocer progresivamente más de cerca a través de ella la cosa. 'Caer bajo mis sentidos' —aquí se puede entender: *existía* fuera antes que cayera bajo los sentidos, y continuará existiendo cuando me separo o me alejo tanto que ya no pueda alcanzar mis sentidos—». STEIN, EDITH (2007): *Acto y potencia. Estudios sobre una filosofía del ser*, Obras Completas III, Madrid, Monte Carmelo, p. 496.

<sup>20</sup> GIBÚ, RICARDO (2004): «La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein», en *La Lámpara de Diógenes*, v. 5 (nn. 8 y 9), enero-julio, p. 49.

<sup>21</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, pp. 122-123.

<sup>22</sup> En este desarrollo conceptual Edith Stein le debe mucho a su maestro Husserl. Incluso algunos aspectos de la nomenclatura (expresiones como 'punto cero') aparecen ya en *Ideas II*, libro que Edith Stein editó y que, a pesar de ello, Husserl jamás quiso publicar. Si bien el concepto de 'punto cero' está ya por primera vez esbozado en Husserl, adquiere con Stein un sentido distinto. En el primero es un concepto para determinar el modo de constitución del propio *yo*, haciendo énfasis en el momento gnoseológico. En

## 2.2. *Punto cero*

El 'punto cero' es el lugar central del cuerpo, es desde donde se orientan los movimientos corporales y desde donde se interpretan las distancias de un objeto externo con respecto al *yo*. «El cuerpo vivo como un todo está en el punto cero de la orientación, todos los demás cuerpos están fuera. El 'espacio corporal' y el 'espacio externo' son completamente distintos uno del otro»<sup>23</sup>. La distancia entre la mano y el *yo* es infinitamente inconmensurable con la distancia entre la roca que sostiene esa mano y el *yo*. La mano es experimentada por el *yo* de manera originaria o, diríamos más bien: el *yo* se experimenta a sí experimentando la mano. No es posible decir lo mismo de la piedra, a pesar de la contigüidad física entre ambas cosas, «por lo que concierne al *yo* —señala Stein—, no guarda ninguna distancia del punto cero, y todo lo que se da apartado de éste también lo está de él»<sup>24</sup>.

El punto cero de la orientación no tiene un lugar localizable específico en el cuerpo físico, sino que muta según los datos. Por ejemplo, para los datos visuales o los auditivos está en la cabeza, pero para los datos táctiles está en el cuerpo vivo central o en el pecho. Con cada fenómeno dado el punto cero se constituye para nosotros como el lugar determinado de ese conocimiento, un objetivo al que tienen que llegar los fenómenos dados en la percepción externa. Si toco una pera con la mano, el 'punto cero' está en la mano. Si escucho la *Sexta sinfonía* de Beethoven, el punto cero está en el oído. En cada acto cognoscitivo el punto cero se traslada en el cuerpo al lugar de éste en el que tiene lugar el dato. Precisamente por ello podemos decir que el *yo* no está ni en el cerebro, en la cabeza o el pecho, ni en ninguna de las extremidades. El *yo* es todo mi cuerpo tomado como una unidad y está en él y es en él, de modo que cuando toco la mano de mi amigo lo toco a él, y si le doy un golpe en la espalda tengo pleno derecho de decir: '*te he dado un espaldarazo a ti*', otorgando un significado al cuerpo que va más allá del mero contacto entre dos entes materiales de modo que, incluso, la frase 'mi mano ha golpeado tu espalda' sería inadecuada.

Es la subjetividad misma la que se presenta cuando el cuerpo se presenta. Es el cuerpo lo que permite que el *yo* y el otro que se me presenta no sean meros *cogitos* enclaus-trados en sí mismos. Este salir de sí de parte del *yo* es posible a través del cuerpo solamente en la medida en que el cuerpo mismo es el *yo*, la subjetividad.

El cuerpo propio se constituye, así, de dos maneras: como cuerpo percibido externamente y como cuerpo percibido interiormente, *pero son vivenciados como el mismo*, no solamente por una casualidad perceptiva, sino porque realmente es lo mismo: en el ser humano, sujeto y objeto son la misma cosa. Dice Edith Stein al respecto: «el cuerpo vivo visto no nos recuerda que puede ser el lugar visible de múltiples sensaciones, tampoco es meramente un cuerpo físico que ocupa el mismo espacio que el cuerpo vivo dado como

---

Stein, en cambio, el sentido de la expresión hace énfasis en el sentido antropológico, y señala una realidad ontológica, más que un momento puramente gnoseológico. Cf. HUSSERL, EDMUND (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F., UNAM, pp. 197ss. Traducción de Antonio Zirión. La deuda que Stein tiene con Husserl a este respecto es reconocida por ella en el prólogo de su propio trabajo doctoral: «A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de sugerencias que recibí del profesor Husserl, así que, de todos modos, es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi 'propiedad intelectual'. Sin embargo, puedo decir que los resultados que ahora presento están obtenidos en mi propio trabajo, y esto ya no lo podría afirmar si ahora efectuase cambios». STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 74.

<sup>23</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 123.

<sup>24</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 123.

sentiente en la percepción corporal, sino que *está dado como cuerpo vivo sentiente*»<sup>25</sup>. Fenomenológicamente, empíricamente, el cuerpo vivo propio es experimentado por el *yo* como el lugar principal en el cual se dan las *vivencias subjetivas*, pero al mismo tiempo es un *objeto material*.

El cuerpo humano, entonces, queda caracterizado de acuerdo con lo señalado por Stein, como un cuerpo vivo (*Leib*) y no como un cuerpo físico cualquiera (*Körper*). Podemos decir, por tanto, que el cuerpo humano constituye un organismo funcional. Es organismo porque tiene una estructura determinada, una forma que lo constituye como tal y porque está compuesto de órganos que cumplen una función dentro del cuerpo mismo: «El concepto de *órgano* supera tanto la consideración meramente morfológica como la abstracción que sólo presta atención a lo material. Se orienta al *funcionamiento* de las partes del cuerpo, que ya no es asunto de la anatomía, sino de la fisiología»<sup>26</sup>. A continuación veremos de qué manera el cuerpo humano es un organismo irreductible a una máquina de relojería o a un objeto sin propiedades subjetivas, ya no solamente por la experiencia de autocomprensión que el *yo* tiene de sí mismo, sino por la presencia de una forma, una estructura configuradora que lo echa a andar y sin la que el cuerpo no sería cuerpo vivo sino un mero amasijo de cuerdas y tendones.

Hasta ahora la línea argumentativa que se ha seguido ha sido subjetiva: desde la experiencia de la conciencia de un *yo* que se constituye a sí mismo. Ahora intentaré explorar una vía objetiva atendiendo a las propiedades que puedan aparecer en un ente como el ser humano en tanto organismo vivo.

### 3. RECUPERACIÓN DEL ALMA COMO FORMA

Según lo dicho, el ser humano es un organismo que se vive tanto desde dentro como desde fuera, es un cuerpo vivo que tiene una figura determinada por sus miembros. En dos escritos posteriores a la tesis doctoral sobre la empatía: *La estructura de la persona humana e Introducción a la filosofía*, Stein señala que esa figura externa está siempre configurada desde dentro, tal como lo atestigua la percepción interna y el punto cero de la orientación espacial. Esta configuración es lo que lleva en sí lo que hace al organismo lo que es: el propio desarrollo y el crecimiento del cuerpo está determinado no solamente por el ambiente exterior, sino que está limitado por las posibilidades que el organismo mismo tiene en su propia estructura. Esto es, según Stein, lo propio de los seres vivos: desarrollarse según una *estructura* que proviene de su interior, no estar al vaivén de las circunstancias externas:

«En todo ser vivo —nuevamente a diferencia de los cuerpos materiales— hay un *núcleo* o *centro*, que es el genuino *primum movens*, aquello de donde el movimiento propio tiene últimamente su punto de vista. Tal núcleo es aquello de lo que puede decirse en sentido estricto que es lo que *'vive'*, mientras que del cuerpo físico que le pertenece, se puede decir únicamente que ese cuerpo *'está animado'*. La *'vida'* se manifiesta en el hecho de que el *'núcleo'* determina por sí mismo qué es lo que acontece con la totalidad del ser vivo»<sup>27</sup>.

El ser vivo, entonces, se desenvuelve y crece de acuerdo a cierta estructura dada desde el primer momento, que determina de qué manera y en qué dirección se desarrollarán

<sup>25</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 125.

<sup>26</sup> STEIN, EDITH (2003): *La estructura de la persona humana*, OC IV, Madrid, Monte Carmelo, pp. 597-598.

<sup>27</sup> STEIN, EDITH (2005): *Introducción a la filosofía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 792.

los órganos. Es importante anotar que aquí la expresión: 'el movimiento', más que a un movimiento local se refiere al modo en el que crecerá y se desarrollará el ente en cuestión<sup>28</sup>. Párrafos abajo Stein señala: «Ya desde el comienzo de la evolución 'dormita' como 'disposición original' en el núcleo o —expresándonos más correctamente— el núcleo tiene una índole interna que da a toda su 'acción' una determinada dirección, le confiere el carácter de un estar dirigido a esa meta»<sup>29</sup>.

Este 'núcleo', al que Stein llama también, 'forma vital', es lo que configura a los organismos vivos de modo que su desarrollo no vaya a la deriva sino sujeto a una determinada estructura. Así, Stein sostiene que hay un fin en cada ser vivo que lo hace ser lo que es, al determinarlo estructuralmente: «Este fin es la estructura plenamente configurada y con todos sus miembros, que actúa desde dentro para conservarse en esa plenitud de forma. Actúa concretamente de manera que cada miembro cumple una misión específica en el contexto del todo, es decir, es un *órgano*, y por ello el todo es un *organismo*»<sup>30</sup>.

La forma interna está cualitativamente determinada y cualifica al todo, no a cada parte en su soledad. La forma es la fuerza de la vida realizada en una materia específica. «Lo que distingue a los organismos de las demás cosas materiales (cosas 'muertas') es que la formalización es un proceso vital. La materia sin la forma es imposible relativamente, la forma es lo que comunica la existencia»<sup>31</sup>. Es justamente esa forma que vivifica al cuerpo lo que vemos cuando párrafos arriba decíamos que la experiencia que tenemos del cuerpo humano no es experiencia de un simple cuerpo físico, sino de un cuerpo vivo habitado por una subjetividad. El viejo Aristóteles ya había visto la necesidad de afirmar la existencia de un principio configurador: «El alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Luego habrá de ser definición y forma específica, que no materia y sujeto»<sup>32</sup>.

La materia sin forma es, entonces sí, un cadáver, un cuerpo sin vida, mera materia inerte (aunque en ese caso su 'forma' será la forma propia de un cadáver). Eso no lo ve Descartes, quien considera al cuerpo (aunque sea vivo), como algo muerto por sí mismo y no nos deja lugar para situar a los organismos en una categoría distinta a la mera *res extensa*<sup>33</sup>. Es justamente la 'forma' la que comunica la existencia al ser vivo en tanto vivo, ella va estructurando nuevos materiales, va construyendo y formalizando progresivamente a la totalidad a través de lo que Aristóteles llamó 'nutrición'<sup>34</sup> y la biología contemporánea 'metabolismo':

<sup>28</sup> Recuérdese la tipificación que Aristóteles hace del movimiento clasificándolo en cuatro especies: generación (cambio sustancial), alteración (cambio cualitativo), crecimiento (cambio cuantitativo) y desplazamiento o traslación (cambio de lugar). Cf. ARISTÓTELES (1995): *Física*, Madrid, Editorial Gredos, 241b-250b. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Parece que Stein se refiere al segundo y al tercer tipo de movimiento: tanto cambios cualitativos como cambios cuantitativos.

<sup>29</sup> STEIN, EDITH (2005): *Introducción a la filosofía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 793.

<sup>30</sup> STEIN, EDITH (2003): *La estructura de la persona humana*, OC IV, Madrid, Monte Carmelo, p. 601.

<sup>31</sup> STEIN, EDITH (2003): *La estructura de la persona humana*, OC IV, Madrid, Monte Carmelo, p. 601.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES (1978): *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos, 414a13-6. Traducción de Tomás Calvo.

<sup>33</sup> Es importante considerar que el discurso steiniano está en diálogo frontal con la antropología dualista desarrollada por Descartes. A través de la influencia de Husserl, Stein logra desarrollar las intuiciones que, en su maestro, solamente estaban apuntadas: «Descartes había argumentado que la realidad física extrínseca a la mente no puede penetrar en la mente ni siquiera en una acción causal. Husserl parece romper estas restricciones con algunas observaciones que llevan a la postura cartesiana a algunas inconsistencias. Stein busca resolver estas inconsistencias». McCULLOUGH, ERNEST J. (2003): «Edith Stein and Intersubjectivity», en FEIST, RICHARD (ed.): *Husserl and Stein*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, p. 131. La traducción es mía.

<sup>34</sup> «Y puesto que nada se alimenta a no ser que participe de la vida, lo alimentado será el cuerpo animado en tanto que animado... Luego el principio del alma al que corresponden tales funciones será una



«... tanto dentro como fuera del organismo cabría observar ciertos procesos especiales que hacen aparecer su unidad fenoménica como algo todavía más cuestionable que la de los cuerpos ordinarios, y que en el transcurso del tiempo eliminan casi por completo su identidad material. Me estoy refiriendo a su metabolismo. A su intercambio de materia con el entorno [...] Ese todo conserva su propia identidad precisamente en virtud del paso de materia ajena a través del sistema espacial, que no es otro que la forma viva. Nunca es materialmente el mismo, y sin embargo se mantiene como este sí mismo idéntico precisamente gracias a que no permanece siendo la misma materia»<sup>35</sup>.

La forma depende de la materia para llevar al organismo a su plena configuración y la materia depende, a su vez, de la forma para seguir siendo ser vivo. «La forma vital, el ‘alma’, hace del cuerpo humano un *organismo*. Cuando en él ya no hay vida sólo es una cosa material como muchas otras»<sup>36</sup>. De esta manera, la forma no puede ser el resultado de la estructura material, sino que es ella la que dirige a la materia y ambos hacen un compuesto que se integra en una sola realidad unificada. Evitando así interpretar la mezcla de ambas realidades —materia y forma, cuerpo y alma— como el lugar convergente de dos cosas pertenecientes a dos reinos ontológicos distintos. Dice Hans Jonas, de modo muy similar a Edith Stein: «la totalidad se integra a sí misma en activa ejecución; la forma no es el resultado, sino la causa de las acumulaciones de materiales en las que va consistiendo sucesivamente; la unidad se unifica a sí misma por medio de la cambiante pluralidad»<sup>37</sup>.

Lo propio del cuerpo humano como organismo es la asimilación de la materia por la forma vital interna, es la reunión de las partes en un todo irreductible a cada elemento. Forma y materia dependen uno del otro. Sin la presencia de uno no hay ser humano porque el ser humano es la unidad, unidad que se muestra en la vida interior de lo que es corporal. «Más aún, hay una verdadera y bidireccional causalidad psicofísica entre el cuerpo y la mente (*Mind*). Las actividades y condición del cuerpo afectan las capacidades de la mente (*Mind*)»<sup>38</sup>. Incluso, podemos afirmar que hay capacidades que se dan en el cuerpo sí y solo sí hay presencia de un sujeto que las ejecute o que las padezca<sup>39</sup>. La sensibilidad, por ejemplo, es una de ellas:

«La sensibilidad es una cualidad que se encuentra únicamente en cuerpos materiales (no se encuentra ni siquiera en las apariciones, en los espectros, es decir, en las formas espaciales simples, llenas sensorialmente sin cualidades concretas), pero no corresponde a ningún cuerpo material como tal, sino únicamente en el caso de que el cuerpo esté unido a un sujeto y a la vida de su conciencia. La sensibilidad puede ser designada por igual como cualidad de ese sujeto que como cualidad de su cuerpo vivo»<sup>40</sup>.

potencia capaz de conservar al sujeto que la posee en cuanto tal, mientras que el alimento es, por su parte, aquello que la dispone a actuar; de ahí que un ser privado de alimento no pueda continuar existiendo». ARISTÓTELES (1978): *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos, 416b9-21.

<sup>35</sup> JONAS, HANS (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 119s.

<sup>36</sup> STEIN, EDITH (2003): *La estructura de la persona humana*, OC IV, Madrid, Monte Carmelo p. 602.

<sup>37</sup> JONAS, HANS (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Editorial Trotta, p. 123.

<sup>38</sup> SAWICKI, MARIANNE (1997): *Body, text and science. The literacy of investigative practices and the phenomenology of Edith Stein*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 119. La traducción es mía.

<sup>39</sup> Esto de ninguna manera implica su contrario, a saber, que la ausencia de capacidades implica ausencia de sujeto. Lo que me interesa afirmar es que hay capacidades corporales que solamente pueden ser asumidas por el cuerpo en la medida en que ese cuerpo tenga una estructura especial, la forma determinada de, por ejemplo, un organismo. Esto significa que la aparición de capacidades implica la existencia de un sujeto. Sería por lo tanto falaz concluir de aquí que la ausencia de capacidades implica la ausencia de sujeto. El sujeto es el antecedente y las capacidades el consecuente. Podría, por ejemplo, haber sujeto sin capacidades.

<sup>40</sup> STEIN, EDITH (2005): *Introducción a la filosofía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, pp. 790-791.

No podemos aislar una realidad de la otra, no podemos suponer que cuerpo y alma, materia y espíritu, forma y materia son dos entidades separadas que corresponden a dos regiones de entes diferentes. Debemos comprender, para hacer justicia tanto a la experiencia que el yo tiene de sí mismo como a la esencia propia de los organismos, que el hombre es una sola realidad: «la experiencia no nos presenta hechos psíquicos aislados, sino que siempre nos muestra lo anímico en el contexto vital de un animal»<sup>41</sup>. El cuerpo vivo no es un cuerpo cualquiera, sino que lleva en sí su propio elemento estructurante: la forma. El hombre es, todo el tiempo, materia informada, cuerpo de un alma, un cuerpo vivo.

#### 4. LA EMPATÍA COMO RECONOCIMIENTO DE SUJETOS

Hasta ahora se ha considerado al ser humano como si existiera en soledad. Por un lado, desde la experiencia subjetiva que el yo tiene de sí mismo y, por otro lado, desde la experiencia que un sujeto tiene de un organismo vivo objetivo. Siempre considerando lo humano como una mónada reconocible y aislable de sus relaciones con los otros seres humanos. Sin embargo, esto no es más que una abstracción: tan pronto miramos la realidad humana entera, nos damos cuenta que la vida humana es una experiencia comunitaria. La experiencia de la vida común nos muestra que el mundo está habitado por personas que se relacionan unas con otras y conviven en su cotidianidad.

El contacto con el prójimo se da, primordialmente, a través del cuerpo y de acuerdo a lo antes expuesto: una subjetividad toca a otra subjetividad cuando dos cuerpos se tocan. Es así como surge la posibilidad del fenómeno de la *intersubjetividad* y, más en específico, lo que Edith Stein ha nombrado ‘empatía’ [*Einfühlung*]. La empatía consiste en darse cuenta de las vivencias ajenas, es un peculiar acceso a lo que ocurre en la subjetividad del otro. Edith Stein define la empatía como un vivenciar que es «conducido por uno originario que no es vivenciado por mí, y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar originario»<sup>42</sup>. Cuando un sujeto *nota*, por ejemplo, la alegría o el sufrimiento ajenos, la empatía consiste en ese notar: el *yo* se percata de que el otro está viviendo una experiencia particular y determinada. Sin embargo, no vive propiamente la experiencia ajena, justamente porque es ajena, sino que la vive de un modo particular, el modo particular de la empatía: de manera no-originaria. En la empatía, entonces, hay una vivencia ‘no-originaria’ de lo que el otro sí está viviendo de manera ‘originaria’.

Por el rostro del prójimo, sus expresiones, sus movimientos, sus palabras, es decir, a través de una determinada gramática corporal y un lenguaje tanto verbal como no verbal, el *yo* es capaz de ‘empatizar’ lo que ocurre en el otro, no en su cuerpo ni en su mente ni en su alma: en el otro. Es posible darse cuenta, aunque sea de manera precaria y algunas veces imperfecta, lo que le sucede al prójimo, aunque a uno mismo no le suceda nada en particular: lo que le sucede al yo, en este caso, es la empatía, no la alegría o el sufrimiento del otro. «Nuestro percibir el sufrimiento del otro es no-originario, o de segundo término pero la experiencia que tenemos de advertir ese dolor (el darnos cuenta *de* nuestro darnos cuenta) es, en sí mismo, originario para nosotros. De modo que la experiencia empatizada —el dolor ajeno, en este caso—, es para nosotros no-originaria»<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> STEIN, EDITH (2003): *La estructura de la persona humana*, OC IV, Madrid, Monte Carmelo, p. 619.

<sup>42</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC IV, Madrid, Monte Carmelo, p. 88.

<sup>43</sup> MILES, JUDY (2003): «Other Bodies and Other Minds in Edith Stein», en FEIST, Richard (ed.): *Husserl and Stein*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, p. 120.

Si el cuerpo, único acceso que tenemos a los otros no fuera la subjetividad misma o no expresara de alguna manera lo que ocurre en la vida interior de los seres humanos sería imposible reconocer en el otro una alegría o una tristeza, seríamos autómatas y únicamente veríamos en los otros mecanismos funcionales, aparatos dirigidos por mentes separadas, objetos cuyas vivencias internas (externas) serían alcanzables para nosotros de manera puramente teórica. En la empatía el *yo* comprende que el otro tiene también su propio punto cero desde el cual se orienta espacial y dimensionalmente. El otro es un *yo* cargado de subjetividad que se expresa, primordialmente, en su cuerpo o, mejor dicho, gracias al cuerpo.

«Desde luego, la persona *tiene* cuerpo y alma, pero ese ‘tener’ posee un significado especial. Una característica de la persona es la de vivir desde un ‘centro espiritual’ (como dice Scheler)<sup>44</sup>. Desde un centro que se desarrolla en alma y en cuerpo, y que los plasma en algo que es unitario cualitativamente, 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»<sup>45</sup>.

La persona, entonces, en tanto unidad psicofísica tiene vivencias gracias a su cuerpo y éstas son expresadas en él, siempre dirigidas e interpretadas por el *yo* desde el centro espiritual, o punto cero, al que Stein ha hecho mención. El papel de la empatía en la comprensión de la subjetividad es, de esta manera, evidente:

«A partir del punto cero obtenido en la empatía tengo que considerar mi propio punto cero como un punto en el espacio entre muchos, no ya como punto cero. Y a la vez con ello —y sólo por ello— aprendo a ver mi cuerpo vivo a la manera de un cuerpo físico como los demás, mientras que en experiencia originaria me está dado sólo como cuerpo vivo y por lo demás como un cuerpo físico imperfecto diferente de todos los otros. En ‘empatía reiterada’ comprendo de nuevo aquel cuerpo físico como cuerpo vivo, y sólo así me estoy dado a mí mismo en sentido pleno como individuo psicofísico para el que es constitutivo el estar fundado en un cuerpo físico»<sup>46</sup>.

Por experiencia propia, específicamente por la percepción interna y las vivencias inmanentes que el *yo* tiene de sí mismo, es capaz de reconocer que tiene una subjetividad, que es un *yo pensante* (*ego cogitans*), pero que cuando considera como parte de la experiencia también lo dado en la empatía, el *yo* aumenta su horizonte de comprensión y se constituye a sí mismo, a la vez, como una *res extensa*, como un cuerpo material, impenetrable como todos los demás. En un segundo momento, cuando por la empatía misma el *yo* comprende la manera en la que los otros lo ven, entonces vuelve a comprenderse a sí mismo como un *sujeto*. La empatía amplía, pues, la experiencia que el *yo* tiene de sí mismo al completar la autocomprensión con puntos de vista ajenos, y abre así las puertas a la intersubjetividad. Funciona como la vivencia que ‘constituye’, en sentido fenomenológico, tanto al *yo* como a los otros<sup>47</sup>.

Gracias, entre otras cosas, a la empatía, es posible comprender a la persona no solamente como una subjetividad desencarnada (cosa que ocurriría si la reflexión se queda en la propia autocomprensión del *yo* a través de sus conceptos), sino como una ‘subjeti-

<sup>44</sup> No solamente Husserl contribuyó en la formación filosófica de Stein. Max Scheler jugó también un papel sumamente importante en la constitución y elaboración del pensamiento filosófico de ella. Cf. STEIN, EDITH (2002): *Autobiografía*, OC I, Madrid, Monte Carmelo, pp. 366 y 477.

<sup>45</sup> STEIN, EDITH (2005): *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu* (*Segundo ensayo: Individuo y Comunidad*), OC II, Madrid, Monte Carmelo, p. 410.

<sup>46</sup> STEIN, EDITH (2005): *Sobre el problema de la empatía*, OC II, Madrid, Monte Carmelo, pp. 144-145.

<sup>47</sup> Cf. GIBÚ, RICARDO (2004): «La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein», en *La Lámpara de Diógenes*, v. 5 (nn. 8 y 9), enero-julio, pp. 51ss.

vidad corporal' y se evita así el planteamiento solipsista que interpreta a la subjetividad como una entidad distinta del cuerpo y al cuerpo como una máquina controlada por un *ego pensante*.

## 5. CONCLUSIONES

He tratado de señalar que la comprensión del cuerpo como una máquina es el resultado de considerar la experiencia en un sentido restringido. Es posible llegar a esa conclusión sólo si se parte de un paradigma y de una noción de experiencia que excluyan algunos fenómenos como la propia experiencia que el *yo* tiene de su cuerpo o la empatía. Es el ser humano quien se vive desde dentro y por ello puede comprender que su cuerpo trae consigo una interioridad irreductible que conforma una subjetividad. Al vivenciar el cuerpo tanto de manera interna como de manera externa el *yo* puede comprender que su interioridad, su psique, su espíritu es *uno* junto con el cuerpo. Incluso, ver que la experiencia interna y la externa no solamente tienen el mismo objeto, sino que son la misma experiencia pero considerada de dos modos diversos.

A su vez, hemos visto una manera de estar constituido el *yo*, una estructura formal en él que posibilita comprenderlo como un todo vivo, como un organismo hecho de materia informada o de forma incorporada. Esta estructura primordial, esta dimensión de forma anclada en la materia y de materia vivificada por la forma es lo que posibilita la existencia de fenómenos como el de la empatía. Y ésta, a su vez, posibilita la comprensión de la persona tal y como la tratamos de entender aquí: como un ser vivo cuyo cuerpo y espíritu no son dos cosas distintas sino la misma pero considerada en dos sentidos diferentes. La empatía permite también, por otro lado, conocer al *yo* desde la mirada ajena, lo que posibilita la unificación de la experiencia interna con la experiencia externa, esto es: lo que es vivido desde dentro, desde una interioridad es el mismo objeto que es también vivido desde fuera, desde los sentidos externos.

Algunas inconsistencias del paradigma cartesiano (y de algunas versiones de cierto dualismo y de cierto materialismo) parecen quedar de manifiesto a través de esta noción de cuerpo vivo, que va ligada en su totalidad a una forma que lo actualiza y lo hace ser lo que es: un viviente. La *res cogitans* no tiene por qué pertenecer a un reino ontológico distinto, a una región de seres diferente a la *res extensa*. Suponer eso es innecesario. Ambas dimensiones hacen una unidad a la que se le llama 'ser humano'. Es a esta manera de comprender y entender la realidad humana a lo que llamo 'monismo antropológico', que no quiere optar por la primacía de alguna de las dos posibilidades cartesianas: o el espíritu, o la materia (el idealismo o el materialismo), no hablamos aquí de una especie de 'monismo postdualista' en el que se reconozca el paradigma dual y se opte por una de las dos opciones. Lo que Stein parece afirmar es que el ser humano es una unidad, sin retazos de dos realidades distintas. El monismo antropológico que plantea Stein propone a la persona como una unidad cerrada y completa (abierta, por supuesto, existencialmente en la medida en que es libre, pero ello es tema de otro trabajo), pero con diversas dimensiones o aspectos —al modo como el cuerpo mismo es un solo cuerpo y tiene diversos miembros—.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALES BELLO, ANGELA (2007): «The Study of the Soul Between Psychology and Phenomenology at Edith Stein», en *Cultura. International Journal of Philosophy of cultura and Axiology*, n. 8.

- ARISTÓTELES (1978): *Acerca del alma*, Madrid, Editorial Gredos. Traducción de Tomás Calvo.
- (1995): *Física*, Madrid, Editorial Gredos. Traducción de Guillermo R. de Echandía.
- DESCARTES, RENÉ (1974): *Oeuvres de Descartes*, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jvrin.
- (1993): *Tratado del hombre*, Madrid, Alianza Universidad. Traducción de Guillermo Quintás.
- DILTHEY, WILHELM (1944): *Introducción a las Ciencias del Espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, Obras Completas I, Fondo de Cultura Económica, México D.F. Traducción de Eugenio Ímaz.
- FEIST, RICHARD (2003): *Husserl and Stein*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy.
- GIBÚ, RICARDO (2004): «La empatía como problema de constitución en la obra filosófica de Edith Stein», en *La Lámpara de Diógenes*, v. 5 (nn. 8 y 9), enero-julio.
- GONZÁLEZ DI PIERRO, EDUARDO (2005): *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México D.F., Editorial Dríada.
- GUERRA, RODRIGO (2003): *Afirmar a la persona por sí misma*, México D.F., Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- HUSSERL, EDMUND (1997): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F., UNAM. Traducción de Antonio Zirión Quijano.
- (1984): *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México D.F., Folios Ediciones. Traducción de Hugo Steinberg.
- JAMES, WILLIAM (1976): *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, Harvard University Press.
- JONAS, HANS (2000): *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Editorial Trotta. Traducción de José Mardomingo.
- RYLE, GILBERT (1962): *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson of London.
- SAWICKI, MARIANNE (1997): *Body, text and science. The literacy of investigative practices and the phenomenology of Edith Stein*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- SCHERINI, MARISA (2008): *Le determinazioni del finito in Edith Stein. La natura, il viviente, l'uomo*, Roma, Edizioni OCD.
- SCHOOLS, PETER A. (2000): *Descartes and the Possibility of Science*, New York, Cornell University Press.
- SEARLE, JOHN (1992): *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MIT.
- STEIN, EDITH (2002-2007): *Obras completas* (5 tomos), Madrid, Monte Carmelo. Varios traductores.

Centro de Investigación Social Avanzada  
División de Filosofía  
diego.rosales@cisav.org

DIEGO I. ROSALES MEANA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2008]

