

Empatía de la muerte en Edith Stein

Alejandra Fernández Arze,
Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba,
Filosofía y Letras,
artbyale.af@gmail.com

Valeria Michea Rivera,
Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Cochabamba,
Filosofía y Letras,
vpmr24@yahoo.com

Introducción

Quizás se pueda decir que la biografía de Edith Stein está marcada por la empatía y la muerte. Esta última llega a la reflexión de Edith cuando ella era todavía una niña y tuvo que enfrentar la muerte prematura de dos de sus tíos quienes se suicidaron, generando en ella una conmoción que luego la llevó a reflexionar sobre la finitud de la vida. Años más tarde también tuvo que afrontar circunstancias casi siempre trágicas donde la muerte era la protagonista, como cuando fue enfermera durante la Primera Guerra Mundial. La empatía, por su parte, es un concepto que Edith abordó luego de caer en cuenta de que era clave en la obra de su maestro Edmund Husserl. De este modo decidió estudiarlo en profundidad en su tesis doctoral, lo cual defendió en 1916 obteniendo la calificación máxima, *summa cum laude*; y fue publicada un año después como *El problema de la empatía*. Es por ello que en el presente artículo abordaremos estos temas que para Edith fueron cruciales y que nunca abandonaron su reflexión filosófica y teológica, haciendo una lectura que trata de comprender cómo funcionaría la empatía cuando se trata de la muerte.

1. Empatía

Tanto para Edith Stein como para sus contemporáneos, filosofar correctamente significaba seguir el método de la descripción fenomenológica establecida por Husserl en *Las Investigaciones Lógicas*. Sobre este método escribe: “Objetivo de la fenomenología es la clarificación y, con ello, la fundamentación última de todo conocimiento, [...] no puede apoyarse a su vez sobre una ciencia ya fundamentada, sino que se debe fundar en sí misma”¹. Consecuentemente, Edith utiliza dicho método para la elaboración de su tesis doctoral, pues la fenomenología deberá investigar la empatía según su esencia.

El mundo para Stein no está formado exclusivamente por cuerpos físicos, sino también de sujetos con vivencias, relacionados con el fenómeno de la vida psíquica. Aunque debemos aclarar que el empatizar no se reduce meramente al cuerpo humano. “El *typos* «cuerpo humano» no delimita el dominio de los objetos de empatía, dicho con más exactitud, de lo que me puede estar dado como cuerpo vivo, pero delimita bien un dominio dentro del cual es posible un grado completamente determinado de cumplimiento empatizante”². Por consiguiente, el análisis que elaboramos de *Sobre el problema de la empatía* consta de dos partes. En la primera nos enfocaremos en dos conceptos importantes para entender qué es la esencia de la *empatía*; y en la segunda, qué es el *individuo psicofísico*.

1.1. Originariedad y vivenciar

Stein hace una analogía de la empatía con el recuerdo, la fantasía y la espera. Cuando uno recuerda un sentimiento de felicidad de su infancia, dicha emoción no es originaria en

¹ Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid 2004, 19.

² *Ibid.*, 77.

el individuo mismo, porque aquella vivencia no está siendo vivida por uno en el presente, aunque haya una conciencia de mismidad entre el “yo presente” y el “yo recordado”; por lo tanto, el recuerdo no sería originario en la persona en cuanto a su contenido. De la empatía análogamente, Edith afirma: “Aquí se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido”³. La vivencia siempre es originaria en alguien.

Sin embargo, se debe aclarar que la empatía no es mera fantasía porque el sentimiento que se empatiza, aunque no sea originario en uno, sí ha tenido originariedad en otro sujeto. En cuanto a *vivenciar* Edith nos deja entender que son aquellos actos, experiencias, vivencias, cuyo núcleo es el *sentimiento*. *La empatía entonces sería el vivenciar ajeno que nos posibilita la formación de una subjetividad espiritual.*

Para Theodor Lipps⁴ la empatía completa se realiza cuando se elimina la diferencia entre el “yo propio” y el “yo ajeno” de modo que ambos se conviertan en uno solo⁵. Esto es fundamental para Stein pues, como ya se había mostrado con el ejemplo y la analogía del recuerdo, es imposible que se dé la unión que Lipps propone. Stein refuta: “[...] pero negamos que haya una completa coincidencia con el yo que recuerda, que espera o que empatiza, que ambos lleguen a ser uno”⁶. Con el mismo ejemplo que Lipps utiliza de un acróbata, Stein lo

³ *Ibid.*, 26.

⁴ Theodor Lipps fue un psicólogo contemporáneo a Stein que desarrolló igualmente el concepto de empatía. En el capítulo 2 de su tesis, “La esencia de los actos de empatía”, la autora muestra diferentes teorías de lo que es ésta, las cuales sirven para la reducción fenomenológica. Sin embargo, creemos que la de Lipps es la más importante, no solo por todo el espacio que la autora le dedica, sino también porque es la teoría más enfocada a la vivencia y originariedad.

⁵ Cf. Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía, op. cit.*, 33.

⁶ *Ibid.*, 29.

refuta diciendo que la relación entre un acróbata en acción y un espectador no llegan a ser uno por el hecho fundamental de la originariedad. La vivencia del acróbata es originaria y la del espectador no lo es. Es síntesis, es imposible que la vivencia originaria sea una vivencia ajena.

A continuación, la autora distingue entre *empatía*, *percepción interna* y *percepción externa*. Esta última es la captación inmediata de un objeto, es la impresión que se causa gracias a los sentidos que generan en nuestra conciencia representaciones de los fenómenos percibidos. La empatía va más allá de la mera representación externa, pues es mi experiencia respecto a la *vivencia ajena*, originaria en otro. Inclusive así, ambas tienen, aunque no comparten, su objeto en el presente. Para Husserl, -y desde luego para Stein-, a la percepción externa le corresponde el conocimiento de lo natural y la ciencia.

Es en la *teoría de la imitación interna* que Stein niega profundamente a Lipps: la percepción interna en Lipps hace referencia a la imitación de la interioridad del otro. Solo así, mediante la imitación, por la percepción interna, es que se da la empatía completa. Para Husserl, en cambio, la percepción interna es la autopercepción:

[...] experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la “intrafección”. [...] Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo originariamente⁷.

⁷ Edmund HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y no filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México 1962, 18.

Edith se mantiene fiel a su maestro, pues para ella esta *intrafección*, que para Lipps era una imitación interna, no es un vivenciar ajeno que se da en mí; esto es imposible, pues la originariedad del vivenciar ajeno se queda necesariamente en el “yo ajeno” y nunca en el “yo propio”. Para Max Scheler, en cambio, la percepción interna es, no una autopercepción, ni percepción de mis sentimientos, sino la percepción del interior del otro: “percepción interna [...] es distinta de la percepción externa como dirección del acto; es el tipo de actos en los que viene a dársenos lo anímico”⁸. A la discrepancia de concepción de percepción interna en ambos autores, Edith brinda esta solución: “Dentro de aquel género de «percepción interna» se podrían diferenciar los actos en los que vendrían a darse, sea el vivenciar ajeno, sea el propio”⁹.

1.2. Constitución del individuo

El fin de la fenomenología es la constitución de los objetos trascendentales en nuestra conciencia pura o lo dado inmanentemente. “La mayor tarea, con diferencia, está todavía ante nosotros: el tratamiento de la empatía como problema de constitución, o sea, la solución de la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia [...] el individuo psicofísico, personalidad y semejantes”¹⁰.

1.2.1. El yo puro, la unidad de corriente de conciencia, el alma, el cuerpo vivo

Para poder entender cómo se constituye el individuo, hay que ver primero qué se entiende por éste. El individuo, el yo, puede ser tomado en los siguientes sentidos: *yo puro*, *corriente*

⁸ Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, op. cit., 45.

⁹ *Ibid.*, 45.

¹⁰ *Ibid.*, 55.

de conciencia, alma y el cuerpo vivo. La autora los presenta de modo gradual hacia el proceso de un yo individual.

El *yo puro* es definido por Stein como “[...] el sujeto del vivenciar carente de cualidades e indescriptible de otra manera”¹¹, que no es individual sino que existe en contraste con el otro, y de ese modo el *yo* no puede distinguirse cualitativamente del otro; sólo de forma que el otro me es dado y aparece frente a mí como un “tú” o un “él”; estos también son sujetos del vivenciar, por lo que del mismo modo son “otros yoes”. El *yo* como sujeto de vivencias no está aislado, es pues atraído a distintas corrientes de vivencias enlazadas entre sí: las corrientes del “yo”, del “tú” y las del “él” haciendo que a diferencia del *yo puro* sean, no solo otras, sino también distintas a mí.

La *corriente de vivencias* hace que las *corrientes de conciencia* sean distintas entre sí ya que cada vivencia es particular, cualificándolas “en virtud de su contenido vivencial”¹². Aun así esta peculiaridad de la corriente de conciencia no es suficiente para la conformación del individuo.

Edith reconoce “el *alma* como una unidad sustancial que se constituye a partir de elementos categoriales”¹³. Estos elementos¹⁴ son diferentes en cada persona. Son peculiaridades individuales que hacen que el *alma* no esté aislada, la conectan con unidades físicas y psíquicas. Es la unidad individual de la psique. La individualidad de cada *alma* depende de las *corrientes de conciencia* y de las de vivencia, por lo que no hay almas homogéneas ni idealmente las mismas.

¹¹ *Ibid.*, 56.

¹² *Ibid.*, 57.

¹³ *Ibid.*, 58.

¹⁴ Es decir, las *corrientes de conciencias* que se forman gracias al tiempo fenomenológico [propensión y retención], son pensamientos, voliciones, entre otros.

El *cuerpo vivo* es propio del yo. Este es el paso fundamental para pasar de lo meramente psíquico a lo psicofísico. Pues el alma es alma si está en un cuerpo vivo. “Mi cuerpo vivo” siempre está “aquí” mientras que el cuerpo vivo del otro siempre está “allí”, y así mi cuerpo físico siempre será percibido externamente. Entonces “un cuerpo vivo sólo percibido externamente siempre sería sólo un cuerpo físico [körper] especialmente clasificado, singularizado, pero nunca «mi cuerpo vivo» [leib]”¹⁵. Las cosas de ese modo están agrupadas en torno a mí. Lo que es parte del *leib* necesita estar constituido por sensaciones¹⁶. Las partes corporales atrofiadas cuelgan del “yo” solo como cuerpo físico.

Stein afirma que el “yo” es el punto cero desde donde puedo localizarme en el universo. Es cierto que mi cuerpo vivo no puede apartarse de mi “yo”, pero evidentemente, según las sensaciones, algunas partes de mi cuerpo vivo están más distanciadas (extremidades), que otras (el tronco); esto varía por dónde capto los datos. Para aquellos datos visuales será en los ojos y para los táctiles en las manos; el punto no se encuentra en ningún lugar específico, ya que recubre todo el cuerpo.

Como ya se mencionó, la autora muestra que la relación entre alma y cuerpo (vivo) es indisoluble, así como las *sensaciones emocionales* y los *sentimientos sensibles*, ambos aparecen bicondicionados. Nuevamente, el “yo propio”: “siempre tiene su fundamento en el fenómeno del mutuo operar vivencias anímicas y corporales”¹⁷. Porque ninguno de los dos puede condicionar definitivamente el yo.

En una síntesis general, Stein nos aclara que el individuo es primeramente un objeto unitario e inseparable entre conciencia

¹⁵ *Ibid.*, 60.

¹⁶ “[...] las sensaciones son componentes reales de la conciencia y, como tales, pertenecientes al yo” (*ibid.*, 65).

¹⁷ *Ibid.*, 67.

de un yo y un cuerpo físico (Körper). De esa manera adquieren un nuevo carácter: el cuerpo físico adquiere el de uno vivo (Leib), y la conciencia adquiere el carácter de alma¹⁸. Sin embargo, Michel Esparza nos aclara que “de Husserl había aprendido que el hombre, contrariamente a la concepción positivista es mucho más que un individuo psicofísico, ya que tiene un ser espiritual”¹⁹. La parte de la espiritualidad del hombre se encuentra en la tercera parte de su obra. En cuanto al otro, vemos que la empatía es lo que hace que nos sea revelado como un ente espiritual. “La persona consta de una compleja conexión de emociones, sentimientos –en cuanto no siempre son pasivos–, voliciones y jerarquía de valores que puedan ser captados tanto en mí mismo como –por la Einfühlung– en los demás”²⁰.

1.2.2. El individuo ajeno

Toma importancia en la reflexión de Edith el “yo ajeno”. En un principio el otro se constituía para nosotros, ahora el cuerpo ajeno, “yo ajeno”, es siempre un cuerpo vivo, al cual puedo empatizar. Sin embargo, Edith distingue grados de empatía: el *Typos*, estaría por encima de cualquier otro cuerpo vivo, pues el hombre tiende a analogizar su cuerpo vivo cuando aprehende al ajeno. Es por eso que mientras más se aleje el cuerpo ajeno del *Typos* menos alcanza los cumplimientos empatizantes.

Vimos que Stein sitúa al “yo” como punto cero del mundo y al otro cuerpo individual solo como a un cuerpo físico que lo rodea; sin embargo, en este capítulo emprende otra tarea. Ahora, gracias a la empatía, cuando comprendo al otro como cuerpo

¹⁸ Cf. *ibid.*, 75.

¹⁹ Michel ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 68.

²⁰ *Ibid.*, 69.

vivo, puedo transferirme a él y obtener una nueva imagen o punto cero del mundo. Conservando mi punto cero “originario”, se puede obtener las otras coordenadas no originarias. De esa manera surge la reflexión de que:

A partir del punto cero de la orientación obtenido de la empatía tengo que considerar mi propio punto cero como un punto del espacio entre muchos, no ya como punto cero. Y a la vez, con ello –y solo 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 un cuerpo vivo y por lo demás –en la percepción externa– como un cuerpo físico imperfecto diferente de todos los otros²¹.

2. Muerte y empatía

Edith Stein, en su obra *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, entiende que la determinación de la existencia del Dasein no está completa si no se ha pensado sobre lo que el Dasein aún no es, es decir su muerte. Son diversos los conceptos de los que se vale Heidegger para explicar al Dasein desde una apertura hacia la muerte; todos estos son examinados por Stein. Sin embargo, para efectos de nuestro trabajo solo tomaremos los principales, a fin de exponer la crítica fundamental de Edith al filósofo alemán.

Es en la segunda parte de *Ser y tiempo* donde Heidegger se propone estudiar el tiempo a fin de lograr que sus lectores aprehendan al Dasein en su integridad y propiedad²². Esto lo hace porque al parecer cae en cuenta de que con el concepto de *cuidado* aún no está completa la comprensión del ser. Por tanto, se aboca a la tarea de explicitarlo aún más, incluyendo la *temporeidad* y la *historicidad* del Dasein. De este modo Heidegger sostiene que

²¹ Edith STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, op. cit., 81.

²² Cf. Edith STEIN, *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, op. cit., 36.

la experiencia de la muerte sólo puede ser personal. Presenciar o enterarse de la muerte de otros no es una experiencia genuina porque no experimentamos realmente la muerte de nuestros pares. “La muerte, *como terminar del Dasein*, es un *existencial*, y llegado el caso *sólo puedo experimentarla como la mía*, no como la de otros”²³. La finitud del Dasein no es para Heidegger simplemente un fenecer, ni mucho menos un estudio de lo que será del Dasein después de la muerte, sino es una propuesta de estar vuelto hacia la muerte²⁴, hacerse consciente de la finitud. La tesis principal de Heidegger en este apartado es que sólo se llegará a una integridad del Dasein cuando se posea la certeza de que “*la muerte es posible en cualquier momento* aunque esté indeterminada en el tiempo”²⁵. La *angustia* es, entonces para el Dasein una amenaza que lo mantiene alerta, pues significa para él una posibilidad de anticipación que le instará a llevar una *vida auténtica* y más comprometida.

A este respecto, dice Heidegger que es la conciencia la que lleva a cabo el trabajo de despertar al Dasein a la amenaza de la muerte: “el Dasein tiene que ser llamado a sí mismo [...]. La voz de la conciencia tiene el carácter de una *llamada*”²⁶. Este *llamado de la conciencia* es en realidad una oportunidad para el Dasein de ser responsable, consciente de que puede actuar pero debe hacerlo con responsabilidad yendo siempre al sentido originario. En definitiva, atender a la voz de la conciencia y el enfrentamiento del Dasein con su propia finitud, significa deber afrontar con angustia e indeterminación la posibilidad de la muerte. La *resolución* es lo que le permite al Dasein atender esa voz y enfrentarse a la finitud en una actitud de *estar vuelto hacia*

²³ *Ibid.*, 36-37.

²⁴ Cf. *ibid.*, 37.

²⁵ *Ibid.*, 38.

²⁶ *Ibid.*, 39.

ella y tomar una responsabilidad que le permita llevar una vida auténtica. Esta condición *tempórea* del Dasein le permite tener una disposición afectiva que estriba en el haber-sido, aunque esté proyectada en algo por venir. “La angustia, en la manera más propia, el miedo, en la más impropia, son una huida ante el haber-sido y desde el presente perdido hacia lo amenazante venidero”²⁷.

La *temporeidad* del Dasein nos lleva hacia el concepto de historicidad, que aplicado al Dasein se refiere al “específico acontecer en el tiempo del Dasein existente”²⁸. Se refiere tanto al pasado como al tiempo por venir. Por eso se habla de que el Dasein asume un destino, concepto que designa “el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado pero también ha elegido”²⁹.

Como mencionamos anteriormente, luego de hacer una revisión de los conceptos de Heidegger, Edith Stein, en su obra, se vuelca hacia lo que juzga es el rasgo esencial del Dasein: el *estar vuelto hacia* el fin. En este punto es primordial destacar que Heidegger concibe la angustia como la *disposición afectiva* fundamental. Esto es así porque esa angustia es la que hace al Dasein consciente de su posibilidad más extrema: la muerte. De este modo Edith realiza su análisis reflexionando sobre tres preguntas fundamentales:

¿Hay experiencia de la propia muerte? (Heidegger dice: sí)

¿Hay experiencia de la muerte ajena? (Heidegger dice: no)

¿Cuál es la relación entre ambas experiencias?³⁰.

²⁷ *Ibid.*, 41.

²⁸ *Ibid.*, 44.

²⁹ *Ibid.*, 44, cita extraída por Edith STEIN de *Ser y tiempo* de Martin HEIDEGGER.

³⁰ *Ibid.*, 60.

Pese a que para Heidegger la muerte es algo que solo puede sentirse en el propio cuerpo, es privativa y no se podrá dar cuenta de ella sino el día que esta ocurra, Edith considera que algo de ella puede anticipársenos en el transcurso de la vida. Esto se puede comprobar revisando el concepto de Heidegger al respecto: estar vuelto hacia la *muerte* o *adelantarse hasta la muerte*. “Que frente al morir propio Heidegger no tenga demasiado en cuenta esta anticipación es coherente con su general sobrevaloración del futuro y su escasa valoración del presente”³¹.

Por otro lado, Edith Stein valora que existen experiencias de la muerte que no radican en la anticipación de la propia muerte, sino que provienen de la experiencia de la muerte de los otros, sobre todo cuando esta sobreviene luego de una larga enfermedad. Para Edith Stein, a diferencia de lo que considera Heidegger, la muerte de los otros puede ser tan originaria como la angustia ante la propia muerte. Cuando incluso el cuidado exclusivo por el propio cuerpo desaparece, solo resta preguntarse por lo que queda: “¿Ser o no ser? Pero el ser del que ahora se trata no es ciertamente el *estar-en-el-mundo*”³², porque este alcanza su fin cuando la muerte llega realmente y se presenta de manera irreversible.

En este punto vale aclarar que el hecho de que Edith considere la muerte ajena como una experiencia posible tal como la propia muerte no es antojadizo, puesto que en su vida muchas veces estuvo en situaciones que la llevaron a comprobarlo. Cuenta Edith Stein en sus escritos autobiográficos que a los diez años asistió al primer entierro de su vida: su tío Jakob Courant se había suicidado. Un año más tarde tuvo que sufrir la muerte de su tío Alexander, hermano de su padre, quien también se

³¹ *Ibid.*, 61.

³² *Ibid.*, 62.

suicidó. Estas dos muertes prematuras acercaron a la filósofa a pensar en la muerte como parte fundamental de la vida.

Años más tarde, cuando acababa de rendir su examen final para doctorarse, Edith Stein se acercó a la Cruz Roja de Breslau para ingresar al Servicio Sanitario y alistarse como enfermera durante la Primera Guerra Mundial. En Alemania no había demanda de enfermeras, pero sí la había en Austria, así que Edith partió a prestar servicios allí. Durante sus meses de enfermera, Edith tuvo que enfrentarse a la muerte y acompañar a muchas personas sufrientes en ese desconocido tránsito. La primera vez que presencié una defunción que la marcó fue la de un hombre entre cuyas cosas encontró una tarjeta con una oración para que se conservase su vida. “Esto me partió el alma. Comprendí [...] lo que humanamente significaba esa muerte”³³. No fueron esas las únicas muertes a las que asistió Edith, pero sí fueron las que le conmovieron y le empoderaron para pensar con más convicción sobre la empatía, la vida y la muerte.

Para Edith Stein la muerte es una gran puerta oscura que tenemos que cruzar³⁴. Valga aclarar que, en contraposición con la postura de Edith, para Heidegger podemos solamente alcanzar a la muerte pero no la podemos sobrepasar, de tal modo que no es una puerta. Con esta metáfora de la puerta, Edith se pregunta si antes de cruzar la puerta de la muerte hay posibilidades de conseguir una respuesta a la pregunta por la muerte, ante lo cual aún no se puede responder. Pese a que para Heidegger no es posible obtener experiencia desde la muerte de otros, para Edith “el morir y la muerte de los demás son fundamentales para nuestro conocimiento de ambos y por lo tanto también para

³³ Edith STEIN, *Obras completas I: escritos autobiográficos*, Monte Carmelo, Burgos 2002, 431.

³⁴ Cf. Edith STEIN, *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, op. cit., 63.

nuestra comprensión del propio ser y del hombre en general”³⁵. Edith considera fundamental la experiencia de la muerte de otros para la comprensión del propio ser, puesto que si no tuviésemos la experiencia de la muerte ajena, probablemente seríamos muy escépticos si alguien nos hablara de nuestra finitud; no sabríamos siquiera de la angustia que esta noticia provoca si no pudiésemos comprobarlo a través de la muerte de otros. Solo cuando se es niño podría comprenderse que la muerte de otros no nos mortifique, pero llegada cierta madurez no se debería poder vivir tranquilamente ante la posibilidad de la muerte. Si alguien en su etapa adulta no se siente angustiado frente a la muerte, en su caso “puede afirmarse que no se ha vivido *propiamente*, pues, para ser completa, tiene que haber en la vida humana una comprensión del ser que no cierre los ojos ante las *cosas últimas*”³⁶.

Es así como Edith Stein muestra su descontento ante una obra que es fundamental en la filosofía occidental y que para ella deja muchos cabos sueltos porque impulsa a una concepción de la vida humana carente de fundamento primordial más allá de sí misma, algo que la sustente y le brinde un sentido, algo que no sea sólo angustia ante la finitud. Es por eso que Edith traza los lineamientos de otra interpretación del tiempo diferente de la que Heidegger sostiene en *Ser y tiempo*. De este modo Edith asegura que la teoría del tiempo que se presenta en dicha obra debe ser modificada totalmente³⁷.

El sentido de la temporeidad, de sus tres *éxtasis* y de su extensión, tiene que explicarse como el modo en que lo finito participa de lo *eterno*. La importancia del *futuro*, tan subrayada por Heidegger, puede entenderse en un doble

³⁵ *Ibid.*, 63.

³⁶ *Ibid.*, 63.

³⁷ Cf. *ibid.*, 69.

sentido: primero, como él hace, como *cuidado* innato por la conservación del propio ser [...]; pero, además, como *aspiración a un cumplimiento aún pendiente*, a un tránsito de la dispersión del ser tempóreo al recogimiento del ser propio, simple, colmado de eternidad. Por lo tanto, está justificado considerar el *presente* como la manera de ser del *cumplimiento*, que nos permite comprender, cual fugaz relampagueo de la luz eterna, la consumación del ser; y el *pasado* como la manera de ser que, en medio de la volatilidad de nuestro ser, nos transmite la sensación de *consistencia*³⁸.

A Edith le preocupa sobre todo el hecho de que Heidegger deje abierto el tema de la muerte, permitiendo interpretaciones variadas pero jamás dejando espacio para que sea esta un paso de una vida a otra³⁹. Es decir, Heidegger considera que no podemos referirnos a aquello sobre lo cual no obtendremos una experiencia original. Al ser la muerte un misterio solo podemos abordarla personalmente (sin desvelarla), lo cual para Edith Stein es un terreno inseguro que incita a perder la esperanza en algo más allá de lo material. En consecuencia Edith elabora este trabajo, pues quiere proponer otra interpretación que no cierre la puerta, que no deje al Dasein arrojado a una existencia en la cual se agota el tiempo; por eso insiste en que “su sentido y autenticidad [del Dasein] consisten en estar dirigido y aspirar a la eternidad: «temporalidad» y la «preocupación existencial» no constituirían el sentido último del existir humano, sino [...] lo que debe ser superado para alcanzar este último”⁴⁰.

Al realizar este estudio, a Edith Stein le preocupa especialmente que la comprensión del ser que se da en el Dasein no recaiga sobre él mismo, en cuanto un ente cadente, sino que

³⁸ *Ibid.*, 69.

³⁹ Cf. Michel ESPARZA, *El pensamiento de Edith Stein*, op. cit., 126.

⁴⁰ *Ibid.*, 126-127

recaiga sobre un ente que sea un ser para la resurrección y la vida eterna. Ella quiere ahondar en el pensar de Heidegger, indagando en los caminos que ese pensar, aún sin proponérselo, abre hacia Dios, salvando ese pensar de los caminos que se abren a la nada y que no conducen a ninguna parte. Por eso insiste en que hay una teología immanente en Heidegger y quiere revisar esa controversia que provoca el filósofo en ella: el hecho de que esté con el pensamiento de quienes profesan una fe y a la vez no esté. Sin duda Heidegger, por esta controversia, está en el centro de los cuestionamientos de la fe. Edith misma siente que llega a una teología desde y con Heidegger. Desde la lectura de *Ser y tiempo*, para Edith surgen muchas preguntas. Por ejemplo, para ella no existe claridad entre lo que es Dasein y lo propio del ser; si el ser es arrojado ¿de dónde cae?; ¿por qué no acepta Heidegger que se trabaje la muerte de otra forma? En cierta manera se puede postular que Edith Stein escribe sobre Heidegger para comenzar una conversación con él, para llevar ese pensamiento tan influyente en occidente hacia un camino menos oscuro que el que parece seguir.

Entendemos que Stein no solo comprende que el individuo ajeno se configura hacia nosotros, sino que nosotros también lo hacemos hacia ellos. Esa es la propuesta que Husserl dio como solución hacia el solipsismo en *Las meditaciones cartesianas*. La empatía es una condición de la constitución del individuo propio, es decir, nos constituimos gracias al otro. Pues como Stein decía, la *resolución*, que es aquello que nos permite estar vueltos hacia la muerte, también puede darse cuando vivimos la muerte ajena. Nadie creería que se morirá si no hubiese estado cerca de una experiencia tal a través de los semejantes.

Entonces la distinción entre *morir* y *experiencia de muerte* cabe perfectamente en el marco de la empatía. Así como Edith explica: morimos una sola vez, pero la experiencia de muerte

la tenemos antes. La *empatía* vendría a ser la ventana que nos abre a esta experiencia. Gracias a la vivencia de la angustia de la muerte del “yo ajeno”, se puede alcanzar -por la facultad empática- una vivencia de la muerte no originaria en uno. Desde Heidegger comprendemos que el morir es personal, pues solo quien muere puede tener esa experiencia; en cambio la muerte es común a todos los miembros de una comunidad que tienen una noción sobre ella. Esto es justamente lo que nos da pie para sostener que desde la empatía, tal como la propone Edith Stein, se puede tener una experiencia de la muerte previa a la propia que nos encamine hacia una vida más auténtica y con mayor implicación en la muerte de quienes la padecen.

En cuanto a un concepto que en Heidegger llama mucho la atención, la *angustia*, con Edith podemos comprender que ésta puede darse en el Dasein, a diferencia de lo que Heidegger proponía. Con la empatía de la muerte del otro y no solo en la conciencia de la muerte propia. Por lo tanto, mediante esta la angustia se hace menos negativa de lo que presenta Heidegger, dado que no solo sería algo con lo que el Dasein deba cargar en soledad. La empatía permite que la angustia ante la muerte sea compartida. Por ejemplo, asistiendo la muerte de alguien, se puede empatizar esa angustia y hacer de ella un sentimiento compartido que haga más llevadero ese tránsito de la vida a la muerte.

3. La ciencia de la cruz

Antes de morir, Edith Stein escribe su última obra titulada *La Ciencia de la Cruz*, como parte de las celebraciones de un aniversario de san Juan de la Cruz en 1942. *La Ciencia de la Cruz* consiste en una obra que va mucho más allá de exponer comentarios inspirados acerca de la obra mística de san Juan de la Cruz, y muestra con insondable lucidez el camino de

un profundo tratado de teología, aunque aún no se lo haya reconocido plenamente así. La obra quedó inconclusa, debido a que dos agentes de la SS detuvieron a Edith Stein y a su hermana en el convento del Carmelo de Echt, en Holanda, y las condujeron a los siniestros trenes de la Gestapo, en que llevaban a los condenados, mayoritariamente judíos, a los campos de exterminio.

En estos textos espirituales de Stein, escritos en el Carmelo, el tema de la empatía prevalece incesantemente. Es claro que en *La Ciencia de la Cruz*, -aparte del estudio ya mencionado sobre la obra del poeta místico-, la autora pretende acercarnos al significado de la cruz y a lo que simboliza la idea de cargarla a fin de vivir de una manera más auténtica.

En cuanto al pensamiento litúrgico de Edith Stein, este está muy ligado a la relevancia de los símbolos que el catolicismo considera más preponderantes a la hora de entablar una relación con Dios. Estos símbolos son recordados cada día en la vida de un creyente a través de la figura de Jesucristo, cuya vida, pasión y muerte son por antonomasia señal de que Jesús es el Hijo enviado de Dios y viene a presentarle a su Padre a toda la humanidad. El pensamiento litúrgico también tiene como base la aceptación de que Jesús es el camino para llegar a Dios, y esto es sin duda lo que asegura Edith Stein le llevó a asumir la fe católica. Eso también es lo que sostenía a santa Teresa de Jesús, y en la cual Edith Stein encontró un sentido. En el caso de san Juan de la Cruz, el camino era más bien una noche oscura, que se interpreta con una metáfora de una oscuridad luminosa o una ignorancia cognoscente, dado que él consideraba que en esa absoluta entrega al misterio, se podía comunicar con Dios. Ya no es una lucha cognitiva por derruir el misterio y desvelarlo, sino es una aceptación de ese misterio que en cuanto se revela se hace más inefable cada vez. Ambos poetas místicos son de gran

influencia para Edith, y se conforman en la base para que ella desarrolle su espiritualidad y la lleve a otros planos, siempre espirituales, pero pensados desde la fenomenología. Ese fue sin duda su camino (método) para encontrar un sentido a su vida, ya sea fuera o dentro de la Iglesia. Sabiendo, entonces, Edith que no siempre se puede hablar, que no siempre se puede escribir, acepta sin más que siempre se puede amar. Lo demuestra al escribir que “los servicios básicos del amor ahora deben efectuarse a través de un camino silencioso”⁴¹.

Stein nos dice en la introducción de su obra que no hay nada comparable a sentir algo en relación al otro. Vemos que la empatía tiene un lugar privilegiado en el pensamiento de Stein, porque necesariamente involucra a un *yo ajeno*. No basta con comprender el estado de las cosas y su valor interior, sino de responder a las necesidades del otro. La empatía a diferencia de la insensibilidad, el saber que somos solamente uno entre muchos, el compromiso con el otro, constituye un eje privilegiado dentro del pensar de Stein. Pues afirma: “Sentimos nuestra propia insensibilidad interior como inadecuada y sufrimos por ello, de nada nos sirve el que se corresponda a una ley psicológica [...] La insensibilidad nos resulta especialmente dolorosa en el campo religioso”⁴².

La reflexión sobre la cruz es la reflexión sobre la muerte de Cristo. Stein nos da a entender que podemos vivenciar el sufrimiento de su muerte mediante la lectura del Evangelio y la participación en la Liturgia. Es la cruz el símbolo de todo lo que es difícil y pesado y contradice tanto la naturaleza del hombre; es como una puerta hacia la muerte, cuando alguien

⁴¹ Edith STEIN, *Obras completas I: escritos autobiográficos*, op. cit., 535.

⁴² Edith STEIN, “La ciencia de la Cruz”, en *id.*, *Obras completas V: escritos espirituales*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 206.

la carga sobre sí⁴³. La reflexión sobre la cruz no repercute únicamente en la conciencia, pues se exterioriza cuando afecta nuestra manera de enfrentar el mundo. La renuncia de una vida natural se recompensa con una vida posterior a la muerte. Pero lo que nos motiva a cargar nuestra cruz, que Stein nos indica que son los pesares de la vida, es la empatía que podemos sentir por el dolor de Cristo en el momento de su muerte, y los instantes anteriores cuando Él carga su propia cruz. Edith nos lo recuerda a través de sentidas palabras sobre Jesús: “Ningún corazón humano se ha adentrado jamás en una noche tan oscura como el Hombre-Dios en Getsemaní y en el Gólgota. Ningún espíritu humano buscador podrá penetrar en el insondable secreto del abandono divino del Hombre-Dios moribundo. Pero Jesús mismo puede dar a gustar algunas almas escogidas algo de esta extrema amargura”⁴⁴. Pese a que ningún ser humano pueda llegar a comprender por completo la complejidad de la experiencia de Jesús, al menos pueden tratar de comprenderla desde su propia existencia, cargando la cruz para adentrarse en la noche oscura con la esperanza de cruzar el misterio.

A modo de conclusión

El poeta Antonio Machado decía que “quien habla solo, espera hablar con Dios un día”⁴⁵. Sin embargo, parece que cuando hablamos solos, vamos perfilando y afirmando también nuestra soledad desde las dimensiones de la dignidad de un nuevo y verdadero encuentro con los otros (seres humanos, animales, plantas, piedras, el mundo, el cielo y la tierra, en suma), haciéndonos receptivos y acogedores, simpáticos y empáticos a sus manifestaciones, con humildad y agradecimiento.

⁴³ Cf. *ibid.*, 212.

⁴⁴ *Ibid.*, 227.

⁴⁵ Antonio MACHADO, *Retrato*, en <http://elmundoincompleto.blogspot.com/2013/01/quien-habla-solo-espera-hablar-dios-un.html> (fecha de consulta: 03.06.2017).

La angustia que experimenta el Dasein en soledad desde su propia vivencia es solo una parte de su vida, pues no debemos olvidar que el individuo llega a ser lo que es gracias al contacto que tiene con su comunidad, y por lo tanto, también comparte, por la empatía, las *vivencias* de aquella haciendo que su angustia no sea algo que deba cargar por sí solo sino con todos los demás.

Para Edith Stein es tan importante el contacto con los otros seres humanos como con Dios; ambos son cruciales en la *resolución* del Dasein, es decir, en ese estar vuelto hacia la muerte. Para Edith Stein la presentación que hace Heidegger de la muerte genera un vacío existencial que lleva al Dasein a vivir en una angustia muy negativa⁴⁶ cuando la muerte no es más que pasar de un estado a otro. La empatía permite que el ser humano pueda darle un sentido más comunitario a la muerte y la presencia de Dios en su vida; de acuerdo con Stein, puede darle una esperanza para que ese tránsito no sea tal, sino sea más bien el traspaso de una puerta que da hacia un nuevo comienzo, del cual por supuesto nadie puede dar testimonio sino quien lo experimenta.

Esto queda reflejado en sus escritos cuando retrata las vivencias durante su servicio de enfermera, donde no solo se presenta su cercanía con la muerte, sino también su gran capacidad de empatía, a través de la cual podía conectar con los enfermos no solo para ayudarles a morir, sino también para ayudarles a soportar su tormento. Por ejemplo, cuenta Edith que un hombre checo yacía herido y casi sin poder dormir en su camilla. Para pasar sus días, el hombre fumaba mucho, y Edith “le dejaba aunque estaba prohibido fumar en la cama. No quería

⁴⁶ Calificamos de negativa a la angustia en Heidegger porque el Dasein, para llevar una vida auténtica, debe cargar con ese sentimiento en soledad, debiendo restarse así de todo aquello que lo aleje de una vida auténtica. Esto también para diferenciarlo de Stein, quien sostiene que la angustia puede ser compartida en casos como el asistir la muerte de otro.

quitarle ese consuelo”⁴⁷. La labor de enfermera cimentó las convicciones de Edith convirtiéndola cada día en una persona más humana. Quizás decidió hacer su tesis doctoral sobre la empatía para luego poner en práctica sus conocimientos, y fortalecerse tanto espiritual como intelectualmente para enfrentar filosófica y teológicamente sus inquietudes posteriores que se fraguaron en los momentos más álgidos de su vida.

Por último, cabe recalcar que Edith no estudia a Martín Heidegger para contender con un enemigo, pues ella sentía que en el trabajo del filósofo había mucho del pensamiento cristiano. Su único afán fue el de complementar un estudio que estaba hecho con genialidad pero que quedaba incompleto al no abrirse a otras posibilidades que, según ella, presentan al ser humano una esperanza y un camino para hallar sentido a la vida.

Para cerrar este ensayo quisiéramos quedarnos con las palabras de Jorge Eduardo Rivera, traductor de la obra *Ser y tiempo*, cuando comentaba su encuentro con Heidegger. Jorge le preguntó al filósofo: “¿Qué sentido tiene filosofar cuando se es cristiano?” A lo que Heidegger respondió: “La filosofía se hace con palabras, la filosofía crea en nosotros una sensibilidad a las palabras y nos enseña a escuchar. Si usted hace filosofía y atiende a las palabras y escucha lo que dicen las palabras, va a estar mucho más sensible a la palabra de Dios”⁴⁸.

⁴⁷ Edith STEIN, *Obras completas: escritos autobiográficos*, op. cit., 431.

⁴⁸ Jorge RIVERA, en Cristian WARNKEN, Entrevista con Jorge Rivera, “Una belleza nueva” (2003), Canal 13, Santiago de Chile, en <http://www.otrocanal.cl/video/jorge-eduardo-rivera-la-filosofa-como-vocacin> (fecha de consulta 15.04.2017).