

Vivencia y vitalidad: La psicología comprensiva de Edith Stein

Lived experience and Vitality: Edith Stein's Comprehensive Psychology

María Asunción Pérez-Cotapos Valenzuela
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
msperezc@uc.cl
Orcid: 0009-0009-7624-9607

Carlos Cornejo
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
cca@uc.cl
Orcid: 0000-0001-5426-0025

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v17i39.711

Fecha de recepción: 16/01/2025 • Fecha de aceptación: 10/08/2025

Resumen

La crisis de la psicología moderna fue uno de los temas que atrajo el interés de la investigación temprana de Edith Stein. Su análisis de las carencias de la psicología de su época, junto con su propuesta de la dinámica psicológica humana, hacen actual su pensamiento para los desafíos que enfrenta la psicología contemporánea. En este artículo se aborda la propuesta psicológica de Stein a partir de su crítica a la psicología explicativa y el desarrollo de los conceptos de vitalidad y vivencia en su pensamiento. Se aborda la actualidad del pensamiento psicológico de Stein en relación con la discusión contemporánea sobre la comprensión de otras mentes.

Palabras clave

Comprensión del otro, Edith Stein, psicología comprensiva, vitalidad, vivencia.

Abstract

The crisis of modern psychology was one of the main topics that captured Edith Stein's early research interests. Her examination of the limitations within the psychology of her time, along with her insights into human psychology, makes her ideas highly relevant to the challenges faced in contemporary psychology. This article addresses Stein's psychological proposal based on his critique of explanatory psychology and the development of the concepts of vitality and experience in his thinking. It analyzes the relevance of Stein's psychological thinking in relation to contemporary discussion on understanding other minds.

Keywords

Descriptive psychology, Edith Stein, lived experience, understanding others, vitality.

Introducción

El origen de la psicología moderna suele situarse hacia finales del Siglo XIX (Hatfield, 2012). El contexto de su surgimiento ha sido caracterizado como una época de expansión y desarrollo de las ciencias naturales. A través de métodos de descomposición y análisis se había logrado explicar y predecir los procesos naturales, reduciéndolos a modelos causales, matemáticamente modelables. Hacia mediados del Siglo XIX, la psicología comienza a explorar el uso de métodos de las ciencias naturales. Autores como Herbart, Fechner y Wundt conducen las preguntas psicológicas al terreno de la experimentación, con resultados fructíferos en el estudio de procesos psicológicos básicos, como la sensación y percepción. Así, concomitante al declive del programa idealista, prominente en la Alemania de principios de Siglo XIX, se dibuja en su segunda mitad una notoria y creciente naturalización de la psicología (Cornejo y Hernández Maturana, 2025). Muestra del éxito de este nuevo programa de estudio, Windelband afirma en 1894, que la psicología ha entrado “inequívocamente en el ámbito de las ciencias naturales” (1980: 176).

Sin embargo, el proceso de cientifización de la psicología nunca estuvo exento de críticas. Muchos psicólogos de la época veían en este desarrollo una amenaza a la verdadera esencia de la psicología. Entre las críticas destacan los planteamientos de Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien argumentaba que las *Ciencias Humanas*¹ debían contar con métodos de investigación propios, adecuados a las

1 El concepto de *Ciencias Humanas* es aquí una traducción del término *Geisteswissenschaften*, utilizado por Dilthey para denominar al conjunto de disciplinas abocadas al estudio de lo humano, como la historia, la filosofía, la psicología, la musicología, la filología, entre otros. Algunas otras traducciones de este término son *Ciencias del Espíritu* y *Ciencias de la mente*. Mientras que el primero resulta anacrónico, el segundo es equívoco, pues el concepto contemporáneo de *mente* no se ajusta a la filosofía de la vida propugnada por Dilthey ni a su idea de una psicología comprensiva precedente y fundante de la psicología explicativa (Bollnow, 1980).

características particulares de su objeto de estudio (Dilthey, 1945). Para Dilthey, las *ciencias naturales* buscan *explicar* la naturaleza, mientras que las *ciencias humanas* buscan *comprender* al ser humano (1945: 227). Otros críticos del movimiento naturalizador dentro de la psicología fueron autores como William James (1842-1910), Henry Bergson (1858-1941) y, una generación posterior, los psicólogos de la Gestalt: Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka (Ash, 1995). Si bien los planteamientos de estos autores difieren entre sí, todos tienen en común la crítica a la antropología mecanicista subyacente a las ciencias naturales. La comprensión del ser humano desde la metáfora de la máquina omite o lesiona severamente conceptos que eran centrales para la psicología de principios del siglo XIX, tales como libertad, espiritualidad, intuición, voluntad y vitalidad, pero que no se ajustan con “las exigencias contemporáneas de una ciencia rigurosa” (Lange, 1946: 474).

La disputa entre una psicología como ciencia humana y una psicología como ciencia natural marca el campo psicológico desde los inicios de la psicología moderna. Cornejo (2005) ha argumentado que la tensión se traduce en la co-existencia de dos culturas psicológicas que se manifiestan a lo largo del siglo XX como mutuamente excluyentes, difiriendo tanto en su definición de objeto de estudio como en su método de estudio: la psicología científicista y la hermenéutico-comprensiva. La primera de ellas busca, a través del método científico, explicar de manera objetiva los procesos mentales y comportamentales. Mientras que la segunda busca, a través de métodos hermenéuticos y fenomenológicos, comprender el acontecer psicológico.

La psicología de Stein surge de manera reaccionaria a las psicologías científicistas dominantes a comienzos del siglo XX, como un rescate y desarrollo de la psicología comprensiva enmarcada en las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) defendidas por Dilthey. Para Stein el ser humano se comprende no sólo cognitivamente, sino, en primer lugar, de manera vivencial. Por esta razón, Stein afirma que “el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible” (Stein, 2004a: 114). Mientras que a comienzos del siglo XX la psicología lucha por ser reconocida como una ciencia natural,

aceptando su conformidad con una *psicología sin alma*,² Stein acentúa, por el contrario, la necesidad de una cooperación entre la psicología y las ciencias humanas, afirmando que “para sondear la psique humana, deben trabajar hombro con hombro la psicología y las ciencias [humanas] [*Geisteswissenschaften*]” (Stein, 2005a: 511).

A pesar de los aportes que Stein realiza en esta etapa definitoria de la psicología, sus escritos han tenido poco reconocimiento tanto en la psicología como en la fenomenología. Reparar en la escasa presencia de su pensamiento en la psicología se hace más relevante al considerar su significativo aporte a una comprensión del ser humano desde una aproximación vital, en contraposición con la comprensión mecanicista de la persona propia de la antropología implícita de la *psicología sin alma* de su tiempo.

El objetivo del presente artículo es presentar la propuesta psicológica de Edith Stein como parte de la *psicología comprensiva*, a partir del desarrollo de los conceptos de “vivencia” y “vitalidad” como presupuestos de la psicología humana. Con este fin nos abocaremos principalmente al estudio de sus primeros escritos, los cuales F. J. Sancho (2002) sitúan como parte de su etapa fenomenológica.³ Co-

2 A principios del siglo XX, esta tensión se manifiesta en el contraste entre una *psicología con alma* y una “*psicología sin alma*” (Lange, 1946: 474). La expresión *psicología sin alma* cristaliza en el llamado que hace Lange en 1866 para aceptar, sin resistencias, el cambio del objeto de estudio de la psicología del alma a la mente. El estudio del alma exigía a los psicólogos adentrarse en dimensiones del conocimiento que no era posible estudiar a partir de los métodos de las ciencias naturales. Si la psicología quería ser reconocida como ciencia, debía dejar de lado el estudio del alma y concentrarse en el estudio de aquello que sí se podía medir y cuantificar. Este llamado tuvo gran acogida, de manera que, hacia fines del siglo XIX, la psicología experimental afirmaba que “desde una «Psicología con alma» ha surgido una «*Psicología sin alma*»” (Heinrich, 1895: 32). Pero no todos los psicólogos de la época adhirieron a este llamado. Algunos plantearon que la reducción del alma a elementos básicos de las ciencias naturales era un error fundamental. Se criticaba ya en aquel entonces que la psicología “que por su naturaleza está determinada para «liberar el espíritu» de la esclavitud de la materia, ha tomado un giro materialista, en el sentido de que ha llegado a descartar el alma” (Gruender, 1922: vii-viii).

3 En el desarrollo del pensamiento de Stein, F. J. Sancho (2002: 69-89) identifica cuatro etapas, las que en algunas ocasiones se sobreponen: Fenomenológica (1916-1922), Filosofía cristiana (1925-1931), Antropológica Pedagógica (1932-1933); Espiritual y mística (1933-1942). Por otra parte, otros autores, como su amigo Roman Ingarden (1971) y uno de sus traductores al español, Caballero Bono (2010) han preferido dividirlo en dos etapas. Este último ha denominado las dos etapas como fenomenológica y filosófica cristiana.

menzaremos abordando brevemente el encuentro de Stein con la psicología y su crítica a la psicología moderna. Profundizaremos en el reconocimiento que Stein hace de las vivencias como el centro del acontecer psicológico. Posteriormente, ahondaremos en su concepto de *energía vital* (*Lebenskraft*)⁴ como sustrato de las vivencias. Finalmente, analizaremos la relevancia del pensamiento de Edith Stein para la psicología en la actualidad.

Crítica de Edith Stein a la psicología moderna

La propuesta psicológica de Edith Stein se enmarca en la tensión que atraviesa la psicología en los comienzos del siglo XX. Ya en sus primeros acercamientos con la psicología, Stein percibe una limitación en la comprensión que la psicología tiene de la persona humana. Retrospectivamente, ella explicó su desilusión: “Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras, y que esta misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos” (Stein, 2002: 331). Stein identifica que parte del problema de la psicología es su progresivo alejamiento de la filosofía, en favor de un mayor uso de metodologías de las ciencias naturales.

La psicología moderna, critica Stein, ha declarado “la explicación causal como el ideal científico por antonomasia” (Stein, 2004a: 111). Este ideal se plasmó en dos movimientos que sentaron la base para lo que posteriormente sería un fecundo campo de experimentación. El primer movimiento fue, según el modelo de la química, la descomposición de los fenómenos psíquicos en elementos más sencillos, los cuales podían ser identificados de manera clara y

4 Si bien algunos autores traducen el concepto de *Lebenskraft* como *fuerza vital*, la traducción utilizada en las Obras Completas al español es *energía vital*. En el presente artículo se ha decidido utilizar la traducción original de las Obras Completas, porque el concepto de energía permite comprender de manera más adecuada la movilidad y transferencia de esta entre personas y comunidades. Una traducción similar es la que se utiliza en física del concepto *Atomkraft* como *energía atómica* en vez de *fuerza atómica*. Este último uso, ampliamente aceptado tanto entre la gente común como en la academia, confirma la adecuación de traducir *Kraft* como energía en vez de fuerza.

cuantificable. Este movimiento recibió el nombre de *psicología elementalista* (Stein, 2003: 92). El segundo movimiento, inspirado por el empirismo inglés, fue la búsqueda de leyes causales que, según el modelo de la física, pudieran explicar el surgimiento de los fenómenos de la conciencia a partir de la asociación de los elementos más básicos (*psicología asociacionista*) y de la relación de los hechos de la conciencia con la corporalidad y los estímulos del medio (*psicofísica*) (Stein, 2003: 92).

Stein denuncia que el establecimiento de la “psicología explicativa” (Stein, 2003: 92), a través de la descomposición de los fenómenos psíquicos en elementos básicos y la búsqueda por explicar su comportamiento a través de leyes causales de asociación, constituyó un cambio sustancial del objeto de estudio de la psicología. Contraria a la antropología de la nueva psicología, para Stein a la “persona se la define como una unidad de cuerpo vivo y de alma, pero no de cuerpo vivo y de conciencia... Se habla de sus «cualidades psíquicas», mientras que no tiene sentido el hablar de las «cualidades de la conciencia»” (Stein, 2005b: 798). La psique se manifiesta como una “realidad en el mundo, mientras que la conciencia, concebida en pureza, está sustraída y contrapuesta a la conexión de todo lo existente” (Stein, 2005b: 798). En estas afirmaciones se pone de relieve la comprensión que Stein tiene de lo psíquico. Para ella, la persona en cuanto sujeto psicofísico está constituido por cuerpo y alma, de manera que “el cuerpo desempeña el papel de lo «exterior» y, en consecuencia, el «alma» será lo interior correspondiente” (Stein, 2005b: 798).

Stein plantea que la respuesta al reduccionismo concomitante a la *psicología explicativa* llegó de la mano de la “*psicología comprensiva o de las ciencias humanísticas* (Dilthey, Spranger)” (Stein, 2003: 93), valorando el surgimiento de esta nueva psicología como uno de “los más grandes cambios logrados en el campo científico durante las últimas décadas” (Stein, 2004b: 102). La *psicología comprensiva*, de la cual Stein reconoce a Dilthey, Brentano y Husserl⁵ como algu-

5 Por fidelidad a E. Stein, hemos mantenido el nombre de Husserl en esta referencia. Si bien éste no es el espacio para desarrollarlo, debemos advertir que existen razones relevantes para objetar que Husserl sea efectivamente un representante de la psicología comprensiva.

nos de sus insignes representantes (Stein, 2004b: 102), reivindica la necesidad de métodos propios para estudiar la psicología humana. En contraposición a los métodos de las ciencias naturales matemáticamente modelables, la psicología comprensiva destaca que “la ventaja metódica de la psicología consiste que en ella se da la conexión psíquica de un modo inmediato, vivo, como realidad vivida” (Dilthey, 1945: 235). Esta realidad vivida de la conexión psíquica se manifiesta de manera palpable a través del transcurso de las vivencias (Dilthey, 1945: 235). Consecuentemente, Stein explica que

de lo que el estado psíquico es en sí mismo, de ello se adquiere noticia únicamente por el hecho de que éste se manifieste en el transcurso de una vivencia, y de que puedan investigarse las vivencias según su esencia (y como dijimos con anterioridad, *sólo* según su esencia) (Stein, 2005b: 886).

Es importante subrayar que Stein plantea que el método de estudio propio de la psicología está cimentado en la vivencia personal. Afirma que “aunque el psicólogo, que trabaja con experimentos y estadísticas, utiliza las declaraciones de las personas sometidas a examen, para informarse sobre sus estados psíquicos, sin embargo, es *su propia* experiencia la que constituye la base del análisis científico” (Stein, 2005b: 886). Al acentuar la propia experiencia del psicólogo como base del análisis científico, Stein está poniendo de relieve la vivencia en primera persona como método válido de conocimiento. Esta propuesta contrasta con los esfuerzos de la *psicología explicativa* de erradicar de los métodos de investigación cualquier rastro de subjetividad. El ideal de la objetividad de las ciencias naturales niega la posibilidad de un conocimiento a través de la dimensión de sentido y significado propio de la persona humana. Así, buscando evitar “la introspección a través del cristal del sentido” (Titchener, 1982: 291), el estudio de la mente se reduce a la identificación de estímulos exteriores que expliquen causalmente los procesos psicológicos.

La centralidad de la vivencia en la psicología de Stein pone de relieve la necesidad de la consideración de la subjetividad en el estudio de la psicología. Stein defiende que “solo quien se vivencia a sí

mismo como persona, como totalidad de sentido, puede entender a otras personas” (Stein, 2004a: 133). Mediante esta afirmación, Stein traza un camino epistemológico alternativo al desarrollo que ha tenido la psicología científica desde finales del siglo XIX. Propone el camino del conocimiento a través de la comprensión empática-vivencial. Stein fundamenta esta propuesta en “lo que Bergson sostuvo en su tratado acerca del problema del determinismo: *conocer* la vida psíquica hasta un momento determinado significa haberla *experimentado vitalmente*” (Stein, 2005a: 306).

Vivencia (Erlebnis)

El estudio de lo psíquico para Stein corresponde al estudio de “la *corriente de la consciencia original* o *corriente de la vivencia*” (Stein, 2005a: 223). Su comprensión de la consciencia y de su constitución difiere totalmente con la concepción de la *psicología elementarista* propuesta por Wundt (1996), rechazando la reducción de ella a elementos que se asocian de manera mecánica. Para Stein, “la corriente original de la consciencia es un puro hacerse, la vivencia fluye hacia adelante, en constante generación se añade nueva vivencia, sin que pueda preguntarse «por medio de qué» se genera (= se causa) el devenir” (Stein, 2005a: 224). Si bien Stein no hace referencia directa a William James (1842-1910), su concepción simpatiza con su concepto de *corriente de pensamiento* (James, 1996). Esta afinidad resalta de manera particular en el reconocimiento de que esa corriente pertenece a un “sí mismo” (1996: 109) a una “consciencia personal” (1996: 109) que es dueña de esa corriente de pensamiento. En palabras de Stein, esta corriente tiene la particularidad de ser “*una sola*, porque brota de un único Yo” (Stein, 2005a: 228), debido a que el “pasado permanece vivo en el futuro, eso hace que en todo momento sienta brotar de sí nueva vida y lleve consigo toda la cola del pasado, es decir, el Yo” (Stein, 2005a: 228). Esta descripción guarda también concordancia con el concepto de *duración (durée)* de Henri Bergson (1859-1941) quien sostiene que las vivencias del pasado están en el vivenciar presente (Bergson, 1966).

Stein explica que en la corriente de vivencias, “al fluir las fases *unas en otras*, no surge una serie de fases interrumpidas, sino precisamente una única corriente que se va incrementando de manera constante” (Stein, 2005a: 224). De esta manera, “no tendría sentido tampoco el preguntar acerca de una «vinculación» de las fases; la vinculación se necesita únicamente para los eslabones de una cadena, pero no en el caso de un *continuum* indiviso e indivisible” (Stein, 2005a: 224). La corriente de las fases de las vivencias ocurre de tal manera que “se da primeramente un permanecer «vivo» de «lo que ha fluido», mientras que se genera lo nuevo” (Stein, 2005a: 225). De este modo, “una fase de la corriente contiene a la vez lo que está llegando a ser y lo que ya ha sido, pero que se experimenta todavía como algo vivo” (Stein, 2005a: 225). Luego, lo que *ha sido* queda en la consciencia como vivencia sin vitalidad (Stein, 2005a). Esta vivencia pasada se sumerge en la corriente de vivencias, incrementando la unidad de una “corriente constituida llena del tiempo fenomenológico, en el cual una vivencia se va vinculando en sucesión con otra vivencia” (Stein, 2005a: 225).

Stein plantea que, junto con considerar la sucesión de las vivencias que “nacen en una corriente continua, dentro de una determinada duración” (Stein, 2005a: 226), también hay que tener en cuenta su contemporaneidad. En el surgir de una fase de la corriente de vivencias pueden coincidir vivencias de diferentes géneros, las que, al coincidir temporalmente en su surgir, constituyen un “complejo” de vivencias (Stein, 2005a: 229):

se comprende sin más que lo que brotó juntamente o en un momento se halló juntamente, llegue también juntamente al pasado, y en todas las transformaciones de su ser, de las que ya se ha hablado (en el morir, en el sumergirse y en el reaparecer), constituya un “complejo”; por consiguiente, se comprende también que todas las vivencias de ese complejo “se despierten”, cuando a una de ellas se la “hace volver a la memoria” (Stein, 2005a: 229).

Stein sostiene entonces que, en contraposición a las leyes de asociación del modelo elementarista de Wundt, la asociación de las

vivencias se da por su participación conjunta en la constitución de un complejo vivencial. Adicionalmente, ella afirma que “existe, además, una clase de «influenciación» de las vivencias que surgen simultáneamente, un quedar afectadas en sus estados de ser” (Stein, 2005a: 229). Así, para Stein la causalidad propia de las vivencias “consiste precisamente en que todo el trascurso de la vivencia está influido por la esfera de los sentimientos vitales” (Stein, 2005b: 795). Stein distingue la causalidad de las vivencias de la causalidad mecánica propuesta por la *psicología explicativa* y la *psicofísica* a partir de la existencia de una causa mediadora entre los factores externos y el acontecer causal interno. Esta causa mediadora es para Stein una cualidad real permanente del Yo, a la cual llama “energía vital” (*Lebenskraft*) (Stein, 2005a: 237), concepto que, como hace notar Pezzella (2021: 25), no es parte de la fenomenología husserliana, sino un concepto que Stein toma de Theodor Lipps.

Como cualidad real del Yo, la energía vital proviene de la interacción del organismo con el mundo y constituye una afluencia de energía que aumenta y disminuye permanentemente. La situación actual de la energía vital en un organismo es llamada por Stein “estados vitales” (Stein, 2005a: 236), los que al hacerse conscientes constituyen los “sentimientos vitales” (Stein, 2005b: 795). Pero no todos los estados vitales llegan a ser conscientes, como cuando una persona no se da cuenta que está cansada, pero ese cansancio igual afecta sus cualidades psíquicas, por ejemplo, disminuyendo su capacidad de percibir sonidos. De entre los estados vitales vinculados a la realidad corporal de la persona, Stein distingue los *sentimientos vitales espirituales*, a los que describe como “una atmósfera o iluminación que llena todo el campo de la conciencia, que difunde sus destellos sobre el colorido propio de cada una de las vivencias” (Stein, 2005b: 795). Un ejemplo de esta iluminación se puede ver cuando la persona se encuentra esperanzada por el logro de una meta, la valoración positiva de sus propias capacidades le permite enfrentar los contratiempos como desafíos, mientras que una persona que se siente impotente aprecia los mismos contratiempos como una amenaza que hace peligrar el logro de sus objetivos. Así estos sentimientos tienen

la posibilidad de mantenerse únicamente en el plano espiritual o de afectar y afectarse por los estados corporales.

De esta manera, la energía vital se manifiesta para Stein como una dimensión central de la vitalidad humana, la que permite el movimiento del acontecer psíquico: “entre los componentes indicados de la vivencia, el hecho de vivenciar es el que queda en primer lugar más afectado por la condición y los cambios de la esfera vital” (Stein, 2005a: 233). Una disminución en la energía vital afecta ciertamente el nivel de conciencia del vivenciar y “la «vitalidad» de los contenidos” (Stein, 2005a: 233), pero lo que en primer lugar se ve afectado es la capacidad misma de vivenciar.

Vitalidad

Stein define la energía vital como el fundamento de la constitución del individuo psicofísico, de tal forma que “si desaparece la esfera vital y la actividad que dimana de ella, entonces no existe ninguna posibilidad de la constitución de una psique con cualidades y estados reales” (Stein, 2005a: 245). La importancia de la energía vital radica en que ella está a la base de la capacidad de vivenciar, pues sin ella no sería posible ningún movimiento interior que disponga al individuo para la vivencia (Stein, 2005a: 241).

Stein plantea que “podemos distinguir en la esfera vital entre un estrato «sensible» y un estrato «espiritual» y, en consonancia con ello, entre una energía vital sensible y una espiritual como raíces diversas de la psique” (Stein, 2005a: 295). Estas dos fuentes de vitalidad responden a diferentes acontecimientos psíquicos, de manera que “la formación de «capacidades» sensoriales depende de la energía vital sensorial, y lo mismo pasa con la formación de las capacidades espirituales” (Stein, 2005a: 408). Existe, sin embargo, una cierta dependencia en la energía espiritual de la energía sensible, pues sin un mínimo de energía vital sensible, no es posible la existencia o afluencia de la energía vital espiritual. Esto se debe a que el alma, desde donde emerge la energía vital espiritual, “siempre es

necesariamente alma en un cuerpo vivo” (Stein, 2004a: 59). De esta manera, comprendemos que “[...] con la energía vital sensible la psique parece inmersa en la *physis*, en la corporeidad y además, por mediación de ésta, en la naturaleza material” (Stein, 2005a: 295).

La consideración que Stein da a la energía vital sensible en la constitución de la psique es de gran relevancia en el contraste con la manera que la psicología científicista aborda los procesos corporales. En contraposición a la explicación de lo psíquico desde los procesos psicofísicos, en los escritos de Stein se puede encontrar el rescate de la dimensión sentida del cuerpo. El cuerpo vivo (*Leib*) es puesto de relieve por Stein como un “cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación de semejante mundo fenomenal” (Stein, 2004a: 21). La persona constituye su experiencia de mundo desde una vivencia corporal que tiene carácter objetivo. No es un producto de su subjetividad, sino que para la persona “la sensación de presión, de dolor o de frío es algo tan absolutamente dado como la vivencia de juicio, de voluntad, de percepción, etc.” (Stein, 2004a: 60). La vivencia de la propia corporalidad es una realidad objetiva para la persona, la cual no puede negar y de la cual no se puede desentender. No surge de su yo, pero es parte constitutiva de su acontecer psíquico. De esta manera, Stein llega a decir que “todo lo psíquico es conciencia corporalmente ligada” (Stein, 2004a: 67).

Al igual que la energía sensible, la energía espiritual exhibe diferentes magnitudes que crecen y decrecen: “la energía vital de los diversos individuos es una energía distinta, y no sólo por su correspondiente estado, sino porque el máximo de un individuo puede no coincidir con el máximo de otro individuo” (Stein, 2005a: 251). En la energía vital sensible, las diferencias entre las personas radican en la constitución física de cada una y en su estado de frescor, cansancio, saciedad, etc. Pero en el caso de la energía vital espiritual se trata de la dimensión de sentido que confluye en la disposición de la persona para abrirse o cerrarse a ciertos contenidos espirituales, tanto de manera consciente como inconsciente. Esta disposición, que

posibilita el surgimiento de la energía espiritual, está condicionada por las vivencias de sentido que la persona ha experimentado a lo largo de su vida. Según Stein:

para conocer debidamente su “*contenido de sentido*”, tenemos que abarcar con la mirada, además del consumo (o incremento) de energía producido hasta entonces, todos los fundamentos de la *motivación* en los que se basa el vivenciar del individuo, es decir, todo lo que abarca su mirada espiritual en el instante correspondiente, así como todo lo que se halla todavía vivo en él y que procede de “motivantes” anteriores (Stein, 2005a: 306).

Pero los entramados de sentido que abarcan la mirada espiritual de la persona a su vez también tienen un determinante previo. Aunque dos personas hayan vivido lo mismo, el sentido que cada una le da a esa experiencia es diferente. Esa diferencia radica en el carácter personal de cada individuo. Este carácter es el prisma a través del cual la mirada espiritual de la persona le da el contenido de sentido a las vivencias. Es “el «núcleo de la personalidad», aquella inmutable consistencia de su ser que no es resultado de la evolución, sino que, todo lo contrario, prescribe el curso de la evolución” (Stein, 2005a: 306). Stein identifica que el centro de todo ser vivo es su *núcleo vital*, centro que “determina por sí mismo qué es lo que acontece con la totalidad del ser vivo” (Stein, 2005b: 792). Es el responsable último del movimiento del organismo “el genuino *primum movens*” (Stein, 2005b: 792). Así, la dirección de la evolución de cada ser vivo estaría marcada no sólo por factores ambientales, sino también por una “disposición original” (Stein, 2005b: 793) del núcleo, una entelequia que marca la meta de desarrollo.

De esta manera, Stein defiende la existencia de tres puntos de partida del *acontecer causal interno*:

el estado de la energía vital orgánico-psíquica, que está co-determinado por la condición del cuerpo material y por las conexiones causales externas en las que se halla; y el estado de la energía

vital espiritual, que está co-determinada por las “impresiones” recibidas del mundo espiritual, por los movimientos de la esfera afectiva, que deben su impulso a un dato objetivo vivenciado (a un “motivo” absoluto). Como tercer factor hay que tener en cuenta los impulsos de la voluntad que paralizan los efectos de los demás factores causales. En este último caso no tenemos ya un puro acontecer causal, que siempre es un realizarse pasivo, sino una intervención del “yo” libremente activo en los trascurros causales (Stein, 2005b: 795-796.).

Así, Stein comprende la vitalidad humana como un entrelazamiento entre la energía vital sensible, la energía vital espiritual y las determinaciones de la voluntad, un entrelazamiento entre causalidad y libertad. Como afirma A. Bello, para Stein “no existe ningún tipo de determinismo en la vida psíquica” (2019: 22). Sí es posible identificar causalidad, pero esta no se rige por las mismas leyes que la naturaleza, sino que tiene leyes propias correspondientes a la naturaleza propia del acontecer psíquico (2019: 21).

Aportes de Stein a una psicología comprensiva

En los apartados anteriores hemos podido profundizar en la propuesta central de la psicología de Stein a través de su reconocimiento de la vivencia como centro del acontecer psicológico y de la vitalidad como fundamento orgánico-espiritual de las vivencias. Con esto ha quedado de manifiesto la centralidad de la dimensión de sentido y significado en su comprensión del acontecer psíquico, y la raíz orgánica que posibilita su existencia y expresión.

En su tesis doctoral (Stein, 2004a), la autora aborda un tema que se ha vuelto un punto neurálgico de la diferenciación entre la psicología explicativa y la comprensiva: la pregunta por la comprensión de las mentes ajenas (Moran, 2004; Zahavi, 2010). Sobre este tema, dos de las teorías cognitivistas más frecuentadas en la actualidad son

la *teoría-teoría* y las *teorías simulacionistas*.⁶ Como hace notar Zahavi, estas teorías tienen en común la negación de la “posibilidad de *tener una experiencia* [*experience*] de otras mentes, ambas presuponen la opacidad fundamental o invisibilidad de otras mentes” (2010: 286). El fundamento base de estas teorías se encuentra en la reducción del acontecer psíquico a procesos cognitivos y neuronales. Una “desencarnación del sujeto” (Monjaraz, 2019: 80) a través del desprendimiento de la corporalidad como cuerpo vivo (*Leib*) y la renuncia del cuerpo como fuente de conocimiento del otro.

Stein cuestiona este encierro cognitivo y plantea que la empatía no es un proceso de decodificación de los estados sensoriales del otro, sino un encuentro vital en el cual la vivencia de la propia corporalidad se encuentra de manera directa e inmediata con la vitalidad del otro (Stein, 2004a; Stein, 2005b). Nuestra capacidad de captar el estado vital de otra persona —su frescor, su cansancio, su angustia, su alegría— es posible por la posibilidad que tienen las personas de dejarse afectar por la vitalidad ajena y, a su vez, afectar a otros con su propia vitalidad. Stein ejemplifica:

Si yo debo arrastrar conmigo al otro individuo, si su acción espiritual se nutre, lo mismo que la mía, por medio de mi energía, eso significa para mí un consumo superior de energía en comparación con el consumo que se produce en la actuación espiritual solitaria, y experimento la resistencia que me opone el cansancio ajeno; es posible que yo no consiga superar en absoluto esa resistencia, que mi energía se paralice, y que en vez de que mi

6 La Teoría-teoría y las Teorías simulacionistas son dos propuestas que buscan explicar el conocimiento de la mente de las otras personas. La Teoría-teoría plantea que el conocimiento de la mente de las otras personas se da a través de un ejercicio cognitivo, en el cual las personas teorizan sobre la existencia de la mente de las otras personas y les atribuyen creencias, emociones e intenciones. Dos autores representativos de esta teoría son S. Gopnik, D. Premack, and G. Woodruff (Goldman y Sripada, 2005). Las Teorías simulacionistas proponen que, a través de la imitación imaginaria o concreta de las conductas de los otros, podemos acceder a sus pensamientos, afectos y deseos. Algunos representantes de estas teorías son Alvin Goldman y Robert Gordon (Goldman y Sripada, 2005).

frescor le arrebate a él, me vea yo poseído por el cansancio de ese individuo (2005a: 399).

Este intercambio de vitalidad entre las personas es algo que ocurre de manera pre-representacional. No requiere una teorización sobre la situación vital de la persona que tengo frente a mí, o un ejercicio deliberado de simulación de sus estados físicos. Stein afirma que “la vitalidad con la que toda esa vida espiritual me invade, no puede compararse en absoluto con la manera en que los estados sensoriales se convierten para mí en dación” (Stein, 2005b: 834). Es la vitalidad de la otra persona la que irrumpe en nuestra interioridad y nos permite comprender sus pensamientos, afectos y motivaciones (Stein, 2005b: 834). Stein afirma que la vivencia empática es aquella que nos permite conocer tanto la interioridad de los otros, como también nos permite conocer a Dios: “Así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios” (Stein, 2004a: 27).

El conocimiento de la vida anímica del prójimo es posible para Stein como consecuencia “de un pensar en el que se encuentra comprometido «el ser humano entero»” (Stein, 2007: 1026). Para Stein, el centro integrador de la persona se encuentra en el alma, la profundidad de su ser, “de la cual emerge la vida del «yo», y en la cual se sumerge lo que él vive y experimenta” (Stein, 2005b: 822). Es posible comprender, a través de estas afirmaciones, la concepción unitiva que Stein tiene de la interioridad humana, en la cual no hay una división mecánica entre el pensamiento, sentimiento y voluntad. Esta unidad queda de manifiesto en la experiencia fenomenológica de nuestra propia interioridad y en la dificultad al distinguir los motivantes de nuestra vida espiritual. Al entender los movimientos interiores, la legalidad de nuestra vida espiritual y la manera en que podemos vivenciar interiormente la vivencia ajena se sostiene que la comprensión del acontecer psicológico del otro trasciende una mera interpretación cognitiva.

Conclusiones

A comienzos del siglo XX, en medio del predominio de una psicología de orientación científicista que reducía su objeto de estudio a la explicación de procesos psicológicos básicos mediante modelos causales y formalizaciones matemáticas, Edith Stein introduce una propuesta alternativa inscrita en la tradición de la psicología comprensiva, corriente en la que destacan figuras como Dilthey y Brentano. Stein acentuaba en sus escritos la complejidad del objeto de estudio de la psicología y la imposibilidad de su reducción a elementos y leyes causales de asociación. En los escritos de su etapa fenomenológica se adentra en la vivencia humana tanto como objeto de estudio, como método de conocimiento de las otras personas. A través de una descripción exhaustiva de la génesis de una vivencia y su entrelazamiento en la corriente de vivencias de la persona, Stein se manifiesta crítica de su reducción a elementos más simples. Afirma que la causalidad psíquica no se rige por las mismas leyes de la causalidad mecánica y por lo tanto requiere incorporar en el estudio de ellas los motivantes espirituales, vitales y de la voluntad del yo.

La consideración que Stein tiene sobre la implicancia de la vitalidad como sustrato del acontecer psicológico a través de los estados vitales y de la energía vital sensitiva y espiritual abre un campo de estudio profundo y complejo para la psicología. En la vitalidad se entrelazan las energías propias del cuerpo vivo (*Leib*) y las energías provenientes de los motivantes espirituales de las personas. A través de un detallado estudio de su interacción, Stein muestra cómo ellas se influyen mutuamente, no de manera causal, sino integradas de una manera única en cada persona a partir de su carácter personal.

A través de la restitución de la vitalidad a la psicología, Stein reconoce la centralidad de la vivencia del psicólogo como fuente de conocimiento científico. Esto requiere la aceptación de la subjetividad como fuente de conocimiento objetivo de la vivencia de las otras personas. El conocimiento en primera persona a través de la propia vivencia, conducente a la comprensión por sobre la explicación, se presenta como una alternativa a las teorías cognitivas actuales que buscan explicar la mente de los otros a través de la teorización de

ellas. Así, frente a una *psicología sin alma*, Stein contrapone una *psicología con alma*. Esta psicología comprende al ser humano desde dentro, a través de un encuentro vital que posibilita el conocimiento de los motivantes espirituales, anímicos y volitivos que subyacen a las vivencias de las personas.

Hemos argumentado a lo largo del artículo que las nociones de vivencia y de energía vital resultan nucleares para entender la psicología de Edith Stein. Es interesante constatar que estas nociones, sorprendentemente, no tienen su origen en la fenomenología trascendental de su maestro Edmund Husserl, sino más bien en la filosofía de la vida de Wilhelm Dilthey y en la psicología fenomenológica de Theodor Lipps. Por esta razón, defendemos en el artículo que la psicología de Edith Stein puede entenderse mejor desde un entroncamiento en la psicología comprensiva que nace precisamente en oposición a la visión mecanicista de la psicología explicativa de principios del siglo XX. De esta manera, la perspectiva de Stein, distanciándose de la *psicología sin alma*, vuelve a dar centralidad a aspectos de una psicología con alma, tales como vitalidad, energía vital, cuerpo vivo y la comprensión no-intelectual de las otras personas. En este punto, se hace evidente que la antropología implícita sobre la que descansa la psicología explicativa resulta discordante con la antropología que sostiene el pensamiento de Edith Stein.

La psicología de Edith Stein cobra un interés especial en el debate contemporáneo sobre cómo es posible la intersubjetividad, esto es, cómo es posible la comprensión del otro y la construcción de un mundo social compartido. Una de las lecciones que se pueden extraer de los textos de Edith Stein es precisamente la necesidad de abandonar una visión arbitrariamente segmentada de la psicología humana. En particular, en Edith Stein, el rol de la cognición no está separado ni goza de una jerarquía superior a otras funciones anímicas, como la afectividad y la voluntad. Así, la comprensión del otro y la construcción de un mundo compartido son posibles por medio de una conexión afectiva y espiritual que no puede ser relegada de la investigación psicológica.

■ Referencias

- Ash, M. G. (1995). *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967: Holism and the Quest for Objectivity*. Cambridge University Press.
- Bello, A. (2019). The Role of Psychology According to Edith Stein. G. Stanghellini, M. R. Broome, A. V. Fernández, P. Fusar-Poli, A. Raballo, & R. Rosfort (eds.), *Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford University Press: 20-24.
- Bergson, H. (1966). *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*. Traducción de H. Alberti. Siglo Veinte.
- Bollnow, O. F. (1980). *Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie*. Novalis Verlag.
- Caballero Bono, J. L. (2010). Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein. *Teología y vida*, vol. LI: 39-58.
- Cornejo, C. (2005). Las Dos Culturas de/en la Psicología. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, XIV (2): 189-208.
- Cornejo, C. y Hernández Maturana, C. (2025). The Nineteenth-Century German Psychological Landscape. C. Cornejo & C. Hernández Maturana (eds.), *Forgotten Streams in the History of 19th Century German Psychology, Vol. 1 Empirical, Romantic, and Idealist Psychologies*. Springer: 1-17.
- Dilthey, W. (1945). La tarea de una fundación psicológica de las ciencias del espíritu. W. Dilthey, *Psicología y teoría del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica: 221-238.
- Goldman, A. I. y Sripada, C. S. (2005). Simulationist Models of Face-Based Emotion Recognition. *Cognition*, 94: 193-213.
- Gruender, H. (1922). *Psychology Without Soul. A Criticism*. Herder. <https://hdl.handle.net/2027/chi.15025600>.
- Hatfield, G. (2012). Psychology. A. W. Wood & S. S. Hahn (eds.), *The Cambridge History of Philosophy in the Nineteenth Century (1790-1870)*. Cambridge University Press: 241-262.
- Heinrich, W. (1895). *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland: Eine Historisch Kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit*. Speidel.
- Ingarden, R. (1971). Über die philosophischen Forschungen Edith Steins. *Znak* 8(202), 456-480.
- James, W. (1996). La corriente del pensamiento. J. M. Gondra (ed.), *Psicología Moderna*. Traducción de J. M. Gondra. Desclée De Brouwer: 107-133.
- Lange, F. A. (1946). *Historia del materialismo*. Traducción de V. D. Colorado. Lautaro/Procyon.

- Monjaraz Fuentes, P. (2019). Reconstruir la comunidad humana desde la empatía: medios para generar la paz. *Open Insight*, 10(20): 79-93. <https://doi.org/10.23924/oi.v10i20.386>.
- Moran, D. (2004). The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein. T. A. Kelly y P. W. Roseman (eds.). In *Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy*. Peeters: 269-312.
- Pezzella, A. M. (2021). Phenomenology and Psychology: Edith Stein's Contribution to the Investigation of the Psyche. Traducción de A. Calcagno. *Symposium*, 25(2): 17-30. <https://doi.org/10.5840/symposium202125213>.
- Stein, E. (2002). Autobiografía: vida de una familia judía. *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Traducción de E. García Rojo. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 149-510.
- (2003). Los tipos de psicología y su significado para la pedagogía. *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Traducción de F. J. Sancho. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 89-95.
- (2004a). *Sobre el problema de la empatía*. Traducción de J. L. Caballero Bono. Trotta.
- (2004b). El castillo interior. *Obras completas V. Escritos espirituales*. Traducción de F. J. Sancho. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 79-106.
- (2005a). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Traducción de C. Ruiz Garrido. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 205-520.
- (2005b). Introducción a la filosofía. *Obras completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. Traducción de C. Ruiz Garrido. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 655-913.
- (2007). Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser. *Obras completas III. Escritos filosóficos. Etapa de pensamiento cristiano*. Traducción de J. Urkiza y A. Pérez Monroy. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 583-1200.
- Titchener, E. (1982). Psicología estructural. W. S. Sahakian (ed.), *Historia de la Psicología*. Traductores F. González y R. Helier. Trillas: 241-244.
- Sancho, F. J. (2002). Introducción general. E. Stein, *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*. Espiritualidad / Monte Carmelo / El Carmen: 43-96.
- Windelband, W. (1980). History and Natural Science. *History & Theory*, 19(2): 165-168. <https://www.jstor.org/stable/2504797>.
- Wundt, W. (1996). Objeto, divisiones y método de la psicología. J. M. Gondra (ed.), *Psicología Moderna*. Traducción de J. M. Gondra. Desclee De Brouwer: 181-196.
- Zahavi, D. (2010). Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*, 53(3): 285-306. <https://doi.org/10.1080/00201741003784663>