

JUAN MANUEL CABIEDAS TEJERO*

EMPATÍA SUBJETIVA COMO VÍNCULO ANTROPOLÓGICO ENTRE EXPERIENCIA Y VERDAD DE FE

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2022

Fecha de aceptación: 05 de abril de 2022

RESUMEN: La existencia cristiana se enfrenta permanentemente al reto de fortalecer el vínculo afectivo entre *experiencia* de fe y *verdad* de fe. Este estudio trata de afrontar este desafío mediante un diálogo entre esa peculiar fuerza cognitiva humana que es la empatía y la constatación de que es precisamente éste el tipo de epistemología que reclama la hermenéutica con que el Evangelio actualiza el significado y trascendencia salvífica de la Persona de Cristo (muerto y resucitado) para el testigo de todo tiempo que se encuentra con Él.

PALABRAS CLAVES: acto de fe; empatía; fenomenología; Edith Stein; cristología; teología bíblica.

Subjective Empathy as Anthropological Link Between Experience and Truth of Faith

ABSTRACT: Christian existence is permanently faced with the challenge of strengthening the affective link between the *experience* of Faith and the *truth* of Faith. This paper tries to face this challenge through a dialogue between that peculiar

* Universidad Pontificia de México: jmkbite@hotmail.com;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3738-5149>

human cognitive force that is empathy, and the verification that this is precisely the epistemological focus in which Gospel hermeneutics updates the meaning and salvific transcendence of the Person of Christ (dead and risen) for the witness of any time who meets Him.

KEY WORDS: act of faith; empathy; phenomenology; Edith Stein; Christology; biblical theology.

La identidad de la vida cristiana se sustenta y crece en torno a un *encuentro* decisivamente orientador entre *semejantes*, entre Persona y persona¹; esto es, se debe a la relación entre el Dios vivo que es *amor* (1Jn 4,8) y *ama primero* (1Jn 4,19), y la vocación personal del hombre que, a la luz (visible) de ese amor divino *anterior e íntimo*, aprehende la fidelidad a su más propio sí mismo como hontanar de sentido y libertad desde el que poder reconocer y recibir al prójimo como *otro de sí mismo* (1Jn 4,20)². La reflexión que se ofrece en estas páginas versa sobre la fe como «camino o vía a recorrer que se abre en el encuentro con el Dios vivo»³. Más en concreto, el objetivo de mi trabajo es entablar un diálogo entre filosofía y teología bíblica en torno al valor de la empatía humana como fuerza epistémica que permite ahondar en la fe como acto de experiencia interior (*fides qua*) de la verdad divina (*fides quae*) «que toca la persona en su centro, en el corazón, implicando su mente, su voluntad y su afectividad, abriéndola a relaciones vivas en la comunión con Dios y con los otros»⁴.

Para ello, comenzamos estudiando el trabajo de Edith Stein en torno a la empatía como «el acto mediante el que el ser humano se constituye a través de la experiencia de la alteridad: Dios, el otro, la historia, la sociedad, el Estado, el cuerpo viviente»⁵. Se trata de una aproximación al dinamismo de la intimidad personal como raíz del acto humano del conocimiento de sí en presencia del *otro*, que propicia a su vez un buen acercamiento a esa singular experiencia empática con que el hombre responde a la solicitud divina (el *Otro*) y llamamos fe. En este sentido, en un segundo momento, nos proponemos ahondar en la hermenéutica

¹ Benedicto XVI. Litterae encyclicae *Deus caritas est*, n. 1, AAS 98 (2006): 217.

² *Ibid.*, n. 16-18, AAS 98 (2006): 230-232.

³ Francisco. Litterae encyclicae *Lumen fidei*, n. 46, AAS 105 (2013): 586.

⁴ *Ibid.*, n. 40, AAS 105 (2013): 582.

⁵ Laura Boella y Annarosa Buttarelli. *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*. Milano: Raffaello Cortina, 2000, 8.

evangélica de uno de los relatos de aparición personal de Jesucristo resucitado como experiencia de *visión* y *vivencia* de Dios que da forma —en su recepción interior— a la conciencia creyente de los testigos.

Esta reflexión desea contribuir a que el creyente contemporáneo pueda desechar la contraposición entre *experiencia* (subjetiva) y *verdad* (revelada), actualizando en la propia conciencia de sí el significado específicamente evangélico de ambas expresiones⁶. A este ejercicio de actualización contribuye, sin duda, el hecho de que «la fe comienza por una narración dramática de la acción de Dios y, como sucede con la literatura, para llegar a ser viva tiene necesidad de una profunda sensibilidad y una verdadera implicación»⁷. Una fe pensada y, sobre todo vivida, a la luz de su razón de ser fruto del encuentro inter-personal con el Dios vivo, representa sin duda uno de los fundamentos más decisivos de la vocación dialogante y el compromiso activo con *el lugar del otro* que subyace al propósito de toda la teología y, en suma, de la identidad cristiana.

1. EDITH STEIN Y EL «HOMO EMPATHICUS»

Tanto la más reciente filosofía del conocimiento y psicología religiosa de la experiencia espiritual, como la neurociencia, la neurobiología evolutiva e incluso la etología cognitiva⁸ insisten en la perentoria necesidad de someter a revisión el paradigma antropológico de una racionalidad *incorpórea*. Esto es, ajena al hecho de que —en el ser humano— «el acto de pensar combina emociones, sensaciones, sentimientos y razonamiento abstracto en una totalidad corpórea»⁹. De modo que, «si reprimimos la naturaleza corpórea de nuestra existencia y rechazamos las emociones

⁶ «El repliegue actual de muchos creyentes a cierto fundamentalismo (biblicismo) o espiritualismo (devoción) omite a veces su núcleo [del misterio cristiano]: la encarnación o, más bien, el hacerse hombre de Dios»: Emmanuel Falque. *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*. Salamanca: Sígueme, 2017, 110.

⁷ Michael Paul Gallagher. *Ai tempi supplementari. Diario nella fase finale del cancro*. Padova: Messaggero, 2016, 66.

⁸ Evan Thompson. "Empathy and Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 1-32.

⁹ Jeremy Rifkin. *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Madrid: Paidós, 2010, 146.

que nos unen al mundo de una manera tan física, perdemos la capacidad de sentir empatía, que es la esencia de lo que significa ser un ser social»¹⁰. Porque, en efecto, más que la síntesis final de una *idea* directriz purificada de toda ambigüedad procedente del acto de percepción externa (como pretendía Descartes), la conciencia humana de sí es fruto de la compleja *experiencia* que emerge del acto de *vivir* en el mundo, esto es, de la permanente interacción de los dos vectores que son esenciales para poder hablar de vida personal: la recepción de sí mismo *en lo otro* y, sobre todo, en *el otro*. Por tanto, para el hombre, *ser* significa celebrar el acto de vivir como un permanente con-vivir y co-participar en que la propia autonomía es fruto de aquel *otro* (mundo, prójimo o absoluto) que se *me* hace presente desde su identidad específica.

Dicho esto, la empatía es el emisario *antropológico* —que guarda cierta relación de semejanza con otros como el recuerdo, la espera y la fantasía— de esa ontología de la subjetividad que permite definir al ser humano como fundamento y fenómeno, ser y padecer, naturaleza e historia, individuo y comunidad, en suma, «un *adentro* que tiene necesidad del *afuera*»¹¹. Pero, para evitar supuestos, sigamos el itinerario de Edith Stein; su temprano interés por la comprensión del acto de empatía —no sólo como posibilidad de conocerse mediante un estado psíquico ajeno, sino de reconocerse en la corriente de la vida interior intersubjetiva—, permite presentarla como exponente de la predilección que muestra una buena parte de la filosofía contemporánea por la caracterización (*inter-*) *personal* de la naturaleza humana, esto es, a la luz no de un sujeto abstracto, sino vivo en el dinamismo de la alteridad.

1.1. LA ESENCIA DE LA EMPATÍA

Empatía (*Einführung*, en lengua alemana) denomina la singularísima capacidad humana de «ensimismarse» en el estado de ánimo de otro ser humano hasta poder llegar a sentir-conocer-vivenciar su más propia valoración de sí. En el curso del siglo XVIII, el verbo alemán *fühlen* pasa de denominar la relación con objetos materiales (con el significado aproximado de *tantear*), a significar la impresión o sensación que causa la

¹⁰ Ibid., 145.

¹¹ Emmanuel Mounier. *Obras Completas*. Vol. III. Salamanca: Sígueme, 1990, 492.

relación con el «ánimo» de otra persona (con el significado aproximado de *interiorizar*). Haría referencia, por tanto, a un modo de relación que va más allá de la experiencia exterior entre el cognoscente y lo conocido, entre un sujeto y un objeto. Es un término del que se valen —aun con cierta vacilación— tanto Theodor Lipps (1851-1914) en los albores de la psicología empírica, como Edmund Husserl (1859-1938) en los comienzos de la filosofía fenomenológica, para aludir al puente que tiende la conciencia del hombre como acto de conocer-sentir entre lo subjetivo (y su intencionalidad) y lo objetivo (y su trascendentalidad).

Bajo el auspicio de Husserl en Göttingen, entre 1914 y 1916, Edith Stein formula el tema de su tesis doctoral: *Zum Problem der Einfühlung*¹². Su interés por profundizar en el fenómeno humano de la empatía guarda relación, en primer lugar, con la sucinta mención que hace Husserl del mismo en el primer volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Husserl solía hablar en sus lecciones de la empatía, pero sin aclarar qué entendía por tal; se refería a ella en cuanto capacidad de percepción objetiva del mundo externo bajo el presupuesto de la experiencia del conocer de carácter intersubjetivo. Así se expresa Edith Stein al respecto:

«un mundo objetivo exterior solo podía ser reconocido intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes, que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de otros individuos. A esta peculiar experiencia Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba *empatía* (*Einfühlung*); sin embargo, no había precisado en qué consistía»¹³.

La elección del tema de su disertación guarda relación, en segundo lugar, con el primer análisis que lleva a cabo Max Scheler en torno a la simpatía como gesto emocional y acto espiritual que permite una aproximación a la vivencia de sí mismo como realidad personal, esto es, como radicalmente referida al otro¹⁴. Y, finalmente, con la necesidad de superar la tendencia mecanicista de la filosofía imperante hasta el momento

¹² Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004 (Prefacio, traducción y notas de José Luís Caballero).

¹³ Edith Stein. *Obras Completas*. Vol. I, *Escritos autobiográficos y Cartas*, traducido por Jesús García et al. Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2005, 374.

¹⁴ M. Scheler. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Halle: Niemeyer, 1913.

como negación de la veracidad de todo conocimiento que vaya más allá de la esfera de lo sensible¹⁵.

Con estos antecedentes, Edith Stein se da a la tarea de aclarar en qué modo habría de entenderse científicamente (v. gr. siguiendo el método fenomenológico de la *epoché*) el fenómeno subjetivo de la empatía; o, expresado con más fidelidad a la pretensión concreta de su trabajo de doctorado, en qué puede contribuir la exploración del fenómeno subjetivo de la empatía a una comprensión más plena de la conciencia de sí como fundamento de aquella apertura-fidelidad al otro que permite al ser humano vivir a fondo su esencia originaria-personal (inter-subjetiva, inter-comunicante, comunitaria). Éste es el objetivo del trabajo de Edith Stein, cuya última parte lleva como título: «La empatía como comprensión de personas espirituales»¹⁶.

Con independencia de los avances que ha venido experimentando en estos últimos decenios —y no sólo en el terreno de la propia fenomenología, sino también en el de la terapia médica, la teoría educativa, la psicología, la ética, la estética o la sociología...¹⁷— la reflexión sobre la empatía de la discípula aventajada de Husserl no ha perdido valor filosófico en sus trazos esenciales¹⁸.

¹⁵ Cf. John Hughes. “Edith Stein’s doctoral thesis on Empathy and the philosophical climate from which it emerged”. *Teresianum* 36, n.º 2 (1985): 455-471.

¹⁶ Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 109-135. Cf. Timothy Burns. “From I to We: Empathy and Community in Edith Stein’s Phenomenology”. En *Empathy, sociality, and personhood: essays on Edith Stein’s phenomenological investigations*, editado por Elisa Magrì y Dermot Moran, 127-142. Cham (Suiza): Springer, 2017.

¹⁷ Cf. Shumon Hussain. *Homo empathicus. Versuch einer Evolutionären Anthropologie der Empathie*. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2013; Heidi Maibom, ed. *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. New York: Routledge, 2017.

¹⁸ Entre los abundantes trabajos dedicados al estudio del perfil hermenéutico del concepto de empatía en la obra de nuestra autora y las influencias recibidas de sus contemporáneos, hemos considerado: Rinaldo Ottone. *La chiave del castello. L’interesse teologico dell’empatia di Gesù*. Bologna: Dehoniane, 2018, 48-364 (con una indicación detallada de las partes del trabajo de doctorado que no fueron originalmente publicadas); Kris McDaniel. “Edith Stein: On the problem of Empathy”. En *Ten Neglected Classics of Philosophy*, editado por Eric Schliesser, 195-221. New York: Oxford University Press, 2017; Fredrik Svenaeus. “The Phenomenology of Empathy: a Steinian Emotional Account”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15 (2016): 227-245; Eduardo González di Pierro. “La fenomenología de Edith Stein como refutación del realismo fenomenológico del Círculo de Gotinga. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano”. *Acta fenomenológica latinoamericana* 5 (2016):

La empatía es «un tipo *sui generis* de acto experiencial»¹⁹ porque, tal y como la emplea Edith Stein, hace referencia a mi experiencia de la conciencia ajena como experiencia no-primordial en que se anuncia una experiencia primordial u originaria. Es decir, el objeto de experiencia (el dolor, la angustia, la alegría... del otro) *se me presenta* como «lo que es *hic et nunc*»²⁰ y, sin embargo, no es «mío» (v. gr. no se me da) en cuanto vivencia originaria (de mí), porque es la de «otro». Cuando conoce un objeto ajeno en su originariedad —esto es, no sólo en su presencia exterior (*cuervo*), sino en el carácter cualitativo que le es propio al objeto representado (*cuervo vivo*)—, nuestra conciencia no se con-funde con él, sino que permanece una diferencia entre ellos. Dicho de otro modo, cuando la conciencia subjetiva se abre a otro objeto *subjetivo*, el reconocimiento del mismo no es hacia un simple objeto, sino hacia un centro de orientación análogo y, no obstante, diverso de sí misma. La instancia empática de mi conciencia me permite conocer al otro objeto-sujeto, a través de *sus* emociones y sentimientos más íntimos, como *alter ego* (v. gr. el estatus ontológico de la vivencia de sí como presencia que se da); y, por ello, reconocermé —a la luz de *su* experiencia de vida interior exteriorizada—, en mi valor, en el tipo de realidad (personal) que soy. A diferencia de lo que pudiera parecer por la similitud entre objetos-sujetos que

27-41; Elisa Magrì. “Subjectivity and Empathy: A Steinian Approach”. *Discipline filosofiche* 2 (2015): 129-148; James Jardine. “Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy: Perception and Explication”. *Synthesis Philosophica* 58 (2014): 273-288; James Jardine y Thomas Szanto. “Empathy in the Phenomenological Tradition”. En *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, editado por Heidi Maibom, 86-97. New York: Routledge, 2017; Dan Zahavi. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 123-140; Michele Lucantoni. “Empatia: un ritmo dell’essere”. *Riflessioni Sistemiche* 8 (2013): 30-39; Gabriel Ricci. “Husserl’s assistants: Phenomenology reconstituted”. *History of European Ideas* 36 (2010): 419-426; Mette Lebeck. “Stein’s Phenomenology of the Body: The Constitution of the Human Being between Description of Experience and Social Construction”. *Maynooth Philosophical Papers* 5 (2008): 16-20; Fernando Haya. “Sobre el problema de la empatía”. En *Para comprender a Edith Stein*, editado por Urbano Ferrer, 185-213. Madrid: Palabra, 2008; Laura Boella. *Sentire l’altro. Conoscere e praticare l’empatia*. Milano: Raffaello Cortina, 2006, 3-52; Paolo Zordan. “Edith Stein e Max Scheler. Un confronto a partire dalle analisi del problema dell’empatia”. *Segni e Comprensione* 19 (2005): 64-78; José Luís Caballero. “Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein”. *Burgense* 43 (2002): 395-420.

¹⁹ Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 27.

²⁰ *Ibid.*, 23.

se reconocen como tal, la máxima cercanía al otro no me con-funde con él, sino que contribuye a que permanezca en mi peculiaridad originaria. Y así, el carácter paradójico de la empatía reside en el hecho de que yo soy en cuanto capaz de *vivenciar* al otro, es decir, de hacer experiencia en mí de la originariedad de una vivencia ajena a partir de los actos por los que otra conciencia se vive originariamente, y en tal modo, de conocer su carácter personal (o de apertura a mí).

Por tanto, empatía se refiere a una vivencia que no parte en rigor de mi «yo» (a diferencia del recuerdo, la espera o la imaginación), sino de «otro objeto» que *se me presenta* en cuanto viviendo una experiencia originaria de sí (*alter ego*).

«El sujeto de la vivencia empatizada —y esta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias— no es el mismo que realiza la empatía sino otro [...] en mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario»²¹.

Aunque esa experiencia de la conciencia ajena es inicialmente extraña a mí, lo cierto es que se anuncia *en mí* y, como tal, puedo obtener en mi conciencia, a través de sus actos, su «presentificación» (*Vergegenwärtigung*). «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; y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre»²². Ya en este curioso sumario inicial anuncia nuestra autora la promesa teologal que guarda la empatía como movimiento de presencia y prueba en uno mismo de lo que *el Otro* es y vive; es decir, como posibilidad de vivenciar en sí mismo la «experiencia de vida» más propia de Dios a partir de su revelación-presencia como *otro del hombre* en la vivencia histórico-personal del Hijo encarnado. Pero, no adelantemos pasos del camino y sigamos aclarando las condiciones del acto de la empatía.

Al prestar atención a la capacidad humana de aprehender la propiedad consciente del mundo interior del otro y la voluntad de éste por entrar en comunicación recíproca con otra conciencia, Edith Stein concentra su interés en la «alteridad» como revelación de la dimensión más honda o «pura» (por tanto, *ánímica* y no solamente psicofísica) de la vivencia

²¹ Ibid., 27.

²² Ibid.

subjetiva. Es por ello que su trabajo arranca de la crítica a todas aquellas teorías que han tratado de explicar la empatía sin reconocer la demanda de alteridad inscrita en la individualidad; es decir, que tienden a considerar que, dada la posibilidad de confluencia entre *yo* y *tú* en una *misma* vivencia (amor-odio, alegría-tristeza...), en rigor, ambos dejan de ser finalmente en la subjetividad relativa que les es propia y se convierten en «un *nosotros* como sujeto de grado superior»²³. Para Edith Stein, en cambio, la empatía apunta a la salvaguarda de la identidad íntegra de cada cual; y no sólo porque nos permita pensar así el resultado obtenido por las ciencias humanas y su hondo interés por el mundo psicofísico que nos identifica y circunda —en sus aspectos estéticos-sensibles (sensibilidad, percepción), ético-prácticos (emociones, voluntad) y espirituales (creencias)—, sino en atención al propio *yo* y el modo en que se regula, como veremos a continuación, el acto de conciencia que le es propio (cuya vivencia de sí puede ser analizada a nivel «puro»)²⁴. Con ello, Edith Stein desea evitar el mismo error que critica en otros, la confusión de la empatía (*Einfühlung*) con la uni-patía (*Einsföhlung*).

Dicho con otras palabras, en sentido estricto, no se trata de conocer al otro o valorar el conjunto de sus vivencias a partir de mi propia experiencia; el otro me presenta una figura de sí antes de que yo me arrogue el derecho de pre-juzgarla, determinarla o, siquiera, vivenciarla. Lo que nos distingue a los unos de los otros no es, en rigor, el vínculo de la vida psíquica a un cuerpo en que me puedo percibir y ser percibido, sino a un *cuerpo vivo* (un núcleo de vivencias, un conjunto de sentimientos, estados de ánimo y valores que orientan nuestra voluntad), en suma, a un *acto de vida* que es el que hace posible la experiencia empática: esa manera plenamente humana de encontrar al otro ser humano en el movimiento vital que acorta la distancia entre el propio *yo* y el *alter ego* que es el otro. De modo que la experiencia empática revela la constitución donante (el *núcleo personal*) más decisiva de cada *yo*, lo que nos hace totalmente irrepetibles e inconfundibles y, por naturaleza, capaces de entrar en comunicación los unos con los nosotros²⁵.

²³ Ibid., 34.

²⁴ Siguiendo así con rigor el método del maestro. En efecto, para Husserl, lo único *indudable* es la experiencia de la conciencia, cuyo estudio, «cuando todo está cancelado, el mundo entero y el mismo sujeto que lo vivencia», representa «un campo infinito de investigación pura» (cf. *ibid.*, 19-20).

²⁵ Ibid., 75-107.

Se encuentra aquí el motivo por el que Edith Stein toma distancia de la teoría acerca de la vivencia del otro que le resulta más cercana: la concepción que tiene Max Scheler de la simpatía como percepción interna. A diferencia de Husserl, Stein no piensa la empatía como una percepción confinada a la exterioridad. Ahora bien, según Edith Stein, el análisis que hace Scheler en su *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, siguiendo muy de cerca la visión de Lipps, no llega a iluminar cómo en el acto de percepción interior que constituye la empatía se logra efectivamente una apertura a la alteridad *en cuanto tal*. En efecto, lo que importa a la empatía tal y como es entendida por Edith Stein, no es la vivencia ajena que me puedo «apropiar» o puedo llegar a percibir desde mí (sim-patía), sino el yo ajeno que sostiene la originariedad inalienable de su vivenciar. Según Stein, la simpatía (*Mitfühlung*) a que se refiere Scheler es fruto de compartir sentimientos, emociones, estados de ánimo... ajenos pero *asimilables* a la vivencia propia; mientras que la empatía (*Einfühlung*) apunta a una experiencia *apropiada* de lo que el otro vive y expresa a través de su corporeidad anímica en cuanto vivencia originaria²⁶.

Nuestra autora presta atención, en consecuencia, a un nivel específico de la conciencia de sí: el que exhibe la prioridad de la experiencia en común en cuanto concurrencia de sujetos cuya razón de ser *se* encuentra y *se* reconoce en su respectivo y originario ánimo personal. Veamos.

1.2. EL «QUIÉN» DE LA EMPATÍA

Teniendo en cuenta esta orientación, tras presentar la descripción de la empatía, nuestra autora se da a la tarea de examinar la identidad del sujeto implicado en tal acto de percepción. Lo hace acudiendo a dos denominaciones sucesivas: individuo psicofísico y persona espiritual²⁷.

El interés constante de Edith Stein recae sobre el *yo* en su carácter fundamental de «*mismidad* vivenciada y fundamento de todo aquello que es

²⁶ Cf. *ibid.*, 44-52. Véase Guido Cusinato. *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*. Milano: Franco Angeli, 2008, 233-238 (donde se analiza el enfoque husserliano con que Edith Stein estudia manifestaciones expresivas como la sonrisa y el llanto tomadas de la obra de Scheler).

²⁷ Cf. Anna Maria Pezzella. "La formazione della persona nella riflessione fenomenologica". *Steiniana-Revista de estudios interdisciplinarios* 1 (2017): 83-96.

mío»²⁸; ulteriormente atestado por el flujo de la conciencia o conjunto de vivencias que lo diferencian cualitativamente de otro yo. El flujo de la conciencia «sin la mismidad no sería suficiente para la individualización»²⁹. En este sentido, la autora considera necesario dar un paso más para lograr una mayor cercanía a la *individualidad* del yo. Aun bajo la corriente de la conciencia (que linda con el *cogito*) cabría identificar el *alma* como unidad sustancial: lo subyacente al ámbito categorial de las vivencias que «manifiesta en ellas sus propiedades constantes como su idéntico *portador*»³⁰; es decir, aquello que me proporciona la certeza de que las vivencias que vivo son más por estar *sustancialmente* vinculadas a quien las porta.

Por otra parte, cabe reconocer al alma (con más propiedad que a la conciencia o psique) como principio rector *de* un *cuerpo* al que siente como *propio*, es decir, de un espacio de sensibilidad que no es bajo ningún concepto al margen de la identidad de sí³¹. Aunque Edith Stein considera que cuerpo y yo son dos realidades inicialmente extrañas entre sí, sin embargo, no se pueden considerar como totalmente separadas y secundariamente fundidas. Las sensaciones que patrocina el cuerpo suponen una convergencia común que garantiza una unidad inescindible³², es decir, pertenecen al *yo* o, con otras palabras, a un cuerpo *viviente* que permite concebir al individuo psicofísico como aquella unidad dotada de un cuerpo sensible y de un yo que lo *anima* y, a la vez, es *animado* por *su* cuerpo³³. Tal unidad viviente hace del individuo un incesante acto de

²⁸ Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 56.

²⁹ *Ibid.*, 57.

³⁰ *Ibid.*, 58.

³¹ La distinción a que apunta Edith Stein entre *Leib* (cuerpo viviente) y *Körper* (cuerpo físico) se encuentra ya en Husserl, para quien el saber de conciencia está mediado por el cuerpo, es decir, connotado originariamente por la sensibilidad corpórea; de modo que la relación entre *yo* y *mundo* no es de simple sujeto frente a objeto sino más compleja, dado que el saber del sujeto es intencional y está determinado por la mediación de *su* corporeidad (en sus esenciales dimensiones de espacio y tiempo) como ámbito de *mi* percepción del mundo. Cf. Juan Manuel Cabiedas. “El lugar de la corporeidad del hombre en el seno de su condición teologal entendida como auto-transcendencia filial”. *Salmanicensis* 63 (2016): 143-184.

³² Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 67-68.

³³ Tras su conversión al cristianismo, Edith Stein asume abiertamente lo que ya se vislumbra en su tesis de doctorado: una antropología de impronta tomista; reconociendo en el ser humano una unidad sustancial que es hipostática, es decir, remite —más allá del vínculo tradicional entre cuerpo y alma— a un fondo anímico-espiritual que se identifica como personal: el *centro vital* de una triple forma dinámica de

comunicación con los otros. En efecto, a través de su lenguaje, el cuerpo hace posible la empatía, es decir, aquella manera específicamente humana de encuentro con otro ser humano que mantiene y, al mismo tiempo, acorta la distancia entre el *yo-propio* y el *otro-yo* (tú).

Sólo en cuanto soy una unidad viviente (*Leib*) o «cuerpo vivo de un yo»³⁴ puedo *ver* en el otro, más que un objeto físico (fruto de expresión corporal), todos sus elementos esenciales: las sensaciones que proyecta, la percepción de una imagen del mundo diversa de la mía, su auto-identificación mediante un cuerpo dotado de un movimiento vivo o expresiones significativas de una interioridad propia. Es la capacidad de recibirme en mi calidad de objeto-viviente (nivel de la *transferencia*) la que genera relaciones que, si son privadas de su *intus* comunicativo, reducen al otro a objeto-cosa (nivel de la *co-percepción*). Vivificados por ese vínculo de compenetración recíproca, cuerpo y alma no sólo fundan un ser personal único, sino que favorecen el reconocimiento del otro que se me presenta como cuerpo *vivo* (dicente y comunicante) y, por tanto —en su irreducibilidad a simple objeto cósmico—, semejante a mí por su expresividad. Para nuestra autora, el acceso a la *alteridad viviente* del otro ajeno es el presupuesto permanentemente *correctivo* de la comprensión de sí mismo como vínculo continuo en mí entre percepción originaria (mismidad) y aprehensión empática del otro. Por eso mismo, «es posible que otro me *juzgue mejor* que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. Él nota, *v. gr.*, que yo miro en torno a mí buscando aprobación cuando hago el bien, mientras que yo mismo creo obrar por pura misericordia. Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo»³⁵.

ser. Cuerpo, alma y persona no son tres sustancias ni tres yoes, sino que existe un único sujeto que se dilata de manera concéntrica a partir de un núcleo interior o yo-personal, en un yo-psíquico y un yo-corpóreo. De modo que el centro que irradia en los otros dos y les comunica la condición subjetiva es el yo personal. Véase de la autora: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, 440-480; “Estructura de la persona humana”. En *Obras Completas*. Vol. IV, *Escritos antropológicos y pedagógicos. Magisterio de vida cristiana: 1926-1933*, traducido por Francisco Javier Sancho et al. Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2003, 666-708; “Introducción a la filosofía”. En *Obras Completas*. Vol. II, *Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, traducido por Constantino Ruiz et al. Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2005, 655-913.

³⁴ Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 100.

³⁵ *Ibid.*, 107.

Tras analizar el sujeto de la empatía bajo el carácter de su individualidad psico-física, nuestra autora pasa a considerarlo desde el punto de vista de sus *motivaciones*, es decir, como persona espiritual. Porque, en efecto, «toda percepción externa se ejerce en actos espirituales», y «con cada acto de *empatía*, en sentido literal, esto es, con cada aprehensión de un acto sentimental, ya hemos penetrado en el reino del espíritu»³⁶. Lo que caracteriza a un sujeto *espiritual* es que posee, a través de sus actos, una visión propia del mundo; pero los actos del espíritu que conducen a la formación de esa visión no se encuentran simplemente el uno junto al otro. «Hay un provenir vivenciado de uno a partir de otro, un deslizarse del yo de uno a otro»; a este vínculo *significativo* o «*entramado de sentido* de las vivencias» que ha de «cargarse íntegramente a la cuenta del espíritu»³⁷ —pues resulta extraño al mundo de las relaciones causales psico-físicas—, es a lo que se denomina *motivación*. «La motivación es la legalidad de la vida espiritual, 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»³⁸. Por tanto, las vivencias del espíritu no presentan en rigor secuencias de tipo causal (psico-físico), sino un vínculo inteligible o significativo, esto es, un flujo que no está determinado naturalmente sino por un tejido dinámico considerado como sujeto espiritual.

En la vida subjetiva se abre así paso un nuevo reino de objetos: el mundo de los valores. La persona se constituye a través de «actos espirituales» que manifiestan una particular jerarquía de valores que conforma el verdadero *principium individuationis* de cada cual. Porque

«quien no siente él mismo los valores, sino que adquiere todos los sentimientos sólo por contagio de otros, no *se* puede vivenciar ni llegar a una personalidad, sino a lo sumo a una imagen fraudulenta de la misma [...] Y así, entender una acción quiere decir no sólo darle cumplimiento empático como vivencia singular, sino vivenciarla plenamente como procedente de la estructura total de la persona»³⁹.

A través de los sentimientos, entendidos como actos del yo en la dirección de un objeto que pertenece a la esfera axiológica, se revela la

³⁶ Ibid., 110.

³⁷ Ibid., 114.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 129.

profundidad original del sujeto, sus propiedades personales: «en la *alegría bulliciosa*, en el *dolor convulsivo*, advierto en su misma realización, sin que me estuvieran *dadas* en nuevos actos, mi pasionalidad y la posición que ella ocupa en el yo»⁴⁰. La estrecha correlación que existe entre sentimiento y valor funda, a su vez, la correlación entre jerarquía de valores y estratos de la persona, pues, cuanto más se encarnan valores superiores, más se conoce la propia personalidad. Este tejido posibilita la legalidad racional de los sentimientos, es decir, la comprensión de lo que es correcto y equivocado, a la luz de las reacciones emotivas de la persona; sin embargo —señala Edith Stein— no existe «un sujeto sentimental puro» y no necesariamente sentimos racionalmente, pues a menudo subvertimos la jerarquía de los valores dando mayor importancia a un valor que, en realidad, está situado en un nivel inferior de la escala que dicta lo personal⁴¹. De modo que «a la jerarquía completa de los valores correspondería la persona ideal que siente todos los valores adecuadamente y según su orden de rango»⁴².

Cuando nos dirigimos empáticamente a *otro*, entendido como persona espiritual, tomamos una decisión de tipo motivacional, es decir, leemos en él aquella legalidad inteligible que sitúa al otro en un universo axiológico mediante el cual podemos recibir sus acciones como dotadas de un alto significado: «una acción singular, e igualmente una expresión corporal singular —una mirada o una sonrisa—, me pueden brindar una mirada al núcleo de la persona»⁴³. Pero, insistamos, lo que me lleva a la *visión* más completa de las vivencias del otro radica en mi estructura personal, no estrictamente en el sentido de que ésta se conmueva o cambie en la medida en que me formo una imagen del otro o conozco de él aquello que ya conozco por propia experiencia, sino en cuanto existe una correlación entre la recepción del *sí mismo* propio y mi capacidad de sentir y asumir las vivencias del otro a la luz de los motivos profundos que inspiran sus acciones. Si es en mi persona donde radica tal apertura al otro, podré incluso asumir empáticamente aquellos valores que aún no han logrado en mí un desarrollo pleno o un lugar apropiado en la escala de lo personal. Edith Stein aduce un ejemplo para probar esta visión que

⁴⁰ Ibid., 117.

⁴¹ Ibid., 121.

⁴² Ibid., 126.

⁴³ Ibid., 126-127.

bien puede ser leído en perspectiva de su posterior periplo biográfico (es decir, de su futura vivencia del misterio del Dios de Jesucristo en clave de *primera persona*):

«Yo mismo puedo ser increyente y entender, sin embargo, que otro sacrifique por su fe todo lo que posee en bienes terrenos. Veo que él obra así y empatizo una captación de valor, cuyo correlato no me es accesible, como motivo de su obrar, y le adscribo a él un estrato personal que yo mismo no poseo. Así es como obtengo empáticamente el tipo del *homo religiosus* que es extraño a mi naturaleza, y lo entiendo, si bien lo que allí me aparece como nuevo ha de quedar irrealizado»⁴⁴.

La marca distintiva de todo el recorrido reflexivo de nuestra autora acerca del carácter subjetivo de la vida humana es la confirmación de la apertura al otro como irrenunciable para la plena realización del fin último más propio. Es lo que se expresa, como hemos visto, en su definición de *persona ideal*: aquella capaz de sentir todo valor en su orden y de modo adecuado. Sin *comunidad* de vivencia (de motivación y valor), el fin último del individuo, la realización de su ideal-personal, queda trunco. Podemos afirmar así que la realización de la persona-ideal apunta, en última instancia, al surgimiento de un *hombre nuevo*.

Finalicemos con un párrafo en que nuestra autora sintetiza todo el significado que atesora la empatía para el auto-conocimiento de nuestra identidad personal:

«No sólo nos enseña a hacernos a nosotros mismos objeto, sino que lleva a desarrollo, como *empatía con naturalezas semejantes*, es decir, con personas de nuestro tipo, lo que *dormita* en nosotros, y como empatía con estructuras personales formadas de otra manera nos ilustra sobre lo que nosotros no somos, sobre lo que somos de más o de menos respecto a los demás. Con ello viene dado, a la par que el auto-conocimiento, un importante medio auxiliar para la auto-valoración. Puesto que la vivencia del valor es fundante de la valía propia, con los nuevos valores obtenidos en empatía se abre simultáneamente la mirada a valores desconocidos en la persona propia. En tanto que, al empatizar damos con dominios axiológicos clausurados para nosotros, llegamos a ser conscientes de una propia carencia o desvalor»⁴⁵.

⁴⁴ Ibid., 133.

⁴⁵ Ibid., 134.

1.3. EMPATÍA, VIVENCIA RELIGIOSA Y FE

En el último gran trabajo del fundador de la fenomenología, leemos:

«El yo que yo alcanzo en la *epojé* sería el mismo *ego* que alcanzo en la reinterpretación crítica y corrección de la concepción cartesiana, ese *ego* sólo por equívoco se llama propiamente *yo*, aunque es una equivocación esencial, cuando reflexionando lo nombro no puedo decir sino que yo soy ese yo de la efectuación de la *epojé*, que interrogo como fenómeno el mundo que vale para mí ahora según su ser y su ser-así, con todos los seres humanos de quienes estoy tan plenamente cierto [...] Pero el método fue erróneo, fue ingresar de un salto en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el *proto-yo*, el *ego* de mi *epojé* que nunca puede perder su carácter de único y su indeclinabilidad personal»⁴⁶.

En estas páginas Husserl pasa revista a la repercusión de la *epoché* fenomenológica sobre la inter-subjetividad (un tema cuya hermenéutica en el conjunto de toda su obra fue y es fuente de continuas discusiones en torno a los riesgos de un idealismo fenomenológico). Para Husserl, aunque *el yo* esté abierto al espacio de *lo otro* y pueda reconocer ese espacio como *Mitwelt* (co-mundo), no puede renunciar a la trascendentalidad de su acto de percepción, es decir, al reconocimiento de la alteridad a partir del propio yo (*Eigenheitssphäre*) y, en suma, al riesgo de la determinación de la alteridad como reducción de todo lo otro a la disposición que presenta aquel núcleo en cuanto *alter-ego*. Del trabajo de doctorado de Edith Stein se desprende que, en rigor, la reducción trascendental —tal y como ella la entiende en Husserl— acaba por desoír lo que podríamos llamar la hondura metafísica del sujeto que se vislumbra deparando un trato más cuidadoso a la resonancia interior de la fenomenología *antropológica*⁴⁷.

⁴⁶ Edmund Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, 225.

⁴⁷ Valiéndose de la distinción que hace Wilhelm Dilthey entre *ciencias de la naturaleza* y *ciencias del espíritu*, Edith Stein muestra que es imposible explicar a partir de meros principios naturales lo que pertenece a la dimensión del espíritu. La empatía confirma, precisamente, que la causalidad psico-física (una especie de empatía *instintiva*) remite a la percepción de vínculos de tipo espiritual (o «vínculos significativos entre las vivencias», carentes de paralelo estricto en el ámbito físico), es decir, de *motivaciones* capaces de dar cuenta del *sí mismo*, de una «estructura vivencial individual» o modo determinado de ver el mundo, de interactuar con él y con los otros (cf. Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 131-133). Consideraciones como ésta son las que conducen a los estudiosos a preguntarse en qué medida cabe

Aunque la discípula está de acuerdo con el maestro Husserl en que el yo es siempre uno mismo y mío como *ego* y, por tanto, no se puede renunciar a su unicidad y peculiaridad personal, esto no significa que haya que renunciar a indagar esa peculiar unicidad en su modalidad y estructura *personal*. En efecto, es la *más propia* condición del ser humano como yo personal (por tanto, en toda la extensión del término *sujeto*) la que impele a elevar a su altura el significado de esa virtud *comunicante* que es la empatía; es decir, a afrontar el desafío de la *percepción* de lo propio del yo en el acto de *donación* del otro en aquella última frontera de su misma posibilidad de darse que es su identidad espiritual.

A lo largo de su tesis, Edith Stein ha subrayado el vínculo espontáneo que existe entre empatía y fenomenidad expresiva o comprensión de actos en conexión con sus motivaciones: ver la cara *del* otro, tocar *su* mano, sentir *su* voz... es lo que permite la empatía con *su* vida interior; aunque sea con todo tipo de límites y espejismos o ilusiones. Porque el acto de empatía es *mío*, es *originario*, pero no así su contenido, que pertenece a *otro* sujeto: se trata de aquel vivenciar-*me* mediante actos y sentimientos que no dejan de ser de otro (*suyos*). Pero, cabe preguntarse, ¿y qué sucede cuando constato empatía sin motivación evidente (un sentimiento, un razonamiento...)? En esta línea se lee el sentido de la pregunta con que Edith Stein cierra su trabajo de doctorado y deja entreabierta la puerta a la exploración de su respuesta en la conciencia religiosa (o *religada* a lo personal en cuanto *Otro*): «Pero, ¿cómo están las cosas respecto a las personas espirituales puras cuya representación no encierra contradicción alguna? ¿No es pensable ninguna relación entre ellas? Ha habido hombres que creyeron experimentar la acción de la gracia divina en un cambio repentino de su persona»⁴⁸.

Habremos de esperar al desarrollo ulterior de su obra para que Edith Stein se refiera abiertamente a una relación empática (*v. gr.* «la creencia») sin mediación de *lo sensible*, a un conocimiento empático puramente espiritual.

una rigurosa fidelidad al método de la fenomenología y su *epoché*; pues, no en vano, aspira últimamente a una superación que parece al tiempo una separación y una conservación (según el sentido aparentemente contradictorio del término alemán *Aufhebung* empleado por la dialéctica hegeliana) de todo dato psico-empírico respecto de *su* significado interior a la hora de fijar la motivación última (espiritual) de mi empatizar con el vivenciar ajeno.

⁴⁸ Edith Stein. *Sobre el problema de la empatía*, 135.

«Una creencia o un sentimiento puede asentarse en mí firmemente, sin que yo haya reproducido expresamente con empatía los actos ajenos con sus motivaciones, e incluso eventualmente, cuando yo no me he vuelto en absoluto a considerar el estado vivencial ajeno, ni haya tratado de captarlo atentamente [...] Por ejemplo, puedo sentirme enteramente lleno de entusiasmo por una obra de arte, sin darme cuenta de que el grado de ese entusiasmo no está justificado en modo alguno por el nivel artístico de la obra, tal como ésta se presenta originalmente ante mí como un dato, y que el entusiasmo se ha suscitado en mí por el entusiasmo que he visto entre las personas de mi entorno. Más aun, es posible que ni siquiera haya percibido ni me haya fijado en ese estado de ánimo que reinaba a mi alrededor. En tales casos puede suceder que yo, en mi propio vivenciar, me interiorice el vivenciar ajeno, porque tal entusiasmo, por su carencia de motivos, remite más allá de sí mismo hacia un origen que queda fuera de mí. (Partiendo de aquí, habrá que considerar la posibilidad de que, sin la mediación del cuerpo ajeno, tan sólo sobre el fundamento del propio estado de vivencia, pudiera llegarse a tener como un dato la espiritualidad ajena)»⁴⁹.

Andando el tiempo de su biografía, esta relación sin mediación pasará de plantearse en referencia a un interés teórico por la creencia religiosa, a hacerlo en el seno de un verdadero encuentro espiritual con Dios-el *Otro* a partir de su cuerpo vivo (*encarnación*); Jesucristo se revela así el modelo más acabado de aquel *hombre nuevo* (o persona ideal) cuya identidad había comenzado a vislumbrar nuestra autora al penetrar en su potencia empática: «Lo que distingue al hombre-Cristo de todos los demás y hace de Él la *cabeza* de la humanidad, no es solamente que Él haya sido exento de todo pecado, sino también lo que hemos querido expresar en la frase siguiente: *toda la plenitud de la humanidad* estaba en Él»⁵⁰.

Teniendo en cuenta la hondura espiritual y la proyección teológica que logra la figura y la obra de Edith Stein, no carecemos de estudios auxiliares que exploran las posibilidades teológicas que atesora la *Einfühlung* para —siendo un acto netamente humano reconocible en la *carne* divina— describir la dinámica de la fe en la hondura del núcleo personal donde Dios ha puesto su morada⁵¹.

⁴⁹ Edith Stein. “Introducción a la filosofía”, 841.

⁵⁰ Edith Stein. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, 539 (cursivas en el original).

⁵¹ Véanse, entre otros, los considerados aquí: Christof Betschart. “L’empatia di Cristo. Una meditazione biblico-teologica con Edith Stein”. *Rivista di Vita Spirituale*

Así pues, vamos a penetrar, aunque haya de ser brevemente, en la empatía cristológica según el testimonio apostólico. El *encuentro-transferencia* con la *vivencia* de Jesucristo (sus acciones y palabras, sus sentimientos y motivaciones) que subyace al testimonio apostólico, brinda al hombre de todo tiempo la posibilidad de la fe como acceso a la plenitud trascendente (divina) de su ser personal. Los apóstoles presencian, acogen e interiorizan en su propia experiencia personal ese modo singular y único de vivenciarse del Hijo que, en virtud de la gracia de su Espíritu, inunda todo su *cuerpo místico* (cf. 1Cor 12,12-13)⁵².

2. CRISTO-GÉNESIS DE LA FE

¿Qué tipo de acto de fe (y de transmisión de la fe) honra el *modus conversationis* de Dios con el hombre, la manera en que se relaciona con él: lo visita en su carne, lo llama en su espíritu y lo salva como persona?⁵³. Si hay una nota distintiva de la cristología (teológico-sistemática)

72 (2018): 169-189; Rinalado Ottone. *La chiave del castello. L'interesse teologico dell'empatia di Gesù*, 485-487; Alejandro Bertolini. "El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe". *Rev. Pistis & Praxis* 8 (2016): 211-243; María Eliana Martínez. "Empatía y vivencia religiosa en el pensamiento de Edith Stein". *Cuadernos de Teología* 8 (2016): 50-64; Christof Betschart. "Empatia e relazione con Dio in Edith Stein". En *Lumen fidei. L'intelligenza mistica*, editado por Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, 73-92. Roma: Edizioni OCD, 2015; Marco Salvioli. "Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità". *Divus Thomas* 110 (2007): 71-126; Reinhard Körner. "L'empatia nel senso di E. Stein. Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede". En *Edith Stein. Testimone oggi profeta per domani, Atti del Simposio Internazionale. Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, editado por Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, 159-180. Roma: Edizioni OCD, 1999.

⁵² Cf. Marco Salvioli. "Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità", 117-120.

⁵³ Tras hacer referencia al acontecimiento de la entrada de Cristo en el mundo y la modalidad inefable de su unión con la humanidad, *modus conversationis* es la expresión con que Tomas de Aquino (cf. *Summa Theologiae*, III, q. 40) se refiere a la manera singular en que Cristo frecuenta la humanidad: con su estilo de vida (en soledad, pobreza y sujeción a la ley), sus tentaciones, sus palabras de autoridad y sus acciones milagrosas. La Constitución del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación señala que los apóstoles predicán «lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia (*conversatione*) y por las obras de Cristo» (Const. *Dei Verbum*, n. 7).

contemporánea es su concentración en la complejidad del perfil fenomenológico del *acontecimiento* de Jesús (*gestis verbisque*) y, en suma, en la orientación a superar cualquier dicotomía —que el relato evangélico no contempla— entre acontecimiento, testigo y relato⁵⁴; esto es, entre el hacerse hombre de Dios (o la *aparición* en la historia personal de Jesucristo de la verdad de la vida de Dios: donación incondicionada a la vida del *otro*) y el hacerse del hombre en Dios (o la *apreciación* de la génesis y devenir de la propia historia personal como existencia crística o signo de la verdad a que está destinada: la relación con la originariedad de la vida del *Otro*). En esta línea, la cristología contribuye a prestar más atención a la epistemología y ontología de la fe en su *figura personal*, es decir, en cuanto corriente de mutua vivencia amorosa (*fides qua*) entre Dios y el hombre (cf. 1Jn 4,9-10. 16)⁵⁵.

Vamos a intentar explorar esa figura personal de la fe mediante el recurso a una breve fenomenología del acontecimiento cristológico delineada sobre el trasfondo evangélico del relato de la aparición de Jesús tras su muerte a dos discípulos camino de la aldea de Emaús. Con ello, no sólo tomamos en consideración un «contenido sustancial del Evangelio»⁵⁶ sino que respondemos así, de hecho, a la raíz constitutiva de la forma «evangelio», que se configura como un testimonio (narrativo) con vocación de permanencia⁵⁷ que pone en relación el *dejarse ver*

⁵⁴ Concilio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, n. 2. 14. Emmanuel Durand ha planteado recientemente una *cristología del aparecer*, que se aproxima a los fenómenos *crísticos* de la interperlación, la empatía y la compasión, como posibilidad de profundizar en aquello que proclama una *cristología de la paradoja* (de inspiración histórico-dogmática): el modo único de ser *hijo* de Cristo que anuncia la encarnación como presencia total del Hijo de Dios en nuestra carne. Cf. Emmanuel Durand. *Jésus contemporain. Christologie brève et actuelle*. París: Cerf, 2018, 197-231.

⁵⁵ A reflejar esta vivencia contribuye precisamente la densidad dialógico-simbólica que subyace a las aclamaciones y fórmulas de fe cristológicas atribuidas a la comunidad eclesial del Nuevo Testamento. Cf. Christoph Theobald. *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer. Pour une pédagogie de la réforme*. París: Bayard, 2017, 504-508.

⁵⁶ Comisión Teológica Internacional. *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014, n. 9.

⁵⁷ Paul Ricoeur muestra, y esto también es plenamente válido para el evangelio, que la significación de un texto no reside tan sólo en *lo que dice*, sino en *cómo lo dice*; de qué vivencia existencial, actitud espiritual y temple afectivo se acompaña al mensaje. Cf. Paul Ricoeur. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*. Vol. 2. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002, 197-218.

de Jesús (en este caso, su *aparición* en el sentido pleno del término: un único sujeto en el vínculo entre naturaleza humana e identidad divina), con la visión —la *fe*— de Jesús por parte del testigo: en quien se vincula la *apreciación* del carácter *definitivamente* personal de su relación con Jesús, a la *desaparición* de Éste de la trama previsible de la fenomenidad mundana.

2.1. VER AL RESUCITADO, CREER EN ÉL

Aclaremos que el vínculo-tensión entre ver (*no-ver*) y creer (*no-creer*), que es distintivo de la forma «evangelio», no autoriza a considerar que la dificultad radical que alcanza ese vínculo-tensión en los relatos de aparición sea fruto de una mera *pre-visión* psicológica⁵⁸. En todo caso habría que hablar de una *pre-visión* cristológica. En efecto, los relatos de pasión, más amplios que los relatos de aparición, dan cuenta «del hecho de que la provocación suscitada por el aparecer de Jesús viviente tras su muerte ha sido efectivamente acogida y largamente meditada»⁵⁹. Acogida y meditada como manifestación definitiva del significado de la persona de Jesús, que él mismo anticipa simbólicamente en ese acontecer del itinerario de la pasión que la memoria apostólica identifica unánimemente como decisivo, *la última cena* (Mc 14,12-31; Mt 16,17-35; Lc 22,14-38; Jn 13,1-17,26). En ella, Jesús vivencia —mediante gestos y palabras vinculados entre sí, y en un contexto de relación particularmente íntima con los suyos—, el significado de su historia personal como entrega incondicionada a la causa de su Padre, cuya evidencia definitiva se anuncia como paso por la propia muerte (cf. 1Cor 11,26). En efecto, según los relatos de aparición, a Jesús resucitado sólo se le puede ver-reconocer como *el mismo Jesús* porque es Él quien ya se ha dado a conocer en su *cuerpo vivo* («este es mi cuerpo»). La memoria perceptiva del discípulo se renueva en la re-vivencia de aquellos mismos gestos y palabras que permiten ver *realmente* a Jesús, esto es, a partir de la *evidencia de sí* reconocible ahora en la intención subjetiva que emana su *cuerpo vivo*, y permite empatizar

⁵⁸ Cf. Gerd Lüdemann y Alf Özen. *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*. Madrid: Trotta, 2001.

⁵⁹ Pierangelo Sequeri. “La storia di Gesù”. En *L'evidenza e la fede*, editado por Giuseppe Colombo, 252. Milano: Glossa, 1988.

con su vivencia (absolutamente originaria) como crucificado-resucitado⁶⁰. Es aquí donde remite Emmanuel Falque el motivo para proyectar una *analítica filosófica de la encarnación* (que parte del hombre para llegar a Dios): la necesidad de entablar un diálogo —no condicionante— entre *encarnación fenomenológica* (las vivencias carnales del cuerpo del hombre) y *encarnación teológica* (las vivencias carnales de Jesucristo como historia del hacerse hombre de Dios). Aplicado al ritmo de los relatos evangélicos de aparición se traduce así: «la corporeidad del resucitado no es, o no lo es ya, del orden de la *materialidad de su cuerpo* sino de la *expresividad de su carne*»⁶¹.

En los relatos de aparición, la carne de Jesús no obvia las marcas materiales de su muerte, su presencia externa y su impacto interior. Al contrario, Jesús *deja ver* que la muerte forma parte de la conciencia y vivencia de sí más acabada (de su *cuerpo vivo*), definitivamente humana y absolutamente salvífica. En todos los relatos de aparición, el discípulo, que comienza *viendo* la ausencia y separación que trae consigo la muerte *corporal* de Jesús, acaba apreciándola (creyéndola) como acto constitutivo de la *encarnación* (cf. Jn 20,24-29). Porque «lo que está en juego en el itinerario crístico no es solamente mostrar que Cristo *fue cuerpo* como nosotros [...], sino también descubrir *en su carne cierta manera de vivir su cuerpo* por la cual él resucita y nosotros resucitaremos también»⁶².

Es lo que manifiesta de modo paradigmático el magnífico relato de Lucas (24,13-35) sobre lo acaecido a aquellos dos discípulos que, tras la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús, tratan de reconstruir la identidad y libertad de su ser a partir de la memoria entumecida de una esperanza totalmente muerta («nosotros esperábamos que él fuera...», v. 21a). Al viandante que *ven* como «forastero» porque «sus ojos estaban ofuscados y no podían reconocerlo» (v. 16), le presentan una especie de evangelio propio («lo de Jesús Nazareno, que fue un profeta poderoso...», v. 18) que se revela, al fin y al cabo, como una crónica sin verdadera *dulcis Iesu memoria* («hace ya tres días que esto sucedió», v. 21b)⁶³. Un esqueleto de

⁶⁰ Este es, en definitiva, el sentido del anuncio de Cristo antes de morir: «Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros sí me veréis, porque yo vivo y también vosotros viviréis» (Jn 14,19).

⁶¹ Emmanuel Falque. *Metamorfosis de la finitud*, 238.

⁶² *Ibid.*, 224.

⁶³ *Iesu dulcis memoria* es un poema escrito por un monje del siglo XII, un himno litúrgico-devocional emanado de una experiencia místico-estética que prioriza el

hechos crudos y desnudos, reveladores de una *memoria Iesu* «sin infancia», carente de afecto (*dulcis*) hacia su sentido primero, más puro, interior y originario: «el caso es que algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro, y, al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía. Fueron también algunos de los nuestros al sepulcro y lo hallaron tal como las mujeres habían dicho, pero a él no le vieron» (v. 22-24)⁶⁴. La piedra mortal del sepulcro cae sobre todo intento de *crear* la verdad de la pretensión cristológica (su *motivación* Filial) al margen de la *visión* de la muerte de Jesús como acto constitutivo y señal irrenunciable de aquélla. Aquellos discípulos han dado crédito al *evangelio* de los sumos sacerdotes y las autoridades del pueblo (v. 20), aquél en que la visión de la realidad-muerte desmiente como imposibilidad histórica la vivencia de la originariedad cristológica (cf. Mt 28,11-15)⁶⁵.

lenguaje de la mirada simbólico-relacional sobre el pensamiento conceptual. Un texto cuyo análisis permite proponer un modo riguroso de hacer teología (o de proponer el encuentro entre el *rostro humano de Dios* y el *rostro divino del hombre*) mediante la combinación de *fides-intellectum* con *affectus-experientia*, *memoria-imitatio* con *praesentia-visio*. Cf. Pedro Edmundo Gómez. “Dulcis Iesu memoria. El dulce método de la teología monástica medieval”. *Cistercium* 254 (2010): 169-224; 259 (2012): 81-132; 267 (2016): 75-126.

⁶⁴ Justo antes de este relato, Lucas describe cómo Pedro se acercó al sepulcro «se inclinó, pero sólo vio los lienzos» (Lc 24,12).

⁶⁵ En este sentido, cabe conceder que el recuerdo de aquellos discípulos está bajo el terrible impacto de la *visión* de aquél que había muerto no como un profeta que, al fin y al cabo, es una muerte gloriosa, sino como un *hijo desahuciado* («Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», Mc 15,34). Al menos a Juan Bautista lo ejecutó Herodes, lo que permitía leer su muerte como martirio; pero a Jesús le condenan las autoridades de Dios —los sacerdotes— mientras Dios calla (y, aparentemente, otorga). Los artistas cristianos han solido representar a Jesús en la cruz con expresión de paz y serena dignidad. Para Fiódor Dostoievski la realidad de la muerte de Jesús se acerca más al impacto que provoca en el espectador el lienzo de Hans Holbein [*Cristo muerto en la tumba*; óleo sobre madera, 1520-1522] que pinta un cadáver lacerado por los golpes, hinchado, con tremendos hematomas, sanguinolento y entumecido; con ojos grandes, muy abiertos, dilatados y brillantes, con unas pupilas marcadas por destellos vidriosos que imprimen al muerto cierta impresión de indignidad. El mismo lienzo ante el que exclama Parfion Rogochin, uno de los personajes de Dostoievski: «¡Ese cuadro! ¡Ese cuadro podría hacer perder la fe a un hombre!»: Fiódor Dostoievski. “El idiota”. En *Obras Completas*, vol. 2, 666. Madrid: Aguilar, 1973. Esta es la imagen de Cristo que ofusca los ojos de los caminantes de Emaús.

La respuesta de Jesús a los de Emaús es interesante, puesto que no atribuye su insensatez (v. 25) a las dificultades objetivas para *ver* al resucitado, sino a la falta de empatía con la vivencia (eucarística) de su muerte como confirmación de su originariedad personal-filial (v. 26). En rigor, los discípulos no han *visto* la muerte de Jesús —la muerte de *otro*—, sino la muerte de una pretensión mesiánica más... Si se parte de esta visión de lo secundario sí sería posible dar la razón a los que piensan que el anuncio apostólico de la resurrección está fundado, en realidad, en un deseo de vida eterna que, aunque sea el fundamento misterioso que motiva su vida personal, es *inane* por ser fruto de un yo liberado de toda impureza, es decir, por estar «basado en la presunción *mortal* de poder salvar la propia vida separándola totalmente de su relación originaria con la vida *del otro*»⁶⁶. Este anuncio de la resurrección sería fruto de un encuentro sin verdadera empatía con la historia personal de Jesús que devendría, en suma, en una cristología proyectada por la antropología. De alguna manera los discípulos se habrían contado a sí mismos.

2.2. LA DENSIDAD SIMBÓLICO-PERSONAL DEL RESUCITADO

Jesús «hace ademán de seguir adelante», y parece disponerse a un viaje que supone aquella distancia-ausencia que custodia la posibilidad de un *verdadero reencuentro* (v. 28b)⁶⁷; es como si los discípulos aún no hubiesen visto *del todo* —¡nadie lo había visto *del todo*!— el acontecer de Jesús en *figura diferente* (*en hetera morphê*, como apunta la versión de Mc 16,12), es decir, según la auténtica expresividad vital de *su presencia* (divina) como *encarnado*. En efecto, la resurrección de Jesús no responde a la manifestación en otra figura de *su cuerpo*, sino a *su presencia*

⁶⁶ Pierangelo Sequeri. “La storia di Gesù”, 261.

⁶⁷ Las ausencias (para una presencia más definitiva) constituyen un recurso muy característico del evangelio de Lucas: el samaritano pagará la cuenta cuando vuelva de su viaje (Lc 10,35); el señor que vuelve a su casa de la boda a la segunda o tercera vigilia y encuentra a sus criados en vela (Lc 12,36-38); el señor que al llegar se encuentra un administrador de su servidumbre que es fiel y prudente o que se adueña de la casa sin ser fiel a la voluntad del señor, dada su tardanza (Lc 12,42-48); un hombre noble se marcha a un país lejano para conseguirse el título de rey y a su vuelta ajusta cuentas con sus criados (Lc 19,12); el dueño de la viña, tras arrendarla, se ausenta bastante tiempo y vuelve finalmente para reclamar sus frutos (Lc 20,9).

mediante otro tipo de fenomenidad o modo de vivir su cuerpo, es decir, «la modalidad *carnal y relacional* de su ser (divino) en el mundo»⁶⁸. Dicho con otras palabras, Jesús se presenta a los discípulos manifestando su *pondus* personal, o sea, en cuanto se ha aprehendido en la *motivación* originaria de su ser prodigada en la vivencia de sí como *encarnación* de Dios (cf. Jn 21,7): la afirmación del valor de sí mismo en la recepción del otro como *otro de sí* (v. gr. la corporeidad mortal) mediante aquella libre donación o sentido del querer más propio que parte de su originaria mismidad personal (como Hijo del Padre), más que de su estricta condición individual⁶⁹.

En efecto, recordemos que, según el concepto de empatía de Edith Stein, mi vivencia puede *asistir-sentir-aser* últimamente a la *motivación* de la voluntad del otro en cuanto originaria; esto es, la mía (frente al otro) no es estrictamente en cuanto vivencia generada en un ámbito compartido de sentimientos o estados de ánimo (Scheler), sino en cuanto rigurosa experiencia intersubjetiva, es decir, mi vivencia es *desde, ante y hacia* aquélla que es propia de *otra persona* cuya (profunda) vivencia de sí, precisamente por esto, existe para mí (me pone en camino de la mía). Es así como la *personalidad ajena* empatizada me ayuda a conocer mejor la mía, lo que soy y lo que no soy aún y puedo llegar a ser mediante nuevos actos de auto-conocimiento y auto-valoración. La empatía, en suma, consiste en recibir *en mí* la fenomenalidad del otro (actos, rictus de sentimientos, etc.) como signo de *su* más propia voluntad de ser.

En el relato de Emaús, *partir el pan* (vv. 30.35) es el acto, el gesto o el rictus simbólico-expresivo del querer más originario de la persona de Jesús

⁶⁸ Emmanuel Falque. *Metamorfosis de la finitud*, 230.

⁶⁹ Cf. Olegario González de Cardedal. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018, 107-112. Jesús invita a Tomás (cf. Jn 20,27) a ver y tocar en su cuerpo las heridas de la cruz, empero no como resultado de los efectos dolorosos que aquéllas han producido en su individualidad, sino como signo de un *verse a sí mismo (cuerpo vivo)* desde la originariedad del Padre, en relación con Él; el otro (Tomás) puede apropiarse esa misma relación mediante el *tacto* que percibe en la carne de Jesús resucitado la *sensibilidad de Dios*. «Jesús no prescinde del cuerpo, a través de él se comprende como Hijo, y en su cuerpo y a través de él el Padre se revela como *con-tacto* que cura y salva»: Juan Carlos Hurtado. «Jesucristo, misericordia encarnada. Cristología y afectividad». En *La dicha de decir: «Tú eres el Cristo» (Mt 16, 17). Homenaje al padre Ezequiel Castillo Solano*, editado por Alberto Anguiano, 198. Ciudad de México: Publicaciones Universidad Pontificia de México, 2019.

en su valor de *yo entregado* o *carne transfigurada*⁷⁰. Tras este acto que es signo de sí, Jesús *se les volvió invisible* (*aphantos egeneto*, v. 31). Es como si aquella acción característica de la manifestación de su querer originario provocase inmediatamente en aquellos discípulos el «paso» (*pascua*) de la percepción del *otro* a la valoración de la conciencia de *sí mismos* en su originariedad personal («se les abrieron los ojos y lo reconocieron»)⁷¹; aquella manifestación *pascual* configura empáticamente la vivencia de sí mismo como *cuerpo vivo* o carne alentada por el fuego-don del Espíritu de Dios («¿no ardía nuestro corazón mientras nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras?», v. 32); es la empatía con la carne del otro (muerto y resucitado) la que recuerda finalmente al testigo la *condición relacional* de su persona, o sea, que, tras la *fecundidad de la muerte a un yo absolutizado* (cf. Jn 12,24-25), todo su ser está también capacitado para *darse* al otro con total libertad («y, levantándose en aquel momento, se volvieron a Jerusalén...», v. 33), y *verificar* en ese otro la eficacia del encuentro con el resucitado («... donde encontraron reunidos a los once con sus compañeros, que estaban diciendo: Era verdad, ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón», vv. 33-34), que sólo puede ser representado como *ecclesia*, nunca como interés en la pura afirmación de sí⁷². La *comunidad de visión* es el lugar significativo donde se hace especialmente perceptible la presencia *viva* (real en cuanto «mística») de Cristo

⁷⁰ Cf. Giuseppe Tanzella-Nitti. "La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità". *Annales Theologici* 27 (2013): 267-292. En torno a la *última* cena pascual con sus discípulos, el testimonio evangélico coincide en detectar a través de los sentimientos de Jesús su voluntad de hacerles partícipes de aquello que anida dentro de sí, el modo en que ha llegado a comprender el proyecto de su vida, de principio a fin. Lucas habla de un «deseo ardiente» que Jesús experimenta en el curso de aquella cena (22,15-16); y Juan manifiesta que la cena está repleta de gestos que indican «su amor hasta el final» (13,1).

⁷¹ Emmanuel Durand hace hincapié en el signo de la *desaparición* de Jesús, en cuanto vínculo entre su aparecer visible y la «mayéutica» que actúa en la vida del discípulo. Algo similar sucede en el episodio de la conversión del Eunuco con el apóstol Felipe, cf. Hch 8,39; o en el momento de la ascensión, cuando Jesús es sustraído a la percepción de los apóstoles, cf. Hch 1,10-11. Cf. Emmanuel Durand. *Jésus contemporain*, 311-314.

⁷² Los individualismos fueron desterrados y proscritos de la comunidad cristiana desde el primer momento. Es la consigna del maestro: «Vosotros no hagáis así, sino que el mayor entre vosotros se ha de hacer como el menor, y el que gobierna, como el que sirve» (Lc 22,26).

entre los hombres y en el mundo⁷³. Es el mayor signo de la encarnación *redentora* de Dios (lo sobrenatural) y su fidelidad a la creación (lo natural).

En síntesis, el relato de Lucas da testimonio de una *crisofanía* («esto es mi cuerpo») en que la visión-reconocimiento de Jesús resucitado por parte del testigo no es fruto de la vinculación a Él que provoca una experiencia psico-física, como tampoco, en rigor, se debe al progreso de una experiencia religiosa. Sino de un encuentro de carácter *litúrgico*, en el que convergen la memoria histórico-salvífica de la Palabra, la vivencia crística de la carne mortal y la trascendencia personal del testigo (o deseo del otro). La dinámica del encuentro es así más propicia, por tanto, a la empatía de quienes se encuentran, al traspaso del límite de la individualidad que con-siente un aparecer de la realidad del otro no estrictamente determinado por la propia percepción, sino por una verdadera conciencia intersubjetiva: «haced esto en memoria mía»⁷⁴.

3. CONCLUSIÓN

Tomás de Aquino señala que el modo más apropiado de conocer a Dios no es en rigor el que corresponde a la sabiduría «*quae est virtus intellectualis*» (del teólogo), sino a la sabiduría «*secundum quod donum est spiritus sancti*» (del místico); de hecho, Tomás recaba el testimonio de Dionisio, quien atribuye a la figura del hombre santo (*v. gr.* Hieroteo de Atenas) un tipo de conocimiento con el que no sólo aprende las cosas divinas, sino que las sufre («*non solum discens, sed et patiens divina*»)⁷⁵. Este tipo «místico» es, sin duda, el más cercano al dinamismo de la empatía: que persigue y consigue, al menos, una cierta inmediatez vital con el conocido.

Edith Stein, a una cierta altura de su vida personal, llegó a traducir precisamente así el fenómeno de la empatía, como experiencia mística, adelantando unos años el sentido de aquel anuncio-afirmación de Karl Rahner que todos hemos repetido y, tal vez, malentendido: «El cristiano del futuro o será un *místico*, es decir, una persona que ha *experimentado*

⁷³ Emmanuel Falque. *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Salamanca: Sígueme, 2018, 334.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 163-267.

⁷⁵ *Summa Theologiae* II-II q. 45, a. 2.

algo, o no será cristiano, porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales»⁷⁶. La fe no nace y crece contribuyendo a la madurez de la vida personal y espiritual, sino mediante la empatía con aquellas presencias mediante las que el *Otro Personal* se nos comunica en una originalidad que nos resulta connatural y, al mismo tiempo, insondable.

«¿Quién decís vosotros que soy yo?» (Mt 16,15) es la pregunta evangélica que marca el inicio del camino hacia la experiencia más pura de la conciencia de sí, pues, no en vano, insta a los discípulos, a través de un encuentro continuo con la persona de Jesucristo, a la aprehensión *real* de la identidad personal de la vida divina: *uno-y-otros*⁷⁷. Los discípulos de Emaús —como la conversa Edith Stein— aprehenden que no es posible «sentire cum Ecclesia» (*otros*) sin con-descender con el *totus Christus* a la propia pasión (*uno*). Y viceversa, que la Iglesia (*otros*) es el relato vivo (sensible) que permite al creyente (*uno*) conocer la personalidad originaria de Jesús recorriendo la vía de la fe como encuentro con vocación de plenitud («de persona a persona», 1Cor 13,12). Y, entonces, sí, «a pesar de su fragilidad y de sus pecados, al cristiano le es posible decir con gozo y agradecimiento: *La historia de la Iglesia debe ser propiamente llamada la historia de la verdad*, cf. B. Pascal, *Pensamientos* 858»⁷⁸.

REFERENCIAS

- Benedicto XVI. *Litterae encyclicae Deus caritas est*. AAS 98 (2006): 217-252.
- Bertolini, Alejandro. “El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe”. *Revista Pistis & Praxis* 8, n.º 2 (2016): 211-243. <http://dx.doi.org/10.7213/revistapistispraxis.08.002.ds01>
- Betschart, Christof. “Empatia e relazione con Dio in Edith Stein”. En *Lumen fidei. L'intelligenza mistica*, editado por Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, 73-92. Roma: Edizioni OCD, 2015.

⁷⁶ Karl Rahner. “Espiritualidad antigua y actual”. En *Escritos de Teología*, vol. 7, 25. Madrid: Taurus, 1969.

⁷⁷ Massimo Donà. *In principio. Philosophia sive theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*. Milano: Mimensis, 2017, 165-179.

⁷⁸ Olegario González de Cardedal. *Jesucristo, soledad y compañía*. Salamanca: Sígueme, 2016, 147.

- Betschart, Christof. "L'empatia di Cristo. Una meditazione biblico-teologica con Edith Stein". *Rivista di Vita Spirituale* 72 (2018): 169-189.
- Boella, Laura. *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*. Milano: Raffaello Cortina, 2006.
- Boella, Laura, y Annarosa Buttarelli. *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*. Milano: Raffaello Cortina, 2000.
- Burns, Timothy. "From I to We: Empathy and Community in Edith Stein's Phenomenology". En *Empathy, sociality, and personhood: essays on Edith Stein's phenomenological investigations*, editado por Elisa Magri, y Dermot Moran, 127-142. Cham (Switzerland): Springer, 2017. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-71096-9_7
- Caballero, José Luís. "Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein". *Burgense* 43 (2002): 395-420.
- Cabiedas, Juan Manuel. "El lugar de la corporeidad del hombre en el seno de su condición teologal entendida como auto-trascendencia filial". *Salmanticensis* 63, n.º 2 (2016): 143-184. <https://doi.org/10.36576/summa.43815>
- Comisión Teológica Internacional. *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Madrid: BAC, 2014.
- Cusinato, Guido. *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*. Milano: Franco Angeli, 2008.
- Donà, Massimo. *In principio. Philosophia sive theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*. Milano: Mimensis, 2017.
- Dostoievski, Fiódor. "El idiota". En *Obras Completas*, vol. 2. Madrid: Aguilar, 1973.
- Durand, Emmanuel. *Jésus contemporain. Christologie brève et actuelle*. París: Cerf, 2018.
- Falque, Emmanuel. *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- Falque, Emmanuel. *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- Francisco. *Litterae encyclicae Lumen fidei*. AAS 105 (2013): 555-596.
- Gallagher, Michael Paul. *Ai tempi supplementari. Diario nella fase finale del cancro*. Padova: Messaggero, 2016.
- Gómez, Pedro Edmundo. "Dulcis Iesu memoria. El dulce método de la teología monástica medieval". *Cistercium* 254 (2010): 169-224; 259 (2012): 81-132; 267 (2016): 75-126.

- González de Cardedal, Olegario. *Jesucristo, soledad y compañía*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- González de Cardedal, Olegario. *Invitación al cristianismo. Experiencia y verdad*. Salamanca: Sígueme, 2018.
- González di Pierro, Eduardo. "La fenomenología de Edith Stein como refutación del *realismo fenomenológico* del Círculo de Gotinga. Stein y su interpretación del idealismo trascendental husserliano". *Acta fenomenológica latinoamericana* 5 (2016): 27-41.
- Haya, Fernando. "Sobre el problema de la empatía". En *Para comprender a Edith Stein*, editado por Urbano Ferrer, 185-213. Madrid: Palabra, 2008.
- Hughes, John. "Edith Stein's doctoral thesis on Empathy and the philosophical climate from which it emerged". *Teresianum* 36, n.º 2 (1985): 455-484.
- Hurtado, Juan Carlos. "Jesucristo, misericordia encarnada. Cristología y afectividad". En *La dicha de decir: "Tú eres el Cristo" (Mt 16, 17). Homenaje al padre Ezequiel Castillo Solano*, editado por Alberto Anguiano, 163-210. Ciudad de México: Publicaciones Universidad Pontificia de México, 2019.
- Hussain, Shumon. *Homo empathicus. Versuch einer Evolutionären Anthropologie der Empathie*. Bonn: Verlag Dr. Rudolf Habelt, 2013.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- Jardine, James. "Husserl and Stein on the Phenomenology of Empathy: Perception and Explication". *Synthesis Philosophica* 58 (2014): 273-288.
- Jardine, James, y Thomas Szanto. "Empathy in the Phenomenological Tradition". En *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, editado por Heidi Maibom, 86-97. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315282015-9>
- Körner, Reinhard. "L'empatia nel senso di E. Stein. Un atto fondamentale della persona nel processo cristiano della fede". En *Edith Stein. Testimone oggi profeta per domani, Atti del Simposio Internazionale. Roma-Teresianum, 7-9 ottobre 1998*, editado por Pontificio Istituto di Spiritualità Teresianum, 159-180. Roma: Edizioni OCD, 1999.
- Lebech, Mette. "Stein's Phenomenology of the Body: The Constitution of the Human Being between Description of Experience and Social Construction". *Maynooth Philosophical Papers* 5 (2008): 16-20. <https://doi.org/10.5840/mpp200855>

- Lucantoni, Michele. "Empatia: un ritmo dell'essere". *Riflessioni Sistemiche* 8 (2013): 30-39.
- Lüdemann, Gerd, y Alf Özen. *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*. Madrid: Trotta, 2001.
- Magrì, Elisa. "Subjectivity and Empathy: A Steinian Approach". *Discipline filosofiche* 2 (2015): 129-148. <https://doi.org/10.1400/239315>
- Maibom, Heidi, ed. *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315282015>
- Martínez, María Eliana. "Empatía y vivencia religiosa en el pensamiento de Edith Stein". *Cuadernos de Teología* 8 (2016): 50-64. <https://doi.org/10.22199/S07198175.2016.0001.00004>
- McDaniel, Kris. "Edith Stein: On the problem of Empathy". En *Ten Neglected Classics of Philosophy*, editado por Eric Schliesser, 195-221. New York: Oxford University Press, 2017. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199928903.003.0008>
- Mounier, Emmanuel. *Obras Completas*, vol. III. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Ottone, Rinaldo. *La chiave del castello. L'interesse teologico dell'empatia di Gesù*. Bologna: Dehoniane, 2018.
- Pezzella, Anna Maria. "La formazione della persona nella riflessione fenomenologica". *Steiniana-Revista de estudios interdisciplinarios* 1 (2017): 83-96. <https://doi.org/10.7764/Steiniana.1.2017.5>
- Rahner, Karl. "Espiritualidad antigua y actual". En *Escritos de Teología*, vol. VII, 13-35. Madrid: Taurus, 1969.
- Ricci, Gabriel. "Husserl's assistants: Phenomenology reconstituted". *History of European Ideas* 36 (2010): 419-426. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2010.07.002>
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica*, vol. II. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Rifkin, Jeremy. *La civilización empática. La carrera hacia una conciencia global en un mundo en crisis*. Madrid: Paidós, 2010.
- Salvioli, Marco. "Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità". *Divus Thomas* 110 (2007): 71-126.
- Sequeri, Pierangelo. "La storia di Gesù". En *L'evidenza e la fede*, editado por Giuseppe Colombo, 235-275. Milano: Glossa, 1988.
- Stein, Edith. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- Stein, Edith. "Estructura de la persona humana". En *Obras Completas: Escritos antropológicos y pedagógicos. Magisterio de vida cristiana: 1926-1933*, traducido por Francisco Javier Sancho et al., vol. IV, 666-708. Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2003.
- Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. Prefacio, traducción y notas de José Luí Caballero. Madrid: Trotta, 2004.
- Stein, Edith. *Obras Completas: Escritos autobiográficos y Cartas*, traducido por Jesús García et al., vol. I. Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- Stein, Edith. "Introducción a la filosofía". En *Obras Completas: Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica: 1915-1920*, traducido por Constantino Ruiz et al., vol. II, 655-913. Vitoria-Madrid-Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- Svenaesus, Fredrik. "The Phenomenology of Empathy: a Steinian Emotional Account". *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15 (2016): 227-245. <https://doi.org/10.1007/s11097-014-9411-x>
- Tanzella-Nitti, Giuseppe. "La psicologia umana di Gesù di Nazaret e il suo ruolo in una contemporanea teologia della credibilità". *Annales Theologici* 27 (2013): 267-292. <https://doi.org/10.1400/211734>
- Theobald, Christoph. *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer. Pour une pédagogie de la réforme*. Paris: Bayard, 2017.
- Thompson, Evan. "Empathy and Consciousness". *Journal of Consciousness Studies* 8 (2001): 1-32.
- Zahavi, Dan. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590681.001.0001>
- Zordan, Paolo. "Edith Stein e Max Scheler. Un confronto a partire dalle analisi del problema dell'empatia". *Segni e Comprensione* 19 (2005): 64-78. <https://doi.org/10.1285/i18285368a19n54p64>