

1-1-2018

La empatía como un acto de conocimiento empático de la intimidad ajena

Cristian Camilo Garzón Ariza

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Garzón Ariza, C. C. (2018). La empatía como un acto de conocimiento empático de la intimidad ajena. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/86

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

**LA EMPATÍA COMO UN ACTO DE CONOCIMIENTO EMPÁTICO DE LA
INTIMIDAD AJENA**

CRISTIAN CAMILO GARZÓN ARIZA

TRABAJO DIRIJIDO POR:

HERNANDO ARTURO ESTÉVEZ

UNIVERSIDAD DE LA SALLE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

FILOSOFÍA Y LETRAS

BOGOTÁ D.C.

2018

Ahora bien,
qué sucede cuando a partir de cualesquiera
miradas, opiniones, manifestaciones,
la índole del carácter de un hombre se
ilumina súbitamente ante nosotros,
cuando “miramos como hacia un abismo”,
cuando súbitamente se nos abre el “alma” del hombre,
“vemos profundidades maravillosas”, etc.
¿Qué clase de “comprensión” es ésta?

(Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica –
Ideas II, 2005, pág. 321)

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1	12
1.1. HUSSERL Y EDITH STEIN	12
1.2. EL INTERÉS DEL CONCEPTO DE EMPATÍA EN EDITH STEIN	20
CAPÍTULO 2	25
2.1. HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA	25
2.2. FENOMENOLOGÍA E INTERSUBJETIVIDAD	28
2.3. ALGUNAS INTERPRETACIONES RELEVANTES ACERCA DE LOS ACTOS EMPÁTICOS	36
2.3.1. <i>David Hume:</i>	36
2.3.2. <i>Adam Smith</i>	42
2.3.3. <i>Theodor Lipps</i>	46
CAPÍTULO 3	51
3.1. STEIN Y LA EMPATÍA.....	51
3.1.1. <i>De las percepciones internas a la empatía</i>	51
3.1.2. <i>La originariedad y presentificación en los actos empáticos</i>	55
CAPÍTULO 4	64
4.1. LA CONSTITUCIÓN DE LA INTIMIDAD COMO EXPERIENCIA INTERNA PRIVADA.....	64
CONCLUSIÓN	72
BIBLIOGRAFÍA	74

INTRODUCCIÓN

El principio del siglo XX supuso importantes y enormes retos para la humanidad, debido a los profundos e importantes cambios que habían tenido lugar de un siglo a otro en distintas instancias del conocimiento, como sucedía en la política, la economía, la sociedad y, particularmente, en la ciencia. Desde luego, todos esos cambios surgieron con la aparición de nuevos conocimientos, que a su vez propiciaron el desarrollo y especialización del conocimiento en una variedad de áreas. El desarrollo científico sorprendía cada vez más a la humanidad por sus logros, así como por la cantidad de problemas y respuestas que parecía ofrecer. Así, el anhelo de saber para hacer, para mejorar, para facilitar, atrajo la atención y reflexiones de varios pensadores sobre el desarrollo del conocimiento en las ciencias naturales. Las circunstancias de un mundo cambiante y con un mayor interés en el carácter explicativo, condujeron a que el conocimiento se hiciera más específico y especializado, superando a su vez antiguos paradigmas. La filosofía parecía ofrecer utilidad desde una función más descriptiva y al servicio del desarrollo de la ciencia, como una teoría del método científico. De ahí que la labor que antiguamente pertenecía a la filosofía, establecer lo que las cosas del mundo son, ahora fuese labor única y exclusiva de las ciencias positivas, las que estaban en capacidad de ofrecer una respuesta rigurosa y confiable; y no necesariamente “clara y distinta”. Por otro lado, el estudio del hombre y su mente también era asumido por una ciencia experimental, la psicología. El estudio sobre el hombre, su conducta, personalidad, emociones, etc., debía ser estudiado con el mismo rigor del método científico, pero

solo mediante el estudio de la *experiencia natural*¹. Si la reflexión sobre la estructura y características de la mente humana era viable, dicha reflexión solo alcanzaría respuestas en el método científico, en la experimentación, en la psicología, pues ella

(...) se mostraba en varia medida como el terreno sólido en que apoyar la filosofía frente al puro idealismo especulativo y hasta el pseudopositivismo neokantiano de Cohen. La filosofía era una teoría del conocimiento, ciertamente, pero apoyada en la investigación de la conciencia. De esta suerte, la psicología que era, por un lado, una ciencia junto a las ciencias de la naturaleza era, por singular paradoja, la ciencia fundamental de la filosofía. La lógica misma no sería sino la teoría de las leyes psicológicas del pensamiento, etc. Es lo que se llamó el psicologismo. (Zubiri, 1980, pág. 199)

No por casualidad, uno de los pensadores que intentará responder al psicologismo será Edmund Husserl, buscando no solo evidenciar la relevancia de la reflexión filosófica, sino que también pretende devolver a la filosofía su lugar de ciencia primera. Él mismo, en su juventud, había caído en el error de ofrecer un análisis psicologista de los conceptos aritméticos en su trabajo *Sobre el concepto de número, análisis psicológicos*. Es por ello por lo que emprenderá una empresa de fundamentación de una ciencia que sea el fundamento de todas las ciencias, superando los problemas que ofrecía para su época el psicologismo y el idealismo neokantiano. Para Husserl está claro que la reflexión filosófica ha ocupado una notable labor en el desarrollo del conocimiento humano; pese a ello, considera que su

¹ A finales del siglo XIX se centra la atención del estudio de los estados psíquicos en la Psicología experimental, apelando a su carácter de ciencia positiva. Sin embargo, a esta *psicología explicativa* se contraponen la labor de la fenomenología en tanto que ciencia primera, de modo que la fenomenología es también reconocida como *psicología descriptiva*, solo que esta última se dirige a la experiencia del yo en tanto que vivencia.

dificultad frente a las propuestas de la época es que carece del estatuto de ciencia. Los filósofos del pasado han tenido que aprender el quehacer filosófico sin tener muy claro lo que exactamente es, sin reconocer un método preciso o un punto de inicio. Las ciencias positivas no toman en serio la labor filosófica debido a la ausencia de un método claro, ausencia que había contribuido a un debate sin tregua entre las distintas propuestas filosóficas. Es por este motivo, que la filosofía no parecía ofrecer la rigurosidad del método científico, para lo cual era necesario establecer un método filosófico que diera respuestas claras y concretas sobre los hechos de estudio. Consecuentemente, establecer un método filosófico confiable garantiza que las descripciones alcanzadas y definidas por el método, sean el fundamento de todos los demás conocimientos, devolviéndole a la filosofía el lugar que le corresponde como ciencia primera, anterior a cualquier otro saber.

La tarea filosófica no ha quedado restringida por las ciencias positivas. Las ciencias positivas se atienen a los objetos, tal como éstos se encuentran en el mundo, y tratan de investigar cuáles son sus características efectivas. Toman como punto de partida la *experiencia natural*, e, impulsadas por el interés teórico (...) se transforman en *experiencia científica*. (...) En contraste con ello, la *filosofía no es una ciencia que proceda de la experiencia*, y lo que a la filosofía le interesa no son *las índoles* que ellos tengan *de hecho*. (Stein, 2005, pág. 674)

Es a partir de esa necesidad de establecer un método confiable y anterior a cualquier saber, que Husserl se propone a fundar las bases del pensamiento filosófico del mismo modo que lo intentó Descartes, desde una postura que no diera por supuesto ningún conocimiento sin tener evidencia del mismo. Era necesario poner todo entre paréntesis, suspender cualquier juicio que se tuviera de antemano y no

suponer nada. De manera que por medio de la reducción fenomenológica apareciese la esencia de las cosas tal y como le son dadas a la conciencia. Mientras que la ciencia se ocupa de la investigación de los distintos objetos presentes en su naturaleza, sus características e interacciones; la filosofía debe preguntarse por el ser mismo de la cosa, pues todo aquello que se convierte en estudio de la ciencia "(...) posee una *esencia*, cualidades que le corresponden *necesariamente* y sin las cuales no podría existir. Esta esencia de las cosas, su genuino ser (...) es lo que la filosofía viene contemplando" (Stein, 2005, pág. 674). Así, en el andamiaje del nuevo método, Husserl ve la necesidad de pensar la conciencia y vivencias de algo (intencionalidad) para la construcción del conocimiento, para lo que propuso el regreso a las "cosas mismas", el rastreo de la esencia de los hechos que le son mentados a la conciencia. De esta forma, el estudio filosófico debía ir dirigido al mundo vivido, a la experiencia de un sujeto con sus vivencias, y no a una serie de condiciones que determinan de manera suficiente el modo en que los estados psíquicos conocen el mundo.

Si bien Descartes había puesto la primera piedra para la construcción de un método seguro, su problema radicaba en que había situado la primera certeza de conocimiento en la sola existencia de un *Yo pensante*, vacío de los contenidos de su experiencia y encerrado en su propia conciencia (solipsista). Es por eso que para Husserl toda conciencia es conciencia de algo y, a diferencia de Descartes, no concibe el *cogito* aislado del *cogitatum*, indefectiblemente del valor de verdad de la vivencia para la fenomenología resulta claro que dicha experiencia no es menos importante y debe ser anclada al Yo que la conoce. No hay un "yo pensante" sin su cosa pensada, o mejor sin fenómeno (Zubiri, 1980). Se parte pues del reconocimiento del mundo como un algo ajeno a la conciencia, pero dado y relacionado con ésta,

pues su existencia está vinculada a un Sujeto Trascendental en quien se da la interpretación del mundo. Frente a esta intuición de externalidad objetiva, que está dada a la conciencia, aparece una noción adicional y es aquella que reconoce que dicho mundo no está dado a una única y aislada subjetividad. Garantía de que la vivencia dada al yo contiene unos datos que la hacen única, sería el hecho de que también le son dados a otras conciencias con las que el yo comparte el mundo. Es este punto de la reflexión de Husserl en el que Edith Stein se cruza en su camino, pues el padre de la fenomenología no aclaraba el modo en que la conciencia ajena, con sus vivencias, eran accesibles a la experiencia del yo. La apertura de Husserl al problema del otro como necesidad para el conocimiento de un mundo objetivo, logra inquietar a Edith Stein, quien centrará parte de su labor filosófica en indagar el cómo se da lugar a la intersubjetividad. Es así como parte del supuesto de su maestro, bajo el cual:

(...) un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto se presupone la experiencia de los otros. (Stein, 2005, pág. 374)

La figura Edith Stein y sus estudios resultan determinantes para la comprensión de esta pieza clave de la fundamentación del método fenomenológico. No en vano Stein sería alumna de Husserl y posteriormente su asistente en la universidad de Friburgo, donde tendría acceso de primera mano a sus manuscritos e ideas. Dicha cercanía al pensamiento de Husserl, se convertirá en motivación para su trabajo, con el cual pretendía esclarecer algunos vacíos a los que Husserl aún no daba respuesta, particularmente al modo en que el mundo está dado intersubjetivamente. El propio

Husserl aplaudirá la decisión de su discípula y la animará a indagar acerca del modo en que le son dadas a la conciencia las experiencias ajenas, aquello que él denominó empatía (Einfühlung). Así, este trabajo permite explicar el tipo de experiencias que dan lugar a la intersubjetividad, que es fundamental para la validación del conocimiento eidético, para lo que se precisa identificar su procedencia y la naturaleza de su origen. De modo que el mundo se nos presenta no solo como a individuos de conocimiento, sino como a una subjetividad colectiva, la cual es capaz de conocer la esencia de la realidad circundante por medio de la Intersubjetividad. Stein centrará su trabajo en resolver a la pregunta ¿Cómo me son dada las vivencias ajenas? Si bien Husserl había sentado los fundamentos de la fenomenología trascendental, es Edith Stein quien ahondará en la indagación de cómo es posible establecer una comunicación de la esencia de las cosas, en la medida en que esencialmente captamos lo mismo pese a la condición de conciencias ajenas y aisladas. Este punto es esencial para la fenomenología, pues el compartir la realidad vivenciada es lo que da lugar a constituir el dato verificable con su noción común de conocimiento (eidos), dado que es posible el reconocimiento de mismidad en el marco de una pluralidad de subjetividades cognoscentes. Por ejemplo, al emitir una oración del tipo: “el perro se halla a la izquierda del manzano”, queda en suspenso el modo específico en que tal juicio es dado a una variedad de conciencias, pero no la esencia intencional de su significado y su comprensibilidad por parte de la multiplicidad de individuos. Ese vacío en la descripción que hace Husserl de la intersubjetividad, es el que buscará resolver Stein al abordar el problema de la empatía, pues por medio de ésta se explica el que diversas intencionalidades puedan establecer puntos de convergencia. La intersubjetividad permite reconocer la esencia del mundo objetivo que nos es dado, y

dicha esencia solo es posible en tanto que puedo aprehender el vivenciar ajeno gracias a la empatía.

Si bien Stein describió aquello que son los hechos empáticos, haciendo uso de la reducción fenomenológica, el objetivo y aporte del presente trabajo es mostrar que la empatía da lugar a la construcción de la intimidad propia por medio del reconocimiento de una conciencia ajena, pero que también podemos tener acceso a la intimidad ajena. El hecho de que podamos conocer el vivenciar dado a otra subjetividad nos permite a su vez comprender el modo único y personal en que dicha conciencia recibe el mundo y lo acoge. No tenemos garantía de que en los animales exista realmente una comprensión empática de quienes le rodean, ni del modo en que dicha comprensión tiene lugar. De lo que podemos estar seguros es que, en el hombre, gracias a su capacidad empática, es posible el reconocimiento del modo en que otros se vinculan con sus vivencias y como dicha interacción tan específica está disponible a mi conciencia. De modo que podemos intimar con los sujetos que nos son más cercanos e involucrarnos de manera particular con las vivencias más profundas de otras personas, con su intimidad. Según lo anterior se prevé que el siguiente trabajo dará cuenta del modo en que los hechos empáticos me hacen más cercano al otro por el reconocimiento de su vivenciar, pues nos hacemos familiares a otros contemplando la intimidad ajena como acto libre y voluntario de quien me la presenta.

Retomar los estudios de Stein, resulta de gran relevancia para el contexto actual en el que nos encontramos, pues la vigencia de su trabajo permite establecer conexiones con las problemáticas ante las que nos encontramos en la actualidad. La propuesta de Stein era revisar el concepto de empatía y su consideración desde una

visión psicologista, la cual limita la interpretación y comprensión semejante acto de conciencia. En la actualidad se sigue dando un uso simplista del concepto, pues se suele entender la empatía como un “valor”, por medio del cual comprendemos y “nos ponemos en los zapatos del otro”. Dicha concepción no solo es contraria a la adelantada por los estudios de Stein, sino que, adicional, advierten una conexión ilegítima del sentir ajeno. Si bien es una oportunidad que da lugar a comprender al otro como centro de sus propias motivaciones, el hecho empático, sin más, no impide el accionar que detente contra la existencia ajena. De modo que el presente desea quitarle toda conexión ética, que solo es adecuada en estudios posteriores.

El presente escrito se dispone, en primer lugar, a hacer una reconstrucción de la vida de Edith Stein desde la relación con quien fue su maestro, tutor de tesis y fundador del método fenomenológico, Edmund Husserl. De modo que se comprenda el modo en que Stein llega al problema de la empatía, así como la relevancia que esta tiene para el andamiaje del nuevo método. En el segundo capítulo se presentarán las líneas generales del pensamiento de Husserl, el modo en que llega a la intersubjetividad como condición de conocimiento eidético y la encrucijada a la que llega al no tener plena claridad del modo en que me son dadas las vivencias ajenas por medio de los hechos empáticos. El tercer capítulo expondrá el modo en que Stein da respuesta al problema de la empatía, por medio de la reducción fenomenológica y el establecimiento de una descripción de los hechos empáticos, en contraposición a las explicaciones positivistas de su tiempo. Finalmente, se presentará el cuarto capítulo en el cual se mostrará el modo en que los hechos empáticos me permiten no solo tener acceso al vivenciar ajeno, sino que, por medio de este mismo, reconocer la vida íntima del sujeto ajeno.

CAPÍTULO 1

Para el desarrollo de este trabajo es relevante dar inicio con una presentación de Edith Stein como la pensadora que dio lugar a esta sistematización del concepto de empatía. Para la fenomenología los estudios de Stein resultarán de gran utilidad en la medida en que surgen de una de las figuras del pensamiento más cercanas al trabajo de Husserl, ella desarrollará y complementará algunas de las investigaciones del que fuera su maestro, y a quien posteriormente serviría como asistente. La aparición de ciertas inquietudes e insatisfacciones filosóficas en Stein es lo que permite entender el modo en que llega a fraguar su escrito y la postura que adopta frente al problema de la empatía. De modo que la presentación de su vida y el modo en que llega a trabajar con el profesor Husserl no es tarea menos importante en la indagación que nos proponemos como objetivo principal.

1.1. HUSSERL Y EDITH STEIN

Edith Stein nació el 12 de octubre de 1891 en la ciudad de Breslau del entonces Imperio Alemán² en un hogar de origen judío y de clase media, será la última de los siete hijos. Su padre murió cuando ella tenía tan solo dos años, de modo que es su madre quien se hará cargo de la familia desde su infancia. A la edad de 20 años decide estudiar en su ciudad filosofía, historia y alemán, presentando un gran interés por estudiar psicología como doctorado; no obstante, pronto empezará a sentirse insatisfecha con las respuestas que ésta le ofrece, pues considera que “esta ciencia estaba todavía en pañales; que le faltaba el necesario fundamento de ideas claras, y

² Actualmente es denominada como Breslavia y pertenece a la República de Polonia, a la cual le fue adjudicado este territorio, tras la derrota alemana en la II Guerra Mundial, bajo los acuerdos de Yalta y Potsdam.

que esta ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos” (Stein, 2005, pág. 331). A medida que pasa el tiempo, Stein se siente más desilusionada por los estudios que adelanta, pues presiente que las preguntas e interrogantes que la embargaban no son resueltos, ni tan siquiera en su clase de introducción a la psicología, la cual era impartida por el reconocido profesor William Stern. Tal desencantamiento la pone de nuevo en una posición de búsqueda de respuesta frente a los problemas de conocimiento que tanto la inquietaban. Dicha desazón parece encontrar su final cuando Stein lee la obra de Husserl en 1912 por recomendación de su amigo Moskiewicz, la fenomenología empezaba a ganar reconocimiento y ya eran múltiples las referencias que se hacía de ella: “Un día, mientras recogía material en el seminario de psicología, su amigo Mos, es decir, el doctor Georg Moskiewicz, le mostró el segundo tomo de *Investigaciones lógicas*: ‘Deje eso y lea mejor esto. Los demás todos lo han cogido de aquí.’” (Salvarani, 2012, pág. 61)

Los intereses y las motivaciones que se despertaron en Stein durante este tiempo no pasarán solo por la reflexión académica, pues desde muy joven se ve atraída por la participación activa en grupos de carácter feminista, grupos con peticiones para la reivindicación de las estructuras escolares e incluso el voluntariado que posteriormente la llevará a ser enfermera para la Cruz Roja. Más adelante reconocería que el fragor de su activismo juvenil la llevó a una postura extremista y poco reflexiva pues la condujo a vivir “(...) en el ingenuo autoengaño de que todo en mí era correcto, como es frecuente en las personas incrédulas, que viven un tenso idealismo ético. Y es que, cuando se está entusiasmado por el bien, se cree uno que es bueno.” (Stein, 2005, pág. 355)

Su amigo Moskiewicz la anima para que deje Breslau y pruebe un tiempo estudiando en la universidad de Göttingen, ayudándola además a hacer contacto con Adolf Reinach, el entonces asistente de Husserl y quien se encargaba de entrevistar a los estudiantes nuevos. Desde el principio, Stein no pasa desapercibida para Husserl, quien ya había recibido buenas referencias de ella por parte de Reinach, quedando aún más admirado cuando, por boca de la propia neófita, se entera de que para aquel momento ella ya había leído las *Investigaciones lógicas*. En su nueva experiencia, no se cambia por nadie, se encuentra fascinada con la atmósfera de este espacio académico, pues considera que la fenomenología poseía un importante carácter escolástico al devolver su atención al objeto de conocimiento en contraste al espíritu neokantiano que rondaba en el ambiente, el cual conocía por sus lecturas de Schiller durante su adolescencia. Su llegada a la nueva universidad le ofrece una variedad de oportunidades, como la posibilidad de rodearse de un nuevo círculo de amigos en la “Sociedad filosófica”, nombre que recibía el grupo de los estudiantes de Husserl y en el que generaría importantes relaciones personales e intelectuales con personajes como Hildenbrand, Ingarden, Scheler, Reinach y el matrimonio Conrad y Hedwig Martius. Esta última, la pareja, ocuparía un lugar importante para la joven Stein, pues entablarán una fuerte amistad que posteriormente influiría en su conversión al catolicismo.

Otra personalidad de la que Stein nutriría sus intereses filosóficos sería Max Scheler, quien pertenecía a la Sociedad filosófica pese a no ser estudiante de Husserl. De hecho, en varias de las sesiones de trabajo centraron la reunión en discutir la obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, una importante obra de Scheler y a la cual Stein hace constantes referencias en muchas

de sus obras. No obstante, la relación que Scheler mantenía con Husserl no era la mejor, el primero criticaba con dureza algunos puntos de la obra del segundo en donde parecía acercarse peligrosamente al idealismo, actitud que disgustaba a Stein por el gran aprecio y gratitud que le guardaba a su maestro. Pese al malestar que le causaba las críticas dirigidas a Husserl, ella compartía la misma opinión acerca del error en que su maestro parecía incurrir, tanto así que la propia Stein escribirá en el futuro un breve texto³ en el que manifiesta ciertas inconformidades que encuentra en el planteamiento de un Idealismo trascendental, y con el cual disenterá definitivamente al tomar los hábitos.

El periodo de prueba hecho por Stein en Göttingen, pronto se convirtió en la decisión unánime de quedarse a terminar sus estudios allí. Estaba decidida a presentar su examen de Estado y empezar a buscar un tema para su tesis doctoral, ya con la certeza de que la haría en fenomenología. “Cuanto más se acercaba el final del semestre, más imposible me parecía marcharme de allí y no regresar” (Salvarani, 2012, pág. 77). No obstante, su trabajo de grado se irá dilatando por distintos motivos, uno de ellos sería el estallido de la I Guerra Mundial, razón por la cual ingresaría como enfermera voluntaria en la Cruz Roja a principios de 1915, distrayéndose de la preparación del examen de Estado y el inicio de su tesis doctoral. Sin embargo, su experiencia como enfermera en la guerra le sensibilizó de cara a la muerte y a las experiencias ajenas de vida:

³ El texto al que hacemos referencia aquí es el *Excurso sobre el idealismo trascendental* un escrito en el que Edith Stein crítica algunas de las contradicciones que parece encontrar en el pensamiento de Husserl, particularmente en el problema del acceso al conocimiento de las cosas mismas. Stein, E. (2005) *Excurso sobre el idealismo trascendental*. España: Editorial Encuentro.

Cuando ordené sus pocas cosas, se cayó fuera de la agenda del difunto una tarjetita: contenía una oración para que se le conservase la vida, y que su mujer le había dado. Esto me partió el alma. Comprendí, justo ahora, lo que humanamente significaba aquella muerte” (Stein, 2005, págs. 430-431)

Es claro que Stein vive, desde su temprana juventud como académica, con el compromiso de reconocer al otro y romper las frías estimaciones que sugería el estudio psicológico de su época acerca del otro. Si algo había provocado su traslado desde Breslau hacia Göttingen, era la frialdad con que había percibido sus estudios en psicología. El estudio sobre las experiencias ajenas (la empatía) se establecía de un modo en que el investigador parecía desposeer al sujeto ajeno de su vivenciar para analizar sus estados psíquicos, los cuales, con el acercamiento a la fenomenología, también debían ser puestos entre paréntesis para centrarse en el vivir mismo del sujeto de conciencia: la vivencia pura.

La psicología es una ciencia experimental junto a otras, y para la fundamentación de las otras es tan inservible como todo lo que se basa en la experiencia. La fenomenología es ciencia acerca de la conciencia pura, la cual no es miembro sino correlativo del mundo, y es el terreno en el cual se pueden obtener conocimientos absolutos con pura y fiel descripción. (Stein, 2005, págs. 685-686)

Es por eso que, en contraposición al psicologismo, la empatía propuesta por Husserl⁴, aunque carente de una descripción sistemática, era expuesta como un tipo de experiencia única en la cual al Yo le es dada la conciencia ajena junto a sus

⁴ En la segunda parte de *Ideas* como *Einfühlung* (Empatía) en alemán.

vivencias en tanto que ajenas e independientes. La exposición de dicho concepto atraería la atención de Stein, pues notó que era una pieza fundamental del pensamiento de Husserl que se encontraba sin definir. De este vacío encontrado y el interés personal y académico presentado, surgirá posteriormente la decisión de Stein por trabajar en la descripción fenomenológica de la empatía en su tesis doctoral. La idea no cae mal a Husserl, quien ve con buenos ojos la propuesta, al mismo tiempo que reconoce la importancia del trabajo para describir el modo en que son dadas las experiencias en la intersubjetividad. La construcción del método fenomenológico y su valor como ciencia primera había llevado a Husserl a comprender que el único modo de superar el problema planteado por el idealismo y el escepticismo de su época era el “volver a las cosas mismas”, y esto solo era posible si reconocemos que el mundo no solo se compone de cuerpos orgánicos, sino que compartimos dicho mundo con otros sujetos dueños de sus propias vivencias. Según esto, la existencia y conocimiento de un mundo objetivo solo es posible en la medida en que se reconoce la existencia de otras consciencias con sus propias vivencias. Esa experiencia era la que Husserl denominaba empatía, entendida como un “acto peculiar de conocimiento”, pero solo la definiría de manera parcial, no había claridad de su naturaleza, o del cómo se originaba dicha experiencia. Es así como Stein nota que la empatía es un tema recurrente en muchos contextos, teorías y autores, pero, no obstante, carente de una claridad conceptual que solo el método fenomenológico, la reducción eidética, podía ofrecer. La empatía hasta entonces aparecía con una variedad de acepciones con desarrollo escaso o poco riguroso, hallándose solo un estudio sistemático hecho por Theodor Lipps, con quien Husserl discrepaba en gran

parte de su pensamiento, particularmente por ofrecer una explicación psicologista.

Para Husserl era evidente que

(...) 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. (Stein, 2005, pág. 374)

Este vacío atrajo la atención de Stein, por lo que decidió centrar su tesis doctoral en la explicación y reducción fenomenológica del concepto de Empatía. Una vez presentado su examen de Estado, centra sus esfuerzos en su tesis, dejándola casi terminada para principios de 1916. Pese a ello, un cambio inesperado volvió a retardar una vez más su trabajo doctoral, pues Husserl acababa de aceptar una cátedra en la importante universidad de Friburgo. Finalmente, entrega su trabajo terminado en la primera mitad del semestre de este año, no obstante, su sustentación se verá retrasada hasta el 3 de agosto. La sustentación sería superada con solvencia por Stein, alcanzando la máxima nota posible: “Summa cum laude”. Tras la aprobación de su tesis doctoral, Stein regresa a Breslau para renunciar a su cargo de docente y trabajar como asistente de Husserl en su nueva cátedra en Friburgo, cargo que desempeña por un periodo de dos años.

El cargo de asistente que Stein cumple será tan importante como su fase anterior de formación académica, pues al estar al servicio de su maestro tendría acceso de primera mano a toda su obra. Para ello tomaría clases de estenografía con

el fin de acceder a las ideas plasmadas por Husserl en sus manuscritos y pasarlas en limpio para la imprenta, llegando a estar encargada de la transcripción completa del segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Ideas II). A su vez, entre sus funciones se encontraba la introducción de los estudiantes nuevos a la fenomenología; esto implicaba que debía dejar a los nuevos alumnos con suficiencia para acceder a las clases dictadas por el profesor Husserl. Durante este periodo como asistente, Stein intentó hacerse con un espacio docente en distintas universidades alemanas, pero no tuvo éxito debido a que era mujer. Por los bajos ingresos que el trabajo con Husserl le ofrecen, así como las pocas garantías académicas que éste le brinda, decide renunciar en 1918. Esto la obliga a dedicarse a las clases particulares de fenomenología en su ciudad natal y a trabajar en un colegio de monjas dominicas.

El acercamiento a las distintas figuras del pensamiento con que dio en Göttingen no solo dejaron en Edith Stein una aproximación a la fenomenología, también aportarían a su vida espiritual. De Scheler recibió importantes lecciones acerca de la fe, así como del matrimonio Conrad y Hedwig Martius; pero un hecho clave será el contemplar a la incólume viuda de Ingarden, quien parece fortalecida por su fe. Todos estos factores parecen hacer mella en Stein, quien años atrás se había alejado de la fe judía. Empieza entonces un importante acercamiento a la filosofía de la religión, con la lectura de pensadores cristianos, llegando finalmente al *Libro de la vida* de Santa Teresa de Jesús en junio de 1921, en donde conoce la experiencia de la cofundadora de las Carmelitas descalzas. Su conversión definitiva al catolicismo llegaría en 1922, al acceder al bautismo para, años más tarde, tomar los hábitos como Carmelita Descalza. Esta última etapa daría un giro a su pensamiento, dedicaría

entonces más tiempo al estudio y lectura de Santo Tomás y otros autores cristianos. En 1938, es trasladada a un convento en Holanda para protegerla de la persecución del partido Nazi a los judíos. No obstante, cuatro años después, es detenida y llevada a Auschwitz donde murió en la cámara de gas. (Azanza, 2013, págs. 2-3). La Iglesia Católica, en el pontificado de Juan Pablo II, la canonizó el 11 de octubre de 1998 con el nombre de Santa Teresa Benedicta de la Cruz.

1.2. EL INTERÉS DEL CONCEPTO DE EMPATÍA EN EDITH STEIN

El escrito *Sobre el Problema de la Empatía (Zum Problem der Einfühlung)* será el primer escrito de Edith Stein, el cual fue su tesis doctoral. Como ya se ha indicado, la motivación que la lleva a trabajar en este tema serán los espacios de clases con Husserl, en donde se origina el interés de Stein por el concepto de empatía. Alrededor de 1913 tras haber escuchado al profesor Husserl afirmar que el mundo objetivo solo podía ser conocido de manera intersubjetiva, en el intercambio de una multiplicidad de sujetos que tuviesen acceso a la experiencia ajena. A dicha experiencia del vivenciar ajeno Husserl la llamaba empatía, sin dar plenas luces de su significado. Frente a lo cual Stein comenta: “Era una laguna que habría que llenar. Yo quería investigar qué era la *Einfühlung*” (Stein, 2005, pág. 374). Tras su inquietud, decide formalizar su propuesta de tesis a Husserl, solicitando además su tutoría, quien acepta acompañar el trabajo, pues entendía la relevancia del mismo para sus reflexiones. No obstante, pedirá a su asesora que inicie su investigación desde una revisión histórica del concepto en donde de respuesta a otras acepciones filosóficas que ha adquirido el concepto. Frente a ello le presenta, de manera particular, el trabajo de Theodor Lipps, de quien precisamente Husserl había tomado el concepto, aunque sin reconocer la descripción que éste hacía del mismo, por su postura psicologista. Este estudio

histórico-crítico sería parte del primer capítulo de la tesis sustentada por Stein en 1916, sin embargo, no se cuenta con registro de él hasta la fecha, pues no hizo parte del documento publicado en la edición impresa de 1917.

La primera fase del trabajo de Edith Stein estará marcada por serias dificultades que terminan afectándola física y psicológicamente. De dicha crisis se repondrá gracias a la compañía y amistad de Reinach, con quien ya mantenía una cercana relación. A su vez se interpondrán algunos problemas como la preparación de su examen de Estado y el inicio de la I Guerra Mundial. Estos últimos acontecimientos limitarán la elaboración de su trabajo, en especial su participación como enfermera en la Gran Guerra. Su labor social se cruza en sus planes en el año 1914, justo cuando se encontraba gestando su proyecto de tesis, y momento en el que esperaba la llamada de la Cruz Roja: “Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra, si es que vivo todavía, podré pensar en mis proyectos personales” (Stein, 2005, pág. 397). Es por este motivo que la escritura de su tesis se verá extendida hasta mediados de 1916. Una vez sustentada y aprobada su tesis, quiso publicarla, pero la situación económica derivada de la guerra le obligó a omitir parte de la obra y dejar solo el contenido esencial, que es con el que contamos hasta nuestros días.

Ahora bien, el acercamiento de Stein a la fenomenología la enfrenta al problema de cómo entender el modo en que le son dados al Yo puro las experiencias de una subjetividad ajena, cómo es posible el captar las experiencias ajenas del mundo. Frente a dicho dilema, ya se habían esbozado algunas repuestas, particularmente desde el estudio psicologista, en las cuales se hacía mayor énfasis en el vehículo que permite la empatía. Por ejemplo, las expresiones faciales y la capacidad del

entendimiento de reinterpretarlas de manera analógica. Es decir, como percepciones posibles de ser reconocidas por el yo, pero dadas en una conciencia ajena. Es así como Stein entenderá que el problema se encuentra mal orientado desde su punto de indagación y, por tanto, en su desarrollo. De allí, buscará centrar la atención en el verdadero asunto a resolver, la naturaleza de los hechos empáticos, lo que es el “notar” mismo de la conciencia ajena. Así, el problema quedaba reducido a una pregunta específica:

Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? Sobre lo que se basa, el de dónde concluyo el dolor, sobre eso no quiero tratar aquí. Quizá está su cara pálida y asustada, su voz afónica y comprimida, quizá también da expresión a su dolor con palabras. Todos éstos son, por supuesto, temas de investigación, pero eso no me importa aquí. Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llevo a él. (Stein, 2005, pág. 82)

Stein se situaría su preocupación central es la esencia misma de los hechos empáticos, por lo cual dedica su trabajo en la descripción e investigación de la empatía misma, con la intención de dar cuenta de su origen y características. La empatía había sido una cuestión inquietante desde su época como estudiante de Husserl. Así pues, como afirmarían la misma Stein en sus textos biográficos, era de vital importancia para la fenomenología profundizar en lo que eran los hechos empáticos, pues aún no se había precisado lo que era la empatía en sí misma. Por lo cual era necesario reconocer la esencia de ésta como una acción objetivante de realidades subjetivas, por medio de las cuales se puede sustentar el darse el mundo de manera intersubjetiva. Era una tarea todavía más relevante, si se tenía en cuenta

la necesidad de establecer una adecuada reducción eidética de la empatía respecto a las acepciones existentes, prestando particular atención a la generada en los estudios psicólogos de Theodor Lipps, quien ofrecía una descripción sistemática con serios conflictos para la fenomenología. Era pues imperativo que la fenomenología, por su propio método, especificará lo que eran los hechos empáticos, entendiéndolos como la posibilidad que tiene el Yo puro de vivenciar las vivencias ajenas, pero conservando su condición de vivencias originarias en otro y solo accesibles a mi conciencia gracias al “acto peculiar del conocimiento”⁵ llamado empatía.

La estructura completa del texto presentado por Stein será la siguiente (contando aquellos pasajes que omitió en la publicación impresa de 1917):

a) La primera comprendía una exposición de la literatura existente sobre empatía; se trata de la parte que se ha perdido. b) La segunda parte se concentraba en la esencia de los actos empáticos; especialmente hay una confrontación con los pareceres de Theodor Lipps (1851-1914) y Max Scheler (1874-1928). c) En la tercera parte se trata sobre la constitución del individuo psicofísico d) Y en la cuarta sobre la empatía como comprensión de personas espirituales. e) También se nos han perdido (...) eran los capítulos sobre la empatía desde el punto de vista social, ético y estético” (Ruiz, 2005, pág. 64)

Como lo indica el anterior dato del traductor, el texto con el que se cuenta actualmente se halla incompleto en relación con el texto original que Stein presentaría. Sin embargo, como la misma autora sugirió, publicó aquello que consideró fundamental para esclarecer la esencia de los hechos empáticos, lo cual

⁵ Era el modo en que Husserl se solía referir a la empatía, pues la entendía como un acto del conocimiento único y especial en su naturaleza.

era el objetivo principal de su investigación. Como observación final, resta indicar que para Stein el interés por los hechos empáticos también posee un valor personal, debido a una la inquietud que siempre la persiguió, la esencia de la existencia humana: “A partir de aquí yo había continuado hacia algo que llevaba muy dentro en el corazón, y que continuamente siguió ocupándome en mis posteriores trabajos: la estructura de la persona humana. (Stein, 2005, pág. 477)

Finalmente, como hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo, el modo en que Edith Stein llega a su tema de investigación es bastante particular, pues surge desde una temprana edad en la que se encuentra ansiosa de conocimiento. Para Stein siempre hubo una búsqueda por acceder a verdades rigurosas y confiables, por encontrar un camino que le garantizase la aproximación a la realidad, a las cosas mismas, y que parece encontrar en la fenomenología. Pero así mismo, en su afán por esclarecer todo aquello que es el conocimiento mismo, encontró una “laguna” por llenar, una pieza clave que Husserl no había logrado encajar con precisión. De allí surgiría su interés por ocuparse de la esencia de los hechos empáticos, su labor era importante para la comprensión de aquel método en el que parecía haber encontrado la llave de acceso a un mundo objetivo. Es por esta razón que en el siguiente capítulo nos haremos cargo de mostrar el modo en que Husserl construyó su propuesta de “filosofía primera” hasta toparse con el concepto de empatía, concepto que sería esclarecido por Stein en su tesis doctoral.

CAPÍTULO 2

2.1. HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA

Como ya hemos ido observando, para Husserl era necesario hacer un fuerte trabajo de fundamentación de la filosofía como ciencia primera, que no estuviese fundamentada en ningún otro saber. Por lo cual, para tal propósito, era obvio que no podía partir del conocimiento por ciencia alguna, no tenía sentido pensar en una ciencia que diera sentido a todas las demás ciencias, pero que a su vez hiciese uso de los conocimientos de éstas. Por tanto, el nuevo método supone la invalidez de partir de alguna verdad anteriormente dada, de modo que se precisa iniciar desde la duda o suspensión de todo cuanto existe, no en tanto que negación ontológica, sino como una necesidad de garantizar una estructuración epistemológica de la realidad misma. Es así como, al igual que Descartes, la fenomenología reconoce que hay un punto de partida que ciertamente se muestra como indubitable, la existencia del “yo” en tanto que conciencia: “Toda verdad, pues, queda entre tanto en suspenso, y me encuentro, por lo pronto, tan sólo con el *ego*” (Zubiri, 1980, pág. 203). El movimiento con que inicia la fenomenología en primera instancia es el mismo que el del método cartesiano, el cual, partiendo de la duda de todo cuanto existe, llega al reconocimiento de una sola realidad indubitable, el *ego cogito*. Es por eso que la primera verdad clara y distinta que sugeriría Descartes sería la existencia de la *Res Cogitans*, o lo que Husserl denominaría como Yo puro. No obstante, para Husserl, los movimientos que a partir de aquí haría Descartes son completamente diferentes y por lo mismo lo extravían de su propósito, generando una disyunción del camino que la fenomenología seguiría. Para Husserl, el problema radica en que Descartes situó como primera verdad a un sujeto pensante, pero lo aisló de su objeto pensado, lo cual

es problemático indistintamente de la veracidad de la cosa pensada. Si existe un *cogito* necesariamente debería aparecer su *cogitatum*. El hecho de que yo esté soñando y en mi ensoñación reconozca un paisaje en el que camino plácidamente, tras lo cual despierto y noto que aquello que parecía tan real no sucedió, no implica que aquella experiencia no pueda ser objeto de mis consideraciones.

(...) debo excluir la posición de existencia, no me está permitido hacer uso de ella; pero lo que no puedo excluir, lo que no está sometido a ninguna duda, es mi vivencia de las cosas (...) con su correlato, el “fenómeno-cosa” completo (...), que permanece inalterado en su carácter total y puede ser hecho objeto de consideración. (Stein, 2005, pág. 80)

De esta manera, el papel que la *Res cogitans* desempeña es completamente diferente al Sujeto Trascendental de la fenomenología. Para Descartes su *Cogito* representa la intuición básica de cualquier certeza, y en esa medida él mismo es posibilidad de acceso a todas las verdades del entendimiento. Mientras que el Yo puro de la fenomenología reúne en sí las condiciones de estructuración lógica de la subjetividad, pero siempre como Yo-vivenciante acompañado siempre de su Mundo-vivenciado. Así, dicha vivencia de un mundo que es dado a una conciencia será aquello a lo que Husserl llamará fenómenos, y estos fenómenos ofrecen una apertura al método fenomenológico que el método cartesiano no concibió. Si para Descartes los fenómenos conducen a la duda, para la fenomenología son posibilidad de conocimiento de las cosas mismas, la posibilidad de considerar la esencia misma de las vivencias. Así pues, frente al Yo de conciencia se hallan fenómenos de carácter físico o psicofísico que pueden ser convertidos en objetos de consideración, de ellos es posible extraer la esencia del acto de conocimiento que ha tenido lugar. Empero, la

suspensión provisional del conocimiento desde la que parte la fenomenología, no pondría entre paréntesis únicamente a la realidad que se encuentran allí frente a mí de manera física. El poner en duda todo suspendía también la posibilidad de aceptar la existencia de otros sujetos, no solo en tanto que cuerpos físicos, sino como sujetos de percepciones internas. Si todo aquello que percibo como cuerpo físico está sujeto a la suspensión de cualquier juicio hasta entonces, tanto más sucede con los estados de conciencia de otros individuos.

Según lo anterior, la primera certeza de conocimiento, al igual que la evidenciada por el método cartesiano, será la existencia de un Yo que piensa, pero esta vez con su correlato. Hasta entonces, todo lo demás queda entre paréntesis a la espera de que el método dé lugar a la certeza, se suspende provisionalmente cualquier conocimiento, incluido el de subjetividades ajenas al Yo. La suspensión de la totalidad de la existencia se denominaría como reducción fenomenológica, pues solo se puede dar crédito de aquello que aparece a mi conciencia, los fenómenos. Así, el primer movimiento hacia el conocimiento de las cosas mismas, conlleva a que el Yo puro se convierta en objeto de investigación junto a sus vivencias. *Cogito* y *Cogitatum* aparecen como certeza en el mismo movimiento y no es posible pensar al uno sin el otro. El resto del mundo, las demás conciencias y hasta el cuerpo propio, aún no han pasado de ser una mera suposición de la conciencia, sujetas al error, y a la espera de ser definido como ciertos.

(...) el mundo es ahora para nosotros solamente una mera pretensión de ser. Esto concierne también a todo otro yo, de manera que, bien mirado, no podemos hablar legítimamente en el plural comunicativo. Los otros hombres y

animales son para mí solamente en virtud de la experiencia sensible de sus organismos corporales. (Husserl, 1988, pág. 9)

El reconocimiento del otro como un sujeto con sus propias vivencias era un paso fundamental para la fenomenología y su constitución como ciencia estricta rigurosa. Pero ¿Cómo es posible la suspensión de la existencia del mundo físico del cual tengo experiencia fáctica y a su vez concebir el mundo psicofísico de otros del cual no parezco tener evidencia?

2.2. FENOMENOLOGÍA E INTERSUBJETIVIDAD

En el momento en que Husserl estructura su método reconoce la importancia de que el mundo que vivimos esté dado de manera intersubjetiva, pero, para aceptar la Intersubjetividad Trascendental, aún requiere la aclaración de otros conocimientos que son requisito para la posibilidad de concebir la misma. Aún no se puede dar cuenta de la existencia del Otro, de su realidad subjetiva y de las cogitaciones que en él se dan. Por lo pronto se cuenta con un Sujeto que se abstrae de sí mismo para indagar sobre el mundo y su posibilidad de conocimiento, el Yo puro. La primera instancia de la reducción fenomenológica nos lleva tan sólo al conocimiento del modo en que le están dados al Yo los objetos de percepción. Es decir, la intencionalidad con que han llegado a darse en esta consciencia ciertos fenómenos, junto al sujeto de consciencia se sitúan aquello que es pensado en tanto vivencias y no necesariamente como existencias. El hecho de que yo tenga una alucinación respecto a la existencia de un cuerpo frente a mí, no implica la veracidad de dicha existencia, pero sí me permite reconocerla como real en tanto que vivenciada y experimentada por mi consciencia. La evidencia de un Yo pensante nos obliga a reconocer que, si bien existe

un Sujeto Pensante, este es en razón de que a él son dadas una serie de cosas pensadas o cogitadas. Puede aparecer la duda acerca de si aquello que pienso es real, si es auténticamente lo que para mis cogitaciones parece ser; pero de lo que no puedo dudar es de que efectivamente lo estoy pensando y, aquello vivenciado ciertamente está frente a mi conciencia y es parte de la experiencia de un puro ser pensante. Hasta entonces solo tengo certeza de mi propia experiencia de los fenómenos, de modo que aún no me es permitido aceptar una existencia distinta a la del Yo. Menos probable es el pensar que dicha existencia ajena al propio yo esté dotada de su propio cogito, que sea dueña de sus propias cogitaciones; por lo cual, el acceso a un mundo fenomenal ajeno al mío, aún se encuentra restringido.

Yo no puedo ponerme a vivir, a experimentar, a pensar, a valorar y actuar, dentro de ningún otro mundo, dentro de un mundo más que en el que tiene en mí mismo sentido y validez. (Husserl, 1988, pág. 10)

Así, lo real, entendido como algo que se hace efectivo en el espacio fenomenal subjetivo y no como las cosas materiales en sí mismas, se presenta al yo como una variedad de posibilidades que tienen su origen y se proyectan a partir de una idéntica realidad. El Yo único se expande a partir de las percepciones que le son dadas y éstas, a su vez, se abren en múltiples posibilidades de ser entendidas. Se encuentran potenciadas (entendido como potencialidad) a ser lo que el sujeto de percepción quiera, pero restringido a un marco de posibilidades específicas al mundo fenomenal que las concibe. Es decir, el sujeto trascendental las entiende conforme a una serie de modos posibles que en él mismo se ofrecen, de tal forma que todo cuanto es cogitado depende de los límites del Yo cogitante, dentro de los límites de lo posiblemente pensable para dicha conciencia. En un determinado momento cierta realidad puede

ser percibida de un modo particular u otro, sin que ello altere la univocidad de la realidad misma. Así, el hecho de ver un cubo de cartón sobre una mesa desde distintas posiciones y diversas circunstancias (luz, distancia, color, etc.) no conduce a que aquello deje de ser lo que efectivamente es para el yo percipiente, es decir que no altera la comprensión de identidad del mismo. Esta variedad de extensiones contenidas de manera potencial y actual, respecto a un determinado objeto de percepción, es lo que se conocerá como intencionalidad. X cosa puede ser deseada, entendida, visualizada de un determinado modo y en variadas circunstancias, sin que ello altere la esencia básica de lo que se ha presentado en sí mismo. Una misma realidad puede ser captada desde distintos puntos, ángulos, distancia, con un propósito u otro, y, aun así, la esencia de la presunta realidad no se ve afectada. No estoy pensando otra cosa que ella misma en sus distintas posibilidades de dárseme, es ella misma, percibida por el mismo Yo, pero de distintas formas.

No están primero las cosas y luego introducidas en la conciencia, de tal suerte que esté introducido aquí y allá, sino que conciencia y conciencia, un cogito y otro se vinculan en un cogito que los une a ambos, el cual, como nueva conciencia, es de nuevo conciencia de algo, y es por cierto la obra de esta CONCIENCIA SINTÉTICA el que ella se haga consciente “lo mismo”, lo uno como uno. (Husserl, 1988, pág. 23)

En el fragmento anterior, Husserl hace uso de la palabra “uno”, que no debe ser desestimada y, antes bien, es de vital importancia para entender la intersubjetividad y, a su vez, para la empatía. Cuando Husserl habla de “unidad” y de “uno” hace referencia a la palabra alemana *Einig*, la cual es un adjetivo que designa la característica de ser algo acorde o conforme con otra cosa (por ejemplo: dos

opiniones o parecerse) o como “ser uno” (de dos personas que son una). Es un volverse una, de concordar, más no de identidad. (Husserl, 1988). De este modo las cosas experimentadas son idénticas en tanto que fenómeno, pero no son “uno” intencionalmente, pues el modo en que son dadas es completamente diferente pese a referirse a la misma cosa. En este sentido se hace referencia a las posibilidades que yacen al interior de un mismo objeto percibido, potencias que no afectan el ser mismo de la cosa percibida, pero que evidencian que ellas mismas son disposiciones diferentes sobre el mismo hecho o realidad. Este concepto resultará útil para entender el tipo de unidad de vivencias que se producen en la empatía descrita por Stein. Para identificarlo y distinguirlo del “uno” como identidad, en el presente texto será trabajado como “concordancia” en el sentido de que dos conciencias pueden recaer sobre el mismo objeto, pese a corresponder a distintas intencionalidades, propias o ajenas.

Ahora bien, continuando con el desarrollo propuesto por Husserl, hasta el momento nos ha situado al Yo y al múltiple “despliegue intencional” (Husserl, 1988, pág. 36) que a éste le es dado. Estas dos realidades se presentan como inamovibles dentro del proceso de conocimiento, están presupuestas o, como diría el mismo filósofo alemán, están *mentadas*. Existe pues algo que no puede cambiar aquí y es el punto de un Yo único que se encuentra extrapolado y en soledad, frente a una variedad de posibilidades respecto a un mismo mundo, el suyo. Por lo pronto solo ha sido hallada la existencia del Cogito con sus propias reflexiones, convirtiéndose en un pensarse a sí mismo y a sus contenidos, al Yo-Mundo. El yo, permanece encerrado, se presenta solo en sí y para sí, se encuentra *solus ipse*, dando lugar a lo que Husserl denominó como “solipsismo fenomenológico trascendental” (1988, pág. 45) donde se

da un puro reflexionar *ad intro* y a puertas cerradas. Solo me es permitido reflexionar sobre el yo y sus fenómenos particulares.

Pero, más allá de percibirme como sujeto pensante, con un mundo circundante, dentro de mi experienciar es claro que se perciben otros seres semejantes a mí, pero ¿Cómo puedo experimentarlos como una realidad diferente a lo meramente objetivo y no como a una cosa más en mi mundo? Para dar este paso, Stein explica que cuando experimento al Otro, noto que en mí se dan una serie de percepciones externas sobre aquél, lo cual me lleva a entenderle como un objeto más del mundo. Sin embargo, más allá de eso noto que en él existen una serie de datos que son completamente distintos y que deben ser entendidos como unas percepciones internas. Cuando sé de la existencia del Otro, noto que allí hay unas vivencias particulares, experimento una intencionalidad con sus propias posibilidades concordantes y divergentes respecto a las mías, un mundo fenomenal extraño, que no requiere de mí para subsistir. Aquella realidad se hace evidente para mí tras entender la persistencia y continuidad que hay de una identidad ajena, pues la percibo como una mismidad cambiante y que es dependiente sólo de sí misma. No sólo yo percibo al Otro como una realidad que orbita en torno a mí, ya que simultánea y paradójicamente, yo también me vuelvo objeto de percepción para él, pues:

(...) la coordinación (nunca subordinación) de los seres racionales entre sí va a constituir el eje de la intersubjetividad. Esta intersubjetividad implica una transferencia, y “forma parte del concepto de persona también está el transferir (*Uebertragen*) mi pensar necesario a una persona externa a mí. Por consiguiente, tengo que atribuir a la persona externa a mí el hecho de que (...) admita de mí lo mismo que yo admito lo mismo de ella (Riobó, 2001, pág. 25)

Así pues, la intersubjetividad se demuestra al notar que la potencialidad existente en mi interior respecto al mundo, y la intuición del mismo, se ve ampliada por una que pertenece a un espacio fenomenal ajeno y donde existen unas propensiones particulares, un darse en concordancia las mismas cosas que al Yo, pero de una manera parcial o completamente distinta en otro-Yo. En este punto es importante aclarar que “(...) para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad –poco importa su naturaleza– que habite nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo” (Herrera, 1998, pág. 72). Para el filósofo alemán el yo parece tener tres características: ser la unidad de correlación entre el sujeto y su objeto, ser una percepción interna y aquella designación colectiva para cualquier tipo de acto psíquico o vivencia intencional. (Cuartas, 2005). Es así como mi percepción del cubo sobre la mesa, previamente descrito, se ve ampliada por la aparición de la percepción de un yo distinto con quien tengo percepciones en concordancia, pero que, además, ha sugerido otras que serían inaccesibles a mi conocimiento (pues escapan a mis posibilidades), de no ser por el reconocimiento de una intencionalidad ajena, de un encuentro entre distintos yo que no son idénticos. Para aquella otra conciencia se presenta el mismo mundo, pero de un modo particular, estando incluso dentro de su espacio de percepción también mi existencia de manera fáctica; pero también como una percepción interna con cualidades psicofísicas. La irrupción de dicha intencionalidad no pasa desapercibida para el Yo, pues con la intersubjetividad se da una especie de colisión entre dos espacios fenomenales autosuficientes, en la que se sobreponen percepciones concordantes y se distinguen percepciones particulares ajenas.

De la objetividad pasamos nosotros a la intersubjetividad. La relación de la conciencia a los fenómenos se duplica en una relación al noúmeno de tal manera que en la relación conciencia-objeto se encuentra unido como fundamento la relación Yo-Tú, es decir nosotros. En el principio de la objetividad existe ya intersubjetividad. Y es así que en la demostración de la objetividad se termina la demostración de la existencia de los demás. (Riobó, 2001, pág. 32)

El hecho de que yo reconozca esencialmente lo mismo de determinada vivencia, me traslada a pensar pues en la existencia de una subjetividad ajena para quien aquella vivencia esencialmente es lo mismo. Así pues, el mundo presentado a mi experiencia solo alcanza su objetividad en la intersubjetividad, en la concordancia de una multiplicidad de conciencias respecto a la intuición de aquel mundo. Sin embargo, la aparición de una intencionalidad ajena y completamente distintas respecto a la vivencia solipsista que hasta ahora había sido aceptada, interpela a mi Yo-indagante (que se ha hecho investigador abstraído de sí mismo), a concebir unas vivencias distintas a las habituales en el sentido de que no están dadas en el mundo fenoménico de mi Yo-vivenciente (un Yo que piensa su mundo y que es estudiado por sí mismo como Yo-indagante), pues con éste comparte una identidad, en cuanto a que son una misma conciencia. La irrupción de las vivencias ajenas de un sujeto psico-físico obliga al Yo-indagante a tener en consideración un mundo ajeno al suyo, el cual no solo ofrece constancia sobre la esencia misma de las cosas, sino que también las enriquece al ampliar la potencialidad de esa misma percepción. El Yo-indagante ya no tiene por labor estudiar tan solo a un Yo-vivenciente, sino también a Otro-yo-vivenciente. El hecho de que ya no exista un único *cogitatum* obliga a pensar un cogito distinto al del Yo, a pensar un mundo de vivencias y percepciones ajeno

pero colindante al mío. Un mundo en el que converge el cogitatum y da certeza de un mundo que ciertamente puede ser conocido de manera trascendental. Así, la reducción fenomenológica nos ha permitido abrirnos a un vasto mundo de posibilidades, en las cuales están mentadas las siguientes certezas que Edith Stein nos ofrece:

Todo mi pasado podría ser engaño del recuerdo, por consiguiente, está sometido a la exclusión y permanece solo como fenómeno objeto de mi consideración. Pero “yo, el sujeto que vivencia, que contempla el mundo y la propia persona como fenómeno, “yo” estoy en el vivenciar y sólo en él, y tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo. (...) (A su vez,) El mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí también hay en él sujetos con vivencias, y yo sé de ese vivenciar. (...) el fenómeno de la vida psíquica ajena está ahí y es indubitable (...) (Stein, 2005, pág. 81)

Ahora bien, el problema acerca de un conocimiento certero y riguroso del mundo parece ser un problema resuelto por la fenomenología por medio de la intersubjetividad. No obstante, el hallazgo de la intersubjetividad como una pieza clave para la fenomenología supuso la aparición de un nuevo interrogante ¿Cuál es la esencia de los hechos empáticos mismos que dan lugar al conocimiento objetivo por medio de la intersubjetividad? Si bien se presuponían las vivencias de otros sujetos y con ello el acceso al conocimiento de un mundo objetivo, no quedaba muy claro en qué consistía ese tipo de acto por medio de la cual notamos el vivenciar ajeno. Husserl denominaría a este tipo de experiencias como *empatía (Einfühlung)* tomando el concepto de Theodor Lipps, pero otorgándole otras características. La empatía había sido trabajada con antelación por algunos autores, aunque se le había atribuido

características inaceptables para el método fenomenológico. Por ello mismo resulta importante distinguir el modo en que algunos autores interpretarían previamente los actos empáticos, así como las críticas que Stein les haría desde la fenomenología.

2.3. ALGUNAS INTERPRETACIONES RELEVANTES ACERCA DE LOS ACTOS EMPÁTICOS

Los actos empáticos se convirtieron en un elemento clave para exponer el modo en que podemos acceder a un mundo objetivo por medio de la intersubjetividad. Sin embargo, Husserl les confiere el nombre de empatía sin hacer una explicación exhaustiva de lo que significan dichos actos de conciencia. Adicional a ello, el concepto de empatía había sido trabajado con antelación por otros autores que le atribuían características psicologistas, lo cual era bastante problemática. En el primer capítulo (desaparecido de la tesis), Stein hacía un estudio recorriendo algunos autores que habían trabajado el concepto bien como empatía o como simpatía, pero todos ellos entendiéndolo como el conocimiento de las vivencias ajenas, es decir, como el modo en que el entendimiento humano aprehende, *ex situ* a su propia conciencia, el conocer que tienen otros sujetos del mundo. Pese a la pérdida de dicho fragmento de la investigación, a lo largo del texto Stein hace alusión a algunos de los problemas que presentaba el manejo del concepto por parte de ciertos autores. Por ese motivo, se ha considerado conveniente exponer, de manera breve, algunos de los problemas que Edith Stein encuentra en el manejo del concepto de empatía por algunos autores.

2.3.1. *David Hume:*

Para Hume, el concepto de la simpatía sería trabajado solo de manera secundario, pero con la relevancia de ser una pieza útil para explicar temas como la influencia de

las emociones en los juicios morales, la naturaleza humana y el funcionamiento del entendimiento. Así pues, la alusión más importante al concepto la hará en el *Tratado sobre el entendimiento humano*, en el libro II, y en donde centra su atención en la exposición de las pasiones humanas. Para el filósofo británico, las pasiones son impresiones secundarias en tanto que proceden de las originales, éstas últimas fundadas en la constitución del cuerpo o las impresiones dadas a los órganos externos (estímulo sensible). Así pues, toda impresión secundaria tiene su origen primero en cualquier estímulo sensible que, bajo un proceso (mayor o menor) de memoria, relación y reflexión, dan lugar a lo que denominará como una "Idea". Las pasiones serían una de estas ideas originadas en la percepción sensorial. De modo que una serie de estímulos externos comprendidos en conjunto me permiten afirmar que: Estoy enojado, me siento decepcionado o siento amor por X, etc. Cuando Hume habla de esta última pasión, el amor, nota que dicha pasión no tiene su origen en la emotividad del sujeto mismo, sino que, antes bien, surge de la opinión y el sentimiento de otro. Así, el amor es la facultad para simpatizar con otros, tras entender que nuestra pasión y ánimo se ven afectados por aquellos que nos rodean. Dicha afección tiene su origen en la comunicación con otros, pues no surge desde mí mismo, sino que antes bien, se produce como una especie de *contagio*⁶.

Cuando una afección es producida por simpatía, es sólo primeramente conocida por los efectos y por las manifestaciones externas, en el porte y la conversación,

⁶ Se entiende *contagio* desde su origen etimológico, y no desde la noción patológica en medicina. La composición latina "cum"-*"tangere"*, puede entenderse como "estar en contacto". De modo que el contagio que sugiere Hume alude a la posibilidad de establecer comunicación con las pasiones del otro. No obstante, es un contacto que es posible solo en la medida en que las pasiones (propias y ajenas) tienen su origen en el mundo físico.

que sugieren sil⁷ idea. La idea se convierte en aquel momento en una impresión y adquiere un grado tal de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en la verdadera pasión a producir una emoción igual a la de una afección original. (Hume, 2001, pág. 236)

Así pues, lo primero que reconocerá el filósofo empirista es que la simpatía está posibilitada gracias a que, en uno u otro sujeto, la pasión halla su sentido en las mismas experiencias fundantes. Es decir, podemos simpatizar (empatizar) nuestras pasiones con otros en la medida que compartimos los mismos estímulos que por un proceso de reflexión desarrollamos hasta constituir pasiones respecto a algo. De modo que para la comunicación de nuestras pasiones es necesario compartir impresiones primarias. De allí que no podríamos simpatizar de no existir un proceso de semejanzas y contigüidad que permita establecer la relación del sentimiento existente entre los sujetos que empatizan. El hecho de que participemos de la misma naturaleza establece límites de simpatía, de manera que “(...) jamás notamos una pasión o principio en otros sujetos de la que, en algún grado, no podamos hallar un análogo.” (Hume, 2001, pág. 236). Por lo tanto, el que notemos la pasión en otro no solo depende del mundo que compartimos, sino que funcionaría como la simulación de algo dado como propio, pero supuesto en el entendimiento ajeno. Es decir, del mismo modo en que puedo suponer que el otro ve el mismo árbol que se encuentra frente a mí, porque compartimos percepciones y tenemos la experiencia del mismo objeto, igualmente puedo suponer la pasión que en otro produce una situación desagradable o triste. De allí que es posible notar lo que el otro siente en tanto que

⁷ Error de la edición del texto.

puedo suponer como experiencia propia, por analogía supongo lo que yo siento en relación con el mismo objeto.

Esta postura resulta problemática pues implica que, más allá de que la simpatía es más efectiva en tanto que exista mayor nivel de proximidad guardado entre las impresiones, una vez dada la simpatía podamos hacernos con las pasiones ajenas. Esto lleva a que la simpatía sea entendida como "(...) una tendencia natural que permite la unión del alma con la de los otros, y que, en segundo lugar, acusa la recepción de las inclinaciones y sentimientos de los demás." (Arce, 1976, pág. 12). En la simpatía se asume que el yo se hace con las vivencias de otro gracias al reconocimiento de sí mismo como sujeto sucedáneo a la pasión ajena. Simpatizar no sería otra cosa que reconocer mi subjetividad en su posibilidad de ser dada en otra estructura similar a la del propio entendimiento, con lo cual se despersonaliza la originariedad de la vivencia ajena como una realidad única y auténtica.

Más adelante, Hume recurrirá al concepto de Simpatía como un fundamento de la naturaleza de la Identidad. Recurrirá de nuevo a la posibilidad que ofrece la Simpatía para establecer la mismidad del yo, partiendo de la relación de semejanza, que otorga la facultad de comparar y hallar similitudes, lo cual no podía hacerse sin pensar en otros como elemento de contraste. De nuevo entenderá el simpatizar como la facultad de establecer analogías yo-otro. Así pues, para Hume es necesaria la comprensión del entendimiento ajeno, desde la cual se pueden establecer elementos de convergencia, los cuales permiten descifrar aquello que es propio de la naturaleza humana. Así afirmará que la semejanza es fundamental ya que:

(...) es ésta una relación sin la que no puede existir relación filosófica alguna, pues ningún objeto admitirá una comparación más que cuando tenga con otros algún grado de semejanza. Pero, aunque la semejanza sea necesaria para toda relación filosófica, no se sigue que siempre produzca una conexión o asociación de ideas. Cuando una cualidad llega a ser muy general y es común a muchos individuos no lleva al espíritu directamente a alguno de ellos, sino que, presentando a una vez un gran número de ellos, impide, por consiguiente, que la imaginación se fije en un único objeto. (Hume, 2001, pág. 28)

Así pues, la capacidad de generar una relación entre dos o más elementos es lo que permite empezar a definirlos de manera particular. A medida que generamos predicados o juicios estamos generando una relación entre objetos diversos, relación que nos permite establecer ciertas características propias de cada uno de los elementos relacionados. De modo que podemos generar también semejanzas y diferencias, lo cual conduce a identificar aquello que es el objeto referenciado. Más que una cuestión metafísica, se sitúa como un elemento de contraste que permite distinguir los límites y condiciones de las cosas desde su interacción con otros. Así pues, al ser el hombre una realidad más en el mundo, la principal en el *Tratado de la Naturaleza Humana*, Hume sitúa la semejanza como un elemento necesario para determinar la identidad humana al establecer que esta es:

(...) una segunda especie de relación. Esta relación la considero aquí como aplicada en su sentir estricto a los objetos constantes e inmutables, sin examinar la naturaleza y fundamentación de la identidad personal [...]. De todas estas relaciones, la más universal es la de identidad, por ser común a todo ser cuya existencia tiene alguna duración. (Hume, 2001, pág. 29)

Según lo anterior, la identidad humana podía ser hallada por una suerte de semejanza entre los hombres a la cual denominaría Simpatía, pues ella es el "(...) carácter duradero y extenso de los afectos sociales, porque la continuidad es origen de la idea de identidad y, en cierto modo, síntoma de naturaleza" (Infante del Rosal, 2013, pág. 181). De este modo, el filósofo de Edimburgo rechaza cualquier conocimiento diferente al de la percepción externa, de modo que el conocimiento simpático parte de la percepción externa y las relaciones de este espacio. De modo que al entendimiento le es imposible ir más allá de la percepción externa y solo podemos aproximarnos a la percepción interna ajena desde la semejanza como sujetos analógicos, desde donde interpretamos a partir de nuestra propia experiencia. Esto resulta problemático para la fenomenología en tanto que es posibilidad de conocimiento trascendental, pues el acceso a las cosas mismas solo es posible por medio de la intersubjetividad, y, si no tenemos acceso a la conciencia ajena como principio de mundo compartido, devolvemos al sujeto al solipsismo, donde solo tiene certeza de su propia conciencia. La simpatía supone que, si bien podemos reconocer la existencia de contenidos en el entendimiento ajeno, jamás notamos dichas vivencias como plenamente ajenas, sino que solo como interpretadas desde la propia experiencia pasada. Es por eso que el concepto de la simpatía sería radicalmente opuesto al que sugeriría posteriormente Stein, pues para el empirismo británico "(...) no dependerá tanto de la semejanza percibida en la totalidad de la especie, como de la conciencia de la identidad de la naturaleza humana (...) y Hume la entiende fundamentalmente como una disposición que permite la comunicabilidad y la transferencia de ese sentir." (Infante del Rosal, 2013, pág. 181). Así pues, este "sentir" propuesto por Hume dista mucho de la noción de empatía que Husserl insinúa en sus

estudios, en donde entiende los actos empáticos como el reconocimiento de las vivencias ajenas y, por tanto, de ese sentir como dado a una conciencia ajena. Para el filósofo empirista la simpatía aparece como un proceso despersonalizado, en el cual el yo se transfiere al interior de la conciencia ajena y, analógicamente, supone el vivenciar ajeno desde la conciencia propia y no como dada a otra conciencia, esto gracias a que ambos cuentan con la misma estructura de entendimiento. Esta situación da lugar a que la simpatía no pueda ser entendida como el reconocimiento de las vivencias ajenas auténticas y únicas, sino que, antes bien la experiencia ajena es comunicable en la medida en que se cumple las condiciones necesarias para ser compartida y transferida a otro entendimiento que las experimenta como propias.

Por tanto, la simpatía en Hume es entendida como un acceso simulado a las experiencias ajenas, todo esto posibilitado por la imaginación, la cual configura contenidos de la experiencia propia pasada y preexistentes en la memoria, esta última fundada en la percepción externa. Todo cuanto se puede saber del otro, se percibe gracias a que hace parte de mis posibilidades, desde las que el Yo se imagina en el lugar del sujeto ajeno, la suplanta. Dicha suposición, como ya se ha indicado, anula la mismidad de la conciencia ajena, ofreciendo solo un sucedáneo de lo que realmente implica notar las vivencias ajenas desde la conciencia misma que la originó. Para Stein, dicha descripción no responde al reconocimiento un mundo compartido, fundamental para la comprensión de la intersubjetividad.

2.3.2. *Adam Smith*

Otra postura relevante que surgirá en torno a la Simpatía será la planteada por Adam Smith en *La Teoría de los sentimientos morales*, desde donde fundamenta el modo en

que se puede establecer una sociedad más justa. En primera instancia, el interés de Smith es exponer el sentimiento de compasión generado por la Simpatía, por medio ésta, el amor propio permite reflejar los sentimientos ajenos. Esta postura sugiere que la posibilidad de reconocer el padecimiento en otro debería permitir el pensarse en su lugar, de modo que yo no desee a aquel aquello que no querría vivir en carne propia. Smith, cercano a Hume y su obra, recurrirá también a la semejanza como medio de acceso al sentimiento ajeno. Es imposible que yo perciba en el otro determinado tipo de padecimiento, por más de que éste sea cercano a mis afectos y que le conozca con anterioridad. De modo que nuestra relación con el otro no nos permite reconocer la autenticidad y particularidad de la sensación ajena, de modo que la compasión solo nos permite concebir el padecimiento ajeno desde las propias posibilidades de conocimiento. Así, la compasión hacia el otro:

Nunca nos llevan, ni pueden, más allá de nuestra propia persona, y solo por medio de la imaginación nos es posible concebir cuáles sean sus sensaciones. Ni, tampoco, no puede esta facultad auxiliarnos en ese sentido de otro modo que no sea representándonos las propias sensaciones si nos encontrásemos en su lugar. Nuestra imaginación tan solo reproduce las impresiones de nuestros propios sentidos, no las ajenas. (Smith, 1979, pág. 30)

Así pues, la semejanza existente entre el yo y el otro me permite situarme en su lugar, por medio de la imaginación y suponer todo un contexto de vida y el modo en que me vería afectado por determinada situación. Inclusive, para Smith existe una casi simulación del dolor y padecimiento físico que el otro puede llegar a sentir en el caso de recibir algún tipo de maltrato físico. La impresión que causa la acción sobre el cuerpo y el recordar el padecimiento propio ya vivido en el pasado, despierta incluso

una simulación del dolor en nuestro sistema nervioso. De modo que, la memoria como sujetos de percepción, nos permite recordar el dolor pasado y asociarlo, por medio de la imaginación, con el dolor presente que recae sobre el otro. De esta manera la Simpatía se convierte en una suplantación del yo ajeno, donde se supone el sentimiento del otro al pensar qué sentiría el yo en su lugar. Este modo de entender el conocimiento de la vivencia ajena, como una mera compasión⁸, termina por desplazar al otro; para ser yo el que se sitúa en la vivencia ajena de cada sujeto para suponer su posible sentir. En esa medida la compasión despertada es solipsista, ya que sobrepone el vivenciar propio a la experiencia ajena, de manera que solo puedo captar la vivencia ajena en tanto sensación física propia y nunca situada desde un yo ajeno que se desarrolla en circunstancias de vida únicas. Stein no estará de acuerdo en identificar la empatía con la compasión generada por la simpatía de Smith. Puesto que ponerse en el lugar del otro por medio de la imaginación conlleva a

(...) que lo suplantamos y nos circundamos de su situación, llegamos a una vivencia “correspondiente” a esa situación, y en tanto que emplazamos de nuevo al yo ajeno en su lugar y le adscribimos aquella vivencia llegamos a un saber sobre su vivenciar (...). Este procedimiento puede aparecer como complementario cuando la empatía falla, pero no es propiamente experiencia. (Stein, 2005, pág. 91)

⁸ Stein se opondría significativamente, puesto que esta *compasión* se halla dirigida al sentimiento ajeno y no a su contenido en sí. De modo que no hay en sí un proceso empático en la sola compasión, puesto que ella no requiere del acceso al conocimiento del vivenciar ajeno, sino que en él son contemplados los sentimientos que en el otro pueden ser despertados frente a determinado vivenciar. Y la empatía, en sentido estricto, se refiere a la “experiencia de la conciencia ajena” (Stein, 2005, pág. 91), no a los sentimientos despertados por el vivenciar ajeno.

El hecho de que la imaginación remplace la existencia del otro tiene como efecto una ilegítima trascendencia hacia la experiencia ajena, lo cual niega en sí la verdadera posibilidad de acceder a la vivencia ajena. Dicha posición es problemática, pues el acceso real al vivenciar ajeno supone la experiencia intersubjetiva, la cual permite el conocimiento de una realidad eidética cognoscible por cualquier sujeto. El aceptar esta trascendencia ilegítima supone que, lo que es captado como vivencia ajena, no es más que mi intencionalidad sobrepuesta a una circunstancia de vida ajena, pero interpretada siempre desde mi propia y única conciencia. El que yo reconozca en otro la tristeza producida por una noticia, que para mí puede resultar ser una feliz noticia, ofrece serias dificultades en el modo en que puedo llegar a reconocer la autenticidad de las vivencias ajenas. Así pues, el que alguien llegué entristecido por la muerte de un ser querido, no sería una experiencia auténtica si no se reconoce como una vivencia propia de quien la experimenta. Puedo llegar a entristecerme por la pena que otro me manifiesta, pero suponer lo que yo sentiría en su lugar es una experiencia ilegítima y, como sugiere Stein, solo aparece cuando la empatía falla y se requiere entonces establecer un sucedáneo para el reconocimiento de aquello que me resulta inaccesible. Es así como la empatía

interesa en cuanto que vivencia de la conciencia propia que implica una experiencia de la conciencia ajena, pero no se produce fomentando una vivencia originaria en el lugar o situación que ocupa otro. La empatía no se origina en el ámbito *exterior* de la imitación, la analogía o la asociación, sino en el ámbito *interno* de la conciencia. (Infante del Rosal, 2013, pág. 149)

Por tanto, el modo en que interpreta la simpatía Adam Smith vuelve a generar el mismo inconveniente que surge en Hume, puesto que termina omitiéndose al sujeto

auténtico de la experiencia empática, para remplazarlo por la conciencia del yo. Este problema se ve radicalizado en Smith, pues restringe el acceso que tiene el yo a la vivencia ajena, situando como objeto de conocimiento al sentir mismo de la experiencia ajena, y no a la relación íntima y originaria entre la conciencia ajena y la vivencia.

2.3.3. Theodor Lipps

El psicólogo y filósofo Theodor Lipps centraría sus estudios sobre la empatía como un estado de conciencia necesario en el campo de la estética desde una perspectiva claramente psicologista. Y es precisamente en sus estudios estéticos donde establece la empatía como la posibilidad de acceder a la percepción ajena por medio de la obra de arte. En primera instancia, Lipps se aleja de la teoría de la analogía propuesta por Smith, pues considera que genera bastantes limitaciones para la empatía que puede sugerir la contemplación de la obra estética, con la cual no necesariamente establezco una conexión a partir de mis experiencias pasadas. Ciertamente la obra de arte me puede comunicar algo de lo cual no tengo experiencia pasada y que jamás he percibido (oponiéndose con ello también a Hume).

Hay tres dominios del conocimiento: el de las cosas, el de mí mismo y el de los otros Yo. El primer conocimiento tiene como fuente la percepción sensible; el segundo, la percepción interna (...) La fuente del tercer género de conocimiento es, finalmente, la *empatía*. Tiene además ésta una significación que excede con mucho de los límites del conocimiento. Aquí tomo la palabra empatía en el sentido más amplio que la palabra realmente permite; es decir, la tomo en el sentido de la objetivación mía en un objeto distinto de mí, sin tener en cuenta si

lo objetivado merece o no el nombre de un sentimiento en sentido estricto y propio. (Viqueira, 2007)

De este modo vemos un avance significativo entre el pensamiento de Hume en el cual la simpatía se entiende como una inferencia por analogía, así como de la interpretación de la empatía como compasión expuesta por Adam Smith. Para Lipps, la empatía se entiende como un ejercicio de “participación interior” en las vivencias ajenas, a su vez es un acto objetivado dado que se constituye como un acto experiencial. De este modo vemos que para Lipps la empatía en primer lugar hacía referencia a un conocimiento de tipo interno y que en ninguna medida podía asociarse o fundarse en experiencias externas (percepción sensible), pues estas pertenecían a otro tipo de conocimiento. A su vez, acepta el hecho de que aquello que es conocido por la empatía tiene carácter objetivante, en la medida en que las experiencias del otro se pueden volver objeto de mis consideraciones, de modo que puedo captar lo que es esencial e internamente son para dichas vivencias para otro. Es decir, la felicidad que siente el otro, pese a no hacer parte de una percepción externa y actual para mí, puede ser comprendido por mí como felicidad pese a que no experimente la misma emoción. Hasta este punto Stein, y por tanto la empatía como posibilidad de un conocimiento intersubjetivo en la fenomenología, comparten y coinciden con Lipps en la interpretación de la naturaleza de los hechos empáticos.

No obstante, para Lipps la empatía se da de manera completa en la medida en que la vivencia empatizada logra ser vivenciada en su totalidad. Y la vivencia empática es completa cuando no solo percibo la vivencia ajena, sino que puedo vivenciar al yo ajeno de la empatía. De este modo, solo podríamos hablar de empatía en el momento en el que la conciencia del yo y del otro lleguen a ser una en un

sentido de mismidad, y no en un sentido de concordancia (Einig). Según un ejemplo situado por la propia Stein, aceptar la empatía en los términos que establece Lipps indicaría que, cuando observo al acróbata me transporto al interior de su vivencia y soy uno con su conciencia. De modo que, como espectador, si la empatía es positiva, tengo completo acceso a las mismas percepciones internas vividas por el sujeto originario que ejecuta y vive la acción (Stein, 2005, pág. 90). Según esto, “El Yo propio objetivado, o el Yo ajeno producido por autoobjetivación, aparece inmediatamente como objetivamente real” (Viqueira, 2007, pág. 5), lo cual implica que para Lipps la empatía solo es positiva y completa (efectiva), si no se separa al sujeto ajeno de su vivencia. En esa medida solo puede haber actos empáticos cuando el yo conoce la totalidad de la conciencia ajena. Sin embargo, dicha *coincidencia a una*⁹ es imposible para Stein y el problema se encuentra en que esta postura confunde “(...) el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el paso de vivencias no originario al originario” (Stein, 2005, pág. 90). De darse dicha “tendencia” a la vivencia originaria, no podríamos referirnos a la empatía, pues estaríamos situando una identidad de conciencia entre el sujeto empatizado y el Yo puro, situación que en ningún caso pertenece a la esencia de los actos empáticos. Si hay algo que caracterice la esencia de los actos empáticos es precisamente que podamos reconocer el estado de conciencia ajeno frente a un mismo hecho, reconociendo siempre las distintas intencionalidades concordantes.

El hecho de que un conocido me comunique la tristeza frente a una vivencia suya, no implica que en mí pueda darse de manera idéntica la misma emoción, si bien

⁹ Es la experiencia en la que la conciencia ajena y la propia se funden, de modo que el Yo y el Otro son uno en la experiencia empatizada. Para Lipps solo hay empatía cuando existe una correspondencia de identidad con la conciencia ajena. Claramente, esta posición es problemática para la intersubjetividad, pues anula la conciencia ajena como única y auténtica.

podría entristecerme por su experiencia compartida el modo en que dicho sentimiento está dado nunca será el originario que se dio en la conciencia ajena. Inclusive, podría ser el caso de que la misma noticia triste despierte en mí otro tipo de emociones que en nada coinciden con la del vivenciar ajeno. Por ejemplo, yo podría sentirme tranquilo del duelo llevado por mi amigo al comprender que dicha situación le hará más fuerte y le dejará nuevas enseñanzas. Esto evidencia que, si bien la empatía posibilita el acceso a la vivencia ajena, esto no se hace de manera completa, pues al igual que en el recuerdo¹⁰ de una vivencia propia pasada, soy capaz de reconocer que aquél yo pasado no es la misma conciencia del presente que realiza el acto de recordar. Es así como, “En la `personalidad`, como un yo-presente cualitativamente formado, hay trascendencias que están sometidas a la exclusión misma y sólo son tomadas en consideración como fenómenos para nosotros.” (Stein, 2005, pág. 93) . Si esto sucede con los actos de recuerdo, tanto más evidente en la empatía, en la cual jamás puede existir una conciencia de mismidad entre el sujeto empático y el empatizado. De esta manera, Stein cierra el debate afirmando que no es posible que en la empatía exista una concordancia entre el sujeto ajeno de la vivencia originaria y el yo puro, ello anularía la identidad del sujeto ajeno. Stein disiente claramente de la distinción hecha por Lipps entre empatía positiva y negativa, de manera que la empatía simplemente se da o no.

Si esta descripción fuera justa sería suprimida con propiedad la diferencia entre vivencias ajeno y propio, así como entre yo ajeno y propio; la diferencia solo se

¹⁰ En tercer capítulo se explica que, para Stein, la empatía es similar a otros actos de conciencia, como el recuerdo, en los que la vivencia no está dada de manera originaria sino como presentificación.

realizaría a través del enlace con distintos “yoes reales”, es decir, individuos psicofísicos. (Stein, 2005, pág. 94)

En definitiva, si bien la teoría de Lipps, si bien es la que más similitudes encuentra con la de Stein, es claro que hay un punto clave en el cual la filósofa terminará discrepando. Es el hecho de que para Lipps existan dos tipos de empatía (completa e incompleta) y que establezca que en la empatía completa existe una plena correspondencia con la conciencia ajena. De manera que la vivencia empatizada sería originaria para el Yo, lo que implica que sería inmediata a la conciencia y con una explicación plenaria del mismo modo que sucedería con la vivencia propia vivida. A esto respondería Stein por medio de una descripción rigurosa sobre la empatía, en la cual se la entiende como el acto por medio del cual tenemos experiencia de la conciencia ajena y sus vivencias se presentan como no-originaria, pero presentificada para el Yo.

CAPÍTULO 3

3.1. STEIN Y LA EMPATÍA

3.1.1. De las percepciones internas a la empatía

Para la fenomenología existen dos tipos de percepciones que indagaremos para entender el darse de las acciones empáticas propuestas por Edith Stein. La fenomenología identifica dos tipos de percepción: Existen pues: las *percepciones externas*, las cuales se corresponden con las realidades los cuerpos orgánicos, es decir a todo cuerpo biológico, el cual reconocemos por sus datos externos y dados particularmente por la percepción sensorial, para referirse a los seres que pertenecen a éste, se hace uso del término alemán *Körper*, que indica “cuerpo físico”. Por otro lado, existen las *percepciones internas* que corresponden a los seres *psicofísicos*, seres que distinguimos más allá de lo orgánico, pues en ellos reconocemos un cuerpo viviente con su propia conciencia y un darse particular del mundo para sí. Este último es denominado en alemán como *Leib*, que puede ser traducido como “cuerpo vivido”¹¹. Para la empatía es fundamental tener claro que podemos distinguir entre estos dos tipos de percepciones respecto al mundo físico, pues la aparición de un viviente distinto al propio, me conduce a entender que frente a mí existe de manera autónoma, una subjetividad que es centro de su propio mundo fenomenal, subjetividad que es dueña y unidad de medida de sus propias vivencias, motor y punto de orientación de su intencionalidad y que ante todo percibo en ella una serie de percepciones internas distintas a las que me ofrece una simple cosa. Como se ha hecho evidente, la existencia del Yo-ajeno no surge de mi intelección de la misma, en

¹¹ Cuerpo vivido será el modo en que, a partir de este momento, hagamos referencia a otras conciencias con sus propias vivencias. Es decir, al Otro-yo vivencial.

otras palabras, no soy yo el origen existencial de aquella subjetividad. Yo solo la he percibido porque ella a mí se ha develado (de la misma manera que lo he hecho yo para ella), a partir del ingreso que sus vivencias han hecho en mis percepciones. En el momento en que veo al otro como Leib, con una serie de posibilidades que no estaban contempladas en mi intencionalidad, me veo interpelado a buscar su origen, el cual, yace en un Yo diferente a mí que centro de sus propias vivencias y quien es independiente a mi propia conciencia. La intencionalidad no puede venir más que de un yo, y ese yo evidentemente no soy Yo, es un cogito junto a mí, pero distinto a mí.

A partir de estos presupuestos partirá la indagación de Edith Stein sobre lo que es la empatía (*Einfühlung*), describiéndola como la experiencia en que entendemos una subjetividad ajena como un Otro-yo, es la experiencia por medio de la cual una variedad de sujetos, cada uno con su propio cogitatum, establecen un intercambio de sus vivencias y percepciones. La empatía entonces, no posee un carácter afectivo o de afinidad. Hace alusión a los actos y experiencias objetivadas que tienen su origen en un determinado sujeto, pero que son factibles de ser experimentadas por una subjetividad distinta y no-originaria.

Mi amigo viene hacia mí radiante de alegría y me cuenta que ha aprobado su examen. Aprendo empáticamente su alegría y en tanto que me transfiero dentro de ella comprendo la satisfacción del acontecimiento y por ello tengo alegría originaria propia. (Stein, 2005, pág. 90)

Lo anterior implica que para que la empatía se dé de manera efectiva, es necesario que el Otro sea entendido como un cuerpo vivido (*Leib*), que se le entienda como percepción interna, y comprender que en él se da un vivenciar autónomo al mío,

pues antes que nada ese Otro-yo se presenta como dueño de sus vivencias, como centro de su propio mundo fenoménico, que entra en contacto con el mío como algo más que la percepción del cuerpo como orgánico. Esto no implica que en él se puedan dar una serie de experiencias y vivencias propias que también puedo notar de manera externa. Si frente a mí encuentro a alguien con la cara pálida, ojeras causadas por el llanto, la voz entre cortada y vestido de color negro, eso me hará notar, casi de manera inmediata, que aquel sujeto está en duelo por la muerte de alguien a quien conocía y que dicho deceso lo ha afectado significativamente. Pero la esencia del hecho empático no reside en el captar los datos externos de aquel cuerpo vivido, sino en el notar que en él se desarrollan sus propias vivencias y consideraciones respecto al mundo, que su interpretación del mismo mundo vivido no es idéntica pese a compartir los mismos hechos, las mismas percepciones externas. En este caso dicha muerte fue el para sí de un sujeto específico, que no vivió aquella muerte del mismo modo en que yo lo viví, incluso si la proximidad y sentimiento hacia el fallecido fuesen semejantes.

Para lo anterior, sería importante resaltar el aporte que previamente había hecho Husserl acerca de la empatía según el grado de implicación con el sujeto que me hace partícipe de sus vivencias. De esta manera, la empatía es clasificada (Husserl, 2005) de la siguiente manera:

- La Empatía Inauténtica: Es la relación pasiva de una subjetividad ajena y que por tanto carece de una interacción. Sin embargo, al ser un hecho empático, supone la existencia de un cuerpo vivo que es dueño de un determinado vivenciar.

- La Empatía Auténtica: Es la relación activa que se da entre el sujeto dueño de la vivencia y el sujeto ajeno a ellas. Es este caso, más que asumir la existencia de un sujeto dueño de aquél vivenciar, se genera una participación del Yo que se hace espectador activo de la vivencia ajena. En este caso, implica más una participación de las afecciones internas del Otro-yo, que una contemplación de los hechos externos y físicos que allí suceden.

En general, lo que sucede en la empatía es un notar algo que ocurre dentro del mundo fenomenal extraño al mío. Esa apertura implica la caída del telón, para una interacción en la cual el Yo puede tomar una posición desinteresada (Empatía Inauténtica) o participar activamente de lo que allí se exhibe (Empatía Auténtica). La empatía es un convidar, pues “invita a vivencializar consigo”, se sitúa de esta manera como la factibilidad del vivenciar lo ajeno, la posibilidad de que Otros participen como espectadores activos en el experimentar del Yo-originario y autor de la vivencia. La empatía permite que el Yo-indagante supere las fronteras del Otro-yo-vivenciente, quien es amo y señor de su espacio fenomenal, y que acceda a las vivencias ajenas. Esto en ningún caso supone la sustitución o supresión del sujeto originario de las vivencias, sino un puro compartir la experiencia que aquél puede haber tenido respecto a un hecho concreto y que fue comunicable para mí.

Así, un acto empático supone el captar, o mejor, notar las vivencias dadas en Otro, donde poco importa el cómo se llegó al notar la experiencia ajena; pues importa más el cómo es posible que algo no-mío y no-originario pueda ser experimentado de manera originaria por mí en cuanto acto empático. Stein explicará esto de una manera clara, a partir de vivencias similares a la empatía: el recuerdo, la espera y la fantasía.

3.1.2. La originariedad y presentificación en los actos empáticos

Para empezar Stein compara la empatía con otros actos de la conciencia pura. A partir del ejemplo del dolor por el luto que puedo notar en un amigo, Stein explica que en la empatía no está dada ninguna percepción externa, si bien puedo contemplar el semblante y las expresiones externas del otro, no es ello lo que percibo en sí como dolor. Pues, las percepciones externas no son las que permiten que el yo se haga con el dolor del luto de la vivencia ajena, la cual tiene su propia orientación desde el sujeto ajeno. De manera que el contemplar los signos físicos que me manifiesta el otro de su dolor, no me sitúa en la vivencia originaria de dolor que aquel vive. Sin embargo, la empatía comparte con la percepción externa la presencia actual del objeto de percepción, a saber, el dolor. Si bien la empatía no depende de la percepción externa, esto no implica que vivencia empática pueda estar dada de manera originaria.

Según lo anterior, Edith Stein logra establecer que las percepciones externas no son las únicas que gozan de carácter de originariedad. De manera que lo originario es toda la vivencia propia y que se encuentra presente, situando junto a dichas vivencias algunas que no se dan de manera originaria. Es el caso de la fantasía, el recuerdo y la espera, que no poseen su objeto presente. En estos tres casos el fenómeno tan solo se halla presentificado¹², de modo que parte de la esencia de este tipo de actos es precisamente su carácter de presentificado. Ello lleva a que Stein establezca ciertas similitudes entre estos tres actos particulares y la empatía, en la cual el objeto también

¹² Presentificar: Hace parte de la interpretación que Husserl hace en el análisis de la conciencia de tiempo, siendo la presentificación parte de la temporalidad inmanente. De modo que la presentificación hace referencia a los contenidos que no se hallan presentes de manera originaria, sino que son traídos a la conciencia actual en tanto que ausentes. La presentificación se da en los casos en que el objeto de la vivencia no se encuentra presente de manera actual, es el caso de los recuerdos, las fantasías y la espera en que su objeto no está presente, sino presentificado.

parece estar ausente como percepción externa, pero dado de manera originaria en tanto que presentificado.

Para empezar, lo primero que queda claro en esta variedad de actos de conciencia (recuerdo, espera y fantasía) es que en cada uno de ellos se da una separación del Yo actual y el yo originario de la vivencia. En el caso del recuerdo aparece un Yo-recordante, quien realiza la acción actual de recordar algo o a alguien y que vive como algo nuevo lo que está recordando; contrapuesto a este se encuentra el Yo-recordado, junto a la acción que este último hizo en determinado momento. Por ejemplo, el romper con su pareja en el pasado. Al recordar dicho suceso, el rompimiento de aquella relación, éste se encuentra plagado de una serie de vivencias específicas, como la tristeza, la desesperación, la soledad, la ansiedad, etc. El Yo-recordado, es decir, quien efectivamente vivió la ruptura de la relación y todas aquellas sensaciones de las que fue acompañado aquel evento, posee una vivencia originaria, pues fue él quien estuvo situado ante todo ese acontecer. Por otro lado, el Yo-recordante es quien vive en el ahora y se encarga de la presentificación de sus propias vivencias pasadas, al recordar este suceso se sitúa frente al Yo-recordado y se percibe a sí mismo como otro, lo cual no implica una pérdida absoluta de su noción de identidad y mismidad, pero sí el situarse esta vez como espectador de la vivencia originaria. Es decir, la vivencia recordada, por tomar un caso la tristeza sentida por la ausencia de la pareja, ya no es la misma que fue vivida por el Yo que habitó en el pasado y ni siquiera este mismo Yo es captado de la misma manera. En aquel momento, la sensación de tristeza oprimía y era motivo de incomodidad para el sujeto de dicha vivencia, mientras que, para mí, como sujeto actual y recordante, podría ser hoy motivo de rabia al notar que, por poner un caso, dicha persona no era

merecedora de dicho sentimiento. Así, para el recuerdo, la tristeza posee su valor de originariedad en el yo pasado que la vivió, y es no originaria para mí como tristeza; pero es originaria a su vez como recuerdo que me transporta a comprender lo que fue la tristeza para mí en aquel entonces.

Los cambios en general entre la originariedad de una vivencia y la experiencia actual de la misma se dan también porque algunos datos, tanto del sujeto percipiente como del hecho mismo, han sido alterados por la condición de no-originariedad del Yo-recordante, los espacios vacíos, o sea lo no-recordado, es llenado o simplemente omitido en el proceso de presentificación. Pese a ello, la vivencia del Yo presente posee grado de originariedad en la medida en que está re-viviendo un recuerdo de hecho, ya no el mismo, sino que experimenta, en el momento de la rememoración, una nueva vivencialización de dicho suceso, es una recordación originaria. Incluso podríamos estar hablando de que está experimentando el mismo sentimiento, es decir tristeza; pero la tristeza actual difiere de la pasada y simplemente encontramos unos puntos de concordancia que nos sugieren el mismo sentimiento; pero no del mismo modo, pues la intencionalidad del sujeto-recordado es distinta de la del sujeto-recordante. En este caso nos encontramos con dos orientaciones distintas respecto al sentimiento de tristeza, pese a que exista en este caso la mismidad de conciencia (sujeto recordado y recordante son el mismo). El hecho es el mismo, por ejemplo, el recuerdo de un momento triste en mi vida, empero, el modo en que ha sido dado se distancia, pese a ser el mismo sujeto que lo vivió. Ambos sujetos (Yo-recordado y Yo-recordante) y vivencias (tristeza-no originaria y tristeza-originaria) poseen una *unicidad*.

Respecto a la espera es poco lo que Stein añade, pues considera que es una vivencia con características similares a las del recuerdo, pues en la espera el objeto esperado no se haya actualmente sino solo presentificado, al igual que el sujeto originario de la vivencia. Sin embargo, en el caso de la fantasía existen características particulares que vale la pena mencionar. Al tener una fantasía como “ir a la luna y conversar con sus habitantes”, no implica la presentificación de este hecho realizado por un yo fantástico, pues dicha vivencia no ha ocurrido, ni ocurrirá (no es recuerdo, ni espera). En ese sentido se distingue la fantasía del recuerdo, pues aquí hay un yo originario que fantasea, y un yo fantástico que es no-originario, en la medida que este último no es la conciencia vivenciante, pues él también es fantasía. Esto sucede porque las vivencias fantásticas no están dadas en forma de presentificación, sino en “forma no originaria de vivencias presentes” (Stein, 2005, pág. 86), pero este presente no se entiende como un ahora temporal, sino como un ahora neutral característico en la fantasía. Por ejemplo, si me imagino ganando la lotería y pienso en cada una de mis acciones y sensaciones, dicha experiencia es fantástica no es presentificada y el yo-ganador-fantástico tampoco es originario, pues es el yo fantaseante quien está viviendo de manera originaria la vivencia imaginada. La originariedad en este caso se da en el vivenciar de la fantasía por parte del Yo-fantaseante, y el suceso fantástico no es presentificado al no tener existencia temporal.

La originariedad y la presentificación, expuestas anteriormente, son fundamentales para entender el modo en que son percibidas las experiencias ajenas. Cuando se habla de empatía, es necesario entender que la acción empática no implica una sustitución precisa del Otro-yo, quien experimenta de manera originaria sus vivencias, por el Yo, que tan solo hace un acto de presentificación y vive un hecho

que es no originario para sí. Esto no va en desmérito de la posición que ocupa el Yo percipiente de la acción ajena, pues no realiza de manera originaria la acción, pero su vivencia como empatía auténtica si tiene el carácter de originariedad. Si pensamos en el caso de un acróbata, al cual contemplo realizar su rutina, es claro que él y sus vivencias no pueden ser vivenciadas como propias, como afirmaría Lipps.

Por ejemplo, yo soy uno con el acróbata en cuyos movimientos participo interiormente al contemplarlo. (...) Pero aquella afirmación se refuta no sólo mediante sus consecuencias, sino que es una descripción evidentemente falsa. Yo no soy uno con el acróbata, sino sólo “cabe” él; yo no ejecuto sus movimientos realmente, sino sólo “quasi”, es decir, no es sólo que yo no ejecuto exteriormente los movimientos, (...) sino tampoco lo que corresponde “interiormente” a los movimientos del cuerpo vivo (...) es en mí originario, sino no-originario. (Stein, 2005, pág. 94)

El adverbio de lugar *cabe* utilizado por Stein ayuda a exponer el modo en que me sitúo respecto a las vivencias de la conciencia ajena. Dicho término también es importante, puesto que resulta de gran utilidad si tenemos en cuenta las apreciaciones que Stein hace de éste, lo cual nos permitirá aproximarnos al tema principal del que deseamos ocuparnos: La posibilidad de notar la intimidad ajena por medio de la empatía. Para Theodor Lipps no existía ninguna distinción entre el yo propio y el ajeno, pues finalmente para él, el reconocimiento del Otro siempre es entendido de manera objetiva y cuando yo reconozco ciertas expresiones o vivencias en otro, lo hago por medio de la sustitución del sujeto, generando una coincidencia del yo con el sujeto de dicha percepción. Es decir, cuando capto o noto el dolor o desesperación de otro, me traslado a su condición de sujeto y solo en esta medida existe lo que Lipps

denominaba como “empatía positiva”. Dicha posición perjudica la identidad del otro y, en esa medida, la intimidad del otro, pues conlleva a que pueda ser experimentada como mía sin ninguna restricción.

(...) el sentido *cabe* une y separa; homogeniza y diferencia; iguala y distingue. En su estructura paradójica: el sentido no se experimenta como *lo mismo*, siendo el *mismo*, entre dos o más sujetos. Antes bien, cada quien da matices, interpretaciones, orientaciones, etc., que “lo hacen suyo” y, sin embargo, queda ahí en la esfera comunitaria. De este modo es como el sentido adquiere matices, tonalidades, coloridos, etc., que afirman la posibilidad de la unicidad del *ser-sujeto-uno-mismo* y de estar en medio de un todo comunitario. (Vargas Guillén, 2009, pág. 475)

El texto anterior nos aclara que para Edith Stein es un grave error confundir la empatía con el *cosentir*, en la medida en que asumo que mi vivencia como espectador es idéntica a aquella que percibe el acróbata, de modo que me coloco en sus zapatos, para interpretar lo que aquél está experimentando. La empatía se dirige más que al sujeto o la relación que pueda yo tener con él, a un espacio en el que mi experiencia es afectada directamente por la percepción obtenida por el otro ante un determinado suceso. Si el sujeto originario ajeno percibe alegría con respecto a un premio obtenido, en mí se puede dar una alegría originaria propia (en ese caso es *cosentir*) en la medida en que me regocijo por la obtención del premio por parte de ese conocido. Para lo cual no es necesario que yo recuerde un caso en el cual también recibí un premio que me alegró o que incluso suponga cómo me sentiría de recibir dicho premio en su lugar. Dicha posición es ilegítima si de lo que estamos hablando es de empatía, pues en ella debe haber una preservación de: En primer lugar, la

originariedad de la vivencia para el sujeto ajeno, en tanto que solo llega a mí como presentificada; y, en segundo lugar, la distinción entre el yo empático y el yo empatizado, pues se comprende que entre los dos tan solo se da una concordancia respecto a la vivencia frente a la que nos encontramos cabe¹³ el uno del otro, dirigidos hacia el mismo hecho, pero con intencionalidades diferentes. Podríamos pensarlo a partir de un caso en el que dos amigas se citan, donde la primera de ellas le comunicará a la otra que se casa. Suponiendo que la segunda ya se encuentra casada y que ha tenido una difícil relación marital, ello no implica que la amiga que recibe la noticia no pueda alegrarse de manera natural y completamente empática por la boda de su amiga. Esta situación no implica que ambas amigas lleguen a ser una en la vivencia del evento esperado, tan solo que se ha hecho empática la vivencia de la amiga comprometida. Así pues, la alegría originaria pertenece a la amiga que se casará, sin embargo, su amiga percibe una alegría no-originaria en cuanto es capaz de notar la felicidad generada en la otra, tras distinguirla completamente de su experiencia y, en esa medida, logrando establecer el acto empático como un hecho objetivante, aquella alegría no suya se vuelve originaria en tanto que vivencia empática.

Así pues, lo que podemos notar es que, cuando se hacen efectivos los actos empáticos, no podemos entenderlos como un ponerse en el lugar del otro y pensarse allí en su lugar. La empatía no supone una sustitución de la identidad del otro, lo que indica es la posibilidad de hacerse espectador de primera fila de las vivencias ajenas.

¹³ Cabe: Es una preposición en castellano en desuso que hacía referencia a estar junto a algo. En la fenomenología es utilizada para el estudio de la correlación, de manera que “permite establecer ‘la cercanía’, la ‘otra orilla’, y, por ello, la *alteridad* del sí mismo, en su distensión temporal; así, pues, se trata de la comprensión del sí mismo que busca esclarecerse como *otro* de *sí* y que sólo se puede, fenomenológicamente, construir desde la experiencia de la ‘cercanía’, de vivir ‘junto a los otros’.” (Vargas Guillén, 2009, pág. 467)

No se trata pues de comprenderlas o compararlas con las mías, se trata de una yuxtaposición de mi conciencia originaria cabe a la originariedad del vivir ajeno. En este sentido mi vivir empático es originario, pero la vivencia del Otro es no originaria para mí y puedo aproximarme a ella por medio de la presentificación. Entenderlo de este modo es comprender que lo que aquella subjetividad ajena percibe no es idéntico a lo que yo percibo, aun cuando yo pueda haber desempeñado las mismas acciones y en las mismas condiciones. El presentificar, lo que posibilita, es hacer presente lo que está ausente a la conciencia, es poner en el instante vivencial lo que se encuentra distante y, en este sentido, yo no soy dueño de aquel vivir, tan sólo soy un invitado activo al vivenciar ajeno. Vivenciar del que me puedo conmover y con el que puedo compartir sentir, en incluso puedo experimentar los sentimientos evocados como míos, pero no de manera idéntica a la de su portador.

En conclusión, Stein determina que la empatía es un acto de la experiencia único, por medio del cual el yo es capaz de percibir una conciencia ajena con su propio mundo vivido. De modo que todo hecho empático es esencialmente único porque en él (como en otras experiencias como el recuerdo, la espera y la fantasía) no existe una mismidad de conciencias, sino tan solo una concordancia respecto a un mismo mundo compartido. A su vez, en la empatía la vivencia es solo originaria para la conciencia ajena en tanto que parte de su propio mundo vivido, de manera que se presenta como no originaria para mí al no pertenecer a mi espacio fenomenal. No obstante, posee originariedad gracias a la presentificación, que me permite experimentar la vivencia ajena no como presentada, sino solo traída a la conciencia como presentificación. De modo que la presentificación de las vivencias no-originarias ajenas permite que dichas vivencias sean objetivadas y reconocidas como experiencia

de un mundo compartido. Mundo compartido por medio de la intersubjetividad que nos permite llegar a las cosas mismas gracias a la objetivación de vivencias a la que accedemos por la empatía.

CAPÍTULO 4

4.1. LA CONSTITUCIÓN DE LA INTIMIDAD COMO EXPERIENCIA INTERNA PRIVADA

El capítulo precedente, ha expuesto la descripción fenomenológica que Edith Stein hace de la empatía como un acto de conocimiento *sui generis* en el que está dado el sujeto ajeno con sus vivencias; dicho acto era fundamental para explicar el modo en que para Husserl nos estaba dado el mundo de manera intersubjetiva.

Pero tal experimentabilidad intersubjetiva sólo es pensable mediante la "empatía", la cual, por su lado, presupone un cuerpo intersubjetivamente experimentable, que es entendible justamente por quien ejecuta la empatía como cuerpo del ser anímico respectivo, exige en su dación la intracomprensión de lo anímico, y puede luego acreditarlo en experiencia ulterior. (Husserl, 2005, pág. 130)

La investigación hecha por Stein conlleva a afirmar que por medio de los actos de conocimiento empático el Yo reconoce la existencia de otras subjetividades semejantes a sí, en la medida en que estas se encuentran también en el mundo como Cuerpos vividos (*Leib*), es decir, seres dotados de sus propios estados de conciencia y con una orientación propia y original del mundo. Es así como mi conciencia es capaz de distinguir dos tipos de percepciones objetivantes, por un lado se encuentran las percepciones externas entre las que se encuentran los objetos materiales del mundo y los cuerpos orgánicos (*Körper*); y por otro lado las percepciones internas en las cuales somos capaces de reconocer Cuerpos vividos (*Leib*), los cuales están dotados de su propia conciencia del mundo. Es posible mostrar que todas las

realidades anteriormente descritas (cuerpos materiales, orgánicos y vividos), en un primer momento, son percibidas externamente; en un segundo momento podemos distinguir de manera particular las percepciones interna, que corresponde a la percepción de los cuerpos vividos (Leib). De manera que la percepción interna se denomina así porque precisamente se la entiende como el reconocimiento que tiene el Yo de los estados de conciencia ajenos, en los cuales las vivencias del mundo están como volteadas hacia el interior de la conciencia ajena.

Ahora bien, el hecho de que Yo como conciencia pueda reconocer la existencia de otras conciencias ajenas, extrañas y diferentes a la propia, permite que dichas conciencias puedan ser objetivadas junto a sus vivencias. De modo que el sujeto ajeno pasa a ser parte de mis consideraciones y puedo reconocerlo no solo como una percepción externa, sino también como una experiencia interna. El reconocimiento del otro como conciencia autónoma y hacia quien está dirigido también el mundo, simultáneamente me lleva a entender que, del mismo modo en que yo soy consciente de su existencia como conciencia, ese Otro-yo también me reconoce como percepción interna. De modo que, de la empatía como intuición del otro como conciencia ajena, paso también a la intuición de que Yo también existo para el otro como cuerpo vivido. De manera que la empatía me permite hacer un ejercicio recíproco, por medio del cual, tanto Yo como el Otro-yo, nos reconocemos como subjetividades ajenas objetivantes. Así, me reconozco como objetivable para otra conciencia.

Todo lo anterior da lugar a que, del mismo modo en que el Yo capta al Otro-yo como percepción interna por medio de la empatía, así mismo el Otro-yo capta al Yo en tanto que percepción interna. Ambos nos reconocemos como cuerpos vividos y

como objetivables por el otro. Es así como los actos de conocimiento empáticos no solo posibilitan el acceso a la vivencia ajena, sino que también nos hacen conscientes (a toda conciencia empática), de que nuestras vivencias pueden ser objetivadas por subjetividades ajenas. En palabras más sencillas, del mismo modo en que percibo y puedo hacer observación sobre el otro, noto también que yo también soy percibido por el otro, de manera que soy observado por otro. A partir de dicho reconocimiento del otro como observador de mi existencia como cuerpo vivido, es que me percibo como observado. En primera instancia esto no es problemático y, antes bien, se convierte en una posibilidad de compartir las vivencias de cada conciencia, pues el conocimiento humano ciertamente se ha desarrollado gracias al compartir el mundo en el que interactuamos. Sin embargo, el reconocerse como parte de las objetivaciones de Otro hace que consideremos aquellas vivencias que no deseamos que sean percibidas de manera libre por cualquier Otro-yo. Dicha prevención lleva a que parte de las vivencias personales se conviertan voluntariamente en privadas, debido a que no se desean compartir y exhibir libremente con Otros. Aquellas vivencias privadas son las que entederemos aquí como experiencias íntimas, siendo solo percibibles en la intimidad del sujeto. Así, el reconocimiento de Otros como conciencia y de su posibilidad de acceder a mi propio vivenciar, aparecen las vivencias privativas. Que son aquellas vivencias que no se desean compartir públicamente y a las cuales solo se puede acceder en el espacio íntimo determinado voluntariamente por el sujeto de conciencia.

En efecto, si se tiene en cuenta que es *el mismo* mundo de valores frente al cual los individuos hacen resaltar su peculiaridad, o (...) que, en las mismas circunstancias externas, diversas personas se comportan de diversa manera,

entonces es obvio que tal cosa hay que atribuirla a la disposición original de esas personas, y que debe relacionarse íntimamente con la peculiaridad personal de la misma. (Stein, 2005, pág. 807)

La exposición a la que da lugar la conciencia de empatía, conduce a que el sujeto clasifique sus experiencias entre aquellas que son públicas y aquellas que son privadas. De manera que solo se pueda acceder a las vivencias privadas, si participa del espacio de intimidad en el que dichas experiencias pueden ser percibidas. Esto lo podemos comprobar en la experiencia cotidiana, donde a diario, en las relaciones sociales, hay una serie de vivencias que son exhibidas sin restricción, pues se entiende que no hay problema en que su conocimiento sea de dominio público. Al tomar un taxi podemos interactuar con el conductor y compartir una variedad de experiencias: exponemos nuestras opiniones acerca del estado de las vías, del problema del tráfico en la ciudad, del aumento de la inseguridad, o incluso, alguna anécdota respecto a algún tema de discusión. No obstante, en esta escena, habrá ciertas vivencias de los cuales los sujetos no querrán hablar; e incluso, si alguna de las partes pregunta o comparte ciertas experiencias más personales, podrá ser tildado de imprudente. El ejemplo anterior es solo un caso en el que podemos notar que hay ciertas experiencias personales que no queremos exponer o sobre las cuales no queremos ser inquiridos. Dichas vivencias, opuestas a las públicas, gozan de un estado privativo en la medida en que se han vuelto íntimas y que solo pueden ser percibidas en la intimidad del sujeto de experiencia.

Lo íntimo hace referencia a la manera como las cosas y el hombre están dirigidas hacia el interior, hacia la manera íntima de ser, por contraposición a lo disperso que está vertido hacia afuera. (Hoyos, 1993, pág. 173)

De esta manera, todo sujeto reconoce que entre sus experiencias existen algunas que gozan de un valor adicional, bien porque son más emotivas o bien porque son constitutivas del yo. El valor adicional que se les concede es el mismo que restringe la posibilidad de que sean compartidas del mismo modo que una experiencia pública. El hecho de que la experiencia se constituya como privada conlleva a que la vivencia sea sacralizada, en la medida en que dicha vivencia pierde su estado profano, pues ya no hace parte de lo público. Este proceso de sacralización está determinado por el privilegio que se les otorga a determinadas vivencias, pues se las preserva de ser percibidas en espacios públicos. Toda vivencia íntima es sagrada en la medida en que constituye a su sujeto y que es este quien voluntariamente las ha extraído del espacio público y solo las manifiesta en su intimidad. Pero son precisamente esa clase de experiencias privadas las que mejor permiten descifrar la esencia del sujeto.

La intimidad es apertura, apertura interior hacia mundos de sentido y significaciones de diverso orden. (...) la intimidad no es homogénea, ni lineal, ni tampoco es certera. La intimidad es espacio de contradicciones en torno de lo que somos y lo que nos mueve y conmueve en el mundo. En ella reposa la pregunta “¿Quién soy?”. (Luna, 2007, pág. 11)

Es así como, en la medida de que dichas vivencias determinan la naturaleza del yo, la posibilidad de sean compartidas sin más, supone una profanación de las vivencias, pues con ellas se exhibe el yo a un espacio público profano. La sacralización de las vivencias reside así en su valor como privado, como vedado a la percepción pública y no por sus manifestaciones externas. Podemos suponer el caso de un obsequio (físico) que ostenta un valor íntimo para mí, su valor, en tanto íntimo,

no reside en el objeto mismo; pues en mi ausencia, alguien podría remplazar el objeto físico por otro idéntico, sin que para mí se vea alterada el sentido que evoca dicha experiencia externa. El hecho de que la experiencia externa (obsequio) vinculada a la experiencia íntima haya desaparecido, no altera su carácter de íntimo, pues permanece intacto su valor como experiencia interna. Por ende, el reconocimiento ajeno de mi vivencia íntima no es comunicable a menos de que se deseen hacer explícitas dichas experiencias. La intimidad posee un carácter privativo gracias al proceso de sacralización, tras el cual, la vivencia íntima queda excluida de la exhibición pública. Y es de este manera, en tanto que contenido interno privado, que la experiencia íntima solo puede ser presenciado si se tiene acceso a la intimidad del ajena, si logramos intimar con Otro.

En la misma experiencia podemos hacer evidente lo anterior, pues si pensamos en nuestras casas reconocemos que dicho espacio, debido a la relación con quien la habita, se constituye como un espacio privado, que a su vez está compuesto de una variedad de espacios, algunos más íntimos que otros. Es por ello que cuando llegan visitas a casa, sin importar el grado de confianza, pasan primero por la sala que ya es un espacio que hace parte de la intimidad, pero al cual los sujetos ajenos pueden acceder con mayor facilidad. En contraposición, existen espacios de la casa a los cuales no invitamos con la misma facilidad a cualquier persona, es el caso de la habitación o el baño privado, pues reconocemos que dichos espacios poseen un mayor vínculo con el espacio íntimo de mis vivencias. Así mismo, al interior de estos espacios habitacionales, encontramos existen otros sub-espacios privado todavía más privados, el armario, las gavetas, la alacena. Que un desconocido llegue a casa en un momento u horario que consideramos inapropiado parece un abuso a la intimidad;

más aún, que alguien con quien tengo poca confianza pase sin permiso a las habitaciones, o que abra y escudriñe en las gavetas de la habitación parece una mayor afrenta. Todo esto ocurre porque dichos espacios están relacionados con el cuerpo vivido y, como se dijo anteriormente, por medio de la empatía reconocemos la posibilidad de que el Otro objetive mis experiencias vividas internas. De manera similar ocurrirá con todas aquellas experiencias que hacen parte de la experiencia interna privada, entre las que habrá espacios, objetos, conductas y relaciones que se han constituido como realidades íntimas para la conciencia y que en algunos casos no desean ser percibidas por el Otro. Así, con la empatía tengo acceso a la intimidad del otro y las vivencias más preciadas que allí aguardan:

Aprendo, empero, a ver en el interior del otro, llego a conocer a la persona misma íntimamente: el sujeto de la motivación, que emerge precisamente cuando me represento al otro yo como motivado así. (Husserl, 2005, pág. 321)

Todo lo dicho hasta aquí nos permite establecer que los actos empáticos han dado lugar a un proceso de sacralización de las vivencias internas privadas, consolidadas como íntimas y accesibles para la conciencia ajena solo en su participación en la intimidad. De modo que la empatía nos abre la posibilidad de reconocer al otro como percepción interna, como cuerpo vivido; pero la misma empatía, al mostrarnos la existencia de otros como conciencia, da lugar a la construcción de la intimidad como espacio en el que conservamos lo íntimo como toda vivencia interna privada. De modo que la conciencia solo puede tener conciencia a la vivencia interna privada si accede a la intimidad, como espacio privado ajeno de las vivencias. En definitiva, podemos construir espacios privados de nuestras vivencias, pero también podemos hacer partícipes a otros de las vivencias allí contenidas al

intimar con Otros. Gracias a la empatía es que podemos intimar con Otros, situarnos como espectadores de la vida privada ajena, en donde "(...) la mirada dirigida a la vida del alma ajena nos enseña a conocer (...) la propia vida del alma, tal como se presenta observada desde el exterior." (Stein, 2005, pág. 840). La posibilidad de conocer lo que en otros espacios fenomenales se halla privado, es la posibilidad de que el sujeto de percepción originaria (Yo), presencie de manera activa lo que ocurre más allá de sus dominios. De modo que por la empatía no solo reconocemos al Otro como conciencia, sino que compartimos y nos convidamos a la contemplación de lo más propio de la vivencia ajena, de su mismidad, de su intimidad.

CONCLUSIÓN

El desarrollo del anterior trabajo nos ha permitido establecer algunas ideas relevantes respecto a lo que es la empatía y algunos espacios privilegiados que dicho acto de conocimientos nos permite crear, pero a los que también nos permite acceder. Pues en un primero momento hemos partido de la intuición de Husserl desde la que establece que un conocimiento trascendental del mundo solo es posible desde la intersubjetividad en la que compartimos las experiencias que tenemos del mundo. Desde allí, Husserl indica que la intersubjetividad solo es posible por un acto de conocimiento *sui generis* por medio del cual le son dadas a la conciencia las vivencias ajenas, sin embargo, no define dichos conceptos. De donde surgirá el proyecto de Stein por determinar la naturaleza de ese notar el vivenciar ajeno al que Husserl hace alusión definiéndolo como empatía. Como se expuso en el tercer capítulo, Stein determina que la empatía es un acto de conocimiento que puede ser definido en relación con otros actos de conocimientos en los cuales los contenidos de la percepción no se hallan presentados de manera originaria, sino que presentificados en tanto que no-originarios. Estableciendo a la vez, en contraposición con Theodor Lipps, que dicha experiencia de la vivenciar ajena no supone una suplantación del sujeto originario, pues yo solo me sitió cabe a éste para participar de las percepciones empatizadas. Como primera conclusión se evidencia que la reducción fenomenológico desarrollada por Stein permite sustentar el modo en que el mundo se nos presenta de manera objetiva por la intersubjetiva, de manera que, pese a los escorzos de cada conciencia en el mundo efectivamente podemos trascender y conocer las cosas mismas.

Por último, como intuición surgida en el desarrollo del trabajo, hemos mostrado que la empatía, en una fase ulterior, tras el reconocimiento de conciencias circundantes objetivantes, nos reconocemos también como una conciencia sobre la cual Otros también pueden objetivación de las vivencias. De modo, que los actos empáticos hacen consciente al Yo de su condición de visto por Otros, por lo cual distinguimos entre las vivencias públicas y las vivencias privadas. Siendo este segundo tipo de vivencias las que habitualmente denominamos como experiencias íntimas, y a las cuales solo tienen acceso los sujetos ajenos que ingresen en nuestra intimidad, entendida como el lugar en el cual es posible percibir las vivencias privadas. Todo lo dicho hasta aquí, implica que el punto de partida para la construcción de la intimidad son los actos empáticos. Los alcances de esta monografía ofrecen problemas adicional que pueden ser analizados y profundizados con posterioridad. Como el tipo de acceso que puede tener el sujeto ajeno al espacio íntimo, así como las implicaciones éticas que dicho acceso podría tener de no existir, por ejemplo, la voluntad del sujeto originario para hacer partícipe a otro de mis vivencias.

BIBLIOGRAFÍA

- Stein, E. (2005). *Obras Completas, Autobiografía* (Vol. I). Burgos, España: Monte Carmelo.
- Azanza, A. (Febrero de 2013). Fenomenología de la empatía en Edith Stein. *El Búho*(13), 2.
- Salvarani, F. (2012). *Edith Stein: Hija de Israel y de la Iglesia*. Madrid, España: Ediciones Palabra.
- Stein, E. (2005). *Obras Completas, Introducción a la Filosofía* (Vol. II). España: Monte Carmelo.
- Zubiri, X. (1980). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, España: Alianza.
- Stein, E. (2005). *Obras Completas, Escritos Filosóficos - Sobre el Problema de la Empatía* (Vol. II). Burgos, España: Monte Carmelo.
- Ruiz, C. (2005). *Obras Completas - Edith Stein (Traductor Ruiz, C.)* (Vol. II). (C. Ruiz, Trad.) Burgos, España: Monte Carmelo.
- Husserl, E. (1988). *Las Conferencias de París – Introducción a la Fenomenología Transcendental*. México DF, México: Fondo de cultura económica.
- Riobó, G. M. (2001). La corporalidad según la filosofía de Husserl y de Fichte. *Revista Ágora: Papeles de Filosofía*, 20(2), 19-33.
- Herrera, D. (1998). El 'yo' en la fenomenología husserliana. *América Latina y la fenomenología*.
- Cuartas, J. M. (2005). El "YO" en Husserl, motivo para una fenomenología en Colombia. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 44-54.
- Viqueira, X. (2007). *E-torredebabel.com*. (E. L. A., Editor) Recuperado el 18 de Septiembre de 2017, de Psicología Contemporánea: <http://www.e-torredebabel.com/Psicologia/Contemporanea/Psicologia-Introspectiva-4.htm>
- Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza Humana*. Madrid, España: Libros en la Red.
- Arce, J. L. (1 de Enero de 1976). Creencias y simpatía en Hume. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*.
- Infante del Rosal, F. (2013). Simpatía, naturaleza e identidad en Hume. *Revista Eikasía*(51).

- Smith, A. (1979). *La teoría de los sentimientos morales*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Luna, M. T. (2007). La intimidad y la experiencia en lo público. *Revista Cinde*, 16.
- Hoyos, J. A. (1993). Reseña de trabajos de grado y tesis. *Universitas Philosophica*, 10(20), 180.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la Fenomenología*. Madrid, España: Herder.
- Infante del Rosal, F. (Diciembre de 2013). Ficción en la idea de empatía de Edith Stein. *Ideas y Valores*, 63(153), 137-155.
- Caballero Bono, J. L. (2012). Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein. *Aporía*(3), 15-28.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica – Ideas II*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas Guillén, G. (2009). El sentido cabe fenomenología y hermenéutica. Hacia una fenomenología hermenéutico-trascendental. *Acta fenomenológica latinoamericana* (págs. 463-477). Lima, Perú: Círculo Latinoamericano de Fenomenología.