

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**Título**

**El concepto de empatía en el pensamiento de Edith Stein.**

**Tesis que para obtener el título de  
Licenciado en Filosofía presenta:**

**María Cristina Hernández Tapia**

**Asesor:**

**Dr. Antonio Ziri6n Quijano**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Bendice a Dios, alma mía,  
del fondo de mi ser su santo nombre,  
bendice a Dios, alma mía,  
no olvides sus muchos beneficios.  
Salmo 103

A mis padres, Leopoldo y Marijo,  
por su amor y apoyo incondicional.

A mis hermanas, Laura y Angélica,  
por compartir su vida conmigo.

Gracias a los Doctores  
Antonio Ziri6n Quijano  
y Eduardo Gonz1lez Di Pierro  
por su invaluable apoyo,  
porque con su asesoría fue posible  
la realizaci6n de este trabajo.

Gracias al P. Alberto P6rez Monroy,  
al Dr. Medardo Plasencia C.,  
al P. Luis Ramos y a la Dra. Lili1n Camacho M.;  
por su asesoría,  
y ayuda en la b6squeda de informaci6n.

Gracias al Dr. Jorge A. Reyes, a la Dra. Nora M. Matamoros,  
al Mtro. Salvador Gallardo y a la Mtra. Gabriela Hern1ndez,  
por su tiempo dedicado a la lectura de este trabajo.

Amar es este tímido silencio  
cerca de ti, sin que lo sepas,  
y recordar tu voz cuando te marchas  
y sentir el calor de tu saludo.  
Salvador Novo.

## Índice

	Pág.
Introducción.....	4
I. Perspectiva histórica.....	7
1. La psicología en Alemania a finales del XIX principios del XX...	7
2. De la Psicología a la fenomenología.....	8
3. Edith Stein. Biografía .....	11
4. Antecedentes del concepto de la <i>Einfühlung</i> .....	23
4.1. Significación etimológica.....	23
4.2. Empatía en el pensamiento de Teodoro Lipps.....	25
II. Empatía en la fenomenología. Edmundo Husserl.....	32
1. La fenomenología.....	33
2. ¿Solipsismo?.....	40
3. La empatía.....	42
III. La esencia de la empatía desde la perspectiva de Edith Stein.....	50
1. La individualidad, propiedad del Yo. ....	53
2. Experiencia de un sujeto .....	60
3 La empatía: grados de realización.....	64
IV. La empatía y el problema de la constitución.....	69
1. La constitución.....	69
2. La constitución del individuo ajeno.....	74
3. Constitución de la propia persona.....	91
Conclusión.....	98
Bibliografía.....	101

## Introducción

Las tres cuartas partes de las miserias y malos entendidos en el mundo terminarían si las personas se pusieran en los zapatos de sus adversarios y entendieran su punto de vista.  
Mahatma Gandhi

El diccionario de la Real Academia de la Lengua define la empatía como una “identificación mental y afectiva de un sujeto con el estado de ánimo de otro”. En el ámbito de la psicología, la empatía es explicada como la capacidad de ponerse en el lugar del otro (“ponerse en los zapatos del otro”), es decir, comprender, entender lo que le pasa al otro, así como los motivos que lo llevan a sentir o actuar de una determinada manera, lo cual genera una afección sentimental hacia el otro, el ser solidario con el otro. Desde esta perspectiva, la empatía es el fundamento para establecer relaciones interpersonales de mayor comprensión, tolerancia y respeto.

No obstante las diferentes reflexiones en el ámbito de la psicología sobre este tema, la mayoría no profundizan en lo concerniente a la esencia de la empatía. En filosofía son pocas las disertaciones sobre el tema de la empatía. Así pues, encontrar que la primera obra de Edith Stein fue una reflexión filosófica sobre la esencia de la empatía, fue lo que motivó mi interés para leer su obra e investigar su propuesta referente a la empatía.

En su libro *Sobre el problema de la empatía*, Stein define a la empatía como el acto de conocimiento por el que nos damos cuenta de las vivencias del otro, *¿qué es ese darse cuenta?* Es la cuestión que analiza a lo largo de su trabajo. Examinar la respuesta que nuestra filósofa da a esta pregunta es el objetivo de mi investigación, la cual estará enfocada a responder interrogantes como las siguientes: ¿Qué es la empatía para Stein?, ¿Cómo sucede la empatía?, ¿En qué casos es posible la empatía?, ¿Es la empatía contagio de sentimientos o

unipatía? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para hablar de empatía? ¿Cómo es que el yo se conforma al relacionarse con el otro? ¿Cómo se da la valoración del yo al entrar en relación con otros?

Y con el desarrollo de las respuestas a dichas preguntas buscaré argumentar que, siendo la empatía el acto por el cual tengo experiencia del otro, es también el fundamento de la constitución del yo, así como de la intersubjetividad.

Para tal cometido tomaré como eje de investigación la obra de Stein: *Sobre el problema de la empatía*, cuyo título original en alemán es *Zum Problem der Einfühlung*. Para la realización del presente escrito se utilizaron tanto la traducción al italiano de Elio Constantini, como las traducciones al español de Alberto Pérez Monroy y de José Luis Caballero Bono; sin embargo, para efecto de las referencias bibliográficas la mayoría de las citas fueron tomadas de la traducción de Caballero Bono, mas cuando alguna cita es copiada de la versión de Pérez Monroy o de E. Constantini se hace la debida notificación.

Ahora bien, Pérez Monroy y Caballero Bono utilizan el término “empatía” para traducir el término alemán *Einfühlung*; sin embargo, en otras obras lo podemos encontrar traducido como “impatía”, “endopatía” o “proyección sentimental”. Dada esta confusión del lenguaje, en el primer capítulo hay un apartado donde intento aclarar la razón de las distintas traducciones, como también la especificación de cuál es el término que utilizaré a lo largo de mi escrito.

Así pues, este trabajo consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo consideré pertinente presentar el contexto histórico y filosófico dentro del cual se circunscribe el desarrollo del tema de la empatía realizado por Stein. De esta manera primero encontraremos la exposición de algunos aspectos del ambiente académico filosófico que se vivía en Alemania cuando Stein inició su formación filosófica; enseguida presento la biografía de nuestra autora. Por último, dado que Stein comenzó su investigación con miras a una confrontación con el planteamiento Teodoro Lipps, hago un esbozo de la propuesta de dicho pensador referente al tema de la empatía.

En el segundo capítulo, expongo brevemente los aspectos de la fenomenología de Husserl que fueron la base de la formación filosófica de Stein y que se verán reflejados en el desarrollo de su trabajo sobre la empatía: la reducción fenomenológica, el solipsismo y la empatía.

En el tercer capítulo, veremos que para hablarnos de la esencia de la empatía Stein parte de un presupuesto: *se nos dan sujetos extraños y sus vivencias*. Así pues, comienzo la exposición con la explicitación de dicho presupuesto, lo cual nos conducirá al tema de la individualidad como propiedad del yo, y a cómo el yo experimenta tanto su propia individualidad, como la de los sujetos ajenos. En esta parte encontraremos el principal argumento con el que Stein refuta la propuesta de T. Lipps, y al mismo tiempo punto central en el tema de la esencia de la empatía: la originariedad de la empatía. Finalmente, veremos que para Stein la empatía es un acto de conciencia que se da en grados de realización y que se deben considerar ciertas condiciones para evitar caer en un engañoso acto de empatía.

El cuarto y último capítulo estará enfocado a analizar la cuestión referente a la empatía como fundamento de constitución del yo como sujeto espiritual. Para ello comenzaremos por conocer la argumentación de Stein referente al tema de la constitución del mundo, para después adentrarnos en la problemática de la constitución del individuo ajeno. Y finalmente llegar al tema de la constitución del yo como persona.

## I Perspectiva histórica

¿Es la filosofía una ciencia? Esta es una pregunta que suele causar cierta polémica. Si bien en la Grecia Clásica y el Medievo la Filosofía fue la base de todo conocimiento científico (siguiendo la tradición aristotélica la botánica, la física, etc., eran consideradas filosofías especiales), durante el Renacimiento se empezó a buscar otro medio de explicación distinto a la metafísica; nace entonces la nueva física y con ella una concepción matemática de la naturaleza. Con esto comenzó a considerarse a la Filosofía sólo especulación teórica; las diferentes ciencias buscaron su independencia y su especialización basándose en una concepción positivista. Este fue el caso de la psicología.

### **La psicología en Alemania a finales del XIX principios del XX**

Desde los antiguos griegos la psicología había abordado las cuestiones de la mente desde la perspectiva de la filosofía especulativa y aunque estaba estructurada sistemáticamente no cubría con las exigencias de la epistemología positivista para poder ser considerada una ciencia: la demostración. Por ello se buscó independizarla, consolidarla como una disciplina diferente de las otras. Para dicho propósito Wilhelm Wundt introdujo un cambio importante: incorporó a la psicología el enfoque experimental propio de las ciencias naturales y creó el primer laboratorio de psicología experimental en la Universidad de Leipzig en 1879. Esto despertó el interés en varios estudiantes y contribuyó al proceso de reconocimiento y difusión de esta nueva ciencia a otras universidades de Alemania. El principal propósito de esta nueva corriente era demostrar que los fenómenos psíquicos o mentales eran susceptibles de ser medidos y estudiados de manera objetiva, y que a través de la realización de experimentos se obtendrían los resultados que permitirían sistematizar la psicología de manera similar a las otras ciencias positivas.

Esto provocó un debate entre psicólogos y filósofos, el cual fue más patente cuando propusieron la separación institucional de estas dos disciplinas,

siendo los filósofos quienes más insistían en ella. Los iniciadores de esta nueva corriente psicológica no estaban de acuerdo en dicha separación, pues aunque animaban a sus colaboradores a realizar investigaciones experimentales ellos cimentaban su marco teórico en argumentos filosóficos; además, eran profesores de filosofía que veían a la psicología como una disciplina científica al servicio de la filosofía. Por otro lado, había el temor de que al separarse las autoridades ya no dieran el apoyo económico necesario para asegurar su existencia dentro del marco académico. Sin embargo, sus discípulos estaban seguros de poder independizarse. De este modo las nuevas generaciones dejaron de lado las cuestiones filosóficas para dedicarse de lleno sólo al área experimental.

Siguiendo esta corriente H. Ebbinghaus creó en 1894 un laboratorio en la Universidad de Breslau, y cuando Edith Stein tomó clases en dicha Universidad, William Stern era quien estaba cargo de dicho laboratorio así como de la cátedra de psicología.

### **De la psicología a la fenomenología.**

En oposición tanto al neokantismo como a la “nueva psicología” surgió la fenomenología. El término fenomenología tuvo sus primeras apariciones en el texto *El nuevo órgano* (1769) de J.H. Lambert. Posteriormente Emmanuel Kant hizo uso de este término, mas fue con la obra de Hegel *La fenomenología del espíritu* que ingresa oficialmente a la tradición filosófica. No obstante, en sentido propio, se entiende por fenomenología la teoría filosófica de Edmundo Husserl, cuya principal pugna fue su oposición a la idea de que la metodología filosófica, en particular la lógica, debiera basarse en la psicología.

Husserl llegó a la Universidad de Gotinga en 1901. En ese momento las clases de G. Müller <sup>1</sup> y su laboratorio de psicología acaparaban la atención de

---

<sup>1</sup> Georg Elias Müller. (1850-1934) Doctor en filosofía. Su vida académica está ligada a la Universidad de Gotinga, donde inició como Dozent en 1876 y terminó como catedrático en 1921. Su interés se enfocó a la nueva concepción de psicología; junto con Ebbighaus y Titchener luchó por la separación de la psicología y la filosofía. En 1881 fundó en la universidad de Gotinga un laboratorio de psicología experimental, el cual gozó de gran reconocimiento y captó el interés de muchos estudiantes. Su vida productiva se divide en dos etapas:

los estudiantes<sup>2</sup>; sin embargo, la presencia de Husserl pronto se hizo sentir. Husserl estaba interesado en liberar a la filosofía de cualquier confusión con una ciencia natural o de una reducción a psicología; ello lo condujo a plantear la fenomenología como método para hacer de la filosofía una “ciencia rigurosa”. Esto causó interés en muchos estudiantes -uno de ellos Edith Stein-, quienes dieron un vuelco de la psicología a la fenomenología.

La nueva tendencia positivista de la teoría del conocimiento negaba la posibilidad de un conocimiento científico de las esencias o de las ideas, dado que éstas no pueden ser vistas del mismo modo que los fenómenos naturales. Ante tal situación, Husserl buscó defender el carácter científico de la filosofía, hacer de ella una ciencia estricta cuyos valores de verdad fueran indudables. La obra de Descartes, las *Meditaciones metafísicas*, fue fundamental para el planteamiento de Husserl, tan es así que él mismo caracterizó a la fenomenología como una forma de neo-cartesianismo.

Descartes tuvo como directriz la reforma de la filosofía y al mismo tiempo de las demás ciencias, en tanto que sus subordinadas; ello lo llevó a comenzar por una duda metódica, donde lo único indudable era su *ego cogito* (yo pienso). De este modo su propuesta de reformar la filosofía la realizó con base en una orientación hacia el sujeto. Husserl retomó dicha orientación hacia el *ego* y lo mismo que Descartes planteó la necesidad de comenzar de cero teniendo como única realidad indudable el yo pensante; sin embargo le criticó a Descartes no haber profundizado en el sentido de la epojé como tampoco haber explorado la naturaleza del ego, y consideró preciso profundizar en el significado y las implicaciones de la proposición cartesiana.

Así, con la publicación de la obra de Husserl *Investigaciones Lógicas*<sup>3</sup> nace la fenomenología. A partir de la publicación de dicha obra, el pensamiento

---

la 1era. de 1880 a 1890 la cual estuvo centrada en la problemática de la psicofísica y el estudio experimental de la memoria; la 2da. comenzó con el siglo y perduró hasta su muerte, versando sus investigaciones sobre el área de la percepción visual.

<sup>2</sup> Edith Stein tomó algunas clases con él por recomendación del mismo Husserl; ella las encontraba interesantes pero no era algo en lo que deseara profundizar.

<sup>3</sup> El primer tomo de las *Investigaciones Lógicas* apareció en 1900 e hizo verdaderamente época por la crítica radical contra el psicologismo reinante así como contra otros relativismos. El segundo tomo apareció al año siguiente. Superó al primero en tamaño e importancia. Aquí se utilizó por vez

de Husserl despertó el interés de varios estudiantes y los atrajo a la Universidad Gotinga que era -como ya señalé- donde Husserl daba clases (1901-1916). Muchos de estos estudiantes conformaban el círculo fenomenológico de Gotinga y los principales discípulos y colaboradores formaron una “Sociedad filosófica”. Sus integrantes e iniciadores fueron Adolf Reinach (Privatdozent de filosofía) Hans Theodor Conrad, Moritz Geiger, quienes originalmente eran discípulos de Theodor Lipps en München; también Dietrich Von Hildebrand, Alexander Koyré, Johannes Hering, Roman Ingarden<sup>4</sup> y Hedwig Conrad Martius. Posteriormente se integraron Rudolf Clemens, Fritz Frankfurter, Hans Lipps, Fritz Kaufmann y algunas mujeres: Grette Ortman, Erika Gothe, Rose Gutmann y Betty Heymann.

Ahora, se debe tomar en cuenta que la concepción de la fenomenología padeció un proceso de evolución, incluso en la misma concepción de Husserl.

De manera que algunos autores como E. Fink distinguen 3 períodos:

- a) fase pre-fenomenológica, es el período de Halle que culminará en las *Investigaciones lógicas*;
- b) la fase de Gotinga que desemboca en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Es la fase de maduración de la fenomenología que aparece como fundamentación universal de la filosofía y de la ciencia con su método propio: la *reducción*;
- c) fase de Friburgo que culmina con las *Meditaciones Cartesianas* donde la filosofía se convierte en idealismo fenomenológico.<sup>5</sup>

---

primera, para tratar los problemas lógicos, el método que Husserl habría de reelaborar más tarde sistemáticamente como “método fenomenológico” y extender a todos los campos de la filosofía. Ver E. Stein, *Estrellas amarillas*, p. 231.

<sup>4</sup> Roman Ingarden: Filósofo polaco. Se doctoró bajo la dirección de Husserl con un trabajo titulado “Invencción e intelecto en Henri Bergson”. Edith encontró en Ingarden a un buen amigo y aunque después cada uno tomó rumbos diferentes, mantuvieron comunicación por correspondencia por varios años. Cada vez que podía Edith leía los trabajos de su amigo quien además le solicitaba se los corrigiera, como fue el caso de su trabajo de doctorado. E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden*, p. 14 -21 (introducción de Jesús M. García Rojo O.C.D.).

<sup>5</sup> Citado por José Rubén Sanabria en su presentación del libro de Ales Bello Angela, *Husserl, sobre el problema de Dios*. Jus, México, 2000, p.8.

Desde el punto de vista de Edith Stein, el periodo de mayor apogeo se dio entre los años 1904-1914 en la Universidad de Gotinga.

Este era, pues el ambiente académico que se vivía en Alemania a inicios del siglo XX, y así mismo el periodo en el se circunscribe el inicio de la formación filosófica de Edith Stein.

### **Edith Stein.**

#### Biografía.

“Golpea la piedra (Stein) y saldrán tesoros”<sup>6</sup>

La referencia biográfica, en el caso de algunos pensadores, resulta importante, pues su aportación intelectual adquiere un mayor significado al relacionarla con su existencia. Éste es el caso de Edith Stein. El desarrollo de su vida, marcado por una serie de acontecimientos como la primera y la segunda guerras mundiales, nos muestra a una mujer que encontró en la filosofía y de manera más precisa en la fenomenología las bases para dar respuesta a sus inquietudes. Su principal interés era la estructura humana así como la posibilidad del entendimiento entre las personas, lo cual, desde la perspectiva de Edith, conlleva la conformación de una comunidad. Dicha preocupación no fue sólo intelectual, sino que, como notaremos en su biografía, se refleja en la forma como reaccionó y la serie de acciones que llevó a cabo ante las circunstancias que le tocó enfrentar. Pues bien, su preocupación por lo antropológico, por la naturaleza humana, fue conduciendo la directiva de la vida de Stein.

Dada la multiplicidad de factores que implica la vida de Stein, puede ser contada desde diferentes perspectivas: Edith la mujer (hija, hermana, amiga, judía conversa), la filósofa (ésta también tiene diferentes facetas: fenomenológica, cristiana y mística) o bien, Edith como Santa. Ciertamente cada faceta conlleva la otra, pues se trata de una misma persona y todas ellas en conjunto la hicieron reaccionar de un modo muy preciso con respecto a la

---

<sup>6</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, p.163.

realidad que le tocó vivir (el desarrollo y las consecuencias de dos guerras mundiales, el antisemitismo, la emancipación de la mujer); sin embargo, la presente investigación se enfoca en su trabajo como fenomenóloga, lo cual no significa que las otras facetas sean menos importantes.

El surgimiento de la figura de Edith Stein como filósofa se circunscribe en el periodo de la entonces naciente escuela fenomenológica y como apreciaremos en su biografía, la conducción de su vida la fue llevando a adentrarse en esta corriente filosófica.

Edith Stein nació en Breslau, entonces Alemania (hoy Wroclaw, Polonia), el 12 de octubre de 1892. Una característica muy peculiar en ella fue su carácter inquieto, su espíritu libre, siempre en busca de respuestas a sus inquietudes. Desde pequeña mostró interés por la lectura de obras de autores como Schiller:

[...] apenas fui capaz de leer cuando busqué el tomo correspondiente de las obras de Schiller en la biblioteca familiar y fui con él a la cocina donde estaba mi madre para preguntarle si podía leer en voz alta "María Estuardo".<sup>7</sup>

Su camino hacia la fenomenología tiene sus indicios en sus primeros años como estudiante. En 1908 ingresó al Bachillerato, ahí tuvo su primer acercamiento con la filosofía, leyó obras como la *Critica de la Razón Pura* de Emmanuel Kant y la *Ética* de Spinoza. En 1911 ingresó a la universidad de Breslau, su ciudad natal, con el deseo de estudiar filosofía; se matriculó en los cursos de alemán, historia y griego, además se inscribió en los seminarios de Introducción a la psicología con William Stern<sup>8</sup> y Filosofía natural con Richard Höningwald. Y esto significó el ingreso al mundo cultural de su época.

---

<sup>7</sup> Ibid., p.65.

<sup>8</sup> Lewis William Stern (1871-1938) Psicólogo y filósofo nacido en Berlín. Obtuvo el doctorado en filosofía en la universidad de su ciudad natal bajo la dirección de Ebbinghaus. Su principal interés era la psicología infantil, los test de inteligencia y la psicología legal. Tanto su teoría psicológica como filosófica se centraron en la persona como elemento único. Abogó por el personalismo (ciencia de la persona humana). En 1912, cuando Edith estudiaba con él, realizó la fórmula con la cual se conoce el cociente intelectual de una persona. Él tuvo una fuerte influencia sobre Edith durante los años que ella estudio en Breslau, y fue en uno de sus seminarios donde Stein escuchó y leyó acerca de Husserl.

Hasta entonces, siguiendo la tradición aristotélica, filosofía y ciencia habían estado entrelazadas, una conllevaba a la otra; sin embargo, la idea de que la experiencia es la fuente del conocimiento trajo consigo la empirización de la ciencia. Con esto la filosofía, la cual se consideraba sólo especulación teórica, comenzó a perder terreno. Las ciencias naturales se separaron de la filosofía dando lugar a la especialización. En Alemania la psicología y la sociología, como especializaciones, fueron las que tuvieron mayor trascendencia.

Stein sentía cierta preferencia por la psicología, incluso llegó a pensar en la posibilidad de doctorarse bajo la dirección de Stern. La vida en la Universidad lo era todo para Edith Stein. Dice ella: “Participé en la vida de esa «*alma mater*» como pocos estudiantes lo hacen, y me parecía que había sido injertada en ella de tal modo que no podría separarme voluntariamente de ella”<sup>9</sup>. Sin embargo, al cabo de cuatro semestres, mostrando su peculiar espíritu de ir siempre en busca de lo nuevo, decidió que era momento de explorar otros caminos. Para la elección del camino a seguir influyó la lectura de *Investigaciones Lógicas* de Husserl, a quien desde este primer acercamiento a su obra lo consideró el “filósofo de su época”<sup>10</sup>.

En ese momento Husserl impartía clases en la Universidad de Gotinga, así que Stein decidió ir allí para estar en contacto directo con el mundo de la fenomenología. Su entusiasmo e interés por el pensamiento de Husserl era tan evidente que sus compañeras con motivo de la fiesta de fin de cursos escribieron una poesía festiva en la que dedicaron una estrofa a Edith Stein:

La mayoría de las muchachas sueñan con un besito,  
sólo Edith sueña con Husserl,  
en Göttingen le tendrá delante de sí vivito.<sup>11</sup>

Dejó así la Universidad de Breslau y con ella su inclinación hacia la psicología, de la que llegó a opinar:

Era un error desde el principio pensar en un trabajo psicológico. Todos mis estudios de psicología me habían llevado al convencimiento de que esta

---

<sup>9</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, p. 198.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>11</sup> *Idem.*

ciencia estaba todavía en mantillas. Le faltaba el necesario fundamento de ideas básicas claras y que la misma ciencia era incapaz de elaborar esos presupuestos.<sup>12</sup>

Y en cambio de la fenomenología, de la cual sólo sabía lo leído en *Investigaciones lógicas*, opinaba:

[...] lo que hasta aquel momento conocía de la fenomenología me había entusiasmado, porque consistía fundamental y esencialmente en un trabajo de clarificación y porque desde el principio ella misma había forjado los instrumentos intelectuales que necesitaba.<sup>13</sup>

Como ya he indicado, Stein menciona que entre los años 1904-1914, se da en Gotinga el esplendor de la escuela fenomenológica,<sup>14</sup> la cual -según hemos visto- surgió como consecuencia del rechazo hacia la nueva tendencia de la psicología, la cual prevalecía en las principales universidades de Alemania. A dicha tendencia Husserl la denominó *psicologismo*, consideraba que ésta reducía las leyes de la lógica a leyes de experiencia subjetiva y para procesos psíquicos; como consecuencia la verdad se hacía relativa al modo de pensar humano. Husserl se opuso a esto en su obra *Investigaciones Lógicas*, proponiendo al mismo tiempo el uso de un nuevo método filosófico: el fenomenológico<sup>15</sup>.

Es así que, Stein nos relata en su autobiografía:

Las *Investigaciones Lógicas* habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se consideraba la obra como una «nueva escolástica», debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un “recibir” que tenía su estatuto regulador en la cosa y no –como en el criticismo- en el que el conocimiento es un «determinar» cuya ley connota a la cosa.<sup>16</sup>

Ése era el ambiente que se vivía en la Universidad de Gotinga. Stein llegó a dicha universidad para el semestre de 1913, con el propósito de adentrarse en el estudio de la fenomenología; así que, en cuanto llegó hizo lo necesario para integrarse al seminario de Husserl. Su primer encuentro con él

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 203.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> Ibid., p.218.

<sup>15</sup> En el capítulo II se expondrá a grandes rasgos en qué consiste la fenomenología.

<sup>16</sup> Ibid., p.231.

fue en una entrevista previa al inicio del seminario, de dicho encuentro Stein nos cuenta:

Quando yo le dije mi nombre, él añadió: «El Dr. Reinach me ha hablado de usted. ¿Ha leído usted algo mío?» “Las investigaciones lógicas”<sup>17</sup> [...]«¿Todas las investigaciones lógicas?» «El segundo tomo completo» «¿Incluso el segundo tomo?» «Entonces es usted una heroína», dijo sonriendo. Así fui admitida.<sup>18</sup>

En su primer semestre de Stein en la Universidad de Gotinga, el curso de Husserl versó sobre *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Además de asistir a este curso, Stein participó en las reuniones de la “Sociedad filosófica” que una vez por semana se reunía para dialogar sobre diversos temas. El tema de diálogo el semestre del verano de 1913 fue el libro *El formalismo en la ética y La ética material de los valores*<sup>19</sup> de Max Scheler.<sup>20</sup>

El plan inicial de Stein era ir a Gotinga sólo por el período de un semestre y después regresar a Breslau para realizar su trabajo de doctorado en psicología experimental bajo la dirección de Stern; sin embargo, permaneció en Gotinga por varios años y después de haber trabajado de cerca con Husserl decidió doctorarse en filosofía bajo la dirección de su Maestro. La elección del tema para su tesis doctoral estuvo influida por el hecho de que:

En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que 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. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba «Einfühlung». Sin embargo, Husserl no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar. Yo quería investigar qué era la «Einfühlung».<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> El entrecomillado del título es mío. En el texto aparece en cursivas.

<sup>18</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, p.231.

<sup>19</sup> Este libro fue la segunda obra publicada en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. El *Jahrbuch* (1913) era una publicación anual, la cual tenía como objetivo publicar los trabajos de investigación de los fenomenólogos. La primera obra que publicó fue *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl.

<sup>20</sup> F. Sancho Fermín, en la Introducción general a E. Stein, *Obras completas, II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica*. p.24.

<sup>21</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, pp. 249-250.

Así entonces, decidió trabajar sobre el tema de la empatía<sup>22</sup>; al plantearse a Husserl, él estuvo de acuerdo en asesorarla y le pidió a Stein que realizase su trabajo con miras a una confrontación con Theodor Lipps. Estuvo imbuida en la elaboración de este trabajo de investigación como también en la preparación de su examen de licenciatura, durante dos años de 1914 a 1916.

En julio de 1914 estalló la primera guerra mundial, el 30 de ese mes se suspendieron las clases en Gotinga. A partir de esta fecha el círculo de Gotinga suspendió sus reuniones. Muchos estudiantes fueron llamados a filas y algunos de ellos, integrantes del círculo de fenomenología, murieron en el frente.

Stein regresó a su ciudad natal, allí tomó la decisión de alistarse como voluntaria de la Cruz Roja. No consideraba correcto que, mientras sus amigos estaban al frente ella estuviera ocupada sólo de sus asuntos personales, los cuales le parecían insignificantes al lado de la situación de guerra:

«Ahora mi vida no me pertenece», me dije a mí misma. «Todas mis energías están al servicio del gran acontecimiento. Cuando termine la guerra, si es que vivo todavía, podré pensar de nuevo en mis asuntos personales». [...] El examen [de licenciatura] me parecía algo ridículamente sin importancia, en comparación con los acontecimientos que vivíamos y que, como es lógico, nos mantuvieron aquellos meses en tensión.<sup>23</sup>

Prestó su servicio en el hospital militar de Mährisch-Weisskirche en Austria de abril a septiembre de 1915. Durante estos meses se olvidó por completo de sus preocupaciones individuales, para ocuparse de una realidad común: el dolor de los heridos de guerra y la muerte. Después de este periodo continuó con la preparación para su examen de licenciatura y su trabajo

---

<sup>22</sup> La empatía, *Einfühlung*, era un concepto hasta entonces poco conocido como lo demuestra el siguiente hecho mencionado por Edith: "cuando les hable [al consejero privado Landien y al consejero privado Thaiheim, fueron quienes examinaron a Edith en su examen de griego para obtener el título de bachiller de un gimnasio humanístico] del problema de la «Einfühlung» no me preguntaron más. A la mañana siguiente el consejero privado Landien le preguntó al doctor Stanzel qué era eso de la «Einfühlung»". Ibid., p. 340.

<sup>23</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, pp. 276-277.

sobre el problema de la empatía<sup>24</sup>, lo que culminó con la defensa de este último el 3 de agosto de 1916 en la Universidad de Friburgo<sup>25</sup> obteniendo la nota máxima: *Summa cum laude*.

En ese tiempo Husserl preparaba el segundo tomo de *Ideas*, y necesitaba un asistente que le ayudara a agilizar su trabajo. Al enterarse Stein de esto, pensó en proponerse como su asistente y tan pronto como se le presentó la oportunidad, así lo hizo. Husserl aceptó de inmediato y a partir de ese momento hasta febrero de 1918 fue su asistente.

Su tarea como asistente consistía en poner en orden los apuntes y transcribirlos; además, iniciar a los nuevos alumnos en la fenomenología. La primera fue una tarea ardua que pronto terminó por cansarla, pues la consideró poco creativa. La inversión de tiempo que esto le implicaba no le dejaba lugar para la elaboración de sus propios trabajos. Esta situación le causó una gran crisis, como le escribe a Roman Ingarden:

Le he ofrecido [a Husserl] continuar en Friburgo y ayudarle en la redacción del anuario y cosas parecidas, pero no como asistente para trabajos cuyo sentido no alcanzo a ver. En el fondo está la idea de ponerse a disposición de alguien, cosa que no puedo soportar. Puedo ponerme al servicio de un asunto y puedo hacer cualquier cosa por amor a una persona pero estar al servicio de una persona, dicho brevemente: obedecer, esto no puedo. Y si Husserl no se acostumbra de nuevo a ello otra vez, tratarme como

---

<sup>24</sup> El fallo emitido por Husserl del trabajo de Edith fue el siguiente: "En su disertación sobre 'el problema de la empatía en su desarrollo histórico y en la reflexión fenomenológica', la Señorita E. Stein presenta en primer lugar (Parte I), de manera instructiva, la historia del problema de la empatía a partir de los tratamientos iniciales de Herder hasta el presente. Pero el mérito mayor del trabajo consiste en los intentos sistemáticos de las partes II-IV para una fenomenología de la empatía y en su aplicación para aclarar el origen fenomenológico de las ideas de cuerpo propio, de alma, de individuo, de personalidad espiritual, de comunidad social y de estructura comunitaria. En las dos partes conclusivas, se busca el significado de empatía en la esfera ética y estética, y por lo que se refiere a ésta, se esboza un análisis fenomenológico de la empatía estética. Prescindiendo de los tratamientos históricos y críticos, la Autora, en la elaboración de los conceptos fundamentales de sus teorías, ha sido influida de lo que yo he expuesto en mis lecciones de Gotinga y por estímulos personales. Sin embargo, el gran estilo con el que tales estímulos han sido elaborados, la exactitud científica, así como la perspicacia con la cual el trabajo ha sido llevado a cabo, merecen el más alto reconocimiento. Por ello, insto para que la autora sea admitida a sustentar el examen. E. Husserl. Friburgo, 29 julio 1916.

Citado en: E.Stein, *Il problema dell'empatia*, introducción y notas de Elio Costantini. Studium-Roma, 1985, Introducción. Pág. 29 ( traducción de esta cita al español es de E. González Di Pierro).

<sup>25</sup> Husserl fue nombrado catedrático en dicha Universidad, allí permaneció de 1916 a 1928 año de su jubilación.

colaboradora –tal como yo siempre he considerado nuestra relación y también él en teoría- tendremos que separarnos inmediatamente.<sup>26</sup>

Dejó así su actividad como asistente de Husserl e inició un nuevo camino, ahora de manera independiente teniendo siempre como base su formación fenomenológica. Trató de conseguir una Cátedra en la Universidad de Gotinga, para lo cual contaba con el apoyo y la recomendación de Husserl; sin embargo, esto no fue posible. Las causas fueron la crisis de la pos-guerra, pues no había fondos suficientes para nuevas cátedras; y aunado a esto el hecho de que las mujeres no eran plenamente aceptadas. Por algún tiempo luchó para acceder a dicha cátedra, pero sólo obtuvo una carta del ministerio de educación en la que le otorgaban la razón con respecto a las cátedras para mujeres.<sup>27</sup>

Ante estas circunstancias decidió regresar a su ciudad natal donde se dedicó a impartir clases particulares sobre fenomenología y a elaborar sus propios escritos. Durante el periodo de 1918 a 1921 sus obras fueron: *Contribución para una fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*, éste comprende dos escritos “*Causalidad Psíquica*” e “*Individuo y Comunidad*” (1918-1920); *La Naturaleza del Estado* (1920-1921); *Introducción a la filosofía* (1917-1920) y *Sobre esencia del movimiento* (1917-1919).<sup>28</sup>

Desde que Edith Stein era una niña la cuestión de la fe le había causado cierta inquietud. Su vivencia religiosa se había limitado tan sólo a la participación en algunas celebraciones: la fiesta de los panes ázimos (pascua), la de la reconciliación y la del año nuevo. Cuando era niña éstas suponían un gran festejo, pero nunca profundizó en su significado. Así que a los 14 años cayó en la cuenta de que en realidad no tenía una verdadera práctica

---

<sup>26</sup> E. Stein, *Cartas a Román Ingarden*, carta 28.

<sup>27</sup> “El ministerio de Ciencia, Arte y Educación. Berlín, 21 de febrero de 1920.

Comparto su punto de vista expuesto en su comunicado del 12 de diciembre de 1912: que la pertenencia al sexo femenino no puede ser vista como impedimento para concursar a cátedra”. E. Stein, *Autorretrato epistolar (1916-1942)*, p. 384 ver nota 3.

<sup>28</sup> F. Sancho, “Filosofía y vida: El itinerario filosófico de Edith Stein”, en *Anuario Filosófico*, vol. 31, núm. 62, 1998, p.675.

religiosa. Cuando escuchó a Scheler hablar de la religión Católica lo consideró su primer contacto con el mundo de la fe:

Este fue mi primer contacto con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe. Pero me abrió a una esfera de «fenómenos» ante los cuales ya nunca podía pasar ciega.<sup>29</sup>

Posteriormente tuvo contacto directo con algunas experiencias de fe que le causaron cierta impresión y fueron marcando su camino a la conversión. En 1917 muere su maestro y amigo Adolfo Reinach, cuando Stein acude con la viuda le sorprende encontrarse con una mujer que por su fe enfrentaba con fortaleza y serenidad la muerte de su esposo. Poco después nuestra autora escribió: “Aquel fue mi primer encuentro con la cruz [...]”. Otra experiencia fue cuando en una visita a la catedral de Frankfurt, observó que una mujer entró en la iglesia con la única intención de hacer un momento de oración. Sin embargo, lo que provocó en ella la decisión de conversión fue la lectura de la *Autobiografía* de Sta. Teresa de Ávila. En enero de 1922 recibe el bautizo. A partir de este momento su vida tomó un nuevo giro. Por un lapso de 8 años impartió clases en un colegio para monjas dominicas, periodo durante el cual su trabajo intelectual se enfocó principalmente en su labor como docente. En este ambiente conoce al P. Przywara, filósofo jesuita; la presencia de éste en su vida significó su retorno a la investigación filosófica, sólo que ahora sobre la base de la fe. El padre le recomendó la traducción de la obra *Questiones Disputate de Veritate* de Sto. Tomás. Después de su conversión Stein había considerado que las cuestiones de fe no abrigaban ninguna relación con su actividad científica, y en cierto modo la había abandonado; no obstante, tras su acercamiento a la obra de Sto. Tomás, ella nos dice:

Que sea posible la ciencia como culto divino, es algo que me ha quedado bien claro después de haber entrado en contacto con Santo Tomás; y sólo como consecuencia de ello me he decidido a tomar otra vez en serio el trabajo científico.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, p. 241.

<sup>30</sup> E. Stein, *Autorretrato epistolar*, Carta 32.

Stein consideró que el tiempo durante el cual se desentendió de sus trabajos científicos le había servido para guardar la distancia suficiente y ahora ver con ojos críticos a la fenomenología, a la cual como ella menciona, hasta entonces había manejado con cierta ingenuidad.<sup>31</sup>

Inició así la traducción de esta obra de Sto. Tomás, aunque más que una traducción fue la adaptación al lenguaje moderno. Fue tal el interés por la obra de este autor que decidió dejar su actividad como docente (1930) pues pensaba: “a Sto. Tomás ya no le basta con unas horitas arrancadas de aquí y de allá; me quiere entera.”<sup>32</sup>

Se adentró en la obra de Sto. Tomás. Participó en la Societé Thomiste (1932), como también en el círculo de neo-escolásticos, donde era respetada y admirada por sus conocimientos. Pues, al ser quien había trabajado más de cerca con Husserl -primero como alumna y discípula, después como asistente y colaboradora- era quien mejor conocía y manejaba el tema de la fenomenología.

A partir de ese momento sus trabajos están matizados por conceptos aristotélico-tomistas, mas siempre con un enfoque fenomenológico. Sus obras se caracterizan por ser principalmente indagaciones de tipo ontológico, sin dejar por ello de lado las cuestiones antropológicas, las cuales le han inquietado desde siempre. Sus escritos son: Traducción de las *Questiones Disputate de Veritate* de Sto. Tomás de Aquino (1932). *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Sto. Tomás de Aquino. Una confrontación* (1929). *Acto y potencia* (1930-1931); *Significado ideológico de la fenomenología* (1930-1932). *Conocimiento, verdad, ser* (1931 aprox). *Ser actual e ideal -Especie- Arquetipo y modelo* (fragmento aprox.1932). *Estructura óptica de la persona y su problemática cognoscitivo-teórica* (1930). *La filosofía existencial de Martin*

---

<sup>31</sup> E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden*, Carta 89.

<sup>32</sup> E. Stein, *Autorretrato epistolar*, Carta 74.

Heidegger<sup>33</sup> (1936). *La formación de la persona humana y Antropología teológica.*<sup>34</sup> ♦

En octubre de 1933 ingresó a la congregación de las Carmelitas descalzas en el convento de Colonia<sup>35</sup>. Esto representó una nueva orientación en su labor filosófica. Durante los primeros años en el convento terminó su obra *Ser Finito Ser Eterno*. Los escritos siguientes a éste, traslucen un carácter espiritual y místico. Profundizó en las obras de los místicos San Juan de la Cruz y Sta. Teresa de Ávila, y su influencia se ve reflejada en sus trabajos.

Entretanto, Alemania estaba por iniciar una etapa en su historia que significaría un cambio en la vida de los judíos y aun en la de los mismos alemanes. En 1933 Adolfo Hitler subió al poder. Se inició una persecución, principalmente, contra los judíos, se les despojó de sus vidas, su libertad, sus propiedades, sufrieron discriminación al ser marcados con una estrella amarilla en su ropa. Muchos lograron emigrar; sin embargo, quienes no lo consiguieron fueron remitidos a ghettos o a campos de concentración.

Desde el inicio de la persecución Stein, al igual que muchos otros, se sintió llamada a reflexionar sobre su condición de judía, su ser, su destino. Nuestra filósofa consideraba que muchos se estaban forjando una falsa imagen de los judíos basada en las acciones de unos cuantos; y así lo manifestó en su libro titulado *Estrellas amarillas*, con el cual deseaba mostrar al judío como miembro de una familia, como empleado, como amigo, como compañero de escuela y universidad. Y como ella misma expresa: “[...] quisiera narrar sencillamente mis experiencias de la humanidad judía.”<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Heidegger y Stein, en tanto que ambos se relacionaban con Husserl tuvieron encuentros casuales como ella lo menciona: “[...] en el dintel me encontré con el pequeño Heidegger, y los tres juntos nos dimos un paseo –por cierto maravilloso– hablando de ciertas cuestiones religioso-filosóficas.” *Cartas a Roman Ingarden*, carta 36. Y la opinión que de él tenía era: “Que Heidegger era una eminencia y que puede meternos a todos nosotros en el bolso, también yo lo creo, apoyándome en su libro [Ser y Tiempo]”. E. Stein, *Cartas a Roman Ingarden*, carta 111.

<sup>34</sup> F. Sancho, “Filosofía y vida: El itinerario filosófico de Edith Stein”, en *Anuario Filosófico*, vol. 31, núm. 62, 1998, p. 681-683.

♦ Estas dos últimas obras son el resultado de la recopilación de sus apuntes de clases dadas a lo largo de los semestres de invierno-verano de 1932-1933.

<sup>35</sup> Al ingresar a dicha orden se hizo llamar Teresa Benedicta de la Cruz.

<sup>36</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, prólogo, p. 18.

Edith Stein y su familia en tanto que judíos también sufrieron los estragos de la persecución judía. La mayoría de sus hermanos emigraron a América, su madre ya había fallecido. Ella y una de sus hermanas fueron transferidas por el mismo convento a otro en Echt, Holanda. Allí parecían estar a salvo, su condición de judías conversas las excluía de la lista de perseguidos. Sin embargo, como consecuencia de una carta pastoral de los obispos de Holanda dirigida a la población en general, en la que apelaban a su conciencia y a reflexionar acerca de su postura hacia los judíos, se despertó el enojo del gobierno, quien tomó represalias contra los judíos conversos. Edith y su hermana fueron llevadas al campo de concentración en Auschwitz donde fueron cobardemente asesinadas el 9 de agosto de 1942.

Así entonces, podemos discurrir que el concepto de empatía -tema de este trabajo- manejado por Edith y que de manera implícita estará presente en la mayoría de sus trabajos, se circunscribe en el periodo de sus años como estudiante de filosofía (fenomenología) en la Universidad de Gotinga. ¿Por qué su interés por este tema? Al respecto Roman Ingarden opinó:

Porque en ella el interés por la fundamentación, por obtener una base para las ciencias del espíritu, estaba muy vivo. Y pensaba también que la empatía era la vía para la clarificación del fundamento teórico del saber, no sólo del hombre sino también de la comunidad humana. [...] la pregunta por la clarificación de la posibilidad del entendimiento mutuo entre las personas era lo que más la motivaba.<sup>37</sup>

La cuestión referente a la formación de una comunidad humana implicó en Stein no sólo una inquietud teórica, sino también una cuestión de vida. Necesitaba la comunidad con su pueblo -judío-, con su nación, con sus amigos y compañeros de estudio<sup>38</sup>. La necesidad de la existencia de una comunidad era una inquietud personal y encontró en la empatía una posibilidad para conformarla, de establecer un contacto entre los hombres.

---

<sup>37</sup> W. Herbstrith, *El verdadero rostro de Edith Stein*, p.168.

<sup>38</sup> Así lo muestra, por ejemplo, su comportamiento ante la primera guerra mundial -dejar a un lado sus preocupaciones personales par alistarse como voluntaria de la Cruz Roja-; la estrecha relación y continua comunicación que siempre mantuvo con los integrantes del círculo de fenomenólogos de Gotinga; y su sentirse parte de un pueblo perseguido y no huir cuando tuvo oportunidad.

### **Antecedentes de la *Einfühlung*.**

¿En dónde surge el concepto de empatía? Algunos autores apuntan hacia el ámbito de la investigación estética y de manera más precisa la obra de Teodoro Lipps<sup>39</sup>.

Lipps en una primera instancia lo empleó para describir la experiencia estética; posteriormente lo refirió para explicar la experiencia de otros hombres. Husserl retomó de Lipps el concepto de empatía, aunque con ciertas reservas, para hablar del cómo de la experiencia del otro. Así, dicho concepto fue introducido en el ámbito de la fenomenología.

De este modo, desde su aparición, el sentido y significación del concepto de empatía ha sido difuso, ello ha provocado que su definición sea variable, y que, en no pocas ocasiones, sea confundido con la simpatía. Aunado a esto, el hecho de que al tratarse de una traducción del vocablo alemán *Einfühlung*, pues no siempre es traducido con el término empatía.

Así, con el afán de esclarecer un poco las diversas traducciones del término *Einfühlung* y evitar posibles confusiones de términos recurriré primeramente al origen y significación etimológica. Posteriormente, dado que se considera a Lipps como el primero en hablar del concepto empatía y que en un primer momento tanto Husserl como Stein confrontaron su propuesta, haré una exposición de los puntos centrales de la teoría de Lipps sobre la empatía.

### **Significación etimológica.**

*Einfühlung* es un vocablo alemán, el cual suele ser traducido como empatía; aunque también puede encontrarse como “intropatía”, “endopatía”

---

<sup>39</sup> Theodor Lipps (1851-1914) Psicólogo. Profesor titular en Breslau (1890-1894) y en München (desde 1894). Para Lipps, el aspecto psicológico fue fundamental y derivó de ésta las demás disciplinas de la filosofía: la lógica, la ética, la estética y la teoría del conocimiento. En la estética se le debe la fundamentación y desarrollo de la teoría de introafcción, proyección sentimental, empatía o endopatía [Einfühlung]. Se considera que tuvo cierta influencia de Husserl por el modo como desarrolló algunas ideas de la naturaleza y contenido de la lógica, sin embargo su tendencia hacia el psicologismo fue más fundamental. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Vol. 3.

“impatía” o “intrafección”. La razón de las diferencias se encuentra en la semejanza de su significación etimológica.

Empatía proviene de la traducción de *Einfühlung* al inglés realizada por el psicólogo norteamericano Titchener en su obra *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*<sup>40</sup>

*Einfühlung*      →      *empathy*,  
Alemán                                      inglés

Él utilizó dicha expresión por la semejanza etimológica entre ambas.

*Einfühlung*: *ein*: dentro    *fühlen*: sentir

*Empathy*: *ev* (griego): dentro    *παθευν* (griego): sentir

*In* (Latín): poner dentro o sobre    *pati* (Latín): sentir<sup>41</sup>

También es frecuente encontrarlo traducido o referido al término “endopatía”, tal es el caso del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, donde encontramos:

Empatía: véase endopatía [...] <sup>42</sup>

“Endopatía” al igual que “intropatía”, proviene de la traducción francesa hecha por Fluornoy, quien se basó en su significación etimológica:

*Intropathie*: *ενδον*: (prefijo griego): dentro, en el interior

*παθευν*-*epathon* (raíz griega): sentir.<sup>43</sup>

Por otra parte, está el caso de la traducción de la obra *Los fundamentos de la estética*<sup>44</sup> de Teodoro Lipps realizada por Ovejero. En ella empleó la expresión “proyección sentimental” para traducir *Einfühlung*, con la intención

<sup>40</sup> E. Repetto Talavera, *Fundamentos de orientación. La empatía en el proceso orientador*, p.26.

<sup>41</sup> Ibid., pp. 26-27.

<sup>42</sup> J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vol. 2, p.918.

<sup>43</sup> E. Repetto Talavera, *Fundamentos de orientación. La empatía en el proceso orientador*, p.27

<sup>44</sup> Título en alemán: *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*.

de dar su significado real, pues como Ovejero aclara: “intropatía” o “introyección afectiva” le parecían inadecuados.

Por tanto, *Einfühlung* la podemos encontrar traducida como “empatía”, “endopatía”, “intropatía”, “impatía”, “introyección afectiva” y “proyección sentimental”. En este trabajo utilizaré el término empatía.

### **Empatía en el pensamiento de Teodoro Lipps**

Como ya he señalado, al plantear Stein a Husserl su interés en profundizar en el análisis de la empatía, su maestro le propuso realizar su trabajo con miras a una confrontación con el pensamiento del psicólogo Teodoro Lipps.

A este último se le atribuye la concepción clásica del concepto de empatía. Él escribió en uno de sus primeros trabajos *-Leitfaden der Psychologie-*:

Schon jede Auffassung eines Wahrgenommenen ist Einfühlung.<sup>45</sup>

De modo que, en la base de su concepción de empatía está la aprehensión del objeto dado en la percepción. Dicha idea la desarrolló de manera más amplia en su texto *Los fundamentos de la Estética* con la intención de explicar el fenómeno de la percepción estética. Y posteriormente lo aplicó al tema de la relación entre las personas.

Así, al inicio del segundo tomo de *Los fundamentos de la Estética*, Lipps escribió:

[...] hablar de una «proyección sentimental» [*Einfühlung*] es lo mismo que decir «yo me siento....» Pero puedo sentirme de mil maneras. Yo «me» siento, siempre que experimento orgullo, tristeza, deseo, o algo semejante. En general puede decirse que en cada sentimiento. Y en segundo lugar, la «proyección sentimental» implica que este sentimiento que yo experimento está ligado a algo que no soy yo, en otras palabras, que dicho sentimiento está para mi impresión inmediata en un objeto distinto de mí.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Citado por Fidalgo António, en *Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik*, p. 94. (Cada aprehensión de una percepción es proyección sentimental –empatía-).

<sup>46</sup> T. Lipps, *Los fundamentos de la estética*, 2do. Tomo, p.1.

Conforme a esto, en primera instancia, la empatía presupone experimentar un sentimiento expresado por un objeto sensible diferente del yo. De forma que, desde la perspectiva de Lipps, la empatía sólo se da en el campo de los sentimientos. ¿Cómo es esto? Veamos.

Sentimientos son la experiencia interior de una actividad. Actividad -dirá Lipps- es el flujo de movimientos interiores inmediatamente sentidos; y la vida ya es por sí misma una actividad en la medida que es un constante devenir. Entonces la actividad es una fuerza por la que se da sentimentalmente la energía vital.

La característica de este flujo de movimientos (sentimientos) es la de manifestarse por una oposición: el placer y el desplacer. Así cuando alguien dice “me siento”, significa que experimenta una emoción agradable o desagradable. Entonces:

Así, por ejemplo, la palabra «alegría», designa una manera determinada de desarrollarse el proceso de nuestra actividad interior. La alegría es esa actividad, la forma de la corriente de una actividad interior de conjunto, juntamente con el matiz placentero que lleva consigo por su naturaleza. Del mismo modo, la tristeza es la forma opuesta de esta corriente de actividad total interior. / Especialmente la tristeza es una forma de actividad sentimental que por su naturaleza propia está coloreada por un matiz displacentero.<sup>47</sup>

En contraposición con los sentimientos están los actos psíquicos de opinar, creer o juzgar, estos no son propiamente una actividad -en el sentido antes expresado- y en consecuencia no están matizados por el placer o el desplacer. Es su propia naturaleza quien hace patente el estar más allá de todo movimiento afectivo o sentimental. Así Lipps afirma:

Esta «neutralidad sentimental» del creer, opinar, juzgar o saber, real o supuesto; esta «frialdad» propia de las operaciones de la inteligencia se explica como hemos dicho, porque tales operaciones no implican el desarrollo de una «actividad» ni de una «fuerza», en suma, de un trabajo de producción interior.<sup>48</sup>

En consecuencia, desde esta perspectiva, sólo la actividad interior, el sentimiento, es objeto de proyección, esto es:

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 9.

<sup>48</sup> Ibid., p. 6.

[...] siempre que siento mi propio yo en los diferentes objetos exteriores, como, por ejemplo, una actitud, un gesto, lo proyectado es una actividad o un sentimiento de actividad.<sup>49</sup>

Ahora, como ya he señalado, para Lipps la actividad interior se da matizada por el placer o el desplacer. ¿Qué objetos despiertan o motivan esta coloración -placer y desplacer- de los sentimientos? Lipps menciona dos posibilidades: una, cuando se trata del modo como se desarrolla la propia actividad, el objeto activador de los sentimientos está en uno mismo. La otra son objetos sensibles distintos de uno, en este caso la sensación que experimento la vivo a partir de un objeto distinto de mí, es decir, procede de un objeto sensible que no soy yo.

¿Cómo es esto? Lipps lo explica con un ejemplo: la sensación experimentada por un color. Primeramente, quien experimenta la sensación, ve el color, lo hace suyo, lo contempla, al hacerlo ejecuta una actividad aperceptiva. El yo se proyecta sentimentalmente sobre el objeto y lo aprehende, despertando en el yo una actividad. Dicha actividad podrá ser placentera o desplacerera dependiendo de la concordancia que tenga con la actividad natural y latente del sujeto. Así:

Un objeto es «bello» porque despierta o puede despertar en nosotros un sentimiento característico, a saber: lo que solemos llamar «sentimiento de lo bello». En todo caso «belleza» es el nombre que damos a la propiedad de un objeto de despertar en nosotros un determinado efecto.<sup>50</sup>

De este modo, para Lipps -como menciona Ovejero- la empatía no es sólo contemplar, es vivir, penetrar en el objeto de contemplación, impregnándolo de nuestros propios sentimientos, de nuestros propios estados de ánimo. El objeto es animado por la personalidad de quien lo contempla, el sujeto se proyecta sobre él. El yo se refleja en el objeto como en un espejo.

Así, en primera instancia Lipps empleó el concepto de empatía para la descripción psicológica de la experiencia estética, posteriormente lo desarrolló en el área de la ética para explicar el modo como se tiene experiencia de la existencia de otros hombres.

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 7.

<sup>50</sup> T. Lipps, *Los fundamentos de la estética*, 1er. Tomo, p. 1 (Introducción).

Lipps escribió al inicio de su libro *Los problemas fundamentales de la ética*:

[...] para mí sólo puede haber intereses altruistas, bajo el supuesto de que junto a mí existan otros hombres y que yo me entere de ello.<sup>51</sup>

¿Cómo me entero de la existencia de otros hombres? La respuesta de Lipps fue la empatía. Examinemos este hecho.

Un hombre -dice Lipps- es una personalidad que siente, piensa, quiere, espera, etc.; sin embargo, nada de esto nos es dado por medio de la percepción sensible, antes bien, sólo percibimos cuerpos humanos y sus movimientos, de modo que en sentido estricto nunca hemos visto a otro hombre. La única personalidad que podemos conocer de manera inmediata es la propia y ésta es el punto de referencia para hablar de la existencia de otros hombres. Es decir, lo que encontramos en nosotros suponemos que existe en otros, esto, claro, con ciertas variaciones.

Para ejemplificar esto, Lipps pone el caso de un hombre triste y dice: como tal no veo un hombre triste, sino más bien las variaciones en su actitud, en sus rasgos y quizá lágrimas ¿Cómo sé que son manifestación de tristeza? ¿Cómo descubro la relación entre afecto y gestos? Lipps puntualiza que esto sólo lo sabemos por experiencia propia. Yo sé de mí propia tristeza y que se anuncia a través de ciertos gestos, cuando veo esas mismas variaciones en el rostro del otro infiero que la causa es el mismo sentimiento que yo experimento: la tristeza. Entonces, las interpreto según mi propia experiencia.

Ahora, yo sé de mi propia tristeza, pero no puedo observar mi rostro de modo directo, sino sólo los rostros ajenos y más aún, interpretamos el rostro ajeno antes que el propio rostro. Entonces, ¿cómo relaciono el gesto extraño y la propia tristeza? La respuesta de Lipps fue el instinto de imitación.

Esto es, interpreto las variaciones en el rostro del otro como signo de tristeza a partir de que me motivan cierto estado interior y nace en mí un impulso a ejecutar, a imitar el gesto exterior y aún más, para que dicha imitación

---

<sup>51</sup> T. Lipps, *Los problemas fundamentales de la ética*, p. 14.

sea posible, debe primeramente darse el móvil interior, pues de éste procede el movimiento exterior.

Por tanto, me contagio del sentimiento del otro expresado a través del gesto y tiendo a imitar tanto el gesto exterior como el impulso interior. Así es como sé, me entero de la existencia de otros hombres: el otro hombre es el resultado de la proyección de mí mismo, uno se refleja en el otro como en un espejo, pues como dice Lipps:

[...] el individuo psíquico le creo yo sacándolo de mí mismo. Su interior está tomado del mío. El prójimo o el otro yo, es el resultado de una proyección, de una reflexión o radiación de mi propio yo o de lo que yo siento al percibir sensiblemente otra apariencia corpórea en esta apariencia sensible, especie de sosia de la mía.<sup>52</sup>

Y con respecto a este acto Lipps menciona:

Este hecho le designamos con una palabra tomada de la Psicología contemporánea, con el término de «proyección sentimental» (Einfühlung).<sup>53</sup>

Y agrega:

De aquí se deduce: que el que reconoce la existencia del instinto de imitación reconoce también la existencia de la proyección sentimental. En el fondo son una y la misma cosa.<sup>54</sup>

Esta teoría de Lipps tuvo gran aceptación en el campo de la estética, sin embargo Edith Stein la rechazó como posible explicación del fenómeno de la empatía. Su crítica a dicha teoría está basada principalmente en el principio de individualidad, el cual Lipps parece haber pasado por alto al considerar que la vivencia propia se distingue de la ajena sólo por pertenecer a cuerpos diferentes cuando las dos son en sí diferentes en la medida en que cada flujo de conciencia es una unidad singular. El concebir la empatía como imitación de sentimientos trae como consecuencia el que apenas sea perceptible la diferencia entre la vivencia ajena y la propia vivencia. Además, uno puede imitar el rostro enfermizo de alguien y no por ello sentir la enfermedad. Así, con la teoría de la imitación lo que Lipps plantea es un contagio o transmisión de

---

<sup>52</sup> Ibid., p.18-19.

<sup>53</sup> Ibid., p. 17-18.

<sup>54</sup> Ibid., p. 20.

sentimientos y en ello no se da una aprehensión del sujeto ajeno, es decir, no tiene la función de conocimiento ni de comunicación.

Ahora bien, Lipps planteó con carácter de esencial el hecho de que la empatía tiende a ser una vivencia plena. Al respecto Stein expone:

Lipps habla de que cada vivencia de la que tengo conocimiento –tanto la recordada y la esperada como la empatizada- «tiende» a llegar a ser completamente vivenciada. Y llega a ser tal si nada se opone a ella en mí, con lo que también el yo que hasta ahora era objeto, sea el yo pasado o futuro, propio o ajeno, llega a ser vivenciado así.<sup>55</sup>

Esto es, los seres humanos tienen la posibilidad de trasladarse a una vivencia experimentada en el pasado, la cual al ser representada tiende a actualizarse, a revivirse. Por ejemplo, al recordar un sentimiento triste éste vuelve a existir, el yo actual y el yo de la vivencia pasada se conforman en uno. De igual forma sucede con la empatía, actualizo la vivencia del otro. La actividad del otro -plantea Lipps- penetra en mí, yo la admito en mi propia experiencia actual, vivo la experiencia del otro como mía.

En confrontación con esto Stein señala: tanto el recuerdo, la expectativa como la empatía, no implican revivir la experiencia de entonces o la del otro. Y pone el caso del recuerdo de una situación penosa, en su momento fue penosa, pero al recordarla puede resultar divertida y ello no significa que el recuerdo sea imperfecto. Ciertamente recordar algún acontecimiento puede volver a producir el sentimiento experimentado anteriormente, por ejemplo alegría, sin embargo esta alegría ya no es la originaria como tampoco el yo del pasado; ellos han desaparecido, a lo sumo -dice Stein- existen junto a la alegría originaria y al presente yo originario. Y con respecto a este punto, ella concluye:

Y si la empatía ha de tener el sentido definido rigurosamente por nosotros, a saber, experiencia de la conciencia ajena, entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria, pero no la originaria ni la «supuesta».<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 89.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 91.

Ahora, en su texto *Los fundamentos de la estética* Lipps distingue dos clases de empatía: una positiva y otra negativa. La primera se da cuando la actividad del otro se recibe libre, espontánea y plenamente, o sea, no existe un impedimento para saber de la vivencia del otro, por el contrario hay una armonía entre la actividad del otro y la propia. Dicha armonía, Lipps la denominó con el nombre de simpatía. En la negativa, en contraposición con la positiva, la vivencia proyectada (empatizada) encuentra en mí algo -una experiencia momentánea o la personalidad- que se le opone provocando cierta resistencia.

Al comentar Edith Stein esta postura de Lipps expone el caso de un amigo quien nos da una alegre noticia en un momento de gran tristeza. Desde la perspectiva de Lipps, mi tristeza no me permitiría la empatía, pues ella me impide experimentar la alegría del otro, actualizarla en mí. Ante tal argumento Stein manifiesta su desacuerdo y plantea la posibilidad de arrastrarse hacia un nuevo cogito, sin que ello implique una resistencia.

De acuerdo con la propuesta de Lipps, la empatía es plena solamente cuando no existe una distinción del yo propio y el yo ajeno, los dos son uno. Como nos lo deja ver al plantear el caso de la contemplación de un acróbata en donde sentimos las impresiones de fuerza, destreza y agilidad de sus movimientos. Los consideramos interiormente y los hacemos junto con él; el acróbata y el espectador son uno mismo.

Para Stein esto es equívoco, pues si fuese así, no habría distinción entre las propias vivencias y las del yo ajeno y tampoco sería factible inteligir lo que hace al cuerpo propio y al ajeno. Así, Lipps concibe la empatía como unipatía. Y Stein nos dice “la empatía no es sentir a-una”.<sup>57</sup> Esto no significa que niegue dicho fenómeno, antes bien, desde su perspectiva es la base que posibilita el nosotros, la comunidad; pero la unipatía es viable sólo a través de la empatía, siendo ambas distintas.

---

<sup>57</sup> Ibid., p. 33 (*Sentir-a-una* en la traducción de José Luis Caballero Bono y unipatía en la traducción de Pérez Monroy).

## II

### Empatía en la fenomenología. Edmundo Husserl.

La figura de Edmundo Husserl -como hemos visto en la biografía de Stein- fue de suma importancia en la vida de Stein, sobre todo en lo referente a su formación filosófica, pues como ella misma lo reconoce encontró en el pensamiento de Husserl las bases para desarrollar su propio pensamiento.

Ahora, el tema que aquí nos ocupa es el desarrollo del tema de la empatía en el pensamiento de Stein. Ella menciona que fue en un curso de Husserl, el cual versaba sobre la naturaleza y el espíritu, donde lo escuchó hablar sobre la empatía y que en ese momento él no había profundizado en su desarrollo, sino que se había limitado a retomar el planteamiento de Lipps - aunque con ciertas reservas-. Esto motivó a Stein a indagar acerca del tema. Por esta razón considero pertinente indagar de dónde tomó Husserl el concepto de la empatía y cómo lo explica.

Iribarne menciona que a partir de 1905 Husserl empezó a ocuparse del tema de la empatía y se considera que tomó el término de la propuesta de Lipps. Iso kern estima que Husserl al desarrollar sus primeros trabajos sobre la empatía tenía en su horizonte de pensamiento la teoría de Lipps, pues Husserl usaba el término empatía para designar la experiencia del otro, sin tener una teoría propia implícita, como era el caso de Lipps. Esto, sin embargo, no significaba que estuviera de acuerdo con Lipps, antes bien el desarrollo de sus primeras investigaciones sobre este tema lo inició con una confrontación con la propuesta de Lipps.

Así, Husserl utilizó el término empatía para designar la experiencia del otro; por tanto, la cuestión de qué sea la empatía es una pregunta acerca de la experiencia del otro. Este tema resulta fundamental para la fenomenología de Husserl, pues como señala Stein, Husserl pensaba que “[...] un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, si es experimentado por una pluralidad de individuos cognoscentes los cuales

estuvieran en intercambio cognoscitivo”<sup>58</sup>. Ello presuponía la experiencia de otros; sin embargo, como el mismo Husserl reconoce, la fenomenología en una primera instancia postulaba un solipsismo, pues siguiendo a Descartes partía del yo como lo único evidente. En este yo, en tanto que pensante, se sustentaba el sentido del mundo y -al estilo de Robinson Crusoe- crea un mundo que solamente tiene sentido en tanto referido a él, ya que el mundo de los demás le es inaccesible. Pues bien, para poder pensar en un mundo objetivo Husserl necesitaba atender la cuestión referente al solipsismo. La empatía representó la posibilidad de la experiencia del otro como sujeto y de estar en contacto cognoscitivo, y con ello la posibilidad de la experiencia intersubjetiva del mundo.

El propósito de este trabajo no es profundizar en el pensamiento de Husserl, no obstante, debido a que es el principal antecedente del planteamiento de Stein, considero pertinente dar respuesta a cuestiones como: ¿De qué manera el planteamiento de poner todo entre paréntesis dio como resultado en una primera instancia el solipsismo trascendental? ¿Cómo es que con la empatía lo trata de superar?, entre otras.

### **La fenomenología**

Husserl fundó la fenomenología en su obra *Investigaciones lógicas* donde planteó como postulado “volver a las cosas mismas”, pero no al estilo de las ciencias positivas pues éstas sólo se enfocan a la descripción directa o empírica de las cosas. Y esto no es lo que buscaba Husserl, sino más bien el cómo de su manifestación en la conciencia. Para lo cual consideró preciso no hacer uso de los conocimientos constituidos por las ciencias empíricas, sino por el contrario ponerlos entre paréntesis, hacer una reducción. Esto condujo a Husserl a plantear un cambio de actitud: de la natural a la de la reducción (epojé). ¿En qué consiste una y otra actitud?

En *Ideas I* Husserl nos dice:

---

<sup>58</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas*, p. 249.

Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en *actitud natural*. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.<sup>59</sup>

A diferencia de Descartes, quien parte del “yo pienso” como lo único indudable, Husserl comienza con una conciencia en su situación habitual, es decir un yo concreto, una persona con sus propios recuerdos, deseos, sentimientos, vivencias, etc., y no sólo eso, sino que además se percibe inmerso en un mundo de cosas materiales, un mundo que está “ahí delante” ocupando un lugar en el espacio y el tiempo, el cual experimenta a través de los diversos modos de percepción sensible: la vista, el tacto, etc. Un mundo donde el yo se encuentra a sí mismo como poseedor de un cuerpo orgánico. Un cuerpo que como las demás cosas ocupa un lugar en el espacio y el tiempo. ¿Cómo lo distingue como su propiedad? Al respecto Husserl dice:

[...] la cosa que cada yo encuentra como su cuerpo se distingue de todas las restantes como «cuerpo» propio [ *Eigenleib*] que siempre e inevitablemente se encuentra ahí en la esfera perceptiva actual, que es percibido de un modo propio ( a describir con más exactitud) y es el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósmico.<sup>60</sup>

Y este cuerpo que cada yo percibe como propio, es el referente a partir del cual estará delimitado el aquí o el allí, lo cerca o lo lejos de las demás cosas.

En este mundo de cosas el yo también encuentra, ahí en su campo de percepción, a seres animados, otros hombres a quienes ve, los oye acercarse, y dice Husserl: “[...] estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren.”<sup>61</sup>

Por otra parte, Husserl señala que este mundo ahí delante no se limita a cosas y seres animados, sino también hay un mundo de valores y bienes, un mundo práctico, válido tanto para las cosas como a los hombres y

---

<sup>59</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 64.

<sup>60</sup> E. Husserl, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 50.

<sup>61</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 64.

animales, esto es, a las cosas se les encuentra útiles, gratas, etc.; a los hombres se les considera amigos, parientes, enemigos, etc.

Pues bien, todo ello está ahí delante incluso cuando no se encuentre dentro de nuestro campo de percepción, es decir, no se restringe a lo percibido de manera inmediata sino que participa de un círculo de co-presencia. A éste pertenecen las cosas que no percibimos de modo directo pero que sabemos están ahí. Por ejemplo: Mientras escribo este trabajo, mi atención está fija en los libros y computadora que tengo frente a mí, pero también están ahí las cosas que no veo de manera directa, el librero, los otros cuartos, la gente que camina en la calle, etc., todo esto conforma mi entorno aun cuando no tenga en este momento una percepción directa de ello, o sea, está ahí en co-presencia.

Ahora, en este entorno de cosas y seres animados dados “ahí delante” tanto de manera inmediata como en co-presencia no se agota el mundo, antes bien se extiende hasta lo infinito.

Por tanto, en una actitud natural, dice Husserl:

Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La “realidad” la encuentro -es lo que quiere decir ya la palabra- *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí.*<sup>62</sup>

En dicha actitud vivenciamos el mundo en la vida diaria. Y Husserl dirá que se tiene esta misma actitud cuando pasamos a las explicaciones de la física, pues la validez de sus explicaciones está sujeta a la prueba del acuerdo con la experiencia perceptiva. De esta manera en la base de la explicación científica del mundo está implícita la aceptación irreflexiva de la existencia del mundo perceptivo. Así:

Toda ciencia de lo existente en un espacio y en un tiempo es ciencia de la Naturaleza, y Naturaleza es el conjunto unitario [*einheitliche Inbegriff*] o, más aún, como se muestra en una reflexión más ajustada, la totalidad legalmente unitaria [*das gesetzlich einheitliche Ganze*] de todo lo espaciotemporalmente existente y, por tanto, de todo aquello que tiene lugar, extensión y posición [...]<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 69.

<sup>63</sup> E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 59.

Por tanto, el mundo descrito desde una actitud natural es competencia de las ciencias empíricas.

Ahora, Husserl no buscaba una explicación desde la perspectiva de la actitud natural, o sea, del mundo de ahí delante, sino el cómo de su manifestación en la conciencia; razón por la cual consideró preciso poner entre paréntesis el mundo de ahí delante y todo juicio emitido sobre él. Con respecto a esto Husserl dice:

[...] *desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas.*<sup>64</sup>

Este poner entre paréntesis Husserl lo llamó *epojé* o reducción fenomenológica, y con la cual todo juicio emitido sobre existencias en el espacio y el tiempo –dice Husserl– queda “*fuera de juego*”.

Ahora bien, ¿cómo es exactamente este poner entre paréntesis?, y ¿qué queda cuando se ha puesto todo el mundo entre paréntesis?

En nuestra experiencia de las cosas de nuestro entorno emitimos juicios acerca de ellas en función de lo que vemos, tocamos, oímos, etc., es decir, nuestros juicios se basan en nuestra experiencia de las cosas y por eso son incompletos, esto debido a que una característica esencial de la experiencia es la de no ser algo cerrado, o sea, al tener la experiencia de una cosa espaciotemporal ésta se da en exposiciones y apariciones, de modo que no es posible tener en una sola percepción la dación de una cosa como un todo, pues debido a la esencia de la percepción las cosas nos son dadas con lados ocultos. Aunado a ello la variación de tamaño y color, la cual dependerá de la ubicación del cuerpo del yo que percibe con respecto a la cosa.

Pues bien, dicha relación del yo con lo empírico es puesta entre paréntesis quedando únicamente el juzgar mismo y demás actos de conciencia.

---

<sup>64</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p.73.

Así, al poner entre paréntesis el mundo que se nos presentaba como existiendo por sí, como real, queda reducido a meros fenómenos con pretensiones de realidad:

En cuanto filósofos que meditamos de una manera radical, no tenemos ahora ni una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. En lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de un modo natural en la creencia en la realidad que es inherente a la experiencia, el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad. Esto alcanza también a la existencia circundante de todos los demás yos, de tal suerte que en rigor no podemos seguir hablando en el plural comunicativo. En efecto, los demás hombres y los animales sólo son para mí datos de la experiencia, en virtud de la experiencia sensible que tengo de sus cuerpos, de cuya validez no puedo servirme puesto que también ella está en cuestión. Con los demás hombres pierdo también, naturalmente, las creaciones íntegras de la sociedad y de la cultura. En suma, no sólo la naturaleza corporal, sino el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí un mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad.<sup>65</sup>

Ahora, este poner entre paréntesis lo dado en actitud natural no sólo abarca el mundo de ahí delante, sino también al yo concreto, al yo que realiza la reducción; en tanto que está inmerso en el mundo; pues él también se encuentra entrelazado en el mundo natural en la medida que posee un cuerpo en función del cual experimenta, siente y emite juicios. Por ejemplo, padecer un dolor, lo siente en la medida que tiene un cuerpo físico (*Körper*) en el mundo.

Pues bien, este yo concreto y todo juicio emitido sobre él también es puesto entre paréntesis. ¿Qué es lo que queda? El yo puro. Al realizar la epojé con respecto a sí mismo, el yo no es ya el ser humano que se encuentra como subjetividad empírica, es decir, como sujeto que percibe lo que se le presenta: el mundo como lo dado por sí y donde él mismo es una cosa entre las demás; sino que ahora como resultado de la epojé queda el yo (*ego*) puro, como subjetividad trascendental, así:

La *εποχή* es, puede también decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, en la cual y por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, I, § 8, p. 59.

<sup>66</sup> *Ibid.*, I, § 8, p. 61.

Conforme a esto, la epojè o reducción fenomenológica no nos coloca frente a una pura nada, pues como residuo queda el yo trascendental, esto es, el yo con la vida de conciencia que le es propia.

El yo está dotado de una vida de conciencia, de un *cogito* en el que vive. Es decir, tiene vivencias<sup>67</sup>, las cuales por estar referidas a un yo adquieren sentido y objetividad. Y los adquieren gracias a la virtud de síntesis de la conciencia. De este modo lo que se aprehende como meros fenómenos, aislados uno de otro, encuentra en el *ego -yo-* la unidad dada por la síntesis. Tomemos por ejemplo -dice Husserl- la percepción de un cubo: se le puede percibir como cerca o como lejos, lo cual conlleva un aquí y un allí; modos de estar en tanto que referidos a un aquí, el aquí será el del yo que tiene vivencia de él. Además de esto, en la percepción del cubo se nos presentan variables en su coloración, tamaño, entre otras, lo cual al ser sintetizado por la conciencia es objetivado. Así:

El yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de radiación de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender y captar [...]”<sup>68</sup>

Por tanto, este yo, polo de referencias de toda la vida de conciencia y su respectivo contenido de conciencia -vivencias en las que vive- es lo que queda tras la reducción fenomenológica y que Husserl llama sujeto trascendental.

Ahora, Husserl consideró que Descartes tuvo un desacierto al considerar al *ego cogito* como una sustancia independiente de las cosas externas, pues eso lo condujo al conflicto de cómo se relacionan (el problema de la comunicación de las sustancias) la sustancia pensante -ego cogito- y la sustancia extensa -las cosas materiales-.

---

<sup>67</sup> [...]son vivencias o contenidos de la conciencia las percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y los temores, los deseos y las voliciones, etc., tal como tiene lugar en nuestra conciencia.” E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. II, inv. V, cap. 1ero., § 2, p.152.

<sup>68</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro II*. p. 141.

Para abordar dicha problemática Husserl recurrió a la teoría de la intencionalidad de Franz Brentano. A pesar de estar convencido del fracaso del psicologismo como ciencia, estaba seguro que el conocimiento era un acto de la mente. Pero, ¿cómo superar el planteamiento que establecía que la mente era sólo un receptor pasivo de aquello que percibía como lo dado por sí mismo, cuyo sentido y significado era independiente del sujeto que lo percibía? El principio de intencionalidad fue la respuesta.

Brentano lo había retomado de la filosofía medieval, y con base en dicho principio estableció la distinción entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos.<sup>69</sup> Y de estos últimos dirá:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia [en sentido de existencia interna, "in-existencia"] intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo.<sup>70</sup>

De esta manera en toda percepción algo es percibido, en el amor algo es amado, en el odio algo es odiado, etc. Y ante la proposición cartesiana: *ego cogito*, Husserl hizo énfasis en el *cogitatum*, esto es:

[...] todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos también, *asume algo*, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*.<sup>71</sup>

El yo tiene una serie de cogitaciones, es decir, tiene vivencias de conciencia en las que vive. El yo en tanto que cogita *asume algo*, dicho de otro modo, toda vivencia de la conciencia es conciencia de esto o de aquello, en consecuencia a todo *cogito* le corresponde su peculiar *cogitatum*. A esta

---

<sup>69</sup> Husserl le reconoce a Brentano haber realizado dicha distinción; sin embargo, la finalidad para la que Brentano la realizó no es lo que le interesó, sino sólo en tanto que retoma el concepto de intencionalidad.

<sup>70</sup> F. Brentano, *Psychologie als empirischen Standpunkt* (edición de Oskar Kraus), editorial Felix Meiner, Hamburgo, 1924: primer tomo, libro I, capítulo I, § 5. Citado por Husserl en *Investigaciones lógicas*, vol. II, inv. V, cap. 2, §10, p. 171.

<sup>71</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, II, §14, p. 75.

propiedad de la conciencia de ser siempre conciencia de algo, Husserl siguiendo a Brentano, le dio el nombre de intencionalidad. Así:

Las vivencias de la conciencia llámense también *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*.<sup>72</sup>

Y es en esta correlación intencional de la conciencia con el objeto como éste adquiere un significado; ya no es un objeto en sentido absoluto, sino sólo en tanto que es percibido, pensado, imaginado, etc., por un yo. Así, el principio de intencionalidad tiene implícita dicha correlación, en tanto que la conciencia siempre es conciencia de algo, y el objeto sólo lo es en la medida que es objeto para una conciencia. En dicha correlación el *cogito* en sus diversos modos (percepción, recuerdo, imaginación) realiza la constitución de lo que se le presenta dándole así objetividad. A dicha actividad de la conciencia Husserl la designó con el nombre de “nóesis”; y al objeto constituido lo llamó “nóema”.

Ahora, Descartes obtuvo como resultado de la duda, en tanto que método para llegar a la verdad, la certeza de que lo único de lo que no podía dudar era de su yo, el mundo era algo incierto. Husserl, al retomar el principio de intencionalidad dirá que no es el *ego cogito* lo que queda como residuo de la duda, sino la correlación entre el yo que piensa y lo pensado; en consecuencia el mundo ya no es algo incierto, pues adquiere sentido en tanto que está referido a la vivencia que de él tiene una conciencia. Dicha conciencia ya no ve hechos empíricos, al estilo de las ciencias empíricas, sino fenómenos; así, “el mundo en la actitud fenomenológica, no es una existencia sino un simple fenómeno”.

### ¿Solipsismo?

La postura de poner todo entre paréntesis, con lo cual el mundo adquiere su sentido en tanto que referido al yo, condujo a Husserl a

---

<sup>72</sup> Ibid., II, §14, p. 77.

cuestionarse si ello no lo llevaba a caer en un solipsismo; y en la Quinta Meditación se pregunta:

Quando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la *èpokhé* fenomenológica a mi *ego* trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de la fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo?<sup>73</sup>

Así, en una primera instancia -como el mismo Husserl reconoce- el resultado de la reducción fenomenológica es un aparente solipsismo:

Ciertamente, esta ciencia empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental. No se ve por ahora, en efecto, cómo en la actitud de la reducción hayan de poder ponerse como existentes otros *ego* -no en cuanto meros fenómenos del mundo, sino en cuanto *ego* trascendentales-, para entrar como temas igualmente justificados en una egología fenomenológica.<sup>74</sup>

Pensar en un mundo en donde mi propio yo es de lo único que tengo certeza, así como de su correlato en tanto que referido al yo, llevó a Husserl a plantearse las siguientes cuestiones: ¿Qué validez podría tener así el conocimiento? Un yo no puede conocerlo todo, además su percepción del mundo es la que tiene solamente desde su punto de vista. El conocimiento entonces sería algo subjetivo. Ante esto Husserl se plantea el siguiente cuestionamiento:

[...] ¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?<sup>75</sup>

El yo encuentra en su entorno cuerpos a los cuales también les corresponde un yo, pero un yo distinto al suyo, son otros yoes con sus propias vivencias, su propio contenido de conciencia y consecuentemente su propia percepción del mundo. Ante esto la pregunta es: ¿cómo de la certeza del propio yo se puede acceder a la vivencia del otro yo, dado como poseedor

---

<sup>73</sup> Ibid., V, §42, p.135.

<sup>74</sup> Ibid., II, §13, p. 72.

<sup>75</sup> Ibid., V, § 42, p. 136.

de su propio contenido de conciencia? La respuesta a dicha interrogante será fundamental, pues la certeza de la existencia del otro permitirá superar la subjetividad del conocimiento, ya que sólo la intersubjetividad<sup>76</sup> hace posible hablar de un mundo objetivo.

Para ello, además de la certeza del propio yo es necesaria la certeza de los otros yo, saber de sus vivencias.

Desde la perspectiva de Husserl la teoría de la empatía permitirá superar estas cuestiones y al respecto dice:

¿No llegamos, nunca, entonces, a un *otro* yo fenomenológico? ¿Puede alcanzar la reducción fenomenológica en general la idea de muchos yoes fenomenológicos? Por los anteriores caminos no, naturalmente. Pero hasta ahora no hemos tomado en consideración la *empatía*, que es, sin embargo, una forma especial de la experiencia empírica. En ella el yo que tiene una empatía [*das einfühlende ich*] tiene a la vez experiencia de la vida anímica, o más precisamente, de la conciencia del otro yo.<sup>77</sup>

Al yo experimentar al otro (*alter ego*), éste se presenta en una multiplicidad de facetas: como un objeto más del mundo (en el sentido de la actitud natural), como objeto psicofísico, en donde encuentra que el cuerpo está gobernado por una psique; y también como un sujeto (yo) que experimenta el mundo, y dado que el yo forma parte de ese mundo, entonces es experimentado por el otro del mismo modo como el yo experimenta al otro. Por tanto, el otro posee una vida de conciencia propia, distinta e independiente de la del yo y precisamente por ello es otro yo -*alter ego*-. Y al cómo de experiencia del otro como otro yo, Husserl lo plantea como el problema del ahí para mí de los otros y por tanto tema de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada empatía.<sup>78</sup>

## La empatía

Como ya he mencionado antes, la teoría referente a la empatía es un cuestionamiento acerca de la experiencia del otro, veamos en qué consiste

---

<sup>76</sup> Husserl entiende por intersubjetivo en el conocimiento: “un conocimiento que básicamente está a disposición de muchos y de cualquier sujeto que conocen lo mismo de modo similar.” E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 177.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>78</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, §43, p. 152.

esta problemática. Resulta indudable que a diario nos encontramos con seres animados a quienes identificamos como otros, los saludamos, entablamos conversaciones con ellos, etc., es decir, tenemos experiencia empírica de ellos. Vemos en nuestro entorno cuerpos, los cuales en una confrontación con el propio los percibimos como cuerpos ajenos, y dice Husserl:

[...] el yo mira esos cuerpos como «portadores» de sujetos-yo, pero no «ve» los yoes ajenos en el mismo sentido en que se ve o se encuentra a sí mismo en su propia experiencia. Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de la «empatía» y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajenos que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios[...]<sup>79</sup>

Así, se identifica a los otros como sujetos en tanto que portadores de un cuerpo y si son otros yoes, entonces tienen vivencias, pues como señala Husserl:

El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción 'externa', no 'interna'. Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto, al cual no corresponde la verdad.<sup>80</sup>

En otras palabras, no vivimos las vivencias del otro, si así fuese pasarían a ser nuestras vivencias; y en consecuencia, el otro únicamente sería un correlato de nuestra propia vida de conciencia.

Por tanto, en principio por empatía experimentamos al otro, como otro a partir de percibirlo como un cuerpo vivo, a través del cual manifiesta un serie de expresiones las cuales son una manifestación de las vivencias del otro.

La cuestión surge después de la reducción fenomenológica y es:

¿Qué queda si ejercemos tal reducción [la fenomenológica] y desconectamos tanto la existencia de las cosas, junto con los cuerpos, como la existencia de la forma temporal del mundo cósmico?<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 51.

<sup>80</sup> E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. I, inv. 1era., cap.1, §7, p.327.

<sup>81</sup> E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 125.

Tras la reducción nuestra reflexión ya no se dirige al mundo empírico, dado ahí, sino a nuestras vivencias de ese mundo. Así, lo que queda como residuo es nuestro propio yo. De aquí que la interrogante sea el cómo de la experiencia del otro. Si se comienza por las expresiones manifestadas a través del cuerpo -como lo planteó Lipps- eso presupone captar el cuerpo del otro como cuerpo vivo. Yo sé de mi cuerpo vivo y mis vivencias porque soy yo quien las experimenta, mas no vivo la vida del otro.

Ya en nuestra experiencia empírica del mundo -dice Husserl- por empatía percibimos al otro, como otro. Ahora -como señala Simón Lorda- el problema estriba en que por empatía nunca nos serán dadas en original las vivencias del otro, por consiguiente la interrogante es: ¿Qué tipo de cumplimiento tiene el acto de conciencia llamado empatía y en qué se funda su verdad?

Por tanto, como cita Iribarne, para Husserl la cuestión es:

*“¿Cómo puede manifestarse en una corriente de conciencia, en la forma de alguna de sus vivencias, una experiencia y con esto un saber de experiencia, presentarse de otra corriente de conciencia, respectivamente, de vivencias y sujetos vivenciantes, que son 'extraños'?, (se sobreentiende que no son dados por medio de un 'vivenciar' como impresión originaria, percepción originaria de vivencias y por medio de reproducción originaria, es decir por medio de recuerdos y esperas). ¿Cuáles son las condiciones generales para la posibilidad de esto?”<sup>82</sup>*

Pues bien, para explicar el cómo de la experiencia del otro, Husserl consideró preciso recurrir a una doble reducción. Una primera reducción se hace con referencia al mundo empírico, quedando como residuo el yo puro trascendental en quien se constituye la objetividad y el sentido del mundo. Una segunda reducción se hace con referencia al propio yo y a su contenido de conciencia.

El objetivo de una segunda reducción es delimitar lo propio del yo para distinguirlo así de lo ajeno.

---

<sup>82</sup>Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1905-1920)*, *Husserliana* XIII, editado por Iso Kern, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, texto no. 2, p. 29. Citado por J. Iribarne en *La intersubjetividad en Husserl*, 2da. Parte, p.17-18. Lo que está escrito en cursivas es del texto de *Husserliana* XIII transcrito por Iribarne, mientras que el texto en letras normal es de Iribarne.

Lo primero que encuentra como suyo es su cuerpo, el cual se le presenta como un cuerpo vivo a través del cual tiene sensaciones como frío o calor, un cuerpo sobre el que puede mandar. El yo percibe a este cuerpo a través de la cinestesia de distintos órganos, se percibe cinestésicamente con las manos, con los ojos, etc. Se percata así de que las sensaciones están estrechamente ligadas al cuerpo y que sus vivencias del mundo exterior son a través de los órganos de su cuerpo físico; además, encuentra que conjuntamente con el cuerpo posee un alma, una conciencia, ambos entrelazados en una unidad psicofísica. En segundo lugar, se encuentra a sí mismo como yo polo de sus vivencias intencionales, lo cual constituye una esfera de intencionalidad que conforma su ser propio.

Así, pues, gracias a esta peculiar exclusión abstractiva de sentido respecto de lo ajeno, hemos conservado con nosotros una especie de “mundo”: una naturaleza reducida a lo mío propio, y, ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y yo personal.<sup>83</sup>

Así, como residuo de la doble reducción se le presenta al ego trascendental (éste ha surgido de la primera reducción al poner entre paréntesis el mundo objetivo entero) lo suyo propio -un cuerpo vivo, su esfera de intencionalidad, y su ser un yo- como su mundo trascendentalmente propio, que le pertenece como componente de su esencia.

Ahora, de la misma manera como en la experiencia de un objeto concreto éste se da en una cadena de intuiciones sintetizadas por el yo conformándolo así en objeto; en la percepción de sí mismo el yo se experimenta en una cadena de vivencias, las cuales conforman un horizonte de temporalidad. El yo tiene de manera constante vivencias en las que vive, y las vive en un presente. Es decir, el yo vive en un presente de manera continua, en el que percibe de modo auténtico y originario. Dentro del horizonte de temporalidad se le presentan vivencias pasadas, las cuales de alguna manera están presentes a manera de trasfondo de las vivencias presentes, ya que no se puede concebir la idea de vivencias aisladas. Dichas vivencias pueden ser traídas a originalidad, hechas de nuevo presentes por medio del recuerdo. También encuentra

---

<sup>83</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, §44, p. 144.

vivencias a modo de expectativa, o sea, vivencias presentes que anticipan vivencias futuras.

Toda esta serie de vivencias pertenecen a un yo, en el cual encuentran unidad y entonces como señala Husserl:

Si parto, por tanto, de cualquiera de mis experiencias psicológicamente internas o externas y ejecuto en ellas la reducción fenomenológica, los datos fenomenológicos que se producen pertenecen por completo, con todos sus contextos, a una única corriente de conciencia, a un único yo fenomenológico, y a él pertenecen, a su vez, no sólo las experiencias en sí mismas sino también lo que, a través de la reducción, podemos encontrar en ellas en plexos de motivación.<sup>84</sup>

En dicho plexo de vivencias el yo encuentra que le es dada la experiencia de otros yoes, esto es, tiene vivencias que hacen referencia a otros yoes con un cuerpo vivo y una vida de conciencia propios. Esta experiencia de otros yoes es la denominada empatía. ¿Qué tipo de experiencia es ésta? A diferencia de las propias vivencias, las cuales le son dadas al yo en originalidad, el yo no vive las vivencias del otro, pues, precisamente por ser otro se manifiesta con una vida de conciencia propia, misma que el yo nunca podrá experimentar de manera directa. Así, Husserl puntualiza: la empatía no es una vivencia originaria de la vivencia del otro, sino que sabe de ellas por apercepción analógica ¿Cómo es esto?

Primeramente, Husserl aclara que no se trata de una analogía de imagen, a modo como lo concebía Lipps. En ella una conciencia sirve de imagen para otra conciencia, de tal suerte que si por ejemplo, alguien experimenta cólera, el yo experimentaría cólera en analogía con la vivencia del otro. Y para Husserl esto es un sinsentido, pues atribuirle por empatía cólera al otro no implica que el yo también sienta cólera<sup>85</sup>. Si el yo experimentara la vivencia del otro como vive sus propias vivencias, entonces el otro sería un fragmento de sí mismo, determinado por el yo, y en consecuencia no sería otro yo, al contrario seguiría siendo el yo. Por tanto:

Lo peculiar de la empatía es que remite a una conciencia-cuerpo-espíritu originaria, pero como conciencia que yo mismo no puedo ejecutar

---

<sup>84</sup> E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 122.

<sup>85</sup> Esta crítica de Husserl a la postura de Lipps, también Stein la realiza. Ver supra. Pág. 29

originalmente, yo, que no soy el otro y solamente funjo para él como un análogo que comprende.<sup>86</sup>

Ciertamente Husserl plantea el reconocimiento del cuerpo vivo del otro por analogía con el propio cuerpo, pero ello no implica vivirlo, como tampoco sus vivencias. Veamos, pues, cómo plantea la cuestión de la empatía como una apercepción analógica.

Cada yo experimenta su propio cuerpo como una cosa material, pero a diferencia de las otras cosas, su cuerpo le es dado como vivo, como el campo de localización de una diversidad de sensaciones, o sea, lo experimenta como sintiente. También se experimenta con una vida anímica, la cual no percibe como algo material, mas la vive. Ahora, el caso del cuerpo del otro, primeramente el yo no lo vive ni lo siente como el suyo, ¿cómo entonces es experimentado como cuerpo vivo?; segundo, ¿cómo sabe de la vida anímica del otro, si el yo no es quien la vive? Husserl plantea: por analogía con el propio cuerpo, el del otro es captado como vivo, el yo le transfiere al cuerpo del otro la localización de campos de sensación, así como una vida anímica interior. Así, entonces:

El otro cuerpo propio es corporalmente un análogo de mi cuerpo animado. Por medio de la corporalidad percibida, en virtud de esta analogía también lo psíquico le es exigido.<sup>87</sup>

Es aquí que, el tema de la analogía se vincula con el de la presentación, de la cual Husserl dice:

Una presentación se encuentra ya en la experiencia externa, en la medida en que en la cara anterior de una cosa -la cara propiamente vista- presenta siempre y necesariamente una cara posterior de la cosa y le prescribe un contenido más o menos determinado.<sup>88</sup>

La presentación implica que al aprehender un objeto éste nos muestre un lado, una cara, la cual nos remite a una cara no vista de manera directa, pero que está ahí conformando parte del objeto como un todo y el yo sabe de

---

<sup>86</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II*, p. 244.

<sup>87</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1905-1920)*, *Husserliana* XIII, editado por Iso Kern, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, texto no. 2, p.21. Citado por J. Iribarne, en *La intersubjetividad en Husserl*, p. 21-22.

<sup>88</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, §50, p. 157.

ella por apercepción. Y de igual manera sucede al percibir el cuerpo vivo del otro: por presentación se sabe de aquello que no es percibido de manera directa, pero que está ahí; por analogía con el propio yo sabe que ese lado no percibido es lo psíquico. Además, una característica de la vida anímica es la de manifestarse a través de expresiones corporales. Por ejemplo, Husserl pone el caso de la preocupación, la cual suele manifestarse con cierta contracción del entrecejo, lo percibido es el gesto en el rostro del otro, por presentación lo dado es la vivencia del otro. Así entonces, las expresiones dadas en el cuerpo vivo del otro son el índice aperceptivo de lo psíquico:

[...] los cuerpos que se hallan frente a mi externamente los experimento, como otras / cosas, en protopresencia; la interioridad de lo anímico, por apresencia.<sup>89</sup>

Ahora, la apercepción se distingue porque el yo no tiene cumplimiento originario de la vida anímica del otro; no la vive como suya, sino más bien como una intención vacía, es decir, es una experiencia a la que no le corresponde el *sí mismo*. Es así que Husserl plantea:

Cuando puede presentarse y acreditarse originalmente, eso soy yo mismo, o me pertenece como cosa propia a mí mismo. Así, cuanto es objeto de experiencia en ese modo fundado de una experiencia que no puede cumplirse primordialmente, que no da su objeto mismo originalmente, pero que verifica de manera consecuente algo de lo que hay indicio, eso es "ajeno", "extraño". Y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio.<sup>90</sup>

Por tanto, la empatía es una experiencia de tipo analógico, en la cual -como señala Simón Lorda- gracias al entretrejimiento de la percepción de un cuerpo vivo y la apercepción de una interioridad nos es dada la experiencia del otro sin que ello signifique que se convierta en uno mismo.

Y es a partir de la experiencia del otro, así entendida, que Husserl planteó la posibilidad de un mundo objetivo.

---

<sup>89</sup> E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II*, p. 205.

<sup>90</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, V, §52, p.163.

Con lo expuesto hasta ahora no se agota el análisis de Husserl referente a la empatía, antes bien es tan sólo el inicio de un tema que está presente en varios de sus textos. Sin embargo, considero que con lo presentado en este apartado se puede tener una idea acerca de cuál era la postura de Husserl cuando Stein comenzó a trabajar en el tema de la empatía.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> Edith Stein presentó su trabajo sobre la empatía en 1916, hasta ese momento los textos donde Husserl aborda de forma explícita el tema de la empatía son: una serie de manuscritos que van de 1905 a 1910 (estos publicados en *Husserliana*); *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* e *Ideas II* (de éste último Stein tuvo acceso antes de ser publicado). *Meditaciones Cartesianas*, obra a la que frecuentemente se hace referencia como el principal texto donde Husserl expone su teoría de la experiencia del otro, fue publicada años después del trabajo de Stein. Sin embargo, hago algunas referencias a dicho texto, las cuales considero se circunscriben al contexto de la propuesta de Husserl de sus primeros textos referentes a este tema.

### III

#### La esencia de la empatía desde la perspectiva de Edith Stein.

Como hemos podido leer en su biografía, Edith Stein llegó a la Universidad de Gotinga animada por su interés en la obra de Husserl. En un primer momento su intención era permanecer en dicha universidad solamente un semestre; pero estar en contacto directo con Husserl e integrarse al círculo fenomenológico de Gotinga, no sólo la motivo a permanecer en esa universidad por más tiempo, sino también a dejar la psicología y adentrarse en estudio de la fenomenología.

El interés de Edith Stein por las cuestiones referentes a la naturaleza humana parecía ser en ella algo innato, pues ya fuese desde su propia vida, el área de la historia o de la psicología el otro como individuo y como integrante de una comunidad era una cuestión que la inquietaba, y como Ales Bello<sup>92</sup> señala:

Penetrar al interior del ser humano y, correlativamente, examinar las manifestaciones exteriores, esta es la tarea que la pensadora siente más urgente para comprender la naturaleza singular, única e irrepetible y simultáneamente el significado de sus expresiones y producciones que tienen un valor intersubjetivo.<sup>93</sup>

De manera que, profundizar en el estudio del pensamiento de Husserl, significó para Stein la oportunidad de ampliar su horizonte de investigación y familiarizarse con conceptos que le brindaron la oportunidad de dar respuesta a sus inquietudes acerca del ser humano. Y uno de los conceptos fundamentales fue el de la empatía.

Husserl había venido trabajando el tema de la empatía desde 1905.<sup>94</sup> Ésta representaba la posibilidad para romper con el solipsismo egológico -del que ya he hablado antes-, pues al ser la empatía la experiencia que el yo

---

<sup>92</sup> Angela Ales Bello, catedrática en la Universidad Pontificia Lateranense de Roma, directora del Centro italiano de Investigaciones Fenomenológicas. Ha editado en italiano todos los escritos de Edith Stein para la editorial Città Nuova.

<sup>93</sup> A. Ales Bello, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmundo Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, p.125. Traducción mía.

<sup>94</sup> De 1914 a 1917 es el periodo durante el cual Edith trabajó el tema de la empatía.

tiene del otro como *alter ego*, esto posibilita la intersubjetividad y con ello la vía para la constitución de un mundo objetivo.

Además de Teodoro Lipps, otros pensadores como Max Scheler<sup>95</sup> tenían su propia visión del concepto; sin embargo desde la perspectiva de Stein dichas teorías no daban una explicación satisfactoria, debido a que adolecían de falta de profundidad y precisión -lo cual no significaba que no estuviera de acuerdo con ciertos aspectos-. Y Husserl, de quien Stein lo escuchó por primera vez, no había profundizado en el análisis de su esencia.

Por esta razón, para la discípula de Husserl “[...] el cometido próximo es considerarlo en sí mismo e investigar su esencia.”<sup>96</sup> Y la mayor tarea -declara Stein- será “[...] el tratamiento de la empatía como problema de constitución, o sea, la solución de la pregunta sobre cómo se constituyen en la conciencia las objetividades de las que hablan las teorías usuales de la empatía, a saber, individuo psicofísico, personalidad y semejantes.”<sup>97</sup>

Es así que, mi propósito en este capítulo es exponer el análisis que nuestra autora hace con respecto al tema de la esencia de la empatía. Y posteriormente, en el siguiente capítulo, examinar lo referente a la constitución del sujeto.

Stein inicia la descripción del acto de empatía dando cuenta de su esencia con un ejemplo:

Tomemos un ejemplo para ilustrar la esencia del acto empático. 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 llego a él.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> Scheler utilizó del término simpatía para designar el acto empático, esto ha generado una confusión entre simpatía y empatía, cuando los dos actos son distintos. Costantini Elio, “Note sull’empatia nell’approccio interpersonale”, en *Aquinas*, 30 (1), 1986, p.135.

<sup>96</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O. C. II, p.79.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 82.

La tarea que Stein se autoimpone con esto -como señala González Di Pierro- es explicitar el significado y sentido de “este notar”<sup>99</sup>.

Pues bien, en su trabajo *Sobre el problema de la Empatía* comienza por decirnos:

En la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias.<sup>100</sup>

Antes de adentrarnos en el tema de la esencia de la empatía, veamos un poco el contenido significativo, implícito en la concepción de la empatía presentada por Stein: “nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias”.

Hemos de notar que dicho presupuesto implica la existencia de un alguien que experimenta la presencia de aquellos a quienes concibe como sujetos ajenos. ¿Quién o qué es ese alguien? Lo analizaré más adelante.

Por lo pronto, partiré de que a ese alguien se le dan “sujetos ajenos”. “Ajeno” connota lo no propio. Ello significa que el alguien a quien se le dan los sujetos ajenos se experimenta a sí mismo como poseedor de algo propio desde lo cual delimita lo ajeno. Y si tomamos en cuenta que es precisamente la presencia de lo diferente lo que pone de relieve lo propio (p.e., una comunidad se sabe poseedora de una identidad propia cuando se enfrenta a algo distinto de sí, es decir, una comunidad toma conciencia de sus propias costumbres, historia, en una palabra de su propia cultura - lo cual la hace identificarse como una comunidad- cuando se confronta con otro pueblo con costumbre e historia distintas), entonces la presencia de los sujetos ajenos pone en relieve la existencia, individualidad e identidad de quien los experimenta como ajenos. De esta manera el sujeto ajeno y quien lo experimenta son correlativos.

Consecuentemente hablar de sujetos ajenos implica la existencia de alguien que posee algo propio, una individualidad desde la cual delimita lo extraño, lo otro. Por lo tanto, con base en esto y en el planteamiento de Husserl -ya antes expuesto-, el alguien a que se le dan los sujetos extraños es un sujeto, un yo.

---

<sup>99</sup> E. González Di Pierro, *De la persona a la historia*. p. 37.

<sup>100</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O. C. II, p. 79.

Como ya he mencionado, sujeto es una noción que surge como resultado último de la duda metódica planteada por Descartes, quien al encontrar su propia existencia, en tanto que un yo pensante, como lo único incuestionable, estableció como única evidencia la existencia del yo, del sujeto. A dicho sujeto Husserl lo concibió como un yo, con una vida de conciencia; la cual al ser intencional siempre será conciencia de algo. Y en el caso que aquí nos ocupa, el algo para la conciencia son los sujetos ajenos y sus vivencias. Así entonces, al ser un sujeto -un yo- el referente desde el cual se habla de sujetos ajenos, es un yo el alguien a quien le son dados los sujetos ajenos, el actor de la empatía.

### **La individualidad, propiedad del Yo.**

Hablar de lo ajeno presupone la noción de lo propio. Esto nos conduce a la pregunta: ¿Qué le es dado a un sujeto como propio? De acuerdo al planteamiento de Stein, se puede decir: lo dado como propio es su individualidad, esto es, todo aquello que lo conforma como siendo él mismo y no otro. ¿Qué lo constituye como él mismo? ¿Qué está implícito en la individualidad, propiedad de cada yo? Veamos qué dice al respecto Stein.

Desde la perspectiva fenomenológica el sujeto es un yo puro a quien le son dados como suyos una vida de conciencia, la cual consta de una corriente de vivencias, y un cuerpo que le es dado como vivo.

Pues bien, Stein, siguiendo el camino de la reducción fenomenológica, parte del yo puro. Este yo es neutral, carente de cualidades a partir del cual se delimita lo propio y lo ajeno. Respecto a él, Stein señala: se nos da como un yo absoluto y sin cualidades. Es un yo que se experimenta como siendo él mismo y no otro.

Este yo es al mismo tiempo la unidad de una corriente de vivencias, la de sus propias vivencias. Esto es, el yo de la vivencia de ahora, no ha estado siempre en ésta, más bien, vive en constante tránsito de una vivencia a otra, de tal modo que la vivencia de ahora no se da de manera aislada, sino sobre el trasfondo de una serie de vivencias en las que el yo ha vivido. Éstas se encuentran enlazadas una a otra en función de ser vivencias de un yo,

constituyendo el contenido de conciencia. Cada yo posee su propio contenido de vivencias, dándole así una distinción cualitativa.

De este modo, como señala Stein, la mismidad y el contenido de conciencia se dan de manera conjunta, constituyen una unidad. Cada yo es el mismo y no otro, y también diferente.

Es de notar que Stein al hablar de mismidad y distinción cualitativa puntualiza que son dos sentidos diferentes para hablar del yo, y evita utilizar la designación individualidad para referirse a cualquiera de estos dos sentidos, pues prefiere reservarla para algo distinto; y señala que ni con la mismidad ni con la distinción cualitativa se ha alcanzado lo que comúnmente se entiende por individualidad. Esto no significa que haga referencia a distintos yoes, sino sólo una separación artificial del mismo yo.

Así entonces, Stein nos dice:

Juntas la mismidad y la distinción cualitativa –individualidad, pues, en el segundo sentido- constituyen un grado más en el progreso hacia el «yo individual» del lenguaje ordinario: éste es una unidad psicofísica de estructura peculiar.<sup>101</sup>

Ahora, este yo individual se manifiesta como una unidad psíquica que se desenvuelve y actúa en función de un núcleo: el alma sustancial.<sup>102</sup> Y al respecto Stein nos dice:

[...] en nuestras vivencias [...] se nos da algo subyacente que se manifiesta y manifiesta en ellas sus propiedades constantes como su idéntico «portador»: esto es el alma sustancial.<sup>103</sup>

El alma, en la concepción de Stein, es el núcleo inmutable que se hace presente en cada una de las vivencias a manera de fuerza o debilidad de la voluntad, tenacidad, pasionalidad de los sentimientos, etc., otorgándoles así el distintivo personal.

De esta forma, aunque dos sujetos tengan las mismas vivencias, el alma marca la diferencia en cuanto al modo como cada uno de ellos las experimenta,

---

<sup>101</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 119.

<sup>102</sup> El tema del alma Edith lo desarrolló de manera más detallada y precisa en su obra *Psicología y Ciencias del Espíritu*; sin embargo, ya en sus textos *Sobre el problema de la empatía y La estructura de la persona humana* lo refiere, aunque de un modo muy general.

<sup>103</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 120.

las vive. Es decir, cada sujeto reacciona, siente y actúa frente al mundo que le rodea de una forma distinta y única; es un ser único, lo cual le es dado por el alma sustancial. De ahí que Stein diga:

[...] el alma humana, con su estructura personal [...] Suelo denominarla también «*núcleo de la persona*», porque el todo al que damos el nombre de «persona humana» tiene en ella el centro de su ser.<sup>104</sup>

Hasta el momento me he enfocado en hacer referencia al sujeto como una unidad meramente psíquica, desconectada del cuerpo material, empero dicha separación es únicamente metodológica. La vida del yo, vida íntima del sujeto, es una realidad entrelazada a un cuerpo, enlace que va más allá de la simple inseparabilidad, pues como señala Stein:

[...] el alma habla a través del cuerpo. Éste le sirve de expresión, en virtud de la cual el alma y su vida interior comparecen de modo accesible a los sentidos.<sup>105</sup>

Para comprender mejor esto veamos la exposición de Stein acerca del tema de la corporalidad, el cual adquirirá una especial importancia en el análisis de la experiencia de los sujetos extraños.

Por principio, cabe mencionar que en la lengua alemana hay dos términos que pueden traducirse al español como “cuerpo”, a saber, *Körper* y *Leib*. El primero corresponde al cuerpo físico-material y el segundo al cuerpo vivo. No obstante, cuando se habla de un cuerpo dado al sujeto están implícitas las dos dimensiones. Detallemos.

Nos dice Stein, si se prescinde de lo que hace al cuerpo ser vivo, entonces queda un cuerpo físico material, el cual – al igual que las otras cosas materiales- ocupa un lugar en el espacio, un aquí desde donde delimita lo lejos o cerca de los demás cuerpos; tiene una figura bien delineada y dimensión tridimensional, y por ello está sometido a las leyes de la geometría euclídea.<sup>106</sup> Sin embargo, a diferencia de las otras cosas, de las cuales el sujeto puede

---

<sup>104</sup> E. Stein, *La estructura de la Persona humana*, p. 175. La misma idea está presente en su texto *Psicología y Ciencias del Espíritu O.C. II*, p. 438 [...]el hombre vive desde su alma, que constituye el centro de su ser.”

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>106</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía, O.C. II*, p. 788.

acercarse o alejarse, el cuerpo dado como propio siempre está en un aquí inamovible, así el yo está ligado a un cuerpo físico de manera indisoluble.

Dicha inseparabilidad no es dada por percepción externa, sino más bien por percepción corporal, en otras palabras, el yo se siente en un cuerpo, se vive en un cuerpo propio, situación que no acontece con los otros cuerpos físicos a los cuales percibe externamente en un allí o allá, es decir, no son sentidos ni vividos como propios. Por tanto, el cuerpo dado a un sujeto, además de ser un cuerpo físico, es también un cuerpo sentido. Un cuerpo que se constituye a partir de la sensibilidad y por ello un cuerpo vivo -*Leib-* y entonces como nos dice Stein: “El cuerpo vivo está caracterizado frente al cuerpo físico por el hecho de que es portador de campos de sensación [...]”<sup>107</sup>

Ahora, la sensibilidad es una categoría de vivencias, que a diferencia de las vivencias de percepción, juicio, voluntad, etc., no toman la forma de *cogito* – pensamiento-. Pues, aun cuando el cuerpo está coordinado a una conciencia, y por ende la sensibilidad tenga como referente un yo, no es propiamente en éste donde la sensibilidad se manifiesta, sino en la unidad del cuerpo vivo. Por ejemplo, la sensación de calor, no procede de un juicio; antes bien, nos es dado un lugar del cuerpo vivo, es decir, se siente en la cara, en los pies, etc., nunca como resultado de la elaboración de un juicio.

Así pues, el cuerpo vivo se da ahí donde se manifiesta la sensación, en un “ahí” que son los brazos, las piernas, y así cada una de las partes del cuerpo; por consiguiente hablar de la distancia de las partes del cuerpo con respecto al yo, esto es, decir los brazos están más cerca que las piernas o la cabeza más cerca que los pies, es inexacto, pues ni el yo ni el cuerpo vivo ocupan, al modo cartesiano, un lugar espacial específico. Es así que al “ahí” del cuerpo vivo Edith lo definió como “punto cero de orientación”.

Quando hablo de apartamiento de «mí», éste es un modo inexacto de expresión; no puedo propiamente constatar una distancia del «yo», que es inespecial y está fuera de localización, sino que refiero las partes de mi cuerpo vivo, y sucesivamente todo lo espacial fuera de él, a un «punto cero de la orientación» al que envuelve mi cuerpo vivo. Este punto cero no es localizable con exactitud geométrica en un lugar de mi cuerpo físico,

---

<sup>107</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 138.

además no es el mismo para todos los datos, sino que para los datos visuales está situado en la cabeza, en el cuerpo vivo central para los táctiles. / Por lo que concierne al yo, no guarda ninguna distancia del punto cero, y todo lo que se da apartado de éste también lo está de él.<sup>108</sup>

Las cosas espaciales pueden acercarse una a otra e incluso, en algunos casos, llenar la misma parte del espacio. Una cosa puede alejarse o disminuir su distancia con respecto al cuerpo físico (*Körper*), como también tocarlo, pero no llegar al punto cero, esto es, al cuerpo vivo. Inclusive, como comentó Antonio Ziri6n al momento de asesorar este trabajo, si la pregunta fuese “¿Y si me entierro una navaja?” La respuesta sería que lo que llega al *Leib* es la sensación, seguramente de dolor o acompañada de dolor, mas no la navaja misma.

Ahora bien, un cuerpo vivo es un cuerpo sentido, y nos dado como sensitivo tanto en percepción corporal, como en percepción externa. Para explicitar dicha peculiaridad Stein hace una analogía con la percepción de una mesa; al tocarla se siente su dureza y al mismo tiempo se ve la dureza, e incluso se puede percibir la dureza de la mesa sin necesidad de tocarla, esto, claro, sólo si antes se ha tenido la experiencia de una mesa. De igual modo, dice Stein, sucede con el cuerpo vivo, cuando un sujeto percibe p. e. sus manos o las de otros, no sólo las siente, sino que además «ve» la vida de las manos, así como sus respectivos campos sensoriales. De esta manera como señaló Stein:

[...] mi cuerpo vivo se constituye de doble manera -como cuerpo vivo sentiente (percibido corporalmente) y como cuerpo físico del mundo externo percibido externamente- y en esta doble presentación es vivenciado como el mismo [...]<sup>109</sup>

Y la posibilidad de la unión de la sensación y la percepción se debe a que el cuerpo vivo nos es dado como sentiente y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo.<sup>110</sup> Por tanto, *Körper* y *Leib* conforman una unidad.

Aunado a lo anterior, el cuerpo vivo posee la capacidad del movimiento propio:

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 123.

<sup>109</sup> Ídem.

<sup>110</sup> Ibid., p. 124.

Esto es lo que distingue al cuerpo vivo, por ser un cuerpo físico viviente, de cualquier materia muerta. Mientras que en el mundo material el movimiento se presenta sólo como un ser movido desde el exterior, como proceso causal, vemos que los cuerpos físicos vivientes poseen la capacidad del movimiento propio, que debe su origen a un impulso interno.<sup>111</sup>

En resumidas cuentas, como señala Stein, el cuerpo vivo frente al cuerpo físico se distingue porque:

[...] se encuentra en el punto cero de la orientación del mundo espacial, es capaz de movimiento libre y está constituido con órganos móviles, es campo de expresión de las vivencias del yo que le pertenece e instrumento de su voluntad.<sup>112</sup>

Por tanto, retomando la pregunta planteada al inicio de este apartado, diré que lo implícito en la individualidad de un yo es una vida de conciencia (vivencias) matizada por un alma, la cual le da el rasgo distintivo. Esta vida de conciencia es una realidad entrelazada a un cuerpo físico sentido y por ello cuerpo vivo. De forma que éste es la vía de expresión de la vida de conciencia. Consecuentemente, el cuerpo vivo posibilita la experiencia objetiva de lo subjetivo.

De lo anterior, entonces puedo inferir primeramente que: el sujeto que en una primera instancia es evidenciado como el alguien a quien se le dan los sujetos extraños, también es experimentado por otros -por los sujetos para él extraños- quienes desde su propia identidad lo experimentan como un sujeto extraño. Por consiguiente cada yo, en un determinado momento, es el alguien a quien le son dados sujetos extraños, como también el sujeto extraño dado a un yo.

Y segundo, lo que conforma la individualidad del yo, y le da ser un yo y no otro, también constituye al otro en la medida que nos es dado como un sujeto. Esto es, el yo se identifica a sí mismo como un sujeto, y -dice Stein- *le son dados sujetos extraños*, pues si son sujetos entonces están constituidos de la misma manera que el sujeto que tiene experiencia de ellos, es decir, los sujetos

---

<sup>111</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 792.

<sup>112</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 138.

extraños son, de igual forma, individualidades con una vida de conciencia propia y un cuerpo dado como vivo.

La pregunta ahora es: ¿Cómo se tiene experiencia de ese otro que es dado como un sujeto extraño?

Stein casi al principio de su texto *Sobre el problema de la empatía* sostiene:

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.<sup>113</sup>

Percibir a nuestro alrededor la presencia de otros y distinguirlos de las demás cosas y seres como sujetos extraños, lo hacemos casi de manera inmediata, y digo casi de manera inmediata, pues se me ocurre pensar en un infante al inicio de su vida: qué tan inmediata se podría decir que hace dicha distinción, cuando, por ejemplo, al observar por primera vez su imagen reflejada en el espejo no la reconoce como suya, o cuando al verse inmerso en el ambiguo mundo del lenguaje le surge la confusión ante un yo que es él, pero que también lo es su mamá, quien le dice -yo soy tu mamá y tú eres mi hijo-. Surge entonces una interrogante: ¿Quién es tú y quién es yo? Todo esto me conduce a plantearme preguntas como: ¿a partir de qué momento alguien se distingue plenamente como un yo en relación con los otros, a quienes distingue como sujetos extraños? ¿Se puede hablar de un momento primigenio, de una génesis del yo? Dilucidar las respuestas a dichas preguntas implica adentrarse en una serie de teorías psicológicas y epistemológicas y ése no es mi propósito.

Pues bien, lo cierto es que, a partir de un determinado momento, el sujeto se vive y comprende como un yo, descubriendo en los otros también un yo - sujeto como él al mismo tiempo que extraño-. Este experimentar al otro no implica necesariamente un acercamiento o contacto directo; yo veo a lo lejos seres y los distingo como sujetos, y aun cuando no los perciba sé de su presencia. Esto nos conduce a las preguntas: ¿De qué manera a partir de la propia vivencia de ser un yo, se tiene experiencia del otro? ¿Cómo se sabe de la vivencia del otro?

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 81.

## Experiencia de un sujeto.

Comenzaré por señalar que hay dos maneras de experimentar a alguien como sujeto: por la experiencia de sí mismo -en tanto que sujeto- y por la presencia de sujetos extraños, cada una con su respectivo modo de darse. Cuando se trata de la experiencia de sí mismo es de manera originaria, el sujeto se percibe con un cuerpo vivo al mismo tiempo que se siente en él. En el segundo caso, el sujeto ve el cuerpo vivo del otro, su movimiento, etc., pero no lo siente como propio, no lo realiza en primera persona como tampoco la vida de conciencia de la cual únicamente sabe por lo que percibe a través del cuerpo del otro, de tal suerte que su experiencia del sujeto extraño es a manera de representación.

Veamos esto con más detalle. Un sujeto se identifica como él mismo y no otro a partir de una corriente de conciencia referida a un yo, su propio yo. Dicha corriente de conciencia está conformada por una diversidad de vivencias, las cuales no se dan de manera aislada, sino más bien entrelazadas unas con otras conformando una unidad, esto debido a que transcurren bajo la forma de continuidad del tiempo. El tiempo es el nexo de sentido entre una y otra vivencia, de ahí entonces que toda vivencia comprenda su temporalidad vivencial.<sup>114</sup>

Así pues, las vivencias originarias -impresiones como las llama Husserl- son la fuente primigenia de la conciencia, ellas van conformando la vida de conciencia y se dan como lo vivo, lo presente. Y Stein nos dice: "Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales"<sup>115</sup>. Algunos de los actos de la conciencia dados como vivencias originarias son: la percepción externa y la dación de la propia vivencia.

Dice Stein: "[...] percepción externa es un título para los actos en que un ser objetivo espacio-temporal y su acontecer me vienen a datidad real, está delante de mí como existiendo aquí y ahora mostrándome este o aquel lado

---

<sup>114</sup> E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, II, §18, p.85.

<sup>115</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 84.

[...]”.<sup>116</sup> Por ejemplo, tengo la percepción externa de un libro, mientras está frente a mí lo veo, lo toco, etc., me es dado en una vivencia originaria, viva. En el momento de ya no tener la percepción externa del libro - guardarlo o dejar de dirigir la atención hacia él-, ésta deja de ser una vivencia original. Ciertamente puedo traerme a datidad dicha percepción externa del libro a modo de recuerdo; sin embargo, la percepción externa del libro ya no es tal, pues ha mudado a pasado.

La posibilidad de datidad de la propia vivencia se da por medio de la vivencia de reflexión. El sujeto es capaz de volverse sobre sí mismo, hacia sus propias vivencias, tomar conciencia de los actos en los que vive, al mismo tiempo que vive en ellos. Por ejemplo: alguien siente un malestar en su estado de ánimo, se siente decaído, melancólico; sin embargo su vida transcurre, realiza su vida cotidiana, su atención se encuentra dirigida hacia otras actividades. El malestar está ahí como un trasfondo del cual no es realmente consciente. En el momento que hace un acto de reflexión, es decir, dirige la atención hacia sí mismo, entonces le es dado el malestar como el objeto, el algo de la conciencia, y lo identifica como tristeza. Por tanto, saberse con tristeza le es dado por un acto de reflexión. De esta forma, a cada yo le son dadas sus propias vivencias y dicha dación es ella misma también una vivencia originaria, pues es el yo quien la vive.

Ahora bien, como ya he mencionado, el sujeto vive en constante tránsito de una vivencia a otra, en consecuencia una vivencia originaria muda a pasado, algunas pueden ser olvidadas, pero otras quedan guardadas en la memoria. Estas últimas poseen la propiedad de poder ser recuperadas a través del recuerdo. En el recuerdo la vivencia pasada es el objeto -el algo- hacia lo cual se dirige la conciencia. Así, el recuerdo es el acto intencional dirigido hacia una vivencia dada como pasada. El recuerdo como tal es un acto

---

<sup>116</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, p. 25 Se toma la cita de la traducción de Pérez Monroy. Aunque el resto de las citas referidas a este texto de Stein están tomadas de la traducción de José Luis Caballero Bono. En este caso se prefirió utilizar la de Pérez Monroy por tener mayor claridad. (“[...] percepción externa un título para los actos en los que vienen al dárseme mismo acontecer y ser cósmico, espacio-temporal, volviendo hacia mí este o aquel lado.” Trad. José Luis Caballero Bono, p. 83).

intencional originario presente, mas no así el contenido hacia el cual se dirige. La vivencia pasada es dada como representación, pues ya no está presente en el sentido pleno de la palabra. Por ejemplo, yo recuerdo una alegría pasada, la acción de recordar es originaria, lo cual no implica revivir la alegría de entonces, ciertamente puede suceder que experimente alegría al recordarla (lo cual no significa que sea la misma alegría de entonces) empero, también puede ser que se experimente nostalgia. De tal suerte que la alegría recordada sólo me la represento, no es ya la alegría original. Entonces la representación es el modo como la conciencia trae a datidad una vivencia no originaria.

Así, el sujeto –en tanto que sujeto- se experimenta a sí mismo de modo originario, se sabe y siente vivo, actor de sus vivencias. Al mismo tiempo tiene la posibilidad de traer a datidad sus vivencias pasadas a modo de representación.

Ahora, el cómo de la experiencia de sujetos extraños. Por lo antes expuesto, con respecto al modo como alguien tiene experiencia de sí mismo, en tanto sujeto, se puede decir que el yo se identifica como siendo él mismo y no otro, en la medida que vive y sabe de su propia existencia; pero la vida del otro no la vive, no la siente suya. Entonces, ¿de qué manera le es dado el sujeto extraño y sus vivencias?

Entre los diversos planteamientos con respecto al cómo de la experiencia de los sujetos extraños se encuentra el de Lipps.

Lipps, como se vio en el primer capítulo de este trabajo, planteaba que es por empatía que nos enteramos de la existencia de otros hombres; y concibió la empatía como una vivencia plena en la que el yo hace actuales en él las vivencias del otro, las vive como suyas; lo cual sugiere una identidad entre los sujetos, una unipatía. Y en ésta, como explica Stein, no hay distinción entre el yo que empatiza y el empatizado, ambos se hacen uno. Ello suponía la pérdida del principio de individualidad, y si como hemos señalado, éste es el punto de referencia desde el cual se experimenta a alguien como sujeto extraño, entonces en la empatía así planteada, no hay realmente experiencia del otro. Por consiguiente, el que cada uno (el empatizado y el empatizante) permanezca

plenamente identificado como individualidad es una condición para poder hablar de empatía. Surgió entonces una interrogante: “¿Posee la empatía la originariedad del vivenciar propio?”<sup>117</sup> La postura de Lipps llevó a Stein a indagar acerca de la originariedad de la empatía, punto central en el escudriñamiento de la esencia de la empatía. La respuesta de Stein ante tal cuestionamiento fue:

La empatía [...] un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido.<sup>118</sup>

Para comprender el sentido de dicho planteamiento, es preciso tomar en cuenta la siguiente distinción: por un lado la vivencia, como actividad de la conciencia; por el otro el contenido de la vivencia, como el objeto dado.

La empatía en tanto que un acto de conciencia, es vivencia vivida por un yo y consecuentemente originaría en él. Luego, la empatía es un acto originario.

Ahora, como ya he expuesto antes, la conciencia siempre es conciencia de algo, esto es, decir “yo pienso” implica un algo que es pensado, “yo creo” un algo es creído y así cada acto de conciencia. Igualmente sucede en la empatía, en tanto que es un acto de conciencia, algo le es dado -para un “yo empatizo” hay un algo empatizado-, un contenido. Dicho contenido son los sujetos ajenos y sus vivencias. Y respecto a estos, Stein nos dice, la empatía no es originaria, el sujeto empatizante no los vive como propios. Esto es, contrario al caso en el que por reflexión el sujeto sabe de sí y sus vivencias, al mismo tiempo que es él quien las vive (son originarias en él), en la empatía el sujeto distingue a los otros como sujetos ajenos, y por ende, como actores de sus propias vivencias. Sin embargo, el sujeto empatizante experimenta de manera no originaria las vivencias del otro, no las vive como propias, pues la originariedad de la vivencia en cuanto tal está en el otro.

Veamos un caso concreto; retomemos el ejemplo expuesto por Stein, referido al inicio de este capítulo. Yo me doy cuenta por sus palabras y la

---

<sup>117</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p.84.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 87.

expresión en su rostro del dolor de mi amigo. Este darme cuenta es originario en mí, yo soy quien en un acto de conciencia empatizo el dolor del otro. En cambio el dolor es experimentado por mi amigo, la originariedad de la vivencia del dolor es dada en él. Yo percibo su dolor, pero no como una vivencia mía. Esto es, yo no experimento su dolor como mío. Ciertamente, puede suceder que al percatarme de su situación yo experimente consternación o dolor -como vivencia originaria en mí-, pero éste no es el dolor de mi amigo. (Que la vivencia empatizada motive o no en el sujeto empatizante algún sentimiento, una vivencia original, es decir, que se alegre, se enoje, llore, etc., ante la vivencia percibida en el otro, no es parte del acto de empatía, sino más bien es cuestión de simpatía y ésta puede o no acompañar al acto de empatía). De esta manera ambos sujetos -el empatizado y el empatizante- conservan cada uno su individualidad. Yo percibo el dolor del otro distinguiendo que es el otro quien lo vive, pues por fuerte que sea la tendencia a absorberme en la vivencia del otro, no puedo llegar a la originariedad, pues ello significaría la aniquilación del otro.

Por tanto, la empatía en cuanto vivencia de un yo es originaria; el contenido, al ser sujetos extraños y sus vivencias, es dado como no originario. Y al no ser el contenido de la vivencia originario, entonces el modo como se hace presente es a manera de representación.

Pues bien, la empatía, en cuanto representación, es una vivencia original, una realidad actual. Pero lo que representa, no es una "impresión" propia, sea pasada o futura, sino una actual moción vital original de otra persona, una moción que no se halla en vinculación continuada con mi vivenciar y que no puede hacerse coincidir con él.<sup>119</sup>

### **La empatía: grados de realización**

La empatía es un acto *sui generis*, por el cual nos son dados los sujetos extraños y sus vivencias. Ahora, conforme al planteamiento de Stein dicho acto se da en tres grados de realización: "1.º, la aparición de la vivencia; 2.º, la explicitación plenaria; 3.º, la objetivación comprensiva de la vivencia explicitada."<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 826.

<sup>120</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 87.

La aparición de la vivencia. En este primer grado, surge ante la conciencia su objeto intencional, esto es, el instante en el cual se hace presente la vivencia de otro, la cual, como dice Stein: "[...] cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto [...]"<sup>121</sup>. Y sí, como ya he señalado antes, el cuerpo vivo es el campo de expresión de las vivencias de un sujeto, el lugar donde se objetivan, entonces es a través de éste que sus vivencias se hacen presentes a los demás. Por tanto, en este primer grado el sujeto empatizante percibe la vivencia expresada en el cuerpo del otro. Ahora, esta vivencia dada en percepción es experimentada como provista de un horizonte, un contenido de sentido que no es evidente, sino que necesita ser explicitado.

Ello nos conduce al segundo grado: la explicitación plenaria. Éste implica aprehender la vivencia del otro, sumergirse en el otro. Es importante tener presente que este sumergirse en la vivencia del otro no significa -como dice Stein- llorar junto con el otro que llora como resultado de un contagio, tampoco implica necesariamente una connotación afectiva de simpatía por la vivencia del otro, pues al sumergirme en la alegría del otro puedo alegrarme con él lo mismo que sentir envidia o enojo por su alegría. Entonces, ¿cómo es esto? Stein dirá, de manera análoga a como en el recuerdo hacemos presente una vivencia pasada a modo de representación, en la empatía nos representamos la vivencia del otro, con la salvedad de que en la empatía no es una vivencia propia sino del otro. Entonces, explicitar la vivencia del otro implica estar junto a él, en su lugar volcándose hacia su objeto para así intentar lograr una mayor claridad respecto a la vivencia empatizada, un saber de lo implícito en lo percibido.

Esto nos lleva al tercer grado: la objetivación comprensiva de la vivencia del otro.

Veámoslo en un caso concreto: la alegría de alguien al recibir buena noticia. En un primer momento oigo que alguien recibe una noticia y percibo en su rostro una expresión sonriente. La manifestación de la vivencia del otro -su rostro sonriente- está frente a mí como el objeto intencional de mi vivencia. Con

---

<sup>121</sup> Ídem.

ello, sin embargo, no tengo claridad respecto a la vivencia del otro, es decir, veo el rostro sonriente del otro, mas ¿qué está implícito?, ¿qué vivencia es la que el otro experimenta y la expresa en su rostro? Necesito explicitarla –segundo grado-, me transfiero hacia la vivencia del otro, de modo que estoy vuelto hacia el objeto que motivo la vivencia y no hacia la vivencia expresada, en este caso el objeto de la vivencia del otro es la noticia recibida. Y no sólo entiendo el significado de la noticia, sino que encuentro que el otro la considero una buena noticia. Esto me conduce al tercer grado, objetivo la vivencia del otro y comprendo que lo expresado es alegría por la buena noticia.

La empatía es así un acto cognoscitivo por el cual aprehendemos la presencia de otros como sujetos y su vida de conciencia, siempre con plena distinción entre el yo que empatiza y el otro empatizado.

Ahora bien, Stein en su obra *Introducción a la filosofía*, enfatizó en que para evitar caer en un engañoso acto de empatía y que tenga sólo el valor de una fantasía, la representación empatizante deberá ser motivada y corroborada por una percepción externa; de tal suerte que para Stein es necesario tomar en consideración ciertas condiciones para que sea posible la empatía, las cuales cito a continuación:

1) La unidad del movimiento percibido externamente, del movimiento percibido desde el interior, es decir, percibido de manera física, o bien del impulso del movimiento consciente originalmente, tal como se encuentra originalmente en la propia experiencia, y que hace que se fusionen de tal manera los diversos componentes de la aprehensión, que el uno motive la transición al otro, exija la complementación por el otro. 2) La libertad de la fantasía, que me permite la realización representante de impulsos, que actualmente no realizo de manera real y que eventualmente no he realizado todavía nunca. 3) El realce de lo típicamente común en el movimiento ajeno y en el movimiento propio que hace que aquel aparezca como un análogo de éste y que permite que sea comprensible la co-aprehensión de una "complementación interna" análoga [...]<sup>122</sup>

Con esto, como bien señala García-Baró, la empatía tiene el carácter de una vivencia que se apoya en la percepción externa, y si sólo se contará con el primer grado de realización (la aparición de la vivencia) se tendría entonces una

---

<sup>122</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 827.

como percepción externa de los campos de sensación del otro, *fundidos* en su cuerpo físico.<sup>123</sup>

Ahora, si bien el acto empático debe estar motivado o corroborado por la percepción externa, esto no significa que no exista la posibilidad del engaño, pues como Stein precisa:

Como apercepción trascendente, la percepción del otro (sobre todo si se reduce a una percepción del cuerpo animado) encierra en sí la posibilidad del engaño.<sup>124</sup>

De tal suerte que, por ejemplo se puede aprehender de manera engañosa el movimiento de un cuerpo como proveniente de su interior, cuando en realidad la causa del movimiento es algo exterior. También puede haber engaño cuando se sobrepasan los límites de lo típicamente común -y dice Stein- “ por ejemplo, atribuyo al ser vivo, al tratar de situarme en su interior, no sólo un impulso al movimiento y un centro vital del que éste proceda, sino también una conciencia original de ese impulso, una percepción del propio cuerpo y un 'yo' despierto”.<sup>125</sup> O igual tener una percepción falsa cuando se considera como cuerpo vivo a una cosa que aparentemente tiene el carácter de cuerpo vivo, p.e. las figuras de cera cuya semejanza con el cuerpo humano pueden crear una ilusión.

Ante estos posibles engaños, Stein nos dice:

Una corrección de estos engaños es posible aquí únicamente mediante una percepción externa progresiva y mediante el examen de la concordancia entre la percepción externa y la empatía.<sup>126</sup>

De este modo, no obstante la posibilidad del engaño éste puede ser corregido, suprimido por una percepción progresiva resaltando las diferencias con respecto al tipo exterior de la corporalidad y la carencia de los demás constituyentes pertenecientes a la aprehensión del cuerpo vivo.

---

<sup>123</sup> M. García-Baro, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, p. 57.

<sup>124</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía, O.C. II*, p. 827.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 828.

<sup>126</sup> *Idem.*

Ahora, es de notar que Stein establezca la *libertad de fantasía* como condición de posibilidad de la empatía, de la cual por cierto no ahonda en explicaciones. Sin embargo, me parece importante hacer hincapié en que ello no significa que la empatía tenga el valor de una fantasía, como ya mencioné antes, es decir, no se tiene la fantasía de la existencia de otros, ni éstos son resultado de la imaginación, como tampoco es que de la nada surja en el yo la realización representante de impulsos de un otro; pues Stein pone como primera condición que la representación empatizante esté motivada por la percepción externa. Y aunado a ello la tercera condición: el realce de lo común entre el movimiento ajeno y el propio. Entonces, retomando el caso de las figuras de cera, no hay la posibilidad de la libre fantasía para llegar a experiencia de otro yo, pues en la fantasía no hay una representación empatizante motivada por la percepción externa.

Por tanto, como señala García Rojo, “[...] la empatía steiniana viene a ser *mi experiencia de sujetos extraños con sus vivencias*; es la aprehensión de un yo sobre otro yo extraño y sus vivencias.”<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> E. García Rojo, “Edith Stein: la filosofía como apertura al otro”, En *Revista de Espiritualidad*, núm. 58, 1999, p.29.

#### IV

### La empatía y el problema de la constitución.

El hombre vive y convive diariamente con seres a quienes identifica como sus semejantes, entabla con ellos relaciones familiares, de amistad, de trabajo, de conflicto, de guerra, etc.; éstas, a pesar de sus distintas maneras de darse, manifiestan una única realidad: el hombre no está solo, hay otros como él con quienes se relaciona. Relación que surge no sólo de la necesidad de supervivencia, sino también de la necesidad ontológica, pues es en la relación con los otros que cada individuo se constituye como tal, ya que como señala Stein:

El individuo aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo y su vida es vida en común.<sup>128</sup>

La relación entablada con otros sujetos va constituyendo al yo que cada uno es, pues del otro es de quien recibe el sentido de ser un yo concreto, con cualidades e identidad única. Para argumentar esta afirmación recurriré al planteamiento de Stein.

#### La constitución.

El tema de la constitución<sup>129</sup> es uno de los puntos donde Stein considera tener cierta discrepancia con respecto al planteamiento de Husserl, y al presentar su propia concepción acerca de qué es la constitución, ella la catalogó como una herejía al lado del planteamiento de su maestro:

[...] en relación con esto se ha producido en mí un descubrimiento por el que intuyo saber claramente qué es constitución –pero en ruptura con el idealismo! Se me presentan como presupuestos para constituir una naturaleza percibida, por un lado, una naturaleza física existente de modo absoluto, por otro, una subjetividad con una estructura determinada. Aún no he llegado a confesar al Maestro esta herejía.<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> E. Stein, *Estructura de la persona Humana*, p. 245.

<sup>129</sup> La constitución se da como un proceso de síntesis por el cual la conciencia se representa un objeto.

<sup>130</sup> E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden*, p. 36-37. Citado por Ricardo Gibu en: “La empatía como problema de la constitución en la obra filosófica de Edith Stein”, en *La lámpara de Diógenes*, Vol.5, núm. 8 y 9, 2004, p. 47.

Para Husserl el mundo -tanto el ideal como el natural- está constituido en función de una conciencia que lo experimenta, de manera que la realidad del mundo pareciera supeditada a la experiencia que de él tiene una conciencia, en consecuencia cancelando la conciencia se cancela el mundo; es así que Stein se cuestiona: “¿Querrá esto decir que lo de “ser-real” no significa otra cosa que lo de ser experimentado? ¿No significará en el fondo sino que la realidad no puede mostrarse de otra manera que no sea por medio de la experiencia y que cualquier enunciado sobre la realidad no puede adquirir su legitimidad sino por medio de la experiencia?”<sup>131</sup> Stein concuerda con Husserl en lo referente a la constitución del mundo de las realidades ideales, mas no así en lo concerniente al mundo natural y se pregunta: “¿Es concebible una naturaleza a la que no le corresponda ninguna conciencia?”<sup>132</sup>

Para tal cuestión la sensación y el papel que juega en la percepción son de gran importancia.

Las sensaciones, como ya mencionamos antes, poseen la peculiaridad de ser vivencias que no son dadas en la forma de *cogito*, es decir, no son producto de un acto intencional de la conciencia, sino dadas en la unidad del cuerpo vivo sin que haya propiamente una actividad del sujeto, de manera que éste está implicado de un modo *sordo y pasivo* ante ellas.

Pongamos el caso de la sensación de dolor. Ésta es una vivencia que no emana del yo, no es producto de la actividad de la conciencia y por ello no adquiere la forma de *cogito*, antes bien le es trascendente al sujeto aun cuando su contenido significativo no es independiente del mismo, es decir, a diferencia del objeto de la percepción, el cual es algo separado del sujeto, el dato de la sensación es inseparable de la vida de conciencia aunque en cierto modo se contrapone al “yo”. Es así que Stein plantea: El dato de la sensación está “en el límite entre la *inmanencia* y la *trascendencia*”.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 747.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 746.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 738.

Es aquí, del ámbito de las sensaciones que Stein parte para sustentar su tesis de la constitución de la realidad del mundo natural como independiente de la experiencia de una conciencia.

El mundo natural se hace presente a través de su corporalidad, nos es dado en percepción de tal manera que cae bajo nuestros sentidos. La cosa material está ahí “en carne y hueso”, mostrándonos éste u otro lado, su forma, color, textura, etc., es decir, se nos presenta en una diversidad de sensaciones. ¿Cómo se constituyen en un objeto para la conciencia? El sujeto realiza una aprehensión de ese conglomerado de sensaciones, y Stein puntualiza, esto no significa que el sujeto “elabore” según su libre arbitrio un material sin forma ni figura, pues los datos de sensación muestran una determinada estructura, una secuencia y ésta constituye el fundamento de la aprehensión del objeto. Esta aprehensión consiste en una “interpretación” de los datos de sensación. Stein aclara, por interpretación no hay que entender una deducción de tipo lógica sino una aprehensión de cualidades inscritas en un esquema objetivo.

Así:

El hecho de que las cualidades aprehendidas estén vinculadas a un esquema constituido de modo preciso, determina el que la aprehensión sobrepase lo que está “representado” por los datos sensoriales.<sup>134</sup>

De este modo, en su texto *Introducción a la filosofía* Stein señala, los esquemas son dados como estructuras fundamentales del objeto y a la vez como las leyes que dominan la constitución de los objetos.

A consideración de Stein hay cierta semejanza entre este punto de su exposición y el planteamiento de Kant sobre las formas de intuición, los conceptos del entendimiento puro y la capacidad de síntesis del sujeto; esto en tanto que, como dice Stein:

También nosotros hemos hablado de material sensorial y de una formación, aprehensión, etc., que éste experimenta. Y los esquemas, que según nuestro análisis, prescriben la regla de la formación, parecen corresponder a las categorías, más exactamente: las categorías aparecen como los

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 739-740.

elementos (los “conceptos básicos”) a partir de los cuales se constituye un esquema como “cosa”.<sup>135</sup>

Y dice Stein, el esquema no es dependiente de la conciencia que experimenta, sino que:

En primer lugar, en los esquemas mismos tenemos ante nosotros un *ser absoluto*; no deben concebirse, en ningún caso, como un ser por la gracia de la subjetividad. Podríamos afirmar que tales esquemas hallan únicamente aplicación allá donde hay una conciencia viviente, pero no depende de ella su ser.<sup>136</sup>

Y aunado a esto indica:

En efecto, el esquema de la cosa no es, el mismo, una cosa real; es lo que hace que cualquier cosa real sea la cosa en la que cada cosa “participa” [para emplear la metáfora utilizada por Platón para significar la relación de la idea con su realización], pero muestra por doquier una plenitud cambiante, y el estado de la cosa no se agota jamás con lo que hay en ella que corresponde al esquema.<sup>137</sup>

Aquí resaltan dos aspectos, por una parte el esquema en el que se constituye el objeto y por otra, el objeto como independiente del esquema, ambos trascendentes al sujeto.

Ahora, Stein añade a esto un factor determinante para mostrar la posibilidad de un mundo existente independiente de la conciencia: lo común de la experiencia. La experiencia que un sujeto tiene del mundo a nivel solipsista es sólo suya, aun cuando lo experimente desde diversos lados (la percepción que se tenga del mundo depende del lado que es visto como también de la condición del observador; un invidente, por ejemplo, no tendrá la misma percepción del mundo que alguien que sí cuenta con el sentido de la vista); con ello -dice Stein- la apariencia del mundo se mostraría como dependiente de la conciencia individual y la posibilidad de la existencia de un mundo independiente no podría ser demostrable.

Encerrado en los límites de mi individualidad no podría salir « del mundo tal como se me aparece», siempre sería pensable que la posibilidad de su

---

<sup>135</sup> Ibid., p. 742.

<sup>136</sup> Ídem.

<sup>137</sup> Ibid., p. 742-743.

existencia independiente, que como posibilidad todavía podría darse, permaneciera indemostrada.<sup>138</sup>

Sin embargo, el mundo es experimentado por otros como un bien común e idéntico, *que permanece el mismo como quiera y a quien quiera se le aparece* y por empatía se llega a esa experiencia del mundo de los otros. De tal suerte que la experiencia del mundo ya no es solipsista, sino intersubjetiva. Es así que Stein escribe:

Pero tan pronto como traspaso aquellos límites [de mi individualidad] con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad [la existencia del mundo independiente].<sup>139</sup>

Así, Stein indica:

Dos cosas se encierran en la “intersubjetividad” de la experiencia: el que la experiencia del mundo exterior incluye la existencia de otros sujetos experimentantes -por lo menos, la posibilidad de tal existencia-. Y, además, que el contenido de la experiencia, a pesar de diferencias individuales, es un contenido idéntico.<sup>140</sup>

De este modo, otros adquieren una peculiar importancia en el tema de la constitución, pues percibirlos y experimentarlos como otros sujetos, con vivencias originarias del mundo que también el yo percibe, pone de manifiesto la objetividad del mundo, al mismo tiempo que su independencia con respecto a la conciencia que lo experimenta. La intersubjetividad es por tanto el fundamento de esta argumentación.

Ahora, dicha intersubjetividad comprende la constitución del yo y de los otros como sujetos, y como señalé al inicio del tercer capítulo de este trabajo, es ésta la cuestión hacia la cual Stein enfocó su análisis del acto de empatía.

---

<sup>138</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 146.

<sup>139</sup> Ídem.

<sup>140</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 748.

## La constitución del individuo ajeno.

Partiré de la siguiente aseveración: la constitución del individuo extraño es la condición para la plena constitución del propio.

El hombre necesita de seres semejante a él para su propia constitución. Pensemos en un yo solipsista, un sujeto que jamás hubiera contactado con otros seres semejantes a él, su visión del mundo estaría limitada sólo a la suya y como dice García-Baro<sup>141</sup>, carecería del conocimiento de sí mismo, a lo sumo al estilo de Gaspar Hauser<sup>142</sup> su subjetividad estaría limitada a ciertos hábitos rudimentarios y sensaciones, sin conciencia de ser un yo, pues ser un yo es revelado por los otros.

Scheler, por su parte, consideraba que incluso aun cuando alguien nunca hubiese experimentado la presencia de seres a quienes identificara como semejantes a él, ante la sensación de carencia, la conciencia de falta de algo y de no estar lleno, emergería en ese alguien la intuición de la esencia y la idea de seres análogos a él, de su pertenencia a una comunidad.<sup>143</sup>

Ahora, desde la perspectiva de Husserl suponer que el ser humano nunca hubiera visto a otro, es plantear el problema de la empatía como el problema de la *génesis ficticia*, problema al que además le añade la interrogante de qué pasaría si a este hombre, quien nunca ha visto a otro, de pronto en su mundo en torno se le apareciese uno; ante esto Husserl señala:

---

<sup>141</sup> M. García-Baro, *Vida y Mundo. La práctica de la fenomenología*, p.55.

<sup>142</sup> Gaspar Hauser es una obra de Jakob Wassermann, la cual trata de un chico que había vivido desde siempre encerrado en un lugar oscuro, nunca había visto a un hombre ni a ser alguno, sólo se había sentido a sí mismo. Un día alguien lo sacó y lo llevó al pueblo. Todo para él fue desconocido.

<sup>143</sup> M. Scheler, *Esencia y forma de la simpatía*, p. 296 Se me ocurre pensar, por ejemplo en el caso de Adán —el primer hombre según el libro del génesis— sintió la necesidad de alguien semejante a él, alguien a quien jamás había visto, pero que llevaba en su ser como una exigencia óptica, de ahí que al ver a Eva se identificara con ella: “ésta si que es huesos de mis huesos y carne de mi carne [...]”

[...] aceptando que haya un mundo en torno\* original, constituido sin sujetos ajenos, mejor dicho sin cuerpos vivos ajenos que se presentan en él, en él sólo habría mi cuerpo vivo y cosas externas; si acepto que se presentase ahora en este mundo entorno para mí un 'soma ajeno', ¿qué debe ser motivado entonces por medio de la experiencia de la semejanza de este cuerpo físico ajeno con el soma propio? ¿En qué medida entonces está motivada la presentación de una segunda subjetividad, presentación que extiende la percepción del cuerpo físico ajeno a percepción de otro hombre?<sup>144</sup>

Pero, como Simón Lorda señala, Husserl subraya que tal génesis es sólo ficticia.

Así pues, lo cierto es que el sujeto vive rodeado de seres que le son dados como semejantes a él, como otros sujetos y cuya existencia le va revelando la identidad de ser un yo y viceversa. Veamos cómo se da esto, para ello primero analizaré el cómo de la constitución del yo ajeno.

Ya antes he expuesto que el yo se constituye como una unidad psicofísica, o sea, se experimenta como un yo entrelazado con un cuerpo físico vivo, lugar donde se hacen presentes sus vivencias, estas últimas marcadas por el sello de su individualidad, la cual, dice Stein, le es dada por el alma. Ahora, ¿Cómo llego a la experiencia de otros sujetos? ¿Cómo se constituyen como otros?

Aquí adquiere un peculiar significado el modo como Stein concibe la constitución. A partir del planteamiento del idealismo donde la realidad del objeto está supeditada a la conciencia, surgiría la interrogante de qué pasa con la realidad del otro, de qué manera se constituye sin que ello signifique su reducción a la conciencia, si el otro es precisamente otro por su carácter de irreductibilidad, su ser en sí mismo un ser originario independiente y nunca puede haber una fusión con sus vivencias -como de algún modo planteaba Lipps-. Desde la argumentación de Stein, la irreductibilidad del otro se explica por el hecho de que su objetividad, su ser una realidad, es tomado en un primer momento como objeto de la sensación y la percepción.

---

\* En el texto de donde se tomó esta cita aparece escrito "entorno" (junto, como una sola palabra); sin embargo, dado que funciona como adjetivo del sustantivo mundo, la he escrito separada.

<sup>144</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1921-1928)*. *Husserliana* XIV. Ed. Por Iso Kern, la Haya, Martinus Nijhoff, p. 477: anexo LXII. Citado por Simón Lorda, en *La Experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*. Pág. 100.

El sujeto extraño es percibido de modo inmediato, y lo mismo que una cosa, nos es dado como un todo, se hace presente en *carne y hueso*, con la diferencia de que no entra en el esquema de una cosa, sino que es dado como “cuerpo viviente”.

La realidad del otro es, así, una realidad novedosa y distinta con respecto a la del mundo natural. ¿Cómo se constituye esta realidad?

La vida del yo es una realidad entrelazada con un cuerpo, éste le sirve como campo de expresión de las vivencias haciéndolas así accesibles a los sentidos; el cuerpo es, pues, donde se objetiva el sujeto. De modo que no es el yo, ni la vida de conciencia, lo que se presenta de manera inmediata, sino el cuerpo. La realidad del otro, en principio, cae bajo nuestros sentidos, lo percibimos externamente como un cuerpo físico; sin embargo, en la captación externa no se agota lo que se manifiesta en el cuerpo del otro. Como mencionamos, el otro se presenta como cuerpo vivo, no como una cosa. ¿Cómo llegamos a la comprensión del cuerpo ajeno como cuerpo vivo? Stein dirá: del mismo modo como nos es dado el propio cuerpo.

El cuerpo propio no es dado en una doble constitución: como cuerpo físico, lo vemos, lo tocamos, ocupa un lugar en el espacio, nos es dado en percepción externa. Y como cuerpo vivo dado en percepción corporal, dicho de otro modo, lo sentimos, vivimos nuestro cuerpo. Y además, dice Stein, los campos de sensación nos son co-dados en la percepción externa, en ese modo peculiar de presentación llamada co-originariedad en la cual en los lados vistos son dados los lados ocultos, lo interno, pues “[...] aquel darse de un lado implica tendencias a proseguir hacia nuevos lados de darse y, en tanto que las secundamos, los lados antes percibidos en sentido riguroso, lo que antes era co-originario es dado originalmente.”<sup>145</sup> Así, la «co-visión» de los campos de sensación propios implica tendencias, cuyo cumplimiento originario es posible en el paso de la percepción externa a la percepción corporal.

---

<sup>145</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p.138-139.

De tal suerte que nuestro cuerpo nos es dado como vivo en función de la percepción originaria de sus campos de sensación. Pues bien, del mismo modo -dice Stein- es con el cuerpo del otro:

Y de la misma manera existen los campos de sensación del otro para mí, el cuerpo vivo ajeno es «visto» como cuerpo vivo.<sup>146</sup>

El cuerpo del otro nos es dado en percepción externa como cuerpo físico y al mismo tiempo nos son co-dados sus campos de sensación, esto a modo de presentación cooriginaria, de modo que en los lados vistos del cuerpo nos son co-dados los no vistos, lo interno. Así, el cuerpo del otro es visto no sólo como un cuerpo físico, sino como cuerpo vivo, es decir, se le da sentido de vivo a lo percibido. Lo mismo que la covisión de los propios campos de sensación implican tendencias a proseguir, la covisión de los ajenos implican tendencia, cuyo cumplimiento, a diferencia de los propios, no es originario sino por presentificación empatizante. Y dice Stein, esto es más claro cuando en vez de los campos de sensación se consideran las sensaciones mismas, y pone el siguiente caso:

La mano que descansa sobre la mesa no está ahí como el libro a su vera, ella «presiona» contra la mesa (y, por cierto, más o menos fuerte), descansa distendida o estirada, y yo «veo» esa sensación de presión o de tensión según el modo de la cooriginariedad; en tanto sigo las tendencias de cumplimiento que hay en este «coaprehender», se desplaza mi mano (no realmente, sino «en cierto modo») al lugar de la ajena, entra en ella, adopta su posición y su postura y siente entonces sus sensaciones. No originalmente y no como propias, sino «con», exactamente en el modo de la empatía [...]<sup>147</sup>

Entonces, es en percepción no originaria que el cuerpo del otro nos es dado como un cuerpo vivo, sentiente.

Aunque este planteamiento -como señala Stein- ofrece un buen sentido sobre el analogizar y en Husserl es propiamente una analogía, ambos concuerdan en que experimentar al otro a partir de su cuerpo vivo, nada

---

<sup>146</sup> Ibid., p.138.

<sup>147</sup> Ibid., p.139.

tiene que ver con la inferencia por analogía.<sup>148</sup> Husserl dirá que no se trata de una vivencia intelectual, pues el sentido del cuerpo que se hace presente se aprehende de un golpe de vista. Y Stein afirma que al experimentar al otro por vivencias de sensación, vemos, tocamos, percibimos el cuerpo del otro como cuerpo vivo, éste nos es dado de manera inmediata; en cambio con la teoría de la inferencia por analogía simplemente se ignora el fenómeno de la experiencia de la conciencia ajena y sólo se ven en torno cuerpos físicos sin alma y sin vida.

Ahora, aunque el planteamiento de Stein concuerda con el de Husserl, al establecer que la constitución del sentido otro yo -en una primera instancia- se da por la percepción y aprehensión del cuerpo del otro como vivo; considero que existe una diferencia, la cual radica en que en Husserl se trata de una analogía y en Stein no propiamente, antes bien como señala González Di Pierro “[...] su propia teoría [ la de Stein] *no* es, de ningún modo, analógica, como podría pensarse[...]”.<sup>149</sup>

En el planteamiento de Stein encontramos que la experiencia que se tiene del cuerpo vivo del otro es semejante a la propia experiencia. Como ya expuse antes, percibimos y experimentamos al otro con un cuerpo vivo en función de la peculiaridad del cuerpo de ser dado tanto en percepción externa como en percepción corporal, y que en los lados vistos nos son codados los dados no vistos.

En Husserl, en cambio, el cuerpo del otro recibe el sentido de cuerpo vivo en función de aprehenderlo como semejante, análogo al propio cuerpo físico-vivo. De forma que él escribe:

Si en mi esfera primordial surge destacado un cuerpo físico que es parecido al mío –o sea de tal índole que ha de entrar en parificación fenoménica con el mío- parece ahora cosa naturalmente clara que, en el

---

<sup>148</sup> Esta teoría, como señala Stein, consiste en: “[...] conozco el cuerpo ajeno y sus modificaciones, conozco el cuerpo propio y sus modificaciones, y en el segundo caso sé que ellas son condiciones y consecuencias de mis vivencias (igualmente dadas). Entonces, puesto que en un caso la secuencia de las apariencias corpóreas sólo es posible a través de un elemento intermedio –la vivencia-, también allí donde sólo me están dadas las apariencias corpóreas supongo la presencia de semejante elemento intermedio.” E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 106.

<sup>149</sup> E. González Di Pierro, *De la persona a la historia*, p. 45.

traspaso de sentido, tiene al instante que recibir el sentido de cuerpo vivo desde el mío.<sup>150</sup>

Esto le ganó cuestionamientos de autores como Ortega, quien -según señala Laín Entralgo- advierte que a este planteamiento de identificar el propio cuerpo con el del otro otorgándole así el sentido de sujeto, se le podía cuestionar un hecho evidente: qué pasa cuando el otro no es un varón, sino una mujer, la identificación del cuerpo físico entre ambos no concordaría.<sup>151</sup>

Ante esto, retomamos el argumento de Stein, el cuerpo no está dado como un tipo fijo, más bien posee la posibilidad de modificar su condición real, siempre dentro de ciertos límites, de tal manera que Stein escribe:

Si la magnitud de mi mano (longitud, anchura, proporción, etc.) me estuviera como constante inmutable, entonces tendría que fracasar el intento de empatía con toda mano de otra condición por la oposición de ambas; pero de hecho resulta muy bien la empatía con manos de varones y de niños que son muy diferentes de la mía.<sup>152</sup>

Y esta posibilidad de modificación del propio cuerpo hace posible empatizar con diversos cuerpos vivos, de manera que incluso se puede experimentar el cuerpo de un animal y hasta lograr un cierto grado de transferencia dentro de él, cierto cumplimiento en las sensaciones de dolor, por ejemplo, e incluso en ciertas actitudes. Es así que Stein señala:

El *typos* "cuerpo humano" no delimita el dominio de mis objetos de empatía, dicho con más exactitud, de lo que me puede estar dado como cuerpo vivo, pero delimita bien un dominio dentro del cual es posible un grado completamente determinado de cumplimiento empatizante.<sup>153</sup>

De esta manera el planteamiento de Stein comprende una mayor profundidad y con ello -como señala González Di Pierro- supera la problemática de la percepción de los otros<sup>154</sup>. El otro se da en un esquema distinto al de las cosas, nos es dado en un nuevo esquema: cuerpo vivo, y lo que en él se

---

<sup>150</sup> E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*. V, § 51, p. 177.

<sup>151</sup> P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, p. 168.

<sup>152</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 140.

<sup>153</sup> Ídem.

<sup>154</sup> E. González Di Pierro, *De la persona a la historia*, p. 46.

aprehende es una realidad que obra y se manifiesta a través de cuerpo físico: la vida anímica. Pues como dice Stein:

Con la constitución del estrato de sensación del cuerpo físico ajeno (que ahora ya no podemos permitirnos denominar «cuerpo físico» en sentido estricto), está ya dado, gracias a la pertenencia esencial de las sensaciones al yo, un yo ajeno aun cuando no necesariamente «despierto», que puede llegar a ser consciente de sí mismo.<sup>155</sup>

Esto no significa que la experiencia del otro se limite al ámbito de las sensaciones, es solamente el modo como en una primera instancia se tiene experiencia del otro, ya que como Stein plantea:

Entonces, en la medida en que comprendiéndolo como cuerpo vivo sensible me transfiero a él empatizando, obtengo una nueva imagen del mundo espacial y un nuevo punto cero de la orientación.<sup>156</sup>

Obtener un nuevo punto cero de la orientación es un aspecto esencial en el tema de la constitución, pues es el fundamento tanto de la objetividad del mundo y de su independencia con respecto a la conciencia como de la constitución del propio yo como individuo. ¿Por qué? Veamos.

Como ya lo he mencionado antes, el yo en la experiencia de sí mismo, se experimenta en un aquí, un punto cero desde donde delimita el allí de las cosas y desde donde adquiere su propia visión del mundo. Por empatía, experimenta al otro con un cuerpo vivo, lo cual implica que le sea dado también un punto cero distinto al propio, el del otro, desde el cual el otro delimita su posición y experimenta el mundo que le rodea. Stein recalca que ello no significa que el yo traslade su propio punto cero al del otro, sino más bien, el yo conserva su propio punto cero, originario, y obtiene el del otro por empatía.

De esta forma, la imagen que el yo tiene del mundo ya no se limita a su propia visión, pues al trasladarse por empatía al punto cero del otro adquiere una nueva imagen del mundo, la del otro, la cual enriquece su propia visión. Stein

---

<sup>155</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 141.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 143.

menciona que la imagen que el otro tiene del mundo dependerá, por mucho, de la posición y condición del cuerpo vivo, y expone el caso de alguien que carece de ojos, quien no puede acceder a una imagen óptica del mundo. Y señala Stein que, aunque resulta imposible lograr el cumplimiento empatizante de la imagen del otro, dada en representaciones vacías, éstas ya implican una imagen distinta del mundo. Entonces, dichas representaciones vacías y la falta de cumplimiento le dan al yo la posibilidad del enriquecimiento de su propia imagen del mundo.

Ahora bien, experimentar al otro como un cuerpo vivo con su respectivo punto cero de orientación conlleva también el experimentarlo como un cuerpo que posee la capacidad de libre movimiento.

Como ya he citado antes, los cuerpos vivos se caracterizan por poseer la capacidad del movimiento propio, es decir, deben su movimiento a un impulso interno y no se comportan como algo que es movido desde fuera. Stein nos pone como ejemplo el caso de una pelota cuyo movimiento depende de que algo o alguien le aplique una fuerza, la impulse o esté en cierta disposición para que se mueva (p.e. en un plano inclinado), e igualmente se detendrá sólo si algo la detiene o se agota la fuerza que le fue aplicada. Ciertamente, el cuerpo vivo, en tanto que también es un cuerpo físico, puede ser movido de manera mecánica, p.e. cuando es empujado; sin embargo, a diferencia de los otros cuerpos físicos posee la peculiaridad de realizar libre movimiento por sí mismo, es decir, el impulso no viene de fuera sino de su interior. De esta manera Stein señala:

[...] todo movimiento que comienza es aprehendido como procedente de un impulso; y donde no se aprehende un impulso *exterior* (o donde no se supone que haya tal impulso en virtud del conocimiento experimental de las conexiones causales), allí se aprehende conjuntamente un impulso *interior* y el cuerpo aparece como un cuerpo *animado*, que posee un *centro vital activo*.<sup>157</sup>

En la experiencia del cuerpo vivo propio el yo vive dicho impulso de manera originaria. En el caso del otro esto no puede ser así, porque entonces ya

---

<sup>157</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 825.

no sería otro; más bien, como señala Stein, se puede intuir ese proceso vital por empatía:

Yo «veo» un movimiento del tipo de mi movimiento propio y lo comprendo como movimiento propio; sigo la tendencia al cumplimiento del movimiento propio «copercebido» en tanto que lo coejeuto empatizándolo de la manera ya suficientemente conocida y, concluyendo, realizo la objetivación en la que me hace frente como movimiento del otro individuo. / Así se me da el cuerpo vivo ajeno con sus órganos como móvil.<sup>158</sup>

Cabe señalar que aunque mi trabajo se centra en lo referente a la constitución del otro yo, no significa que estos sean los únicos a quienes se les experimenta con un cuerpo vivo con movimiento propio, sino también, como menciona Stein, están los animales y en cierto sentido las plantas, con quienes puedo tener cierto grado de empatía. Y justamente por ello el yo distingue distintos *typos* (esquemas) de cuerpos vivos, cada uno con movimientos que le son propios. Entonces, por ejemplo, Husserl pone el caso del gato:

El gato, la forma en que se mueve, se limpia, juega, cada movimiento es movimiento `característico´ de gato. En cada movimiento se capta su carácter, se capta que ellos, como dotados de determinadas modalidades, pertenecen a la modalidad gato.<sup>159</sup>

De igual forma, en el libre movimiento del cuerpo vivo del otro nos son dados una serie de movimientos que le son propios, su caminar, su porte, etc., los cuales nos evidencian su ser del *typos cuerpo humano*, pues, como señala Husserl, en todos sus movimientos es hombre.

Así, en su texto *Introducción a la filosofía* Stein señala que las peculiaridades del cuerpo vivo como sensibilidad, vitalidad, capacidad de libre movimiento corresponden a todos los cuerpos animales; ¿cómo se distingue al cuerpo vivo de otro yo del resto de los cuerpos animales? Pues conforme a lo antes expuesto diré que además de la serie de movimientos y características propios del tipo humano, está el hecho de que únicamente con el cuerpo

---

<sup>158</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p.149.

<sup>159</sup> Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass (1921-1928)*. *Husserliana* XIII. Ed. Por Iso Kern, la Haya, Martinus Nijhoff, p. 69: Anexo XV. Citado por Iribarne Julia Valentina en *La intersubjetividad en Husserl*, (2da. Parte) p. 34.

vivo de otro yo es posible un grado completamente determinado de cumplimiento empatizante.

Aquí se me ocurre pensar, como caso hipotético, en la obra literaria *Tarzán de los monos* de Edgar Rice Burroughs. Tarzán es un humano criado por una gorila, por mucho tiempo los gorilas y los otros animales fueron su única experiencia de otros cuerpos vivos; sin embargo, en algún momento se experimenta distinto al percibir las diferencias de su cuerpo y el de los gorilas; en cambio, sucede todo lo contrario cuando percibe a Jane, con quien experimenta una mayor semejanza, aun cuando se trata de una mujer.

Así, conforme al planteamiento de Stein, el cuerpo vivo propio en la medida en que es dado como sensitivo, tanto en percepción corporal como externa, y que no se da como un tipo fijo, nos da la oportunidad de tener cierto grado de empatía con los animales -en tanto que cuerpos vivos-, empero, sólo con los cuerpos del *typo* cuerpo humano hay un total cumplimiento empatizante.

En suma, en un primer momento, la experiencia del otro parte de la presencia de su cuerpo vivo sentiente, aunque como señalan tanto Stein como Scheler, eso no significa que sólo por la percepción corporal sepamos de la existencia de otro yo individual.

Ahora bien, aprehender el cuerpo del otro como cuerpo vivo nos introduce a su dimensión psicofísica, a través de la cual se anuncia la dimensión espiritual. ¿Cómo es esto?

En la concepción de Stein la psique es una realidad en el mundo, vinculada en el cuerpo vivo, y se manifiesta a modo de cualidades (disposiciones, capacidades) sensibles (tanto las referentes a las de los sentidos: agudeza de la vista, etc., como los fenómenos vitales: crecimiento, desarrollo y envejecimiento, salud y enfermedad, vivir y morir), y espirituales (inteligencia, memoria, fuerza de voluntad). Al ser las cualidades psíquicas una realidad vinculada al cuerpo, es en éste donde se hacen presentes. De manera que algunos fenómenos dados como estados o apariencias corporales también nos son dados como vivencias psíquicas. Stein expone el caso de los

fenómenos vitales de crecimiento, desarrollo, vigor, debilidad, salud, etc., y al respecto dice:

[...] «vemos» en el paso y porte, en cada movimiento de una persona, la «manera como se siente», vigor, debilidad y similares, y llevamos a cumplimiento este vivenciar coentendido en tanto que lo correalizamos empatizando.<sup>160</sup>

Y no sólo los fenómenos vitales, sino también, por ejemplo, dice Stein, el cansancio como consecuencia de un esfuerzo excesivo, el corazón se paraliza de alegría o se bloquea el entendimiento por el susto, oímos y/o vemos que alguien llora al ver que otros lloran. Así, la vida psíquica del otro se anuncia en su cuerpo, en la medida en que ejerce efectos causales sobre sus funciones. Esto no significa que sólo sobre éstas ejerza efectos causales, sino también en los actos de voluntad y/o actitudes en tanto que vivencias presentes. Por ejemplo, Stein pone el caso de cuando por amor a una persona omitimos acciones que le desagradan o cuando por un acto de voluntad (p.e. terminar la tesis) se supera el cansancio corporal; en cada una de estas situaciones lo dado es una sucesión causal. He de aclarar que esto no significa que la sucesión causal sea esencial de los actos de voluntad o de las actitudes como tal, tan sólo, según señala Stein, se sirven del mecanismo psicofísico para ejercerse, pues más bien su provenir es de una especie diferente.

Ahora bien, de todo el entramado de cualidades se deslinda un complejo, el carácter del individuo, en la medida en que son las circunstancias externas de las que depende su formación. ¿Qué es entonces el carácter?

[...] el carácter es la apertura (eventualmente también la cerrazón) para el reino de los valores, y es la manera en que uno se aplica a su realización. Por consiguiente, la esencia de los valores y la esencia del sentir pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter.<sup>161</sup>

Con esto Stein nos conduce a un primer acercamiento a lo que es una persona, y al respecto nos dice:

---

<sup>160</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 150.

<sup>161</sup> E. Stein, *Introducción al Filosofía*, O.C. II, p. 802.

Lo que la persona es, eso lo vemos –como quien dice- por el mundo de valores en que ella vive, por los valores a los que ella es accesible y por los valores que ella –guiada por valores- eventualmente crea.<sup>162</sup>

El mundo de los valores va a jugar un papel esencial en la constitución del individuo espiritual. En este punto me parece importante señalar que, a diferencia del cuerpo, lo espiritual no nos es dado en la doble dimensión de lo físico y lo vivo. Cabe entonces la pregunta: ¿cómo nos es dado el individuo espiritual y su mundo de valores? Aquí el fenómeno de la expresión desempeña un papel fundamental.

La consideración del fenómeno expresivo –puntualiza Di Pierro- es original en el trabajo de Stein. Ciertamente, como nos lo recuerda Eduardo Nicol, “[...] para el propio Descartes el hombre es el ser de la expresión y del sentido [...]”<sup>163</sup>, lo cual nos permite reconocer al hombre en su presencia corpórea. Y Husserl en su texto *Investigaciones Lógicas* también hace un análisis acerca de la expresión e incluso podemos encontrar similitudes con Stein en lo referente a la concepción de la expresión. Empero, en lo concerniente al tema de la constitución, aunque Husserl hace alusión al tema, no lo enfatiza tanto como Stein, para quien el fenómeno de la expresión es fundamental, pues como nos dice Ricardo Gibu, a través de una *fenomenología de la expresión* desarrolla la manera como la dimensión espiritual adviene a la realidad. Analicemos esto.

Stein indica que, aunque es posible pensar en conciencias cerradas, las cuales no traslucen nada hacia el exterior, la vida interior de un yo tiene la peculiaridad de ser una vida desde el interior hacia el exterior, es decir, según su esencia no es algo cerrado, en sí misma, sino que actúa, termina en una “expresión”, imprimiendo en el cuerpo su huella. De esta forma, aunado a las características ya antes analizadas, el cuerpo vivo del yo posee una función esencial que no se encuentra en otros seres: la capacidad de expresar la vida interior.

---

<sup>162</sup> E. Stein, *Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu. Estudio Segundo: Individuo y comunidad, O.C. II*, p.438.

<sup>163</sup> E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 152.

Y al respecto Ortega y Gasset nos dice:

Para que haya expresión es menester que existan dos cosas: una, patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquélla. Ambas forman una peculiar unidad, viven en esencial asociación y como desposadas, de suerte que, donde la una se presenta, trasparece la otra.<sup>164</sup>

Para Stein la unidad entre la vida interior (lo expresado) y la expresión no es una conexión causal, sino de sentido; de modo que, a diferencia de la relación causal en la que los estados o apariencias corporales sólo son el aspecto exterior que anuncia una vida interior, en la expresión lo interior es uno con lo exterior, como escribe Stein, veo lo uno a través de lo otro. Es así que, la conexión entre la vivencia y su expresión es una conexión simbólica.

Para explicar esto Stein hace la diferencia con el signo. Signo, explica Stein, significa: algo percibido me dice que otra cosa existe.<sup>165</sup> Por ejemplo, las señales de los navegantes, la bandera que anuncia que el rey está en el palacio o el humo que anuncia el fuego; en estos ejemplos las señales no son tema en sí mismos, sino que remiten hacia el tema, hacia lo que designan. En cambio, el símbolo, dice Stein, significa que en algo percibido hay algo distinto.<sup>166</sup> Por ejemplo, la tristeza expresada en el semblante<sup>167</sup>, la percepción del semblante no anuncia otra cosa, o sea, el semblante no es un tema que nos remite a otro, sino más bien el semblante y la tristeza constituyen una unidad.

Ahora, considero pertinente puntualizar que aunque la manifestación corporal es una forma de expresión, ello no significa que todas las manifestaciones corporales sean la expresión de una vivencia, ya que algunas, como hemos visto antes, son dadas en relación causal. Stein pone como ejemplo el caso del enrojecimiento, y nos dice, éste puede ser ciertamente

---

<sup>164</sup> J. Ortega y Gasset, "Sobre la expresión. Fenómeno cósmico", en *O.C. II El espectador*, p. 578.

<sup>165</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, *O.C. II*, p.159.

<sup>166</sup> Ídem.

<sup>167</sup> Las manifestaciones corporales son sólo una de las formas de expresión, pues también un acto de reflexión o una presentificación como lo puede ser la imaginación o el recuerdo son otras formas de expresión.

motivado por una vivencia de vergüenza o de enojo y en tales casos se habla de una expresión; no obstante también por calor o esfuerzo se enrojece el rostro, en esos casos no se trata de una expresión, sino de una conexión causal, y entonces Stein nos dice:

Mientras que la relación causal se manifiesta siempre sólo en la forma del «si...entonces...», de manera que el darse un suceso (sea psíquico o físico) motiva un progresar hacia el darse del otro, aquí [en la expresión] el proceder de una vivencia desde otra es vivenciado en la más pura inmanencia sin el rodeo por la esfera del objeto. Llamaremos a este proceder vivenciado «motivación».<sup>168</sup>

Y más aún:

Solemos designar la relación de motivación, en contraste con la causal, como comprensible o plena de sentido. Comprender no significa otra cosa que vivenciar el paso de una parte a otra dentro de una totalidad de vivencia [...]<sup>169</sup>

Así entonces, en la expresión hay una relación de motivación, de manera que en la aprehensión de la expresión nos es dada al mismo tiempo la vivencia expresada. Y dice Stein que en el caso del comprender este vivenciar no es originario sino empatizado.<sup>170</sup>

Ahora, si una misma manifestación puede ser expresión de diferentes vivencias, ¿cómo se comprende lo implícito en ella, cuando además, como expone Scheler, en la experiencia del otro lo percibido externamente es una imagen óptica de determinados movimientos mientras que la experiencia de los propios movimientos nos es dada en la forma de intención y sensación de movimiento? Pongamos el caso del sonrojamiento por vergüenza; cuando alguien se sonroja, no ve el color rojo de su cara (como dice Scheler: “[...] siempre que no pensemos en un espejo ni nada semejante [...]”)<sup>171</sup>, más bien lo que experimenta es la sensación de calor en su cara, es decir, su vivencia le es dada en percepción corporal (la vive originalmente) mas, en este caso, no le es dada de forma directa en percepción externa. En cambio, lo dado en

---

<sup>168</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 166-167.

<sup>169</sup> Ibid., p. 167.

<sup>170</sup> Ibid., p. 164.

<sup>171</sup> M. Scheler, *Esencia y forma de la simpatía*, p. 302. Pensar en un espejo no me da el reflejo de mi propia imagen, así que me parece que aquí Scheler se refiere a que ese alguien se encuentre ante un espejo o algo semejante y vea su imagen reflejada.

primera instancia del otro es justo la percepción externa de la vivencia, retomando el ejemplo, lo dado es el sonrojamiento de la cara ¿Cómo se llega a la comprensión del sonrojamiento como expresión de vergüenza? ¿Cómo nos es dado lo que está detrás del sonrojamiento?

Primero, ciertamente -dice Stein-, puede darse una diversidad de vivencias expresadas a través de una expresión similar, a éstas las llamó expresiones equívocas, por ejemplo el caso del sonrojamiento. Dichas expresiones, de manera análoga a como se comprende el significado de los conceptos equívocos, se distinguen por el contexto en cual aparecen. Así, en el caso de las expresiones equívocas es necesario tomar en cuenta otros fenómenos -gestos, movimientos- como también las circunstancias en las que se dan. Retomemos el ejemplo dado por Stein:

Quando el interesado ha dicho antes una tontería, entonces la conexión de motivaciones me resulta empatizada inmediatamente así: apercibimiento de su necesidad-vergüenza-rubor; si al mismo tiempo aprieta el puño o profiere un juramento, entonces veo que está colérico; si se agachado antes o ha caminado rápidamente, entonces empatizo una conexión causal en vez de una de motivaciones.<sup>172</sup>

Por tanto, como indica Stein, penetrar en los entramados de sentido nos permite comprender correctamente las expresiones equívocas.

Además, para Stein, la unidad existente entre manifestación externa y lo expresado hace que lo exterior se convierta en la “imagen” de lo interior, constituyéndose así en el puente a través del cual la mirada no se queda en lo percibido, sino en lo que expresa, pues como nos dice:

[...] la mirada, la expresión del rostro, los rasgos de la cara “significan” lo que “expresan”, y dirigen la mirada hacia su sentido, mientras que ellos mismos se convierten únicamente en objetos, si se aparta la atención de la “dirección natural” hacia ellos.<sup>173</sup>

Para explicitar todo esto veamos el ejemplo presentado por nuestra autora:

[...] puedo oír que alguien hace una observación inoportuna y ver que se ruboriza por ello; entonces no sólo entiendo la observación y veo la

---

<sup>172</sup> E. Stein, *El problema de la empatía*, O.C. II, p. 168.

<sup>173</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía*, O.C. II, p. 835.

vergüenza en el rubor, sino que conozco que él reconoce su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho.<sup>174</sup>

En este ejemplo, el sonrojarse es la manifestación corporal, la cual, como ya había mencionado, podría ser evidencia de enojo, calor, entre otras; distinguirla como expresión de vergüenza implicó, en este caso, entender la observación hecha y saberla desconsiderada. De tal suerte que la expresión es comprendida y distinguida como vergüenza, y además se comprende lo que hay detrás y en este caso detrás de la vergüenza expresada en el sonrojamiento está el hecho de que el otro considera la observación como desconsiderada, el yo que percibe al otro conoce esto, aun cuando no le es dado de manera explícita en la expresión.

Pues bien, justo en este expresar y comprender la vivencia expresada nos es dada la vida espiritual del otro.

Stein nos dice: al concebir el cuerpo vivo del otro con un punto cero de orientación, desde donde tiene su propia visión del mundo - pues lo experimenta a partir de su propio "aquí"- , nos es evidenciado el fundamento del ser sujeto espiritual: ser una conciencia intencional, cuyo correlato es el mundo exterior. Entonces, citando a Stein, diré: "[...] la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*."<sup>175</sup>

Ahora bien, -dice Stein- aun hay algo que nos impide reconocer a este curioso sujeto espiritual sin sustrato como aquello que comúnmente se denomina persona.<sup>176</sup> En su trabajo doctoral Stein no ahonda mucho en lo referente a la constitución del sujeto como persona, empero, alude a los sentimientos y a la voluntad como actos de la conciencia que nos manifiestan cualidades personales. Examinemos.

El sentimiento es un acto que aparece proveniente de un yo, un acto intencional, pues siempre es sentimiento de algo. Por ejemplo, en la alegría por una buena acción, la alegría es el sentimiento y lo dado es la buena acción. Pero no sólo eso: para la constitución del sentimiento es esencial que algo

---

<sup>174</sup> E. Stein, *El problema de la empatía*, O.C. II, p. 82.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 179.

nos sea dado por encima del objeto, como dice Stein, que se constituya un estrato del objeto; ese algo es un valor. Esto se debe a que el objeto por sí mismo no despierta un sentimiento: el sujeto precisa de un acto teórico previo, o sea, saber del valor de lo dado. Así entonces, en el ejemplo antes expuesto, para sentir alegría por una buena acción es fundamental saber de la bondad de la acción y su valor positivo, de lo contrario no suscitaría en el sujeto el sentimiento de alegría. Pongamos el caso de un niño que dice algo desconsiderado; si el niño no valora lo dicho como desconsiderado, entonces no despertará en él un sentimiento de vergüenza.

Por lo tanto, en los actos de sentimiento se constituye un nuevo reino de objetos: el mundo de los valores. La pregunta ahora es: ¿cómo accedemos al sentimiento del otro y con ello a su mundo de valores? Si tomamos en consideración que Stein nos dice:

Ciertas formas del cuerpo vivo, que aparecen intuitivamente, así como sus movimientos y cambios, tienen la particularidad no sólo de hacer que “co-aparezca” la vida del “yo”, las cualidades y la peculiaridad individual en el modo en que la sensibilidad llega a ser el dato, sino también de expresarla.<sup>177</sup>

Es así que la expresión juega un papel primordial, ya que el acceso a los actos de sentimiento lo tenemos en primer término en la aprehensión de la expresión dada en percepción externa, lo cual, por cierto, como vimos antes, es el primer grado de empatía. Entonces, la expresión es la ventana tanto a la vivencia del otro, como también a lo implícito en ella. El segundo grado de empatía es justo explicitar lo que hay detrás de la expresión, y conforme a lo anterior lo explicitado será el valor que motivó el sentimiento. En consecuencia, en la aprehensión de los actos de sentimiento nos es evidenciado un sujeto espiritual, en la medida que el sentimiento nos habla de un yo que siente algo, un yo cuyo correlato es el mundo de los valores.

De manera conjunta están los actos de voluntad; en éstos el correlato no es algo pensado o algo sentido, sino algo querido. En este *algo querido* encontramos implícito un valor, pues uno quiere algo porque encuentra en

---

<sup>177</sup> E. Stein, *Introducción a la filosofía, O.C. II*, p. 833.

ello un valor positivo, lo estima valioso, y dado que el mundo de los valores se constituye en los actos de sentimiento, entonces, como dice Stein: “Reside en la *esencia* del querer el que sea motivado por un sentimiento.”<sup>178</sup>

Ahora bien, la voluntad posee la peculiaridad de que se exterioriza en la acción y no en la expresión, como los sentimientos. Entonces, *lo querido* nos determina a actuar, a obrar, a crear algo que no existe; de este modo la acción le confiere realidad a lo querido. De manera que Stein afirma:

Todo nuestro «mundo cultural», todo aquello que ha modelado la «mano del hombre», todos los objetos de uso, todas las obras de la artesanía, de la técnica, del arte, son correlato hecho realidad del espíritu.<sup>179</sup>

En esto hay una implicación importante con respecto a la experiencia de los otros a partir de su corporalidad. Cada obra creada nos conduce a un yo creador, en consecuencia, en cada obra nos es dado un sujeto espiritual, aun cuando no se tenga frente a uno el cuerpo físico vivo del otro, pues sus obras nos hablan de su existencia.

Así, en la aprehensión de cada acto sentimental y en cada acto de voluntad nos son dadas las cualidades personales del otro, como también el mundo de valores en el que vive. Con esto, Stein nos conduce al ámbito práctico de la ética y específicamente al de la axiología.

Por tanto, como dice Márquez de Carnevale

La persona espiritual entonces puede definirse como este sentir y querer, en relación con el valor y sus jerarquías, pero en necesaria correlación con los otros.<sup>180</sup>

### **Constitución de la propia persona.**

Hasta ahora hemos visto el cómo de la constitución del otro; a partir de ello el punto a exponer es: la constitución del individuo ajeno es condición de la constitución completa del propio<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p.180.

<sup>179</sup> Ibid., p. 174.

<sup>180</sup> C. Márquez de Carnevale, “Sobre el problema de la empatía”, *Cuaderno de Filosofía*, núm.16, 1992, p. 99

<sup>181</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p 170-171.

He de comenzar retomando el planteamiento de Stein: la presencia del sujeto extraño pone en relieve la propia individualidad, esto es, el yo individual sólo llega a serlo en contraste con el “tú” y el “él”. Scheler, por su parte, dice: tomar conciencia de lo propio ante lo ajeno es similar a cuando alguien reconoce las peculiaridades de su propia lengua al aprender una lengua extranjera. En consecuencia, podemos aseverar que el sujeto extraño es el referente necesario para cobrar conciencia de la propia individualidad. A esto se suma la postura de Husserl, quien -como señala Simón Lorda- en su análisis de la experiencia del otro expone: “El primer hombre que descubro es el otro; sólo después puedo descubrirme a mí mismo como tal.”<sup>182</sup> Esto implica que para la propia constitución es necesaria la relación con el otro, un otro que nos es dado como hombre, incluso antes de la concepción de sí mismo como tal.

Y Ortega y Gasset, por su parte, opina:

Esta primera vida particular que se descubre es el *tú*, frente al cual y en el choque contra su monstruosidad tomo conciencia de que no soy más que *yo*. El *yo* nace después que el *tú* y frente a él, como culetazo que nos da el terrible descubrimiento del *tú*, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser el *otro*.<sup>183</sup>

De ninguna manera, como dice Scheler, se trata de sobreestimar la percepción del prójimo y menospreciar la dificultad de la propia percepción, sino comprender que el “conocimiento de sí mismo” es el “más difícil”, pues como Nietzsche señala “cada cual es para sí mismo el más lejano”, a lo que Scheler añade: “*porque prácticamente es ‘para sí mismo el más cercano’*”.<sup>184</sup>

Ahora bien, la presencia del otro no sólo pone de manifiesto la propia individualidad, sino también la constitución del sujeto extraño es condición necesaria para la constitución del propio individuo. Y si consideramos que la empatía es el acto por el cual tenemos experiencia del otro, entonces la empatía es la condición para la propia constitución. Aquí la pregunta es: ¿qué significa la constitución del sujeto extraño para la propia constitución?

---

<sup>182</sup> A. Simón Lorda, *El lugar de la alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 85.

<sup>183</sup> J. Ortega y Gasset, “Historia de la filosofía de Emile Breier”, en *O.C. VI, Y Brindis y prólogos*, p. 386.

<sup>184</sup> M. Scheler, *Esencia y forma de la simpatía*, p. 315

En primera instancia, Husserl y Stein coinciden al plantear que únicamente a partir de experimentar al otro es posible la propia constitución como individuo psicofísico, como un yo vinculado al cuerpo. Husserl, p.e., -según señala Lorda- considera que “[...] situado en la esfera original [...] nada hay que me lleve a afirmar una vinculación, una encarnación, de mi yo en el cuerpo vivo, sólo gracias a la experiencia del otro llego a descubrirme como hombre [...]”<sup>185</sup>

Conforme a la exposición de Stein, en la experiencia originaria lo dado es el propio cuerpo vivo con su punto cero de localización, mismo que en actos de percepción externa nos es dado como cuerpo físico, pero un cuerpo un tanto extraño, pues sólo percibimos aquello que alcanzamos a ver, lo cual nos deja algunas partes del cuerpo que no vemos: hay lados que nos son ocultos. En cambio, el cuerpo del otro nos es dado en una infinita pluralidad de apariencias y posiciones, y de él obtenemos además, por empatía, su punto cero de orientación y consecuentemente el punto de vista del otro. Con esto, primero, ya no consideramos nuestro punto cero como único centro de orientación, sino como uno entre muchos otros; segundo –dice Stein-, “[...] aprendo a ver mi cuerpo vivo a la manera de un cuerpo físico como los demás [...]”<sup>186</sup>, el cual a partir de actos de “empatía reiterada” es comprendido como cuerpo físico vivo. Aprendemos así a ponernos a nosotros mismos como el objeto dado, y lo dado es uno mismo en sentido pleno como individuo psicofísico, un individuo entre los demás.

Así, de acuerdo con Diego Rosales Meana, por experiencia propia el yo es capaz de reconocerse como una subjetividad, un yo pensante, pero cuando toma en consideración lo dado en empatía, el yo aumenta su horizonte de comprensión, y se constituye a su vez como un cuerpo material, así mismo, el yo comprende la manera en que los otros lo ven.<sup>187</sup> O bien, como dice González Di

---

<sup>185</sup> A. Simón Lorda, *El lugar de la alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 191.

<sup>186</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 144.

<sup>187</sup> D. Rosales Meana, “El cuerpo humano como subjetividad según Edith Stein. En torno al monismo antropológico”, En *Pensamiento*, vol. 66, núm. 249, 2010, p. 843.

Pierro, “[...] lo que tenemos es, por así decir, “la imagen en el espejo”, nuestra imagen devuelta gracias a la constitución del Otro [...]”<sup>188</sup>

Esto a su vez conlleva la constitución del individuo anímico propio. Tanto en su texto *Sobre el problema de la empatía* como en *Introducción a la filosofía* Stein señala: en el vivir ingenuo aunque seamos conscientes de nuestras vivencias y sus expresiones, no hacemos de éstas un objeto. Es decir, amamos, nos entristecemos, nos enojamos, etc., mas no dirigimos nuestra atención hacia ellas, ni las valoramos, consecuentemente no vemos qué clase de carácter manifiestan. Ciertamente, conforme a lo visto antes, las vivencias suelen hacerse presentes a través de la expresión; sin embargo las partes más expresivas de nuestro cuerpo están sustraídas a nuestra mirada. Aquí infiero que Stein se refiere al rostro, pues uno no puede ver la propia expresión de los ojos o de la boca. En cambio, sucede todo lo contrario con la vida del otro, la cual en primera instancia nos es dada en percepción externa como objeto de nuestra atención. Aquí, como mencioné antes, de acuerdo con González Di Pierro, volvemos a tener “*la imagen en el espejo*”, al comprender la vida anímica del otro como “semejante a la propia”, nos es devuelta nuestra imagen, y llegamos a considerarnos a nosotros como semejantes al otro.

Aunado a esto, al obtener por empatía el punto cero del otro nos es dada también la «imagen» que el otro tiene de nosotros o como dice Stein “[...] las apariencias en las que yo me represento a él.”<sup>189</sup> Y si cada sujeto tiene su propio punto de vista, entonces nos son dadas tantas comprensiones de nosotros mismos como sujetos comprensores tengan experiencia de nosotros. Y la imagen que los otros sujetos se han constituido de nosotros la podemos comparar con nuestro vivenciar, dado en actos de percepción interna, y descubrir que la comprensión que los otros tienen de nosotros está falseada, o bien, puede pasar lo contrario, a saber, que los otros nos juzguen mejor de cómo lo hacemos nosotros mismos y nos proporcionen mayor claridad sobre nuestra vida anímica. Y Stein nos presenta el siguiente caso:

---

<sup>188</sup> E. González Di Pierro, *De la persona a la historia*, p. 46.

<sup>189</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C II, p. 171.

Él nota, vg., que yo miro en torno a mí buscando aprobación cuando hago el bien, mientras que yo mismo creo obrar por pura misericordia. Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo.<sup>190</sup>

En consecuencia, la experiencia del otro nos conduce a dirigir la atención hacia nosotros mismos, el otro es el referente que nos conduce a saber de nosotros mismos y hacernos claro aquello que somos y lo que no somos con respecto a los demás; así mismo, dice Stein, el conocimiento de la personalidad ajena lleva a desarrollo lo que «dormita» en nosotros.

Esto me hace pensar nuevamente en el caso legendario de Gaspar Hauser, quien mientras estuvo encerrado sin contacto alguno con otros, su desarrollo y autoconocimiento se limitaba a lo más básico. Al comenzar a convivir con otros suscitó en él actos de reflexión sobre sí mismo. Esto lo podemos ver en el pasaje en el que Jakob Wassermann nos cuenta cómo una conversación propició en Gaspar la reflexión acerca del yo y del tú.

Yo (Daumer) te digo a ti: «Tú», pero tú [Caspar] te dices a ti: «Yo». ¿Comprendido?

Los ojos de Caspar denotaron asombro y reflexión. La pequeña palabra le sorprendió de pronto como una bebida de sabor exótico. Se le acercaron muchos cientos de rostros, se le aproximó toda una ciudad llena de gente, hombres, mujeres y niños, [...] y todos le decían: «Tú». Y él contestaba suavemente: «Yo». Apoyó en el pecho sus manos delicadas y flacas, que resbalaron hasta las caderas: su cuerpo, un muro entre lo de dentro y lo de fuera; una muralla entre tú y yo.<sup>191</sup>

De este modo, los otros nos conducen a la reflexión sobre nosotros mismos, al *autoconocimiento*, y -dice Stein- a la par de esto nos es dada la *autovaloración*. Al ser el otro el referente, el fundamento para la comparación, eso nos permite descubrir y obtener valores que nos eran desconocidos, así mismo hacernos conscientes de nuestros propios valores o carencias, de tal manera que Stein nos dice:

---

<sup>190</sup> Ibid., p.172.

<sup>191</sup> J. Wassermann, *Caspar Hauser*, p. 64

Y dado que en el acto de preferir o postergar vienen a dársenos con frecuencia valores que de suyo permanecen inadvertidos, aprendemos a veces a apreciarnos a nosotros mismos de manera correcta, por lo que nos vivenciamos como más o menos valiosos en comparación con otros.<sup>192</sup>

De esto, Stein nos ofrece un claro ejemplo en su autobiografía cuando nos relata que poco antes de ir Göttingen una persona cercana a ella la reprendió y eso la hizo reflexionar:

Vivía en el autoengaño de que todo en mí era correcto, como es frecuente en las personas incrédulas, que viven en un tenso idealismo ético. Y es que, cuando se está entusiasmado por el bien, cree uno que es bueno.<sup>193</sup>

Claro que para llegar a la reflexión es necesario ser receptivo y estar abierto a la crítica, pues como nos indica Stein:

[...] raras veces las personas se mejoran cuando se «les dice la verdad.» Esto puede ayudar solamente cuando ellos mismos tienen la seria exigencia de ser mejores y si conceden el derecho a la crítica.<sup>194</sup>

El asunto es que para la autovaloración necesitamos al otro como punto de comparación; ya que como García Rojo opina: “Quien vive solo, pensará siempre que lo suyo es lo mejor, instalado como está en ilusos prejuicios personales.”<sup>195</sup>

Es así que, la experiencia del otro adquiere fundamental importancia para la propia constitución tanto en el nivel de lo psicofísico como de lo espiritual, pues como González Di Pierro expone:

[...] el autorreconocimiento del sujeto no parte desde sí mismo sino más bien desde la exterioridad y la diferencia, representadas por los *otros* cuerpos y los *otros* espíritus, cuyos movimientos –en el primer caso– y cuyos valores –en el segundo– son captados esencialmente por el individuo, generándose así una “epistemología de sí” que no es externa, es decir, puramente descriptiva, sino que pertenece a la esfera del ser, esto es, que desplaza la relación con la alteridad de la esfera cognoscitiva, representada por las relaciones lógicas y ámbito epistémico, hacia la ontología.<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, O.C. II, p. 200-201.

<sup>193</sup> E. Stein, *Estrellas amarillas. Autobiografía: Infancia y juventud*, p. 179.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>195</sup> E. García Rojo, “Edith Stein: la filosofía como apertura al otro” En *Revista de Espiritualidad*, núm. 58, 1999, p. 37.

<sup>196</sup> E. González Di Pierro, *De la persona a la historia*, p. 50.

En conclusión, la constitución de la persona humana se da -como expone Scheler- en el peculiar proceso recíproco de comprenderse a sí mismo y a los otros. Es una constitución fundada en la intersubjetividad, la cual a su vez está basada en la empatía.

## Conclusión.

“Es un hecho maravilloso y digno de reflexionar sobre él, que cada uno de los seres humanos es un profundo secreto para los demás. A veces, cuando entro de noche en una ciudad, no puedo menos de pensar que cada una de aquellas casas envueltas en la sombra guarda su propio secreto; que cada una de las habitaciones de cada una de ellas encierra, también, su secreto; que cada corazón que late en los centenares de millares de pechos que allí hay, es, en ciertas cosas, un secreto para el corazón que más cerca de él late.”  
Charles Dickens *Historia de dos ciudades*.

Como hemos podido ver, el planteamiento de Descartes que sustenta la certeza de la propia existencia en un “yo pienso” condujo a la pregunta por el otro. Un otro de quien en primera instancia lo que se experimenta es su corporalidad, mas no su vida de conciencia: ¿cómo saber si no es un fantasma o una maquina?

Husserl, por su parte, consideró que tras la reducción fenomenológica y conforme al principio de la intencionalidad de la conciencia, no es sólo el “yo pienso” lo que queda como residuo, sino la correlación entre el “yo pienso” y “lo pensado”. Y ante esto, nuevamente surge la pregunta referente al cómo de la experiencia del otro. Y la respuesta: la empatía. A esta, Husserl la concebía como una experiencia en la que el cuerpo del otro es percibido como análogo de nuestro propio cuerpo, un cuerpo en donde es apercibida la vida anímica del otro.

Edith Stein, discípula de Husserl, toma esto como punto de referencia para realizar su investigación sobre el tema de la empatía. De manera que su trabajo representa un seguimiento y profundización en el tema de la pregunta por la experiencia del otro.

Conforme a lo expuesto a lo largo del presente trabajo podemos concluir que la empatía es la experiencia que tenemos del otro como sujeto y de sus vivencias, experiencia que al mismo tiempo resalta la individualidad del sujeto - tanto la del empatizante como la del empatizado- con la originalidad e irreductibilidad que le es propia. Esta individualidad tiene como polo de referencia al yo, mas se constituye en la unidad de la corporalidad, lo psíquico y lo espiritual.

Así, en el acto empático se aprehende la individualidad del otro. Este otro es en primera instancia experimentado a partir de su corporalidad, la cual nos es dada como un cuerpo vivo en donde se hace co-presente la interioridad del sujeto ajeno, en la medida en que cada movimiento, gesto, etc., nos anuncian algo del otro. Así, el otro no es algo cerrado en sí, pues se hace presente en su cuerpo vivo.

Ahora bien, como vimos, la empatía no es imitar, ni sentir a una la vivencia del otro, sino que, más bien, la experiencia de las vivencias del otro ocurre a modo de representación, por lo que dichas vivencias nos son dadas de manera no originaria; esto provoca que el grado de comprensión de la vivencia del otro sea mayor o menor, es decir, que haya un mayor o menor grado de cumplimiento empatizante, dependiendo de la igualdad de condiciones que haya entre el empatizante y el empatizado (como puede ser el caso de la empatía con un invidente), y aunque hubiese semejanza o igualdad de circunstancias, la empatía es sólo un asomo a la interioridad del otro, pues siempre habrá un velo que nos impida la exactitud total en la aprehensión de la vivencia del otro, pues además de que no soy yo quien la vive, el alma de cada uno marca la diferencia en el modo como el sujeto tiene experiencia de sus propias vivencias.

A pesar de la imposibilidad del cumplimiento con la vivencia del otro, este asomo a la interioridad del otro es el canal que nos brinda la posibilidad de entrar en comunicación. Sabemos de la interioridad del otro por sus expresiones y manifestaciones corporales, por sus palabras, sus acciones. Todo esto nos comunica algo acerca de ese otro que está enfrente de nosotros.

Incluso, aunque no esté delante de nosotros, cada obra realizada por alguien nos anuncia algo sobre su autor. Y experimentar la interioridad del otro lo que nos comunica es que el otro es un sujeto, una persona, y viceversa.

Y esta relación que establecemos con el otro como sujeto, es lo que nos constituye a nosotros como sujeto, como persona. En consecuencia, la constitución de la subjetividad, la propia y la ajena, se da en la intersubjetividad. El ser sujetos, el constituirnos como personas, el desarrollo de nuestra personalidad y nuestra autovaloración se dan a partir de nuestra experiencia de otros sujetos. Por tanto, somos en relación con otros.

Finalmente, Stein afirma que la empatía no implica la afección sentimental hacia el otro, es decir, no necesariamente el experimentar la vivencia del otro debe motivar en mí, por ejemplo, la simpatía, lo cual tampoco significa que esto no se pueda dar, sólo que son vivencias distintas.

Con esto, puedo concluir que la empatía permite la constitución del ser humano en todo su valor como persona, como también la posibilidad de relacionarse con los demás.

De esta suerte, si de acuerdo con Dickens “cada uno de los seres humanos es un profundo secreto para los demás”, conforme al planteamiento de Stein podemos decir, usando la frase de Carlo Mercuri, “la empatía: una ventana hacia el otro”.

El tema de la empatía puede dar lugar a un sinnúmero de proyectos de investigación. Con este trabajo sólo he expuesto lo que desde la perspectiva del pensamiento de la filósofa alemana Edith Stein es la esencia del acto empático.

## Bibliografía

### Obras de Edith Stein utilizadas en este trabajo.

*Autorretrato epistolar (1916-1942)*, trad. Jesús M. García Rojo, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1996.

*Cartas a Roman Ingarden (1917-1938)*, trad. Jesús M. García Rojo, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1998.

*Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Causalidad psíquica. Individuo y comunidad*, en *Obras completas II: Escritos filosóficos*. Editorial de Espiritualidad, Madrid / Ediciones El Carmen, Vitoria / Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005.

*Estrellas Amarillas: Autobiografía, infancia y juventud*, (*Aus dem Leben einer jüdischen Familie*) trad. Carlos Castro Cubells y Ezequiel García Rojo, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2ª. ed., 1992.

*Excurso sobre el idealismo trascendental*, trad. Walter Redmond, Ediciones Encuentro (Opuscula philosophica 20), Madrid, 2005.

*Introducción a la filosofía*, en *Obras completas II: Escritos filosóficos*, Editorial de Espiritualidad, Madrid / Ediciones El Carmen, Vitoria / Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005.

*La estructura de la persona humana (Der Aufbau der menschlichen Person)*, trad. José Mardomingo, B.A.C., Madrid, 1994.

*Il problema dell'empatia (Zum Problem der Einfühlung)*, versione italiana a cura di Elio Constantini y Erika Schulze Constantini, Studium, Roma, 1985.

*Sobre el problema de la empatía*, trad. Alberto Pérez Monroy, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

*Sobre el problema de la empatía*, en *Obras completas II: Escritos filosóficos*, trad. José Luis Caballero Bono, Editorial de Espiritualidad, Madrid / Ediciones El Carmen, Vitoria / Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2005.

### Bibliografía general

Ales Bello, Angela, *Edith Stein la passione per la verità*, Messaggero, Padova, 2003.

—, *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmundo Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martius*, Edizione ETS, Pisa, 2003.

- Battinelli, Carla, *Il pensiero di Edith Stein. Dalla fenomenologia alla scienza della Croce*, Vita e pensiero, Milán, 1976.
- Eisenberg, Nancy y Janet Strayer, *La empatía y su desarrollo (Empathy and its development)*, trad. Iñaki Aizpurua Zufiria, Desclée des Brouwer, Bilbao, 1992.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza editorial, Madrid, 3ª ed. 1981.
- García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999.
- Gómez Robledo, Antonio, *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas, Cuadernos, 50), México, 1988.
- González Di Pierro, Eduardo, *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, Dríada, México, 2005.
- Herbstrith, Waltraud, *El verdadero rostro de Edith Stein (Das wahre Gesicht Edith Steins)*, trad. Melchor Sánchez de Toca, Ediciones Encuentro (Libros de bolsillo, 55), Madrid, 2ª. ed. 1990.
- Husserl, Edmundo, *Investigaciones lógicas*, trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Revista de Occidente (Selecta 23 y 24), Madrid, 2ª. ed. 1967, 2 vols.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, F.C.E., México, 2ª. ed. 1962.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Q., UNAM (Instituto de Investigaciones Filosóficas), México, 1997.
- , *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos y Miguel García-Baró, F.C.E., México, 2ª. ed. 1986.
- , *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. César Moreno y Javier San Martín, Alianza (Alianza Universidad 777), Madrid, 1994.
- Iribarne, Julia Valentina, *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988, 2 vols.
- Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del Otro*, Alianza (Alianza Universidad), Madrid, 1983.

Lipps, Theodor, *Los fundamentos de la estética*, trad. por Eduardo Ovejero y Maury, Daniel Jorro, Madrid, 1923, 2 vols.

—, *Los problemas fundamentales de la ética*, trad. por Eduardo Ovejero y Maury, Daniel Jorro, Madrid, 1926.

Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, F.C.E., México, 1974.

Repetto Talavera, Elvira, *Fundamentos de orientación. La empatía en el proceso orientador*, Ediciones Morata (Pedagogía), Madrid, 2ª. ed. 1992.

Scheler, Max, *Esencia y forma de la simpatía*, trad. José Gaos, Lozada, (Biblioteca de Obras Maestras del pensamiento, 55), Buenos Aires, 2004.

Simón Lorda, Andrés, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós editores, Madrid, 2001.

Wassermann, Jakob, *Caspar Hauser*, trad. J. Miracle, Acantilado, Barcelona, 2002.

## Hemerografía

Ales Bello, Angela. La filosofía di Edith Stein. *Aquinas* 34, 1991, pp. 575-580.

—, “L’ética della solidarietà in Edith Stein”, *Il Cannocchiale*, 3, 1996, pp.123-130.

—, “Soggetto Persona Comunità: Analisi Fenomenologica”, *Aquinas* 40 (3), 1997, pp. 441-452.

—, “L’empatía rivisitata”, *Aquinas* 43(1), 2000, p.99

Constantini, Elio, “Note sull’empatía nell’approccio interpersonale”, *Aquinas* 30 (1), 1986-1987, pp.135-140.

Ferrer, Urbano, “Introducción: Edith Stein filósofa”, *Anuario filosófico*, Vol. 31, núm. 62, 1998, pp. 657-663.

Fidalgo, Antonio, “Edith Stein, Theodor Lipps und die Einfühlungsproblematik”, en: R. L. Fetz, M. Rath y P. Schulz (editores), *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith Stein-Symposium* (Eichstätt 1991, Freiburg 1993), en *Phänomenologische Forschungen*, Band 26/27, pp. 91-106.

García Rojo, Ezequiel, “Edith Stein: la filosofía como apertura al otro”, *Revista de Espiritualidad*, núm. 58, 1999, pp. 9-42.

- Gibu, Ricardo, "La empatía como problema de la constitución en la obra filosófica de Edith Stein", *La lámpara de Diógenes*, 5 (8 y 9), 2004, pp. 43-56.
- Körner, Reinhard, "Einfühlung im Sinne Edith Stein ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug", *Teresianum* 50 (1-2), 1999, pp.151-171.
- Llano Cifuentes, Carlos, "Cuatro conceptos para un pensamiento no ilustrado (analogía, otredad, empatía y epimeleia)", *Tópicos, Revista de filosofía*, núm. 6, 1994, pp. 117-155
- Lugo Ph. D., Elena, "Edith Stein: Empatía, responsabilidad moral y Dios", *Revista de la Fundación Argentina de Psicoterapia Simbólica*, núm. II, año II, 1999, pp. 93-100.
- Manganaro, Patrizia, "L'Einfühlung nell'analisi fenomenológica de Edith Stein: Una fondazione filosofica dell'alterita personale", *Aquinas* 43 (1), 2000, pp. 101-121.
- Mercuri, Carlo, "L'empatia: 'finestra' sull'altro" *Aquinas* 43 (1), 200, pp. 123-141.
- Márquez de Carnevale, Concepción, "Sobre el problema de la empatía", en *Cuaderno de Filosofía*, núm. 16, 1992, pp. 85-100.
- Ortega y Gasset, José, "Historia de la filosofía de Emile Brehier", en *Obras Completas*, Tomo V, Revista de Occidente, Madrid, 7ª. ed. 1973.
- , "Sobre la expresión. Fenómeno cósmico", en *Obras Completas*, Tomo II, Revista de Occidente, Madrid, 7ª. ed. 1966.
- Plasencia Castellanos, Medardo, "La empatía como comprensión de las personas espirituales en Edith Stein", *Cuaderno de Filosofía*, núm. 23, 1994, pp. 49-64.
- Rainer Sepp, Hans, "La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico", *Anuario filosófico* 31 (62), 1998, pp. 709-729.
- Rosales Meana, Diego, "El cuerpo humano como subjetividad según Edith Stein. En torno al monismo antropológico", en *Pensamiento* (66) 249, 2010, pp. 833-845. Versión electrónica: [http://cisav.academia.edu/DiegoIRosales/Papers/419884/El\\_cuerpo\\_humano\\_como\\_subjetividad\\_segun\\_Edith\\_Stein.\\_En\\_torno\\_al\\_monismo\\_antropologico](http://cisav.academia.edu/DiegoIRosales/Papers/419884/El_cuerpo_humano_como_subjetividad_segun_Edith_Stein._En_torno_al_monismo_antropologico).
- Sancho, Francisco Javier, "Filosofía y vida: El itinerario filosófico de Edith Stein", *Anuario Filosófico* 31 (62), 1998, pp. 665-687.
- Sawicki, Marianne, "Empathy Before and After Husserl", *Philosophy Today* 41 (1-4), April 1997, pp. 123-127.

Shulz, Peter, "Persona y Génesis, una teoría de la identidad personal", *Anuario filosófico* 31 (62), 1998, pp. 785-817.

Zirión Quijano, Antonio, "Una introducción a Husserl", *Iztapalapa*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 33, 1994, pp. 9-22.