

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE HUMANIDADES y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**El concepto de Empatía de Edith Stein
como condición de posibilidad del mundo intersubjetivo
y la constitución de la persona**

TRABAJO RECEPCIONAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

P R E S E N T A :

YURIDIA CECILIA DE LA CRUZ GERARDO

DIRECTORA: MTRA. ERIKA JAZMÍN SENTÍES ALCÁNTARA

CODIRECTOR: DR. ADRIÁN ESPINOSA BARRIOS

Ciudad de México, noviembre de 2024.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

*A mis abuelas, a mi madre,
a mis hermanas, a mis sobrinas,
a mis amigas.*

Agradecimientos

Expreso mi profunda gratitud a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México por la oportunidad que tuve de formarme profesionalmente en el ámbito de la Filosofía, y quienes formaron parte de este trabajo.

A la directora de esta tesis, Mtra. Erika Jazmín Sentíes Alcántara: gracias por el apoyo que me brindó en todo momento, tanto intelectual como anímico, para llegar al término de este proyecto. Le agradezco por su paciencia y muy humana atención, por insistirme en no desistir en tratar un tema tan importante y lamentable, pero digno de ser denunciado: el feminicidio y la condición de las mujeres, siempre haciendo énfasis en el análisis estrictamente filosófico. Extiendo mi total reconocimiento y admiración que le tengo como profesora, directora, amiga, como persona.

Al codirector de esta tesis, Dr. Adrián Espinosa Barrios: gracias, en primer lugar, por el curso intensivo de fenomenología. Además, por la disposición y la crítica sana, pero muy necesaria que hizo a esta tesis. Gracias por el apoyo brindado desde el comienzo y hasta el final de la elaboración de este trabajo. Por impulsar y estimular mi crecimiento académico.

También, a las lectoras y el lector de esta tesis: Mtra. Alicia Rodríguez Ruiz y Mtra. Verónica Alvarado Hernández Rojas, agradezco mucho el tiempo que dedicaron en leer este trabajo y hacerme sugerencias y correcciones. Aprecio mucho todos los comentarios que he recibido de su parte. Su perspectiva es muy importante para mí pues reconozco y admiro su labor intelectual y como docentes. Gracias Mtro. Rodrigo de la Vega Pérez por la disposición y apoyo que me brindó en la comprensión de la filosofía steiniana. Por la lectura que hizo de este trabajo, por sus comentarios, sugerencias y por la perspectiva crítica que tuvo hacia esta tesis, gracias.

Finalmente, a mi familia: Amanda, Leonel y Liliana gracias por alentarme a seguir mis sueños. A Alberto por el apoyo y amor incondicional, por ser fuente de inspiración.

Índice

Introducción general	3
Capítulo I. Exposición metodológica de la fenomenología con miras al estudio de la empatía	7
1.1 La fenomenología como marco conceptual necesario para analizar el concepto de Empatía	7
1.1.1 <i>Herramientas de la fenomenología</i>	7
1.1.2 <i>Necesidad de la fenomenología</i>	16
1.2 Exposición de la <i>Quinta Meditación</i> cartesiana de Husserl	17
1.2.1 <i>Ego</i>	18
1.2.2 <i>Alter Ego</i>	23
1.2.3 <i>Mundo objetivo</i>	26
1.2.4 <i>Mundo intersubjetivo</i>	31
1.3 Conclusiones del Capítulo I	36
1.4 Esquema del Capítulo I	38
Capítulo II. El concepto de empatía	39
2.1 Estructura de la tesis doctoral de Edith Stein	40
2.1.1 <i>Exposición del capítulo “La esencia de los actos de empatía” en la tesis doctoral de Stein</i>	40
2.1.2 <i>Exposición del capítulo “La constitución del individuo psicofísico” en la tesis doctoral de Stein</i>	45
2.1.3 <i>Exposición del capítulo “Transición al individuo ajeno” en la tesis doctoral de Stein</i>	49
2.1.4 <i>Exposición del capítulo “La empatía como comprensión de personas espirituales” en la tesis doctoral de Stein</i>	54
2.2 El concepto de empatía en la tesis doctoral de Edith Stein: tres momentos del proceso empático	59

2.3 Objeto y utilidad del concepto de empatía para comprender el concepto de persona humana	62
2.4 Conclusiones del Capítulo II	66
2.5 Esquema del Capítulo II	69
Capítulo III. La función de la empatía en la comprensión de la constitución de la persona y la condición de la mujer	70
3.1 Hacia el análisis fenomenológico de la persona	70
3.2 Utilidad de la propuesta de formación humana que alumbra Edith Stein al final de su tesis doctoral y en obras posteriores	72
3.3 Extensión y aplicación de la teoría de la empatía de Edith Stein para pensar la condición actual de la mujer en el marco del feminicidio	75
3.3.1 <i>El concepto de persona en Edith Stein</i>	77
3.3.2 <i>Reflexiones sobre la mujer de acuerdo con Edith Stein</i>	80
3.3.3 <i>Configuración de la mujer de acuerdo con el sistema patriarcal y sus consecuencias: el feminicidio como caso</i>	85
3.3.4 <i>Una posible salida: el papel de la empatía para la constitución del mundo intersubjetivo y la persona</i>	93
3.4 Conclusiones del Capítulo III	98
3.5 Esquema del Capítulo III	104
Conclusiones generales	105
Referencias	108
Apéndice	113

Introducción general

En la historia de la filosofía figuran en menor medida las aportaciones de las mujeres, lo que no significa que su existencia sea nula. Tras haber indagado en el pensamiento filosófico de mujeres del siglo XX y XXI descubrí los aportes del pensamiento de Edith Stein. Por ello, en este trabajo pretendo hacer un análisis y, finalmente, una propuesta, con base en la filosofía steiniana sobre la empatía y la persona.

Edith Stein fue una filósofa de finales del siglo XIX nacida en el antiguo Breslau, cuyas inclinaciones filosóficas se orientaron hacia la fenomenología. Stein fue discípula de Edmund Husserl —fundador de esta corriente filosófica— corrigió varios de sus escritos, sin embargo, de manera individual ella desarrolló el tema de la Empatía en su tesis doctoral. En esta tesis, que el lector tiene entre sus manos, pretendo analizar y explicar el trabajo filosófico de Stein para conocer el papel de la empatía en la constitución del mundo intersubjetivo y la persona. Procuré no quedarme en el aspecto teórico y tuve por objetivo utilizar las herramientas adquiridas tras el estudio de la fenomenología steiniana para abordar un tema particular y contemporáneo de corte feminista, pues al tratar de responderme ¿qué valor tiene una filosofía que sólo se entiende desde el ámbito académico? me vi en la necesidad de analizarlo en el contexto real de una problemática específica, que en este caso es el feminicidio.

El concepto de *empatía* en Stein está lejos de entenderse a partir de la acepción coloquial, se trata, por el contrario, de un concepto estrictamente filosófico, por lo que tiene grados de complejidad. Cabe decir que, para poder comprender dicho concepto, en el marco de esta tesis, fue necesario entender previamente el contexto de la fenomenología husserliana, pues es la base de la que parte Edith Stein. Sin embargo, no estoy suponiendo que sea inconcebible para quienes no se dedican a la filosofía, por el contrario, uno de los objetivos no sólo de esta tesis, sino personal, es que las reflexiones filosóficas sean útiles no sólo dentro sino también fuera del contexto académico.

Así, esta tesis se compone de tres apartados: el primero está orientado a comprender qué es la fenomenología husserliana, en el segundo capítulo me propuse analizar la tesis *Sobre el problema de la Empatía*, de Stein, y en el tercer capítulo me dediqué a comprender la constitución de la persona para analizar la condición de la mujer.

En breve, en el primer capítulo se verá a profundidad que la fenomenología es una postura crítica hacia la teoría del conocimiento tradicional, que supone el enigma del conocimiento derivado del dualismo sujeto-objeto, que, de acuerdo con Mariana Chu, se manifiesta al estar insertos en la actitud natural. El enigma implica la imposibilidad de conocer al objeto en sí. Con ello, desde esta postura se plantea un método que resuelve dicha aporía. Que, como se verá, no nos conducirá al conocimiento del objeto en sí, pero dará una respuesta tal que permita al sujeto otorgar sentido al objeto, dándose una relación particular.

Tenemos entonces que el método inicia con la epojé, con la adopción de la actitud de “suspensión del juicio” en donde el mundo queda entre paréntesis. En su lugar se prioriza la corriente de vivencias puras del ego que medita: el yo trascendental. Retroceder hasta la corriente de vivencias puras supone la reducción fenomenológico trascendental que pronto dará paso a la intencionalidad, es decir, la constitución del objeto/fenómeno tal que se le otorgue sentido y para ello se utilizará la libre variación imaginativa. Ello va de la mano con la reducción eidética, que supone el desvelamiento de las estructuras universales de los fenómenos. La intersubjetividad también es elemento del método fenomenológico, mediante el cual se disuelve la aporía del conocimiento. Y, tras estudiar la *Quinta Meditación* de Husserl, se descubrió la imposibilidad del solipsismo y, en su lugar, el papel de la empatía para su constitución. En el primer capítulo se profundizan estas ideas.

En el segundo capítulo se verá de forma más detallada que la empatía es un acto intencional originario, mediante el cual se accede al acto no originario correspondiente a la experiencia de la vivencia ajena. Edith Stein se dedicó, mediante el método fenomenológico, a desvelar la esencia de los actos de empatía, así, tenemos que consta de tres momentos elementales que se dan de forma directa y no por consecuencia lógica, a saber: la presentación del fenómeno (la experiencia ajena), la explicitación plenaria de dicho fenómeno (el acercamiento a la experiencia tal que el yo adquiriera una experiencia originaria derivada de éste) y, finalmente, la objetivación comprensiva del mismo (en palabras de Stein, dar un paso atrás y comprender el fenómeno nuevamente como objeto). La empatía tiene de original que su objeto (el fenómeno a acceder) puede ser de cualquier tipo.

Asimismo, los sujetos de actos empáticos deben considerarse como personas. La persona, de acuerdo con Stein, queda revelada mediante los valores que se expresan por medio de los sentimientos. Al final de la tesis doctoral de Edith Stein tenemos que el

individuo psicofísico (así como el individuo psicofísico ajeno) consta de varios elementos, mismos que se encaminan a constituir la persona. Así, el estudio de la empatía tiene dos implicaciones: la posibilidad del mundo intersubjetivo y la posibilidad de la constitución de la persona humana.

Finalmente, en el tercer apartado de esta tesis, estudié el tema de la persona, que, siguiendo a Stein (2020) se trata de todo ser humano que se autoconstruye de acuerdo con sus potencialidades y con su libertad (entre otros elementos que se profundizan en el tercer capítulo), en ese sentido no se puede ser persona si se carece de dignidad. Así, luego de una exhaustiva reflexión antropológica y fenomenológica, la filósofa concluye que las mujeres toman parte en el concepto persona, afirma que hombres y mujeres son sólo un tipo dentro de la especie persona, sin embargo, también da cuenta —desde una perspectiva católica— de la violencia que se hace al espíritu de las mujeres al determinarlas a ser algo en específico, lo cual les imposibilita el ejercicio pleno de la persona.

Por ello, he pensado el fenómeno de la violencia hacia las mujeres, en este caso el feminicidio, en el marco de la reflexión sobre el concepto de persona de Edith Stein. El feminicidio, tiene diversas interpretaciones, sin embargo, en este trabajo también retomo la idea de Mariana Berlanga, quien considera que el feminicidio es el castigo de las mujeres por no acatar las normas de género, que en sí mismas atentan directamente contra la construcción de la persona al suponer una esencialidad del término (que, de hecho, es contingente) y determinar ontológica y empíricamente a las mujeres.

Así, en esta tesis me propuse hilar tres elementos: por una parte, la fenomenología como marco teórico, en segundo lugar, la teoría propiamente steiniana sobre la empatía, y, en tercer lugar, el tema del feminicidio, en el marco de la reflexión sobre el concepto de persona de Edith Stein.

He visto pasar ante mis ojos la violencia ejercida contra mis ancestras, mis contemporáneas y las nuevas generaciones. No hay ámbito de la vida en que yo misma no haya experimentado esa violencia: en las relaciones personales, familiares, la vida académica y laboral. Mi entorno, mi realidad, sugiere que las mujeres no tienen el mismo valor que el resto de las personas, por lo que sus vidas pueden ser anuladas a ojos de la justicia. Esta es la razón que me llevó a exponer y argumentar la empatía como vía para comprender que las mujeres son personas, son parte del mundo y la realidad. El feminicidio es un fenómeno

imposible de resarcir, las instituciones no pueden reparar un daño que es intangible, lo que —desde luego— no justifica su omisión. Así, la filosofía con su carácter crítico y analítico, bajo la guía de las ideas steinianas, fue mi herramienta para llamar la atención sobre el tema, para reivindicar el valor y la defensa de la dignidad y la vida de las mujeres.

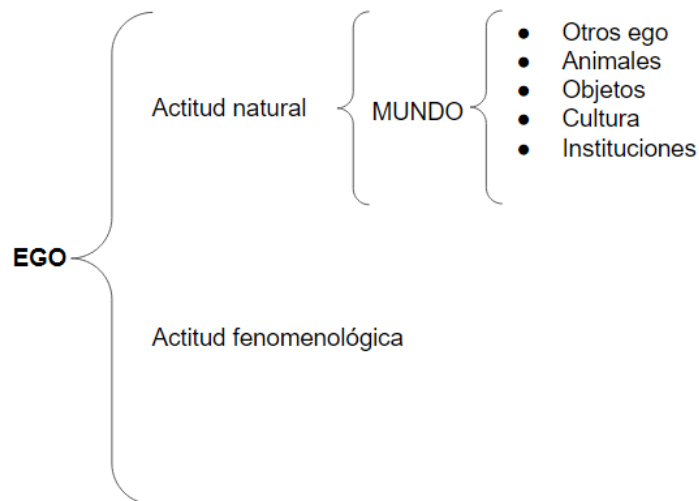
Capítulo I. Exposición metodológica de la fenomenología con miras al estudio de la empatía

1.1 La fenomenología como marco conceptual necesario para analizar el concepto de Empatía

A continuación, tengo por objetivo explicar qué es la fenomenología y para qué sirve; y cuáles son las herramientas que de ella utilizaré (1.1.1). Para satisfacer este objetivo, me remitiré a la obra de Edmund Husserl, especialmente *Meditaciones Cartesianas* y *La idea de la fenomenología*. Asimismo, haré uso de los escritos de intérpretes como Antonio Ziri3n, Javier San Mart3n, Luis Villoro y Mariana Chu. Finalmente (1.1.2) estudiar3 los causas por las que Edith Stein toma el camino de la fenomenolog3a en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empat3a*, e intentar3 escribir una justificaci3n personal que d3 respuesta a la importancia de la fenomenolog3a y sus herramientas para la realizaci3n de mi propia tesis.

1.1.1 Herramientas de la Fenomenolog3a

Antes de contestar a la pregunta *qué es fenomenolog3a*, es importante definir algunos t3rminos que facilitar3n esta tarea. Los primeros son actitud natural y actitud fenomenol3gica. A continuaci3n, elaborar3 un esquema que apoyará la idea:



(Esquema 1)

El ego, puede decirse, está escindido en dos partes; sin embargo, ambas son constituyentes del mismo, éstas son: el yo empírico y el yo trascendental. De acuerdo con Antonio Ziri6n (1990), el primero es una unidad psicofísica que se encuentra naturalmente en el mundo, a ese yo empírico lo conocemos por la experiencia que tenemos en el mundo. Mientras que el sujeto trascendental es precisamente trascendental respecto de éste, es decir, no está inserto en el mundo, sino que retrocede ante él. Es por ello que en el esquema anterior se expresa separado del mundo, pues éste sugiere un transcurrir empírico.

El sujeto empírico se desempeña cotidianamente en la experiencia. Antes de considerar superficial a este sujeto, es posible señalar que las ciencias que conocemos pueden insertarse aquí, en el quehacer de los sujetos empíricos. Pues, recordemos, el método científico no es a priori, sino comprobable. Así que echa mano de la experiencia para afirmar o refutar teorías. En este caso, Husserl pretenderá abstenerse de estos métodos para encontrar el fundamento último e indubitable del conocimiento.

El sujeto trascendental no sólo toma distancia del mundo, sino que adopta una actitud crítica hacia él. Este sujeto cuestiona la validez del mundo empírico, duda de él; sin embargo; la duda no gira en torno a la existencia física de los sujetos y los objetos, sino de la certeza de lo que se afirma como conocimiento de esos sujetos y objetos del mundo o, mejor dicho, la duda pretende resolver el enigma de la corresponsabilidad entre el sujeto que medita y el objeto de conocimiento.

Esta duda conducirá a una “suspensión del juicio”, de tal forma que al sujeto trascendental lo cotidiano del mundo no le parecerá válido ni cotidiano, sino sujeto de validez. A esta actitud Husserl la designa como *epojé fenomenológica*. El sujeto que adopta una actitud fenomenológica abandona la percepción natural de la realidad que encierra la percepción de tal fenómeno, será un *espectador desinteresado*, lo que le permitirá una crítica de la conciencia con alcance universal.

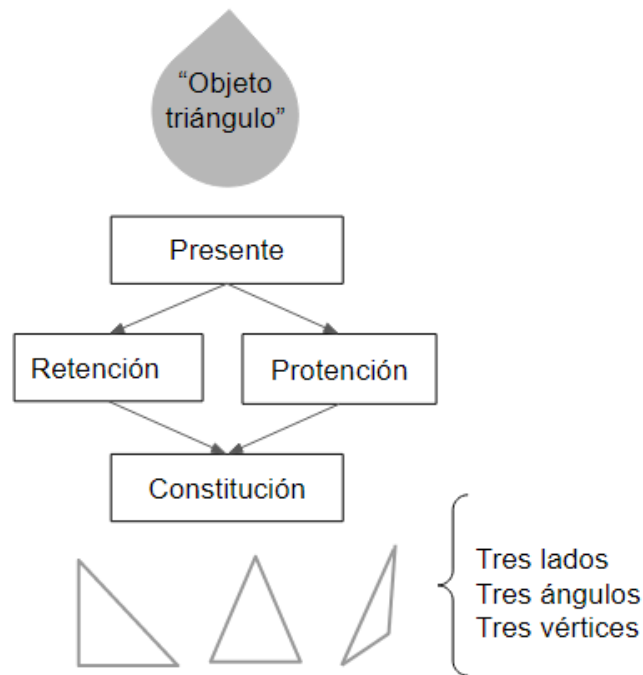
En síntesis, podemos decir que el sujeto empírico es el que adopta una actitud natural o, mejor dicho, el que no sale de la actitud natural; mientras que el sujeto trascendental es el que adopta la *epojé* como una postura que le permitirá salir del mundo y ver o analizar el mundo sin la parte de él que pertenece al mundo, es decir, como un espectador desinteresado, desvinculado. El sujeto trascendental, por tanto, es el que adopta una actitud fenomenológica que le permitirá enfocar su atención a los fenómenos, a la experiencia de la conciencia.

Ahora, siguiendo a Husserl, una vez que el sujeto adopta la duda, lo que queda ante él no es la nada, sino el mundo abierto en un horizonte infinito de intencionalidad; en ese sentido, dice Luis Villoro, queda el horizonte de intencionalidad y el mundo como su correlato. La siguiente tarea es explicar estos términos.

Antes de hablar de intencionalidad, es importante abordar la distinción de tiempo objetivo y tiempo subjetivo. Javier San Martín (2008) explica que el tiempo objetivo es el tiempo del mundo, el tiempo que es el mismo para todas las personas, el tiempo que marca el reloj. Este tiempo objetivo es el del mundo que existe ahí, que no es dependiente del ego su existencia o no existencia. Por otra parte, el tiempo subjetivo lo es porque es inmanente al ego y sus cogitaciones. Este tiempo permite que un objeto no se presente como algo fijo, como lo que se aparece, como lo acabado, lo presente. En el tiempo de la conciencia, es posible acceder al pasado y al futuro en el presente. Es decir, implica retener el pasado y protender el futuro en el presente, se abre un horizonte del pasado y del futuro. Ello permitirá que se perfeccione lo que se conoce del objeto. En ese sentido, el tiempo subjetivo, el tiempo de la conciencia, dice San Martín, es *tiempo vivo, presencia viviente*.

Ahora bien, intencionalidad “(...) es el abstracto de intencionar (...) y la “intención” va desde un modo de ver o representar un objeto parcial inadecuadamente a un modo de ver el objeto adecuadamente. Husserl verá la intencionalidad como el movimiento que va desde lo uno a lo otro. Los llamados actos intencionales, por lo tanto, no son algo clausurado definitivo, sino que están enmarcados o animados por un movimiento que les precede y que los supera y que en todo caso termina en un objeto, el llamado objeto intencional (...)” (San Martín, 2008, p. 57).

Es posible decir que intencionalidad implica que un fenómeno va a estar referido siempre a algo, estos objetos intencionales no serán necesariamente físicos, también pueden ser objetos creados por la fantasía, recuerdos, o, en el caso de Stein, experiencias ajenas. La constitución de estos objetos intencionales, de acuerdo con la cita anterior, irá en ascenso de perfección, y, a pesar de que se da en la inmanencia del sujeto, no serán pura subjetividad, pues, de acuerdo con Husserl, luego del mundo objetivo se da paso al mundo intersubjetivo. El esquema siguiente pretende aclarar la idea.



(Esquema 2)

Supóngase que una persona jamás ha visto un triángulo representado, pero en el pasado le dijeron que era una figura de tres lados, así que la idea que tiene de él es a modo de la figura “objeto triángulo” del Esquema 2. En el presente se da cuenta que esa representación no es un triángulo, pues éste tiene características específicas que no satisfacen su representación. La idea inicial no se esfuma, sino que se transforma, y en lugar de imaginarlo a modo de una *gota* comienza a perfeccionar la idea de tres lados, tres ángulos y tres vértices. Cuando viene a su conciencia la idea triángulo, no piensa en tres ángulos separados de tres lados y aislados de tres vértices; retiene y protiene de tal forma que se la da la figura completa, que no se disuelve posterior a que la constituye.

El sujeto puede imaginar un triángulo rosa o uno punteado, puede ver triángulos a su alrededor e incluso concluir que puede formar triángulos con su cuerpo si lo coloca de tal o cual forma. Ve, piensa e imagina diversas figuras que cumplen con las características estructurales del término triángulo. Con ello, el sujeto 1 no piensa en un triángulo y luego el sujeto 2 piensa en un triángulo que es estructuralmente distinto, de tal forma que al final tenemos una cantidad n de triángulos esencialmente distintos. Vía el análisis intencional será

posible constituir los objetos o, mejor dicho, desvelar la estructura de los objetos/fenómenos (sean de la naturaleza que sean: imaginarios, reales, sentimientos, etcétera).

De esta forma es posible que el sujeto 1 al escuchar la palabra triángulo piense en uno de tres lados iguales cuyas líneas son color azul, el sujeto 2 puede dibujar un triángulo rectángulo e intentar demostrar el *Teorema de Pitágoras*, mientras que el sujeto 3 puede pensar en una *Estrella de David* y referir dos triángulos, a la vez que alude a su significado según la tradición judía, etcétera. Puede darse una infinita atribución de cualidades a un objeto que no las requiere para constituirse como tal.

A través de la libre variación de la imaginación es posible descartar los elementos que no forman parte de su estructura elemental. Pensando en los ejemplos anteriores, podemos decir que, si el triángulo no tiene líneas azules o líneas punteadas, sigue siendo un triángulo, y no necesita manifestarse materialmente para ser uno. Sin embargo, si decido añadirle una línea más y en vez de tres, decir que tiene cuatro líneas, entonces dejaría de serlo. Podríamos concluir que descartar la infinidad de elementos no constituyentes del fenómeno a estudiar, nos llevará a descubrir cuáles son sus características esenciales y sin las cuales dejaría de serlo.

Quizás ya es posible hablar de fenomenología sin tantas complicaciones, aunque me parece que no es sencillo ni de comprender ni de describir. Javier San Martín señala que, en la obra de Husserl, el término alude a dos cuestiones, a saber: un método y una postura crítica de la teoría del conocimiento. Más adelante esto quedará claro.

En la primera meditación, Husserl (1986) plantea ir en búsqueda del fundamento último de todo conocimiento. Al estilo de Descartes, duda de las ciencias ya existentes e intenta hacer caso omiso de ellas, para encontrar la evidencia inmediata y directa. Esta duda no es sobre la existencia o no de las ciencias, los objetos, los humanos y el mundo, sino sobre la validez que se afirma de estos fenómenos. Tomará al mundo circundante, a los hombres y a los animales como meros datos de la experiencia, meros fenómenos que no pueden, de hecho, sostenerse como válidos. Es decir, mantiene en suspensión el mundo objetivo y su contenido, a esto le llamará *epoché fenomenológica*.

Esta suspensión, siguiendo a Husserl, o “poner entre paréntesis” al mundo, no coloca al sujeto meditador frente a la nada; por el contrario, le da la certeza de poseer su vida pura y sus vivencias puras, dice: “La *epoché* es (...) el método radical y universal por medio del

cual me aprehendo como un 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” (Husserl, 1986, p. 62). Me parece que podría interpretarse, al estilo de Descartes con el *pienso, existo*, que al “suspender” o dudar del mundo objetivo, se reafirma como sujeto que existe en este mundo objetivo, empírico, fenoménico; sin embargo, no sucede de tal forma, pues con esta suspensión, queda en suspenso el sujeto empírico que compone al sujeto que practica la *epojé*.

Se pretende con ello encontrar una evidencia apodíctica, libre de toda duda que, por ende, excluya el no ser; este tipo de evidencia colabora con el objetivo de la ciencia primera, sin embargo, esto no significa que la realidad empírica sea tomada como una ilusión, sino que se critique su validez.

Con ello, se da el salto hacia el ego cogito, pues si se suspende todo, se queda únicamente con la vida y experiencias puras, recordemos que mediante la *epojé* el sujeto se aprehende como un yo puro y todo lo demás existe porque el yo lo experimenta, por lo que existe tal y como el sujeto lo experimenta. Luego de la reducción, cabe destacar que ese sujeto no deja de estar inserto en el mundo espacio-temporal, en el que existen otros entes. Esto significa que los objetos son trascendentes al sujeto y que el ego no afecta la existencia o no del mundo.

Señala Husserl que a toda experiencia psíquica pura corresponde un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente como dato absoluto (San Martín, 2008). Esto significa que, tomando en cuenta que lo único indubitable es la existencia del ego y sus cogitaciones, cuando éste experimenta cierto fenómeno, por ejemplo: el ver una mesa, ésta no requiere de comprobación alguna, sino que para afirmarla como algo que existe ante el ego, basta la apodicticidad del propio ego. A su vez, esto implica que ese fenómeno que se manifiesta, se presenta entonces como un dato absoluto. En sentido, exhibe su esencia inmanente.

A esta certeza del ego Descartes la denominó *cogito*: el mundo presente a la conciencia y válido para el sujeto de tal conciencia. Así, la realidad del mundo proviene de las cogitaciones del ego que medita. Señala Husserl que la *epojé*, en cuanto a que retrocede a esta última realidad —la de las cogitaciones del ego—, puede llamarse reducción fenomenológico–trascendental.

Con ello, es posible hablar de la apodicticidad del yo, que se revela tras la epojé fenomenológica; sin embargo, cabe decir (y esta idea quedará más clara cuando tratemos las reducciones) que puedo hacer análisis fenomenológico sin la reducción. Este consistirá en el enfoque hacia los fenómenos, es decir, los objetos de la conciencia e incluso sus estructuras elementales. La fenomenología como crítica pretende, de acuerdo con Husserl, ascender a la filosofía al grado de ciencia, no entendida como la ciencia existente, sino en el sentido de la apodicticidad.

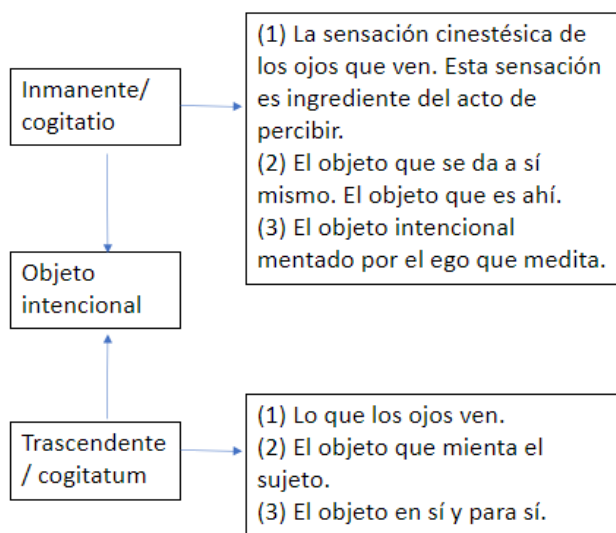
Eso implica que se hagan tanto la reducción fenomenológica al mismo tiempo que la reducción eidética, pues ésta otorgará a la fenomenología un carácter universal. Sin embargo, me parece que puede hacerse uso de las herramientas del método fenomenológico sin que éste se cumpla en su totalidad, es decir, puedo prescindir de la reducción eidética y quedarme únicamente en el enfoque hacia los fenómenos y la correlación de la inmanencia y la trascendencia, y, en todo caso, seguir haciendo análisis fenomenológico. En todos los casos, el ego se encontrará ante un horizonte abierto con respecto a las cosas.

Por otra parte, a la *cogitatio*, es decir, a las meditaciones del ego, Husserl llamará también *noesis*, ésta dará lugar al objeto intencional al que llamará *noema o cogitatum*. Así tenemos una relación sujeto-objeto (noesis/noema), cuya relación se ve intermediada por la intencionalidad. El sujeto, lejos de encerrarse en sí mismo, podrá acceder al objeto a partir de la intencionalidad. Esto es importante para el tema de la empatía de Stein, porque es a partir de ésta que el yo podrá tener acceso a la experiencia ajena. Igualmente, Husserl en la *Quinta meditación* pondrá de manifiesto que el sujeto no se mantiene encerrado en un solipsismo, sino que accede al mundo intersubjetivo.

Ahora, en cuanto a la intencionalidad, señala Husserl que cuando el ego trascendental examina o describe tal fenómeno, lo hace sin alterar el mundo, pero haciendo referencia a él; enfatiza que las cogitaciones llevan en sí mismas una referencia a éste. Así, afirma que todo cogito asume algo: “Las vivencias de la conciencia llámanse también *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consciente de ser esta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*” (Husserl, 1986, p. 80). Este asumir será determinado como intencionalidad. Es importante destacar que asumir que los objetos

intencionales tienen una referencia al mundo, no implica que esa referencia con el mundo sea física, tangible.

Así, queda claro que las cogitaciones son inmanentes al sujeto, mientras que el objeto es trascendente a él; aunque hay una relación entre los pensamientos del sujeto con respecto al objeto que él constituye a partir de esas cogitaciones. En Husserl hay tres acepciones para los términos inmanente y trascendente, a saber:



(Esquema 3)

En el esquema, podemos apreciar la relación entre el sujeto y el objeto, que dará como resultado el objeto intencional. Vemos que, de acuerdo con Husserl, existen tres acepciones a cada término. De acuerdo con Mariana Chu (2002) el primer significado de trascendencia implica la imposibilidad de conocer el objeto, asimismo, el primer significado de inmanencia implica un solipsismo.

De acuerdo con esta autora, este par de conceptos con el primer significado están enmarcados en la actitud natural, de ahí la relevancia de saltar hacia la actitud fenomenológica y del uso de la fenomenología como método. Pues, al principio señalamos que para Husserl la fenomenología se refería tanto a una crítica del conocimiento como a un método, esta autora hace ver cómo es posible iniciar con la crítica del conocimiento y la necesidad del uso del método fenomenológico para dar respuesta a esta crítica cuya temática

es el enigma provocado por el dualismo sujeto-objeto, lo que lleva al enigma del conocimiento —es decir, si el objeto en sí puede ser cognoscible por el sujeto—, mismo que se resolvería con la intersubjetividad.

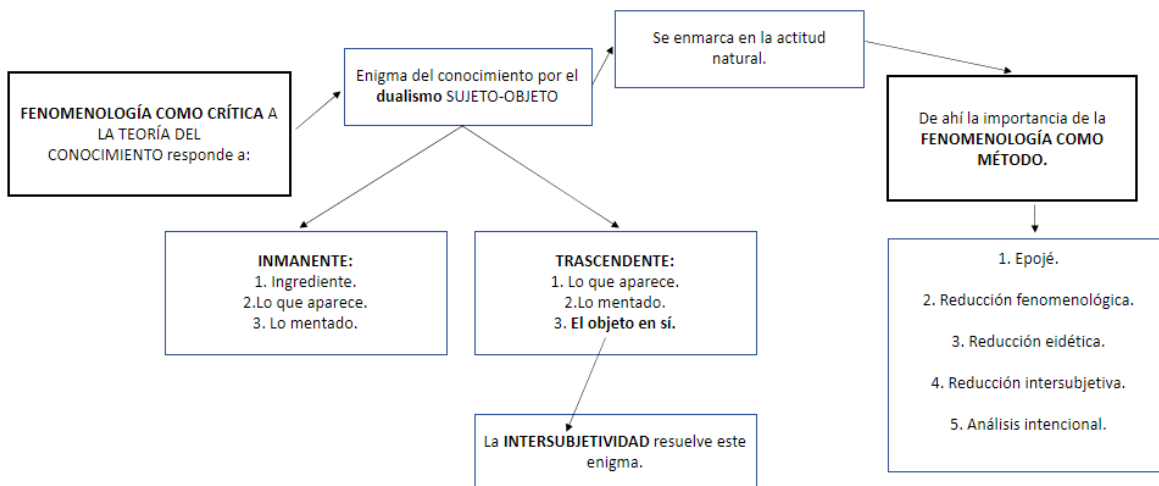
Entonces, se da primero la fenomenología como crítica del conocimiento y luego se da paso al método para la resolución del dualismo sujeto-objeto. El método fenomenológico implica, en primer lugar, el abandono de la actitud natural —esto dará paso al siguiente par de concepciones inmanente-trascendente—. El primer elemento del método consiste en la epojé, que, si bien ya describimos, busca dar respuesta no a si el mundo exterior existe o no o a cómo se garantiza el conocimiento de éste, sino que la pregunta gira en torno a la correlación entre lo inmanente y lo trascendente, es decir, cómo desde lo inmanente evidente se puede conocer lo trascendente, lo anterior sin aludir al saber natural.

El resultado de la epojé será la reducción fenomenológica, es decir, el mundo se entenderá como correlato de la conciencia. Esta reducción tiene como fin dirigir la mirada desde los objetos (trascendentes) a los modos de conciencia (inmanente). Vía la reducción fenomenológica será posible dirigir la atención a la vida de la conciencia. Como antes señalé, Husserl afirma que lo que queda luego de la epojé es la corriente de vivencias como fenómenos puros y el mundo como su correlato. Hasta este punto vemos que el enigma del conocimiento comienza a desdibujarse, pues se comienza a aclarar el acceso al objeto, que no será otra cosa que la relación de correspondencia entre el sujeto y el objeto vía la intencionalidad.

Ahora, respecto de la reducción eidética, señala Mariana Chu, es un paso más de la fenomenología como método. Implica el desvelamiento de las estructuras esenciales. Estas estructuras no necesariamente se manifiestan siempre en lo universal, sino que desde los particulares también es posible derivar las esencias universales (Villoro, 1975). Ello implicará conducir la mirada de los actos singulares de la conciencia a sus posibilidades esenciales. Me parece que esto también es posible a partir de la libre variación de la imaginación. Con ello, es posible decir que, por la reducción eidética, la fenomenología adquiere un carácter universal.

Posteriormente, Mariana Chu señala que los pasos finales del método son la reducción a la intersubjetividad y el análisis intencional. A continuación, pretendo esquematizar, a grandes rasgos, todo lo anteriormente expuesto, para, posteriormente, decir

en palabras sencillas, finalmente, qué es la fenomenología y por qué lo retoma Edith Stein en *Sobre el problema de la empatía*, y por qué lo habré de retomar para fines de esta tesis.



(Esquema 4)

La fenomenología corresponde a una postura crítica de la teoría del conocimiento tradicional que supone el dualismo sujeto-objeto, que a su vez supone la incapacidad de acceder al objeto en sí. Este enigma del conocimiento se da al estar insertos en el marco de la actitud natural, por lo cual es importante, vía el método fenomenológico, superar esa aporía de la imposibilidad del conocimiento. El esquema contiene algunos elementos del método, sin embargo, es importante destacar que será la intersubjetividad (que se dará a partir de la intencionalidad) que se logrará superar el dualismo.

1.1.2 Necesidad de la fenomenología

Finalmente, la base de este trabajo es la tesis doctoral de Edith Stein, quien pretende hallar la estructura esencial de los actos de empatía. Stein estaría en el espectro de la doble reducción, la reducción fenomenológica en tanto se conduce a estudiar fenómenos o actos de la conciencia (la experiencia ajena) y en la reducción eidética en tanto que pretende hallar la estructura de los actos de empatía, no del acto empático particular.

La filósofa, en las primeras páginas del texto *Sobre el problema de la empatía*, señala que el objeto a investigar en su tesis doctoral es la esencia del darse las experiencias de los sujetos ajenos. En ese tenor, afirma que ello se dará a partir de la reducción fenomenológica, posteriormente describe, a grandes rasgos, en qué consiste la reducción, a saber: en desechar lo dubitable y quedarse con la certeza de la existencia de las experiencias del sujeto. Esto abrirá paso a un infinito campo de investigación pura, es decir, de experiencias puras que enfrentará el sujeto que medita. En ese sentido, señala “(...) no se trata de aprehenderlos sólo como fenómenos singulares y explicitar todo lo implícito en ellos (...) sino de penetrar en su esencia” (Stein, 2005, p. 80). He aquí la doble reducción.

Por lo que respecta a este trabajo, es necesario desvelar la importancia de la aprehensión de la experiencia ajena para la constitución del mundo intersubjetivo y la persona. En ese sentido, es necesario comprender a cabalidad los términos inmanencia y trascendencia, pues, recordemos, a partir de la fenomenología podremos disolver el enigma que encierra la relación sujeto-objeto para la teoría epistemológica tradicional, y esto nos resulta relevante pues en nuestro caso, esta relación corresponderá al sujeto yo y al sujeto que no soy yo (objeto), lo que se busca analizar es cómo accedo a la experiencia del otro sujeto, en ese sentido se estaría accediendo al objeto o, mejor dicho, dándose una relación de correspondencia entre el sujeto (yo) y el objeto (alteridad, el otro). En ese mismo sentido habrá que comprender el término intencionalidad, pues recordemos que es mediante ésta que se supera el dualismo, lo que permitirá que se despliegue el mundo objetivo y luego de éste, el mundo intersubjetivo. De ahí la relevancia de dedicar las siguientes páginas al estudio de la *Quinta meditación cartesiana*.

Finalmente, para lograr los fines antes planteados, echaré mano de las herramientas del método fenomenológico, a saber: reducción trascendental, reducción eidética y análisis intencional, principalmente.

1.2 Exposición de la Quinta Meditación cartesiana de Husserl

El texto *Meditaciones Cartesianas* hace referencia a una serie de conferencias dadas por Husserl en la Sorbona en 1929; de acuerdo con José Gaos, Husserl tenía tres objetivos al dictar las conferencias, a saber: se trata de un esfuerzo del filósofo por constituir la filosofía

como una ciencia rigurosa, hacer una presentación de la fenomenología en resumen y, exponer lo que con publicaciones anteriores no había hecho, es decir, el desarrollo posterior de su pensamiento (Husserl, 1986). Así, Husserl se dedica a explicar y resumir la fenomenología trascendental en las primeras cuatro meditaciones, ya en la quinta meditación, la más extensa, el filósofo se enfrenta al problema de los otros, "A este problema y a su solución en una nueva monadología dedicó, pues, Husserl la quinta y última meditación" (Husserl, 1986, p. 25).

En la *Quinta meditación*, Husserl traza la ruta, primero, (1.2.1) del ego (mónada¹), de lo que pertenece a su esfera propia; (1.2.2) después pasa al alter ego, a la exploración del otro a partir de la parificación; (1.2.3) lo cual da paso al despliegue del mundo objetivo y, finalmente, (1.2.4) al mundo intersubjetivo. Haciendo analogía del ego mónada con el grupo de egos que representan una mónada (las diversas culturas), Husserl explica que el mundo intersubjetivo es un horizonte abierto de mónadas, por lo que, al final, concluye que el mundo es uno para todos los egos agrupados en comunidades de mónadas, esto quedará claro a lo largo de las siguientes páginas.

En el transcurso de explicar cómo el ego constituye al alter ego y cómo forman una comunidad de egos, Husserl determina que se puede tener acceso a la experiencia del otro mediante la empatía, ésta será la vía que conduzca a la intersubjetividad. De aquí la importancia del estudio de la *Quinta meditación* para fines de esta tesis. Ahora, mi objetivo es explicar cada momento de la ruta trazada por Husserl.

1.2.1 Ego

En la *Quinta meditación* Husserl pretende refutar el presunto solipsismo con que se critica a la fenomenología trascendental, al señalar el ensimismamiento del ego mónada que se retrotraerse a la corriente de vivencias puras. La pregunta, dice, es si este ego se mantiene encerrado en su conciencia y, por lo tanto, absorto en sí mismo. Es claro, responde, que la

¹ Cabe apuntar que el término *mónada*, en Husserl, tiene una acepción distinta al término utilizado por el exponente del Racionalismo Gottfried Wilhelm Leibniz. Para Husserl "Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el ego tomado en su plena concreción, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, aludiendo a aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto. (...) (1986, p. 122), es decir, el yo, el ego, es la mónada, en principio. Mientras que para Leibniz la mónada tiene un carácter metafísico, a saber: "(...) una sustancia simple, que entra a formar los compuestos (...)" (2014, p. 467).

reducción trascendental vincula al ego a la corriente de sus vivencias puras; sin embargo, a partir de aquí el filósofo comienza un despliegue de cómo forma el ego, en primer lugar, el sentido del otro.

Enlista Husserl múltiples formas en que el ego da cuenta del otro, a saber: como sujetos que tienen múltiples experiencias inmanentes; como sujetos que son, a su vez, objetos del mundo; como otros que gobiernan su cuerpo, y como sujetos que experimentan el mundo que es, a la vez, su mundo. Ello implica que existen otros que tienen experiencia del ego, como él la tiene de ellos.

El ego tiene experiencia de los otros, además, a partir de la síntesis que hace respecto de ellos, como otros extraños a él; se verá que intentará comprender y constituir al otro a partir de la parificación de sí mismo; intentará desvelar el contenido impletivo² del otro, es decir, lo que el otro es pero no se manifiesta explícito; así, el ego se retrotraerá a lo que no le es ajeno, a la esfera de lo suyo propio para constituir al otro.

El ego va a constituir al otro como reflejo de su propio yo. En ese sentido, en virtud de que es constituido por él, tiene algo de él, podría decirse que hay un vínculo que da lugar a la relación sujeto-objeto (noesis/noema). Al respecto, Husserl señala una trascendencia inmanente, en virtud de que el sujeto constituye los elementos del mundo para su conciencia, es decir, su inmanencia. El mundo es lo que el ego hace del mundo, la forma en que lo constituye mediante la intencionalidad. En ese sentido, señala Husserl que lo constituido es inseparable de lo constituyente, así, pertenece al ego la constitución como el ente constituido. De esta forma es que los objetos (trascendentes) forman parte de la inmanencia del ego, o, mejor dicho, desde la inmanencia del ego, éste da sentido a determinados objetos.

Posteriormente, el ego cae en cuenta que hay otros modos de conciencia que no son suyos. Ahora, el otro es un no yo, con respecto al ego; ese otro será reflejo suyo, remitirá a sí, y, viceversa, el otro constituirá al ego como su reflejo. Dice Husserl, el otro será constituido como un análogo del ego. También, el ego constituirá a los objetos del mundo con respecto a los insumos de su corriente de vivencias; es decir, le otorga un sentido a partir de sus cogitaciones, y siempre con referencia a algo. Esto en primer lugar, puesto que más

² El sentido impletivo en Husserl significa una correspondencia entre el objeto y lo que se dice de éste. Señala Félix Martínez Bonati: “El sentido impletivo es la posible réplica del objeto a la intención significativa, es un contenido de la percepción (...) simétrico con el contenido de la significación; es el correlato estricto de ésta” (1960, p. 50).

adelante se verá que los objetos del mundo adquieren una dotación de sentido superior que ya no corresponde únicamente al sentido otorgado por el ego, sino por una mónada de egos.

Asimismo, el otro, alter ego, constituirá al yo de la misma forma y no sólo a él sino al resto de elementos del mundo; se deriva de ahí que el mundo —que es el mismo para todos— se va a constituir como un mundo objetivo. El mundo será entonces “ahí para todos”; los objetos del mundo van a ser igualmente para todos, pero cada uno lo experimentará de manera distinta. El mundo UNO se experimentará de múltiples formas en virtud de su extensión en espacio y, también, a causa de la subjetividad del tiempo del sujeto; sin embargo, no dejará de ser uno y el mismo, es “ahí para todos” en vista de que es objeto del sujeto (ego), mientras que éste estará dado en la forma “aquí”. Más adelante quedará clara esta idea.

Por otra parte, señala Husserl que una vez que el ego se circunscribe a lo suyo propio, da cuenta de experimentar al mundo no solo como cuerpo físico sino también como cuerpo vivo; en ese tenor, si él reduce a los otros a lo suyo, obtiene cuerpos reducidos a su esfera primordial como cuerpos psicofísicos; aunque la experiencia que el ego tiene del otro no se detendrá ahí, pues más adelante se estudiará la posibilidad del acceso a la experiencia de la conciencia ajena.

Es primordial señalar, a continuación, la diferencia entre el cuerpo vivo (*Leib*) y el cuerpo físico (*Körper*). Para tal fin utilizaré el ejemplo de la mano que expone Husserl (2014): supóngase que la mano derecha se posa sobre la mano izquierda para tocarla, podría decirse que la mano derecha toca el objeto x, a saber, la mano izquierda. Tiene experiencia del objeto a partir de su temperatura y textura; sin embargo, podría pensarse que una vez que la mano derecha toca a la izquierda y que tiene las sensaciones ya descritas, es posible que la mano izquierda, el objeto, tenga percepción de la mano que lo toca. En ese sentido, puede decirse que la mano derecha se vuelve objeto para la mano izquierda, que lo siente. La mano izquierda que antes era objeto, se convierte en sujeto y la mano derecha que actuaba en primer lugar como sujeto, pasa a experimentarse como objeto.

Así, señala Husserl que el cuerpo tiene una realidad doble, como cuerpo físico (materia) y como cuerpo vivo (sintiente). Dice: “el cuerpo (...) se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro

en él, y SIENTO ‘en’ él y ‘dentro’ de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos” (Husserl, 2014, p. 185). En suma, la doble condición del cuerpo le permitirá ser objeto/materia para otros, a la vez que sujeto que siente respecto de las cosas del mundo. Siguiendo el ejemplo de la mano, las sensaciones localizadas de la mano derecha le permitirán ser sujeto que palpa y siente; mientras que el despertar de las sensaciones de la mano izquierda, le harán cambiar de posición; una especie de dialéctica donde se es ora materia, ora carne.

El cuerpo, al entrar en relación física con otros cuerpos (cosas) lo hace no sólo en tanto materia, sino en tanto sucesos (sensaciones) corporales específicos, lo que el filósofo se refiere como ubiestesias. De acuerdo con Husserl, las sensaciones localizadas son propiedades del cuerpo que se presentan cuando éste es sometido a experiencia física, por ejemplo, el golpe del dedo meñique del pie por parte de un mueble. En tal caso, el cuerpo “siente” en la parte que corresponde al golpe dado, es una sensación interna que pertenece al cuerpo que lo experimenta, no a la causa de tal sensación (el mueble). De esta forma, la experiencia de sentir permite distinguir el cuerpo vivo (*Leib*) del cuerpo como materia (*Körper*).

Estas sensaciones no corresponden a las características del objeto, tal como podrían ser, por ejemplo, la temperatura del pie o la textura; señala Husserl que si se toman en cuenta estas sensaciones localizadas, el *objeto* no se enriquece en propiedades sino se vuelve cuerpo que siente, cuerpo vivo. De ahí que el resto de los objetos materiales no poseen el sentido de las ubiestesias, dice Husserl, “Tales sucesos faltan en las ‘meras’ cosas materiales” (2014, p. 186). En ese sentido diferencia entre las sensaciones localizadas y la extensión de las determinaciones materiales. Las primeras pertenecen al ego, las segundas únicamente a los objetos materiales (incluido el ego también, debido a su doble composición como cuerpo vivo y cuerpo físico). Siguiendo a Husserl, en el ejemplo del golpe en el dedo, puede decirse que la sensación localizada provocada por el golpe no es estado de la cosa material pie, sino el pie mismo. Las sensaciones convierten al ego en cuerpo vivo.

Al respecto, Rubén Sánchez Muñoz (2018) considera que el sujeto trascendental es sujeto encarnado que se despliega en comunidad con otros ego. Este filósofo apunta que, de acuerdo con el texto *Ideas I* es posible concluir que para Husserl el sujeto trascendental se comprende únicamente como conciencia y, por lo tanto, se le caracterice como solipsista; sin

embargo, apunta que en el tomo II de *Ideas* —que es donde el filósofo alemán hace referencia a las ubiestesias y al cuerpo en dos sentidos (vivo/físico)— puede vislumbrarse que el sujeto trascendental se desempeña en tanto cuerpo y conciencia en correspondencia.

En ese mismo sentido, señala Javier San Martín (2010) que el elemento carne (cuerpo vivo) es indispensable en el ejercicio de la conciencia. Se había señalado que el ego se entiende como escindido en ego empírico y ego trascendental, entonces quizá podría comprenderse que el ego meditador, el ego trascendental, es conciencia descorporizada. Sin embargo, señala San Martín que puede comprenderse una relación entre estas dos nociones de humano (el circunstancial y el trascendental); destaca que cerca de los años 20, Husserl consideró la reducción como una reconducción del yo mundano a su subjetividad trascendental. Así, es el cuerpo vivo, dice, el que da la materia para la conciencia.

Ahora, volviendo a la esfera primordial del ego meditador, se dan los elementos del mundo como reducidos a lo propio del ego, el mundo constituido es exclusivo de lo suyo propio, por lo tanto no es el mundo en sentido natural. Asimismo, las experiencias que del mundo tengan otros, no apagan las del ego ni viceversa. Entra aquí también el fenómeno del tiempo, recordemos que existe el tiempo objetivo, el que implica tanto al ego como a los otros; y el tiempo subjetivo, que no dependerá de los otros, sino únicamente del yo. Esta etapa del ego retrotraído a lo suyo propio será enfocada en el tiempo subjetivo, mientras que tras el despliegue de mundo objetivo corresponderá, por tanto, el tiempo objetivo; y será en la intersubjetividad que ambos tiempos tengan cabida.

Husserl (1986) señala que mediante la esfera primordial se dota de sentido inferior al mundo y la constitución de éste tendrá esta característica de sentido inferior. Siguiendo en el ámbito de la esfera primordial, es indispensable también hacer referencia al punto cero de orientación, que se presenta en el modo “aquí” y, de ninguna manera, puede tratarse de un “allí”, pues se suscribe a lo propio del ego. Al respecto dice:

(...) Mi cuerpo vivo y físico tiene (...) el modo de estar dado del “aquí” central. Todos los demás cuerpos físicos (...) tienen el modo “allí”. Esta orientación de “allí” está sometida a libre cambio gracias a mis cinestesis (...) (;) puedo cambiar mi posición (...) de modo tal, que podría convertir a todo allí en un aquí, o sea, que podría ocupar con mi cuerpo vivo todo lugar en el espacio. Esto lleva consigo que, percibiendo desde allí, no vería las mismas cosas (...); o que a cada una de las cosas les pertenecen constitutivamente no sólo los sistemas

fenoménicos de mi momentáneo “desde aquí”, sino los que corresponden de modo totalmente determinado a ese cambio de posición que me traslada allí (...) (p.180-181).

Dicho en otras palabras, el ego y cada uno de los otros/alter ego, experimenta el mundo desde el “aquí”, no puede ser el “allí” en tanto que el ego es psicofísico, es decir, es materia que ocupa un espacio; ese “allí” es lo otro. Sin embargo, el ego puede estar cerca del allí, pues el cuerpo es órgano de voluntad, de movimiento libre e inmediato, a diferencia de los objetos del mundo que sólo son cuerpo físico y, en ese sentido, se mueven por influencia ajena. Así, puede el ego acercarse al allí tanto como le sea posible, pero su experiencia del allí estaría dada desde su aquí central.

Cabe decir que el ego, de acuerdo con Husserl (1986, § 46), se descubre a sí mismo por explicitación, es mediante ella que se desplegará el ser del ego, que, concluye, es estructura universal. Del ego puede retomarse que toma parte del tiempo subjetivo, que se trata de un sujeto cuyo ser queda abierto a una corriente de vivencias tanto del pasado, del presente como del futuro. Se trata de un horizonte de potencialidades del ego. También el filósofo señala que se da una unanimidad en la experiencia, ésta será posible en tanto ego/s como estructura universal.

1.2.2 Alter Ego

Una vez que sabemos que el ego se ha percatado del otro, la pregunta a responder es ¿cómo lo constituye? Esta es la tarea próxima.

La experiencia es conciencia originaria, en el caso de la experiencia sobre el otro puede decirse que el otro está allí —ya que el ego tiene referencia en el aquí—, pero ese estar allí no impide que el otro venga a dato originario para el ego, señala Husserl; esto no implica tampoco que el otro sea accesible de forma directa, porque, de ser así, tendría que ocurrir no sólo con su conciencia sino también con su cuerpo físico, lo cual es imposible. Sin embargo, será mediante la intencionalidad que se haga posible tener conocimiento del otro. En primer lugar, mediante la parificación se tiene acceso al otro en tanto cuerpo físico; en segundo

lugar, se conoce al otro en cuanto a vivencias de la conciencia por presentación.³ Se llama síntesis pasiva a la constitución por parificación, mientras que corresponde a la síntesis activa la constitución propia de los actos de conciencia, en este caso, correspondientes a la presentación intencional.

Así, el otro entra al ámbito perceptivo del ego en su esfera primordial, por lo cual será el otro *un fragmento de determinación de sí mismo* (trascendencia inmanente). Como el ego se da al otro mediante su esfera primordial, se llevará a cabo así una percepción asemejadora, es decir, por analogía, lo que no significa que se trate de una inferencia por analogía, pues este asemejar del otro no implica un acto intelectual. Aunque, reiterando, el traer a presencia lo ajeno mediante la parificación, no implica por ninguna razón, traer al otro a dato originario; pues lo que hace ajeno al otro, y por tanto al otro ser otro, es justamente que no puede aprehenderse de manera originaria en la esfera primordial del ego.⁴

Cabe señalar que esta parificación será universal entre los yoes. Se dará lo que el filósofo denomina como un “contagio intencional” o “solapamiento”, en primer lugar, de la constitución de sus semejantes (otros), pero después con respecto a la dotación de sentido del mundo uno para todos. Así, será posible, a partir de ese contagio intencional, una transferencia de sentido. Por otro lado, con respecto al otro, se da una presentación originaria en la esfera primordial del ego, esta presentación se hará con respecto a la parificación de sí mismo, por lo que, el otro, señala Husserl, será de un *modificatum* suyo.

El ego tendrá experiencia del otro “como si” estuviera allí; la asociación parificadora se da en tanto cuerpo físico y vivo, será por medio de la intencionalidad referida al ego que

³En § 55 de *Meditaciones Cartesianas* (1986), Husserl señala la igualdad entre presentar, re-presentar y presentar. En ese tenor, en *Breve diccionario analítico*, Antonio Ziri6n refiere una semejanza en los t6rminos presentificar a representar, y dice: “La presentificaci6n ‘es una ‘presentaci6n’, pero, precisamente, la presentaci6n de algo ‘ausente’: la manera, diríamos, como lo no-presente se presenta (sin dejar de estar ausente) (...)’ (1990, p. 69). Por su parte, podría decirse que el t6rmino contrario a presentar sería protopresentar, que implica *lo experimentable en sentido primigenio*. Señala Husserl que “(...) lo experimentable en sentido primigenio, el ser protopresentable, no es todo el ser (...), el resto se conoce mediante presentaci6n. (2014, p. 204)

⁴ Este tema es importante para comprender las fases del proceso de empatía en Edith Stein. La aprehensi6n de la experiencia ajena no implica que ésta sea originaria en el ego, puesto que la experiencia es conciencia originaria. Significa, por su parte, que el ego aprehenderá de manera originaria la experiencia del otro a manera de *conciencia de la experiencia del otro*. Ejemplo: la persona x tiene la experiencia originaria “y”, por empatía, es posible que la persona z pueda tener acceso a la experiencia “y” pero como experiencia de la experiencia. En ese sentido, la experiencia ajena no se aprehenderá como originaria. Algo parecido sucederá, dice Husserl, por ejemplo, con el recuerdo que el ego tiene de sus propias experiencias del pasado.

se logrará esta semejanza. Asimismo, cada uno de los sujetos ego constituirán por medio de la intencionalidad todos los objetos del mundo, siempre en referencia a algo pues cabe recordar que todo fenómeno se conoce por cuanto a su semejante. Señala Husserl que los grupos de datos (pues ya no son únicamente los del ego) darán sentido al objeto intencional, y de esa forma su constitución será superior.

Ahora, volviendo a la constitución por asociación parificadora del alter ego frente al ego, se dará también (además de en cuanto cuerpo físico y vivo) en cuanto a lo que el filósofo determina *contenidos de la esfera psíquica superior*, mediante la empatía. En el texto *El Yo y su enfrentante* (Husserl, 2014) Husserl expone el cómo se constituye primero al otro como objeto y después como sujeto. Concebir al otro como en el primer caso implica percepción del otro como cuerpo físico; si se le considera a partir de su cuerpo vivo, se dará el otro como sujeto. Asimismo, quedará explicado que la empatía tomará un papel fundamental para el segundo caso.

Explica que toda objetividad pertenece al no yo, el ego experimenta al alter ego como cosa cuando lo concibe como otro elemento más de la naturaleza, incluso él mismo puede verse incorporado al resto de objetos que conforman el mundo. Puede así considerarse a sí mismo como a los otros como materia, como cuerpos que ocupan un lugar en el espacio del mundo.

Lo interesante resulta cuando el ego conoce al otro como persona. Señala Husserl al respecto que se lleva a cabo esta *dación* como congénere mediante comprensión en dos sentidos: en un caso es el otro comprendido como naturaleza (cosa, objeto, materia), y en otro como espíritu (persona, otro psicofísico, como ego). En este segundo el otro es puesto como sujeto referido por comprensión e intracompreensión, que, señala Lorda (2001), es una forma que Husserl tiene de decir *empatía*,⁵ o aprehensión de la experiencia del otro.

Así, quedan de manifiesto dos aspectos del ego —y por tanto del alter ego—: como objeto y como sujeto. Como objeto, inserto en el mundo objetivo con el tiempo objetivo, en el mundo uno para todos; mientras que, como sujeto, adscrito al mundo subjetivo, dotado de

⁵ A ese respecto dice: “Llama la atención el cuidado que pone Husserl en distinguir la empatía que se da en la actitud naturalista y en la actitud personalista (...) (;) al acto de empatía ejecutado desde la actitud personalista lo denominará comprensión (..) —en otras ocasiones hablará de intracompreensión (...)—“(2001:24). Se entiende que la actitud personalista es la concepción como persona, que implica la asimilación del otro como cuerpo físico, cuerpo vivo y, por tanto, como sujeto que tiene experiencias/vivencias de conciencia originarias.

individualidad, con su entorno propio, portando el sello de su subjetividad. Se verá que más tarde el ego será sujeto en el mundo objetivo, es decir, no sólo siendo un objeto más de la naturaleza, sino constituyendo comunidad, así que portará el carácter tanto de la objetividad como de la subjetividad al mismo tiempo.

Señala el filósofo que tal como el ego se percata del otro en ambos sentidos, el otro hace lo propio con respecto a éste, a ese respecto dice “Comprendiendo, captamos a las personas. Nos volvemos a ellas, tal como ellas se vuelven a nosotros. Las determinamos; ellas nos determinan. No encontramos aquí dos cosas entrelazadas extrínsecamente una con la otra, sino una sola. Las personas son los hombres mismo que tratan *personalmente* con nosotros; los cuerpos co-están en la unidad humana” (Husserl, 2014, p. 371). Aquí puede notarse ya un claro salto del yo al alter ego, a la intersubjetividad trascendental. Es, mediante la empatía que el ego se da al otro en tanto persona. Pues, si el ego no deja de concebir al otro como objeto, no se desplegará ante sí el mundo objetivo y no se dará interacción entre conciencias, puesto que el otro no dejará de verse como cosa, materia. Pareciera que existe un co-reconocimiento necesario para la existencia de ambos, mismo que dará paso al agrupamiento de mónadas en comunidad.

En suma, puede decirse que: la parificación de la que el filósofo nos habla puede referirse a la asimilación del otro a partir del yo, dado como cuerpo físico, primero, así como cuerpo vivo. Después veremos que será posible acceder, no en forma originaria, a la experiencia subjetiva del otro. También, es posible decir que éste darse el otro como persona (cuerpo psico-físico) se dará mediante lo que el filósofo llamó *comprehensión e intracomprehensión*, es decir, mediante actos de empatía, por lo que se tendrá acceso a la interioridad anímica de los actos mediante una *compresencia* transferida.

Con todo lo anterior, y habiendo concebido al yo como ya se describió, todo lo que es cognoscible para el ego lo será para todo otro. Y, de la misma forma en que el ego constituye al alter ego, éste realiza su comprobación mediante el primero (Lorda, 2001). Esta parificación y *comprehensión* se realiza con respecto a todos los otros egos, de tal suerte que obtiene el ego una pluralidad de yoes, necesaria para avanzar a la siguiente fase.

1.2.3 Mundo objetivo

Con base en lo anterior, el ego da cuenta de que hay otros que no son él y que tienen experiencia fenomenológica, vivencias de conciencia; asimismo, señala Husserl que se abren experiencias de unanimidad en tanto ego como estructura universal y en tanto que se ha desplegado el mismo mundo para todas las mónadas —mundo objetivo—.

Se trata ahora ya no de constituir el mundo mediante la esfera originaria, sino de dotarlo por unanimidad, a esto le llamaré grado superior de sentido en tanto se agrega una capa de éste a lo que ya estaba constituido de manera solipsista. Este dotar de sentido a los objetos del mundo no significa que el objeto cobre sentido a partir de las meditaciones del ego, pues el objeto ya está ahí y está siendo siempre. Se trata, dice Husserl, de interrogar a la experiencia para saber cómo da sentido y posee una esencia propia. Esta esencia se puede revelar mediante la intencionalidad, mediante la libre variación imaginativa, como se vio al inicio.

Ahora, cuando me refiero al mundo objetivo, se comprende la referencia a UN mundo único para TODOS. Este mundo incluirá dentro de su constitución a todos y cada uno de los yoos, en ese sentido, éstos se incorporarán como objetos. Y, cada uno de los objetos (incluidas las mónadas) que componen al mundo serán trascendentes, en la medida de que su existencia no se acaba ni depende de los otros ni viceversa, es decir, no depende del ego como de los otros yoos el ser del resto de los objetos.

Sin embargo, eso no implica que cada uno se mantenga en exclusiva individualidad, pues justamente lo que permitió el despliegue del mundo objetivo fue el reconocerse cada ego como sujetos psicofísicos. Este mundo objetivo hará posible la intersubjetividad, el mundo objetivo no tiene sentido si no hay comunidad; es siempre intersubjetivo en virtud de que las conciencias interactúan entre ellas. Con todo lo anterior, podría incluso señalarse que queda expuesta la refutación sobre el supuesto solipsismo. Cabe decir que, ya que se constituye el mundo intersubjetivo, éste tiene su esfera intersubjetiva propia, tal como el ego posee la esfera de lo suyo propio.

En suma, para el ego, como para el alter ego, el mundo es UNO; señala Husserl “(...) todo hombre tiene en el mismo sitio del espacio ‘las mismas’ apariciones de la misma *cosa* (...) y por ello se *objetiva* también la ‘vista’ de una *cosa*; cada uno tiene desde el mismo sitio del espacio, bajo la misma iluminación, la misma vista, por ejemplo, de un paisaje. Pero el otro nunca puede tener al mismo tiempo que yo (...) la misma aparición que yo. Mis

apariciones me pertenecen a mí, las tuyas le pertenecen a él. Solamente a la manera de la apresencia puedo yo tener, codadas con su cuerpo, sus apariciones y su ‘aquí’, al cual están referidas” (2014, p. 210). Queda expuesto que el mundo es uno pero se experimenta de acuerdo con cada ego. En vista de que cada uno posee su punto cero de orientación, se dará el mundo respecto de él, respecto de la multiplicidad de egos que se manifiestan en las múltiples formas del “aquí” central. De tal suerte, que el mundo no se expresa en su totalidad, sino mediante escorzos; la conciencia no puede captar una totalidad, ésta se va configurando o perfeccionando en dos sentidos: desde la inmanencia (trayendo al presente el pasado como el futuro), así como en comunidad.

Ya que se sabe que existe una misma naturaleza para el ego como para los otros egos, la siguiente tarea es explicar cómo se constituye esta naturaleza en unanimidad. Al respecto, señala Husserl que primero se da una comunidad entre el ego y el alter ego y, en virtud de ello, se forma un carácter común de la naturaleza, la cuestión es ¿cómo es posible que si el ego y el alter ego no son el mismo, constituyen una naturaleza única?

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que el ego conoce el cuerpo físico y vivo del alter ego por parificación de su propio yo, de su esfera primordial; luego, que es posible conocer la experiencia ajena, es decir, las vivencias de la conciencia del otro que no es el ego, y esto se da, señala el filósofo alemán, mediante la presentación, que puede, igualmente, decirse como presentificación: traer a presencia de la conciencia. Así, la subjetividad ajena, la experiencia o los estados de conciencia del otro, serán conocidos por el ego mediante presentación.

Antes señalé que se conoce al otro por parificación, ¿de qué manera comprender que al referirse al otro, como cuerpo físico y también como cuerpo vivo, como sujeto de estados de conciencia, se conoce al cuerpo que es allí desde la esfera primordial (aquí)?, ¿no significa que conocer su allí implica una especie de transposición con el aquí del ego?

Responder resulta fácil mediante el uso de la presentación. Ésta implica una presentación en percepción auténtica, no mediata. Sin embargo, es posible que de esta percepción del objeto x, pueda distinguirse lo propiamente del objeto, como lo constituido por el ego. Esta afirmación está vinculada a la retención y protención. Es decir, adjudico como suyo propio del *objeto casa* la parte de la casa que es accesible de cara a ella, mientras que el resto que no se capta mediante los sistemas sintéticos, se constituye (gracias a las

cinestésias, la cara oculta de la casa podría ser desvelada si el ego que la percibe se mueve, cambiando su punto cero de orientación). Así, cuando se presenta el objeto casa, se asume que hay algo propio de ella y a la vez una parte propia de la constitución del ego (trascendencia inmanente). Los objetos se presentan como *allí ello mismo*, son trascendentes, se presentan siendo en sí. Esto en cuanto a la constitución de los objetos del mundo.

Sin embargo, para el caso de la aprehensión de la experiencia ajena no sucede de la misma forma, puesto que al manifestarse ésta, no hay manera de que se presente en su totalidad ya que ello implicaría dejar de ser ajena. Quizás un ejemplo aclare la idea. Siguiendo a Edith Stein, *Un amigo (...) me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor* (2005, p. 82). X es el amigo de la experiencia Y (el dolor por la pérdida de su hermano); Z es el ego al que le cuentan la experiencia Y. El dolor por la pérdida del hermano no puede ser originario en el individuo Z, puesto que se trata de una sensación de dolor experimentado de manera originaria en X. De acuerdo con Husserl, es posible acercarse mucho al allí del otro, pero de ninguna manera el aquí del ego adoptará la posición del allí del alter ego. Z aprehenderá el dolor de X por la pérdida de su hermano de forma tal “como si” estuviera allí; así, vuelve a la experiencia originaria de X (Y), una experiencia de la experiencia para Z, esta *experiencia de la experiencia* Y sí será originaria en Z.

Así, para el caso de la experiencia de conciencia del otro, la presentación también es ahí ello mismo, es común a la presentación. Esto significa que lo presentado (la experiencia ajena) pertenece a la unidad del mismo objeto que es ahí el presentado, es decir, es originario para el sujeto que presenta (el alter ego); no puede ocurrir que el cuerpo físico del ego pudiera presentar la existencia y el estar en aquí del otro, sino únicamente a manera de “como si” estuviera allí.

Tampoco puede ocurrir que al presentar la experiencia ajena, el ego se despeje de su propio cuerpo psicofísico para traer a dato originario la experiencia del otro. Esta presentación permite saber que el otro tiene experiencia del gobierno de su propio cuerpo y de la naturaleza que es la misma que la del ego. Cabe decir que esta experiencia de la naturaleza es, igual que para el ego, de múltiples formas de darse, es decir, no se tiene experiencia de lo estático sino, debido a que los yoos poseen un punto cero de orientación que cambia de acuerdo al libre movimiento, las vivencias que experimentarán (circunscritos todos en la misma naturaleza, compuesta por los mismos objetos) serán múltiples. De ahí se

deriva que estas vivencias no serán las mismas. Los modos fenoménicos y los sistemas sintéticos, dice el filósofo, son los mismos, pero las experiencias son subjetivas.

A ese respecto, el ego que conoce al otro por parificación y que trae a dato originario la experiencia del otro mediante la presentación no tiene una segunda esfera primordial; mediante esta presentación se produce el sentido de identidad de la naturaleza primordial y de la otra presentada.

El otro no se trata de una analogía del ego, sino el otro, solo que visto desde su aquí y es, cuerpo vivo y físico de un alma que por principio no es accesible de manera originaria. Por otra parte, en la esencia intencional de la percepción del otro, se haya que el ego puede encontrar la división entre su esfera primordial y la esfera solo representada (porque no le es originaria) del otro, y, en ese sentido, puede perseguir el doble estrato noemático, el propio y el del otro, y exponer lo que constituyen en común. De ahí que el mundo objetivo esté dotado de una capa superior de sentido.

El ego como el alter ego (todos los yo es que son parte de la misma naturaleza, mundo objetivo) constituyen la naturaleza por unanimidad, como comunidad. Por eso, la relevancia de concebir al alter ego como cuerpo vivo, como sujeto de experiencias de conciencia. He aquí la importancia de la empatía para la constitución del mundo objetivo/intersubjetivo.

Señala Husserl (1986, §55) que el mundo que se experimenta es común, así como las unidades sintéticas; sin embargo, reconoce que existe excepción incluso entre hombres de la misma naturaleza, esto es, en el caso de personas que no poseen la capacidad del ejercicio de los sentidos (las personas ciegas, por ejemplo). En relación con eso, si nos referimos a los fenómenos como entes físicos, es posible pensar que quienes carecen de ciertas sensibilidades se verán limitados en cuanto a la ausencia del sentido; sin embargo, para fines de los fenómenos como experiencias de la conciencia, por ejemplo, el dolor de una persona que ha perdido a un familiar no cabe imposibilidad de la aprehensión de la experiencia ajena.

En resumen, puede el ego traer a dato la experiencia del otro mediante la presentación, que se da gracias a que identifican la misma naturaleza para ambos, que es primordial a la vez para él ego como para el alter ego. De esta forma, queda profundada la coexistencia del yo y del yo ajeno, de la vida intencional del ego y el otro, suscrita en una naturaleza común con una forma temporal común, es decir, el tiempo objetivo, que no anula de ninguna manera el tiempo subjetivo.

Finalmente, la constitución del ego desde lo suyo propio es una constitución de grado inferior, la constitución en comunidad con el otro, es de orden superior debido al otorgamiento de nuevas capas de sentido; también, el ego es una mónada y los otros se constituyen en parificación al yo, por lo que igualmente son mónadas, que constituyen el mundo objetivo; que, a su vez, alberga comunidades de mónadas (culturas). De ahí se sigue que el mundo está constituido por una comunidad abierta de mónadas que interactúan, lo que Husserl llama *intersubjetividad trascendental*.

Ahora bien, la empatía es un acto intencional mediante el cual es posible la aprehensión de la experiencia ajena, este fenómeno (la experiencia de conciencia del otro) se constituirá a partir de la exposición de lo suyo propio del alter ego, como de la inmanencia del ego. La empatía, hasta este momento, fue factor que facilitó el despliegue del mundo intersubjetivo, en tanto posibilitó el reconocimiento del otro como un ego y la interacción de conciencias en torno un mundo objetivo.

1.2.4 Mundo intersubjetivo

Ahora, la experiencia del otro, dado que le otorga al ego su sentido de pertenencia a una comunidad, es lo que permite la intersubjetividad trascendental. Es gracias a la empatía que el ego da cuenta de no estar aislado sino formando comunidad, y, tomando en cuenta que la constitución a una con todos los otros egos es de carácter superior, puede afirmarse que la intersubjetividad trascendental es donde se logra mayor perfección sobre el conocimiento de la naturaleza y sus entes.

En principio, las mónadas son percibidas por el ego tal como él mismo, luego, además, como comunidad; así, este ser en comunidad implica un vínculo de reciprocidad los unos para los otros, ello significa una forma de ser paralela del ego y de los otros. Esta comunidad de mónadas tiene la característica de estar abierta, albergando así un sinnúmero de mónadas. Cabe reiterar que esta comunidad está constituida mediante la intencionalidad tanto del ego, como del resto de egos, está constituida como la misma, pero con experiencias fenoménicas subjetivas propias de cada cual.

La comunidad, que se constituye a partir de la interacción de los egos es una configuración de orden superior, éstas —como los sujetos— no son una ni siempre iguales;

los sujetos se agrupan y constituyen diversas comunidades en virtud de su multiplicidad. Estas comunidades dotan de sentido a la naturaleza UNA, las mónadas agrupadas en comunidades le otorgan un sentido, por primitivas que parezcan estas comunidades, culturas, por lo que habrá tantos sentidos como comunidades de mónadas. Así, será originario para cada ego que conforman la mónada (comunidad), en tanto que pertenecen a esa cultura. Mientras que para las otras, será algo velado; algo así como sucede con la experiencia del otro, que es sólo cognoscible mediante la empatía. De ahí que se considere que la intersubjetividad trascendental conduzca a una ética.

Asimismo, señala Husserl que el sujeto es central para la constitución del mundo objetivo, ese sujeto será ahora tal o cual comunidad de mónadas. Es decir, el eje constituidor del sentido del mundo será la mónada como comunidad de egos. Afirma el filósofo alemán (1986, § 60) que el ego sólo puede ser ego que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros que son semejantes a sí mismo, es así que la constitución de ese mundo girará en torno a un ego central. Sucede como con el punto cero de orientación del ego, solo que aquí es equiparable al eje rector de una multiplicidad de egos llamada comunidad, donde el ego (en tanto estructura universal) es el eje orientador de la constitución del mundo.

Cada mónada comunidad tiene un aspecto distinto respecto de las otras, sin embargo, como sucede con el ego y los otros, son partes constituyentes de un mismo mundo intersubjetivo. En ese sentido, sólo puede haber UNA comunidad de mónadas, cuya característica es estar abierta a albergar más mónadas. Así, sólo puede haber una naturaleza objetiva con un tiempo objetivo. Lo que no anula la vivencia de tiempo subjetivo del ego. Es indispensable un insumo visual para comprender la idea (Esquema 5).

El esquema debajo muestra de qué manera se expande el ego. Comienza por el sujeto, cabe decir que este sujeto no ha dejado de ser el sujeto trascendental, estructura universal; que constituye a los otros (ego) por medio de la parificación y que tiene acceso a sus vivencias mediante la empatía. Esto permite que se abra un mundo común a ambos (el Yo y el otro que no es Yo): mundo objetivo. Se constituye así una comunidad como una mónada. Esta mónada no es única. Hay diversas culturas constituidas en comunidad que son distintas unas de otras pero que el común denominador es la circunscripción en el marco del mundo objetivo UNO;

es así que se constituye el mundo intersubjetivo, como una comunidad abierta de mónadas que interactúan entre sí y que pueden llegar a conocerse mediante actos de empatía.⁶

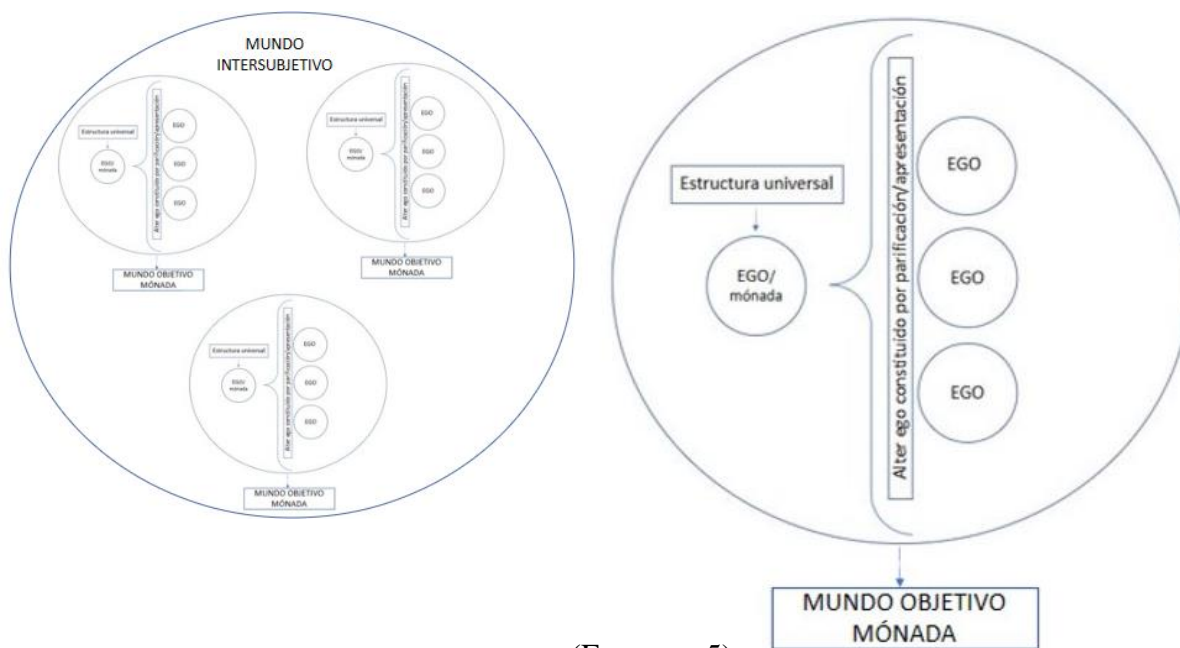
⁶Una cultura implica la circunscripción en el marco de un sistema de valores, tradiciones, ideas y creencias. La multiplicidad de seres humanos y la geografía planetaria ha logrado diversidad cultural. De acuerdo con José Ortega y Gasset las ideas son creaciones que vienen del ejercicio de la imaginación, las ideas se tienen; mientras que las creencias son presupuestos que ahí están, que admitimos naturalmente, afirma que en la creencia se está y, en esa medida, somos la creencia. Éstas, las creencias, son afirmaciones, es decir, no las encontramos en el mundo empírico como un ente físico, aunque quizás sea posible materializar creencias, como en el caso, por ejemplo, de las creencias religiosas que se materializan en congregaciones humanas, ritos, imágenes y esculturas, etcétera. Sin embargo, ello no significa que una creencia tenga que ser esencialmente material.

De acuerdo con Husserl, el mundo intersubjetivo supone una mónada de mónadas que está abierta, es decir, que alberga y albergará cantidad no determinada de ellas, que implican la agrupación de sujetos ego que se circunscriben en un mundo objetivo uno y que, lo constituyen en conjunto. Que, a su vez, se encuentran frente a otras comunidades de mónadas que se constituyen como ella, y que, entre ellas, puede darse una interacción.

Ahora, como el ego conoce al otro mediante parificación, de forma tal que lo reconoce como sujeto psicofísico, con capacidad de tener experiencias de conciencia, sensaciones localizadas, etcétera; de esta forma una mónada se enfrenta a otra, por parificación de sí misma, lo que, de ninguna manera significa, como en el caso del ego y el alter ego, que se fusionará con ella, es decir, podrá acercarse lo más posible sin superponerse una sobre otra, asimismo ocurre con las comunidades de mónadas. Si el ego puede llegar a aprehender experiencias de la conciencia, como en el caso del dolor de un amigo que me cuenta su pena; asimismo podría ocurrir con las mónadas de mayor proporción. Por ejemplo, en el caso de las creencias, es posible que una mónada aprehenda esta experiencia de conciencia (colectiva). Lo que no supone que en la mónada sea originaria la experiencia de conciencia, sino que la asuma, que genere una experiencia originaria a partir de la experiencia originaria de una monada que no es ella.

Por ejemplo, un común denominador de las culturas occidentales es la adopción del sistema de creencias derivado del cristianismo. Se asume la creencia en Jesucristo y su vida trágica y envuelta en milagros. La variante católica del cristianismo es partidaria de una solemnidad característica provocada por su muerte y resurrección (de acuerdo con la creencia), y en los días referentes a este suceso, les embarga una pesadumbre peculiar que experimentan al unísono.

Por otra parte, señala Ortega que la duda es semejante a la creencia pues en la duda se está, y frente a ella lo que se tiene es el ejercicio del pensamiento para su disolución, lo que generaría ideas. En el caso de la creencia antes descrita, es posible que las sociedades no partidarias de esta religión, que se circunscriben en el marco de las culturas occidentales u occidentalizadas (como una de sus características) aprehendan una experiencia en forma originaria de esta experiencia que es originaria en otra mónada. No se pretende adoptar la posición de esta mónada, ni tampoco disolver con ideas nuevas, simplemente se aprehende. Asimismo, podría ocurrir con cualquier otro elemento formador de cierta cultura.



(Esquema 5)

Queda expuesto que la intersubjetividad se logra tras el reconocimiento del otro en tanto cuerpo psicofísico; este reconocimiento del otro implica hacer uso de la semejanza o la parificación con el cuerpo material como con el cuerpo vivo, por lo que se reconoce que el otro es un ego que no es el ego. Sin embargo, el conocimiento del otro se da también en tanto experiencias de la conciencia, es aquí donde cobra relevancia la empatía. Ahora, el conocimiento del otro permite el despliegue del mundo intersubjetivo y luego del mundo objetivo que implica que la múnada (grupo de egos) otorgarán sentido al mundo, tal que su constitución será de orden superior. Se logra así tener acceso a la pluralidad de yoes puros, de sujetos de vivencias de conciencia, aunque no en forma originaria.

Al finalizar la *Quinta Meditación*, queda de manifiesto que el mundo es UNO, que se constituye de manera intersubjetiva; en él caben infinidad de múnadas agrupadas, tal que forman una múnada que se encuentra con otros egos (múnada de múnadas) y que, mediante la empatía pueden tener conocimiento una de la otra. Mediante el proceso de empatía podrán interactuar conciencias que, en principio, puedan parecer diversas. No implica que una se asumirá como la otra, sino que podrán obtener una vivencia originaria de la experiencia originaria de otra múnada.

Afirma Husserl (1986, § 62) que, tras todo lo expuesto, queda clara la desaparición de solipsismo imputado, aunque sin dejar de sostener la validez de la tesis de que todo lo que es para el ego proviene absolutamente de sí mismo, de su esfera de conciencia. Lo que no implica que ese sea el límite sino solo el inicio de la amplitud de la filosofía fenomenológico trascendental. En ese sentido, se ha declarado que la filosofía de Husserl tiene como fundamento principal la intersubjetividad trascendental; incluso hay quien sostiene que existe una relación de necesidad del ego, el alter ego y el mundo objetivo, tal que conforman un bucle que deriva en la intersubjetividad trascendental. Si, como se señaló al inicio, Husserl pretende hallar la indubitabilidad para encontrar el fundamento último, éste puede encontrar su sentido en la intersubjetividad (Romero, 2015).

Si se observa el Esquema 4, se plantea que la fenomenología como crítica pretende desdibujar el enigma del conocimiento que encubre la dualidad sujeto-objeto, para lo cual se recurre al método fenomenológico, que, en principio, propone la suspensión o epojé fenomenológica. Si el estudio de la fenomenología se concentrara en esta reducción, la acusación de solipsismo sería válida; sin embargo, esta acusación es falsa si se sigue el método de forma tal que se reconozca al otro como alter EGO y sus implicaciones posteriores, a saber, la intersubjetividad.

Mediante el reconocimiento del otro como otro ego, se descentraliza el punto cero en la medida en que se reconoce que cada cual posee un punto cero propio; en ese sentido ninguna experiencia individual de los yoes será primordial. El centro no se encontrará ya en una persona, sino en la mónada como grupo de egos. A su vez, cada mónada se encontrará con otros grupos de mónadas que serán, por su parte, su centro. De ahí que Husserl señale que la intersubjetividad implica una comunidad abierta de mónadas en un mundo circundante que no tiene un límite y, por lo tanto, el mundo sólo puede darse a los egos por escorzos.

Así, cada mónada es constituyente de una mónada superior y, en consecuencia, se efectúa una constitución del mundo en un nivel superior, en el sentido de la superposición de una capa de sentido sobre otra (la de la mónada de mónadas sobre la que se realizaba desde el ego-yo); dándose al interior como al exterior una interacción de conciencias. Todo lo anterior supone la obtención de un sentido del mundo más adecuada en virtud de que se trata de una constitución realizada en comunidad, mediante las investigaciones intencionales propias de cada mónada.

Lo anterior permite vislumbrar una desarticulación del enigma que encubre la relación sujeto-objeto. En su lugar se dará una relación entre el sujeto (mónada de mónadas) con el objeto en sí. Este será para las mónadas trascendencia inmanente y, en la medida que es construida desde la intersubjetividad, tendrá un sentido de realidad superior. Estas comunidades de mónadas, dice Husserl, tendrán un sentido de pertenencia los unos con otros o para otros, de ahí la necesidad de la triada (ego- alter ego- mundo objetivo) que plantean autores como Romero (2015).

El reconocimiento del otro que experimenta el mismo mundo y la agrupación de éstos en mónadas que constituyen ese mundo común pone de manifiesto que la fenomenología trascendental supera el proyecto epistemológico que pretendía hallar el fundamento último, la indubitabilidad; comprende, además, una ética que supone una responsabilidad con el sí mismo, pero, también, con el otro que es igualmente un ego, una persona (Vargas, 2015).

1.3 Conclusiones del Capítulo I

La fenomenología es una postura crítica hacia la teoría del conocimiento tradicional que supone el enigma del conocimiento derivado del dualismo sujeto-objeto, que, de acuerdo con Mariana Chu, se manifiesta al estar insertos en la actitud natural. El enigma implica la imposibilidad de conocer al objeto en sí. Con ello, desde esta postura se plantea un método que resuelve dicha aporía. Que, como se verá, no nos conducirá al conocimiento del objeto en sí, pero dará una respuesta tal que permita que el sujeto le otorgue sentido al objeto, dándose una relación particular.

Si esta problemática se da al estar insertos en el mundo natural, se comienza por tomar distancia de él; así da inicio con la *epoché*, con la adopción de la actitud de “suspensión del juicio” en donde el mundo queda entre paréntesis, asimismo lo que se conoce del mundo estará sujeto a la duda, por muy obvio que puedan parecer, dicha duda lejos de ser ontológica es epistemológica. En su lugar se priorizará la corriente de vivencias puras del ego que medita: el yo trascendental.

Retroceder hasta la corriente de vivencias puras, tal que lo único indubitable sean estas experiencias de la conciencia (fenómenos) supone la reducción fenomenológica trascendental. Ello implicará que la vivencia de la conciencia sobre tal objeto/fenómeno, no

necesite comprobación en el mundo empírico, puesto que se trata de la experiencia de la conciencia del ego meditador. Esta experiencia de conciencia implica la constitución del objeto/fenómeno tal que se le otorgue sentido, a este acto de le denomina intencionalidad, ésta siempre estará referida a algo. Dar sentido a un objeto implica una relación entre el objeto que aparece siendo, en sí y para sí, y cuya existencia no es determinada por el ego; y el ego meditador. Éste dará sentido y significado al objeto desde la corriente de sus vivencias puras, es decir, desde su inmanencia. En ello reside una relación en donde el sujeto no se vuelve ajeno al objeto para significarlo, ni el objeto significa por sí mismo. La relación sujeto objeto dará como resultado el objeto intencional.

Por otra parte, mediante la libre variación imaginativa será posible conocer la estructura elemental del fenómeno, descartando lo que no le es indispensable para afirmarse como tal objeto/fenómeno. Ello va de la mano con la reducción eidética, que supone el desvelamiento de las estructuras universales de los fenómenos. La cual utilizaré en este trabajo para apuntar las características de la empatía, pero dejaré a un lado para enfocar la vista en un ejemplo particular.

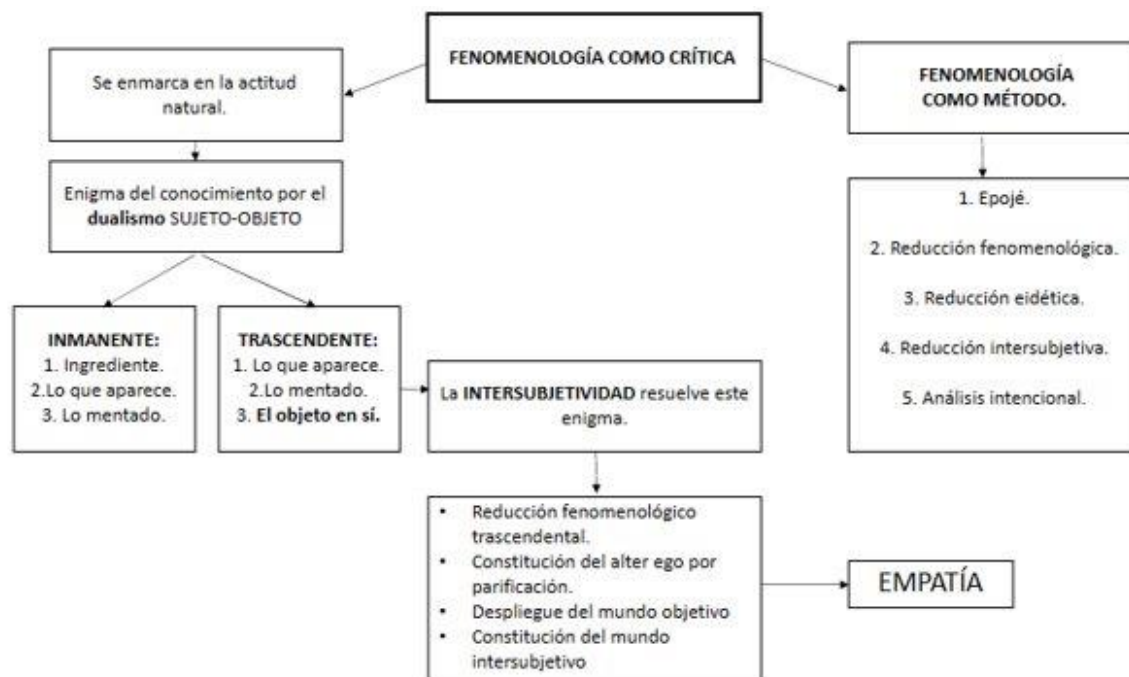
La intersubjetividad también es elemento del método fenomenológico, mediante el cual se disuelve la aporía del conocimiento. Antes anuncié la forma en que se constituye el objeto intencional; sin embargo, este otorgar sentido cobra mayor relevancia cuando se realiza a partir de la interacción de conciencias y ello es posible únicamente cuando el ego reconoce al otro como su igual, como un ego sujeto de las mismas características que él, por lo que se da por hecho que es un sujeto que tiene experiencias de conciencia, entre otras. Así, se perfecciona el sentido que se otorga al objeto.

Asumir que la intersubjetividad disuelve el dualismo sujeto-objeto lleva implicaciones anteriores: la reducción fenomenológica, la constitución del otro y el mundo objetivo. Esta intersubjetividad se constituye a escalas mayores tal que se trata de una comunidad abierta de mónadas (agrupación de egos), o, si se quiere ver así, una mónada de mónadas que interactúan entre sí. Todas y cada una de ellas formarán parte del mundo uno; así, el mundo intersubjetivo implica la dotación de sentido al mundo de manera interconectada, entre mónadas.

La siguiente pregunta por resolver es, ¿cómo voy a utilizar toda la teoría fenomenológica, a la que me dediqué en todo este capítulo, con miras al análisis y uso del concepto de Empatía en Edith Stein durante los siguientes capítulos?

En el apartado siguiente me dedicaré a estudiar el concepto desde la obra *Sobre el problema de la Empatía*, en primer lugar, la teoría me servirá de base para comprender los planteamientos de Stein, puesto que, según sus propias palabras, la base de su análisis es la fenomenología husserliana. En el apartado posterior haré un análisis con base en ejemplos particulares para demostrar por qué la empatía abre la posibilidad de la constitución del mundo intersubjetivo y cómo ello nos orienta hacia la perspectiva del concepto de persona que, a su vez, conduce a una ética. En ese tenor, utilizaré las herramientas anunciadas en las primeras páginas de este primer capítulo, a saber: el análisis intencional, las reducciones, la libre variación imaginativa, entre otras, en ejemplos concretos.

1.4 Esquema del Capítulo I



Capítulo II. El concepto de empatía

De acuerdo con el prólogo y la nota introductoria del texto *Sobre el problema de la empatía*, editado por Monte Carmelo (2005), Edith Stein realizó la tesis titulada *Sobre el problema de la empatía* con el fin de doctorarse en filosofía con Edmund Husserl, quien, al parecer, al principio, no concebía ni el interés ni la capacidad de Stein para la elaboración de un auténtico escrito filosófico orientado a la fenomenología. Además, se narra que Stein misma expresaba las dificultades que tuvo en la elaboración de la tesis doctoral, en principio; sin embargo, posteriormente emergió de ella una especie de inspiración que fue motor para darle un giro completo a la redacción y así llevarla por un cauce de autenticidad en las afirmaciones realizadas.

Cabe decir que existe influencia de Husserl en el trabajo de doctorado, así como de Max Scheler y Theodor Lipps, quienes ya habían escrito al respecto de la *empatía*; sin embargo, lo que permite que destaque Edith Stein de estos dos filósofos es que el último no especificaba el concepto de empatía y lo utilizaba de forma indistinta para conceptos distintos, mientras que el primero no había trabajado el concepto de forma exhaustiva. Stein tuvo conocimiento de la empatía como una forma de conocer el mundo mediante la experiencia de la conciencia ajena, planteamiento de Husserl; sin embargo, ella deseaba investigar de manera no solo detallada sino rigurosa, mediante la fenomenología, la esencia de los actos de empatía (Stein, 2005).

Después de casi dos años, la filósofa hizo su examen, obteniendo la nota máxima; en la resolución de Husserl, según se expresa en la nota introductoria del texto, se revela el contenido completo del proyecto de Stein; lo que hoy se conoce de la tesis *Sobre el problema de la Empatía* son solo tres apartados de la tesis completa realizada con motivo del doctorado.

La estructura se detalla, de acuerdo con el estudio introductorio de la tesis de la filósofa, de esta forma: I. Historia del problema de la empatía, II. La esencia de los actos de empatía, III. La constitución del individuo psicofísico, IV. Empatía como comprensión de personas espirituales, V. Comunidad social y formación comunitaria, VI. Empatía en la esfera Ética y Estética, y VII. Análisis fenomenológico de la empatía estética.

De estos siete capítulos únicamente se conocen tres: *la esencia de los actos de empatía, constitución del individuo psicofísico y empatía como comprensión de personas*

espirituales. En la nota introductoria de la tesis, realizada por Francisco Javier Sancho bajo la editorial Monte Carmelo (Stein, 2005), se detalla que fue uno el texto (el de los siete capítulos) con el que se doctoró Stein y otro el que publicó (II al IV), el último fue más breve quizás debido a la crisis económica enmarcada en el contexto de la Primera Guerra Mundial.

En este capítulo, mi objetivo es estudiar y exponer la tesis de Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*. Así, en el primer apartado me dedicaré al estudio, explicación y análisis de la estructura de los capítulos y su contenido; en el segundo me enfocaré en el tema de la empatía y en el tercero estudiaré brevemente el vínculo entre empatía y persona.

2.1 Estructura de la tesis doctoral de Edith Stein

2.1.1 Exposición del capítulo “La esencia de los actos de empatía” en la tesis doctoral de Stein

En el Capítulo II de su tesis doctoral, Edith Stein se dispone a dejar en claro el método que utilizará en el estudio sobre la empatía, hace una brevísima explicación de la fenomenología; posteriormente define qué es la empatía, usa ejemplos para ello, y revela los momentos que conforman el proceso empático. Después, echa mano de las teorías existentes sobre la empatía para exponer qué puntos concuerdan con su teoría y cuáles no. En el Capítulo I de la tesis original Edith Stein detallaría las teorías sobre la empatía, por tanto, es comprensible que en este primer capítulo de la edición publicada tratara el tema de forma general. En suma, deja claro el método, define la empatía y compara con teorías existentes.

Ahora bien, Edith Stein (2005) deja claro el método con el que procederá en su investigación sobre la empatía, a saber: la fenomenología. Con ello, comienza a describirla a grandes rasgos, pues da por hecho que se conocen los planteamientos de Husserl al respecto. Señala así que la empatía consiste en la aprehensión de la experiencia de la conciencia ajena y que, en primer lugar, se requiere de la reducción fenomenológica.

Señala que lo que queda tras la suspensión del mundo y del sujeto que practica la reducción es la corriente de sus vivencias puras y el mundo como su correlato; afirma la necesidad de la reducción debido a la dubitabilidad del sujeto como del mundo, mientras que, al practicarla, el vivenciar del sujeto reducido será indubitable pues la instancia última no

serán hechos empíricos sino fenómenos de la conciencia. Por su parte, tal como el yo tiene actos de conciencia, es posible determinar (por parificación) que el otro también lleva a cabo fenómenos o experiencias de la conciencia, por lo que las vivencias de los otros también serán indubitables (Stein, 2005). La empatía consistirá en la aprehensión de esas vivencias del otro. Sin embargo, los actos de empatía que Edith Stein pretende estudiar no son de ninguna manera fenómenos individuales, tiene interés en la esencia (universal) de los actos de empatía.

Ahora, lo siguiente que realiza la filósofa es una descripción de los actos de empatía con respecto a otros actos como la espera, el recuerdo y la fantasía. Se cuestiona si la empatía es experiencia externa, ésta -dice- consiste en concebir aquí y ahora el objeto de estudio, se trata de determinar el estado de una situación a partir de lo que se manifiesta de tal fenómeno externamente; por ejemplo, ver a una persona con el ceño fruncido y determinar enojo. Pero en la medida en que se trata de percibir externamente, es posible que en el curso del examen que se haga de tal fenómeno, se vayan descubriendo escorzos nuevos. Esto no es de ninguna manera concebible en los actos de empatía. Lo único que tiene en común con la experiencia externa será que tienen su objeto de estudio *aquí y ahora*, sea este físico o mediante presentificación (Stein, 2005).

Luego se pregunta si acaso la empatía es experiencia originaria, a ese respecto afirma que las vivencias propias presentes son originarias; sin embargo, las vivencias ajenas, en virtud de esa característica, no son originarias en el sujeto que la practica. Incluso las vivencias propias no son siempre originarias, señala, puesto que ello dependerá de su contenido; así, resuelve que el recuerdo, la espera y la fantasía no son originarias según su contenido, sino que lo presentifican.

Por ejemplo, siguiendo a la filósofa, para el caso del recuerdo, es originario en tanto acto de presentificación pero no en tanto su contenido. La alegría recordada implica una no originariedad del presente que remiten a la originariedad del pasado. Piénsese en la alegría por un viaje realizado: yo, que recuerdo la alegría por el viaje, puedo, en el presente, manifestar alegría originaria devenida de la alegría del sujeto (yo) del pasado que tuvo alegría originaria por el viaje realizado.

Lo mismo ocurre respecto de la espera: si yo estoy en el salón de clases en espera de que entre el profesor por la puerta y comience la sesión. Mientras espero, tengo en mente

(presentifico) el aspecto de la persona esperada, no sólo físico, sino aspectos de su persona que no están dados explícitamente; el yo que espera es originario, mientras que el yo que imagina a la persona esperada y visualiza el curso de la sesión que espera, es no originario, en todo caso es fantaseado. Ahora, en torno a la fantasía, destaca: el sujeto que crea fantasías es originario en la actualidad, el sujeto de las fantasías que se ejecutan en la mente del fantaseador, es no originario. Por ejemplo, el yo que está sentado frente al escritorio y que, mediante la fantasía, se encuentra en el parque; ese yo del parque no es originario (aunque estaría viviendo la experiencia originaria en la percepción), mientras el yo que está sentado frente al escritorio lo es. El primero se presentifica en un escenario de fantasía.

Ahora bien, la empatía, dice, es un acto originario como vivencia presente pero no originario según su contenido (Stein, 2005). Ejemplifica Stein, para comprender el concepto de empatía: “Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor” (Stein, 2004, p. 82), destaca que mediante la empatía se pretende desvelar lo que el notar es y no cómo se llega a él. Para resolver lo que es el notar procede a separar el acto de empatía en tres momentos que, en conjunto, forman el aprehender la vivencia ajena, a saber: la aparición de la vivencia, por ejemplo, la tristeza de la cara; explicitación plenaria, que describe como “ir tras las tendencias implícitas”, es decir, tras aquello que no veo manifiesto de golpe, en ese sentido, afirma que el sujeto se encuentra vuelto hacia la experiencia ajena; finalmente, objetivación comprensiva de la vivencia, es decir, concebir a la experiencia ajena, tras la clarificación, como objeto (nuevamente como en el primer momento).

En el primer y tercer momento, afirma, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción, mientras que el segundo momento corresponde a la actuación de la vivencia, sin embargo, el sujeto de la vivencia y el que la aprehende no son el mismo, esta es la diferencia con respecto al recuerdo, la espera y la fantasía. Mediante la empatía el ego da cuenta de la vida anímica de su prójimo, lo que le revelará, incluso, aspectos de su propia persona (Stein, 2005). Esta estructura del proceso de empatía quedará más clara en las páginas posteriores.

En adelante, Stein compara la empatía con las teorías de Theodor Lipps,⁷ Max Scheler⁸ y Münsterberg.⁹ Respecto del primero, considera que existe una coincidencia pues para Lipps la empatía es participación interior de las vivencias ajenas, ello equivaldría al segundo grado de la descripción de la empatía de Stein; sin embargo, para este autor la empatía es un vivenciar completo por lo que la vivencia empatizada es originaria, cosa que ya no puede aceptar Stein. Para ella, la toma de posición presente (de ahora) hacia los hechos recordados o empatizados es independiente del momento que remonta a la experiencia de conciencia empatizada o al recuerdo: por ejemplo, señala, puedo acordarme de un enojo del pasado (presente para el momento en que sucedió) y disfrutarlo en el presente, por lo que es posible un salto de lo recordado, esperado o empatizado a la vivencia originaria propia (del ahora), pero tras el cumplimiento de la tendencia ya no hay recuerdo, espera y empatía, se suman a la corriente de las vivencias del yo (Stein, 2005).

En ese sentido, señala Stein (2005) que la empatía es experiencia de la conciencia ajena, por lo tanto, es solo vivencia no originaria que proviene de una originaria. Ejemplifica Stein, si un amigo me cuenta que ha aprobado un examen y yo siento alegría originaria y además de ello aprehendo la experiencia de la conciencia ajena (la alegría del amigo sobre el suceso), si ambas cosas persisten, afirma que se está ante el *cosentir*. Señala que este cosentir se experimenta diferente en cada sujeto y ello depende de quién tenga la capacidad de complacerse o compadecerse más por los sucesos ajenos; sin embargo, la empatía será siempre la misma o se dará de la misma forma para todo sujeto empatizador.

Ahora, puesto que para Lipps empatía es acto originario, ello supone que no hay distinción entre el yo propio y el ajeno y, por tanto, puede existir el caso de lo que llama *empatía negativa*, el hecho de que, por ejemplo, no pueda aprehender la alegría del amigo que aprobó un examen (originaria en él pero no en mí), puesto que me embarga una pena que lo impide. Para el caso de la empatía según Stein, esta empatía negativa no es posible, puesto que la empatía es acto no originario, por lo que, aunado a la pena originaria que me embarga,

⁷ Theodor Lipps (1851-1914) filósofo y psicólogo alemán que popularizó el término *Einfühlung* (*Empatía*), planteaba que es posible manifestar empatía con objetos inanimados mediante la contemplación estética (Toyohira, 2017).

⁸ Max Scheler (1874-1928) filósofo y sociólogo alemán, se interesó por la fenomenología realista del primer Husserl y desarrolló una teoría del valor. (Diccionario Akal de Filosofía, 2004)

⁹ Hugo Münsterberg (1863-1916) psicólogo y filósofo alemán, a quien se le reconoce la importancia de la aplicación de la psicología a diversas áreas de estudio como la medicina, la educación, el derecho, entre otras (García, 2002).

puedo aprehender un cogito ajeno, un fenómeno de la conciencia que no es originario en mí (Stein, 2005).

También, Stein (2005) detalla lo que en Lipps se llama *sentir al mismo tiempo*,¹⁰ por ejemplo, se da una noticia y diversas personas que la escuchan se alegran por su causa, entonces mi alegría tiene el mismo motivo que la del resto de las personas, por lo que puede decirse que es la misma (motivada por la misma situación), en ese sentido lo que los otros sienten lo tengo dado originario en mí, es evidente ante mí, cobra lugar en el yo, tú y él y en razón de ello, dice Stein, “se erige el ‘nosotros’ como un sujeto de grado superior” (Stein, 2005, p. 95). Esto, señala, no significa que cada uno en la individualidad tiene una experiencia del mismo motivo, sino que el sujeto no es ni yo, ni tú, ni él, sino nosotros es el sujeto x que tiene la experiencia tal. Sin embargo, afirma que no se conoce sobre el otro mediante el sentir a una, sino mediante la empatía, aunque ésta puede posibilitar sentir al unísono.

Además, apunta Stein (2005), se puede empatizar empatía, por ejemplo: yo aprehendo una experiencia de la conciencia ajena y luego alguien aprehende la experiencia de mi experiencia de la aprehensión de la conciencia ajena o incluso yo misma puedo aprehender una experiencia de la experiencia de la aprehensión de una experiencia originaria (mía), y ello puede extenderse hasta el infinito. A esto, Stein denomina *simpatía reflexiva*.

Posteriormente la filósofa señala que en respuesta a la pregunta acerca de cómo se realiza en un individuo psicofísico la experiencia del otro, surgieron las teorías genéticas de la empatía, a saber: teoría de la imitación, de la asociación e inferencia por analogía. La fenomenología, dice, investiga qué es la empatía según su esencia, mientras que las teorías genéticas el proceso de la realización.

La teoría de la imitación supone lo siguiente: Veo que alguien bosteza y se despierta en mí el instinto de bostezar. Obtuve una vivencia originaria, el bostezo, pero no aprehendí la vivencia ajena. Respecto a la teoría de la asociación puede decirse que, siguiendo el mismo ejemplo, veo a una persona bostezar y recuerdo que una vez bostecé cuando tuve cansancio, entonces relaciono mi motivo del bostezo pasado con la vivencia ajena. Finalmente, sobre la inferencia por analogía, se considera al sujeto como cuerpo físico y hago conjeturas tal que

¹⁰ En el texto de referencia este término se traduce al español como *sentir a una*.

considero que la expresión de su cuerpo dice algo de la expresión anímica del sujeto de la vivencia ajena (Stein, 2005).

Con Scheler hay, de entrada, una afirmación imposible de concebir para Stein, éste considera que la corriente de vivencias del yo es la misma para el otro, el vivenciar propio y el ajeno son percibidos de la misma forma. Edith Stein (2005) afirma que quizás para Scheler no hay diferencia de corrientes de vivencia en tanto que no concibe un yo puro, sino que por yo puro entiende “individuo anímico”. Finalmente, señala que para Münsterberg la aprehensión de la experiencia ajena consiste en los actos de voluntad únicamente, mientras para Stein la empatía no se restringe sólo a los actos de voluntad sino a todo fenómeno de la conciencia. Una vez que se sabe qué es y qué no corresponde a la empatía, procede la filósofa a explicar la constitución del individuo psicofísico y luego en relación con el otro.

2.1.2 Exposición del capítulo “La constitución del individuo psicofísico” en la tesis doctoral de Stein

En el Capítulo III de la tesis *Sobre el problema de la empatía* (2005), Edith Stein describe los elementos del individuo psicofísico, en primer lugar, del yo; en segundo lugar, del otro. Así como sus implicaciones en la constitución del mundo. Avanza en cada momento sumando nuevos elementos a su descripción que complejizan el concepto de individuo psicofísico. Al final de la primera mitad tendremos revelada la radiografía completa del yo, cuya descripción es mi siguiente cometido.

Comienza Stein por afirmar que el yo no debe ser entendido como sujeto individual poseedor de cualidades, sin embargo, este yo se diferencia del tú y de él cuando se enfrenta a ellos, es decir, se manifiesta su individualidad cuando está ante otros, pero ésta no hace referencia a aspectos subjetivos sino únicamente a que el yo no es el otro, en ese sentido señala, “su mismidad (...) resalta frente a la alteridad del otro” (2005, p. 118).

Afirma que el yo posee una corriente de vivencias, lo que significa que llega a una vivencia actual pero su trasfondo es un complejo de vivencias pasadas que no se esfuman una vez que suceden (o que no se ejecutan, como deseos de voluntad frustrados); una vivencia le lleva a otra y así sucesivamente, tal que en el presente puede presentificarlas. Además, así como el sujeto es poseedor de corriente de conciencia, resalta que el otro que no es el yo

posee una corriente de vivencias puras que no serán las mismas que las del yo, cada una tiene un contenido vivencial peculiar. Esta peculiaridad en la corriente de vivencias de cada yo será un distintivo para cada uno, de acuerdo con la filósofa.

Por otra parte, señala Stein (2005) que el alma es una unidad individual de la psique que se manifiesta en las vivencias, ahí queda expuesta su peculiaridad respecto de quien la posee; afirma que algunas propiedades anímicas revelan el alma. Asimismo, señala que la estructura del individuo anímico depende del contenido de la corriente de vivencias y éstas dependen de la estructura del alma, ésta es siempre en un cuerpo físico. Desde aquí podemos entrever una relación entre cuerpo vivo-vivencias-alma. El cuerpo vivo —a causa de las sensaciones localizadas— es indispensable en la formación de experiencias de la conciencia, en las cuales se manifiesta el alma, misma que otorga un distintivo a las vivencias.

Ahora, con respecto al cuerpo, destaca la cualidad de ser percepción externa, como cualquier elemento del mundo (como objeto), pero también como cuerpo vivo, como poseedor de una aquí respecto del mundo y de los objetos que lo constituyen; aunado a que posee campos de sensación y capacidad de movimiento que le revelan u ocultan las caras de los objetos, de forma que el mundo se revela ante el yo como de múltiples apariencias según su posición. En ese tenor, afirma Stein la necesidad del cuerpo para la conciencia (2005).

Afirma, son las sensaciones una categoría superior de vivencia y las vivencias son siempre fenómenos de la conciencia, de ahí el vínculo inseparable del cuerpo vivo con los fenómenos; de ahí también que es elemental el darse el sujeto como cuerpo vivo. Éste, posee un punto cero de orientación que no se localiza en una región específica, aunque posteriormente menciona que para los datos visuales está situado en la cabeza y en el cuerpo vivo para los táctiles, esta afirmación es interesante en tanto que puedo relacionar cabeza con mente y piel con sensaciones localizadas, que son insumos para las vivencias de la conciencia; sin embargo, el cuerpo vivo como totalidad está en *un* punto cero de orientación. Cada individuo posee el propio.

También, con respecto a las sensaciones, la filósofa distingue entre sensación y sentido; por ejemplo, la seda del vestido está percibida externamente cuando se le tiene delante (o se la presentifica), pero la suavidad de la seda se da cuando se ejecuta la actividad táctil que lleva a tener una sensación localizada a partir de la tela del vestido. Señala Stein que se puede llegar a percibir cualidades mediante los actos de sensación, pero con ello no

se convierten las cualidades en sensaciones ni viceversa. Es decir, siguiendo el ejemplo, no puedo calificar a la seda como suave a partir de la percepción externa del vestido. Lo que hace íntimo el enlace de sensación y percepción, dice, es el hecho de que el cuerpo vivo está dado como sintiente y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo. Sin embargo, cabe decir que el cuerpo visto externamente (el cuerpo físico) y el sintiente (cuerpo vivo) está dado como uno mismo.

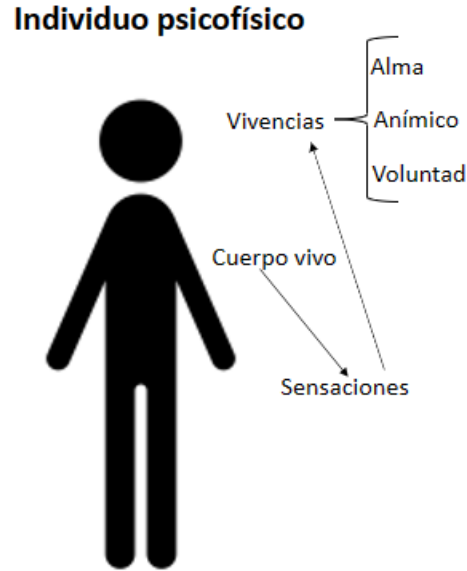
Ahora, el cuerpo vivo como poseedor de libre movimiento implica una modificación del mundo, la filósofa lo describe mediante la relación *si, entonces*. Si me muevo, entonces descubro una parte del mundo que me era oculta antes de realizar el movimiento (Stein, 2005). Pero, apunta, este descubrir el mundo a partir del movimiento del cuerpo vivo se da en tanto elementos visuales como táctiles. Por ejemplo, si tengo ante mí la cara frontal de una guitarra y me paro y giro en torno a ella, se me manifiesta la cara opuesta y laterales, lo mismo si la toco de frente que si toco la madera de la parte de los costados o si toco las cuerdas una a una, se me manifiesta distinta que mientras estuve inmóvil frente a ella. En cada movimiento se revela un pedacito nuevo del mundo, esto es de suma importancia en tanto la constitución del mundo. Tal como en Husserl la constitución se da mediante escorzos, es decir, mediante la retención de los lados ocultos a la vista.

Con el movimiento, el cuerpo vivo que se mueve deviene cuerpo físico movido, pues el cuerpo no puede ser movido en la fantasía; aunque, puedo fantasear con la idea, mientras estoy sentada frente a la guitarra, de que camino hacia ella y a su alrededor, pero este acto sería justamente un fenómeno de la conciencia a manera de fantasía, el yo de la fantasía no es originario sino solo el yo que fantasea. Dice Stein (2005), es imposible desembarazarse del cuerpo físico, en cada movimiento que se me revela un aspecto del mundo siempre llevo al cuerpo conmigo. Se puede fantasear con la idea de que un yo no posea cuerpo físico (ejemplifica Stein, puedo imaginar mi cuerpo andando en tal o cual sitio, y, sin embargo, el cuerpo en cuestión sería pura fantasía), pero no se puede concebir la idea de un cuerpo vivo sin yo, en ese caso se reduciría a cuerpo físico, a un objeto. Antes se dijo que las vivencias son componentes de la conciencia, que pertenece a un yo; entonces, un cuerpo sin yo es reducido a un objeto. Aunque, señala, es posible que por momentos una parte del cuerpo pierda los campos de sensación y sea para el cuerpo vivo como un objeto que se mueve mediante el influjo de otro.

Por otra parte, Stein realiza un vínculo más al cuerpo vivo: los sentimientos. Afirma que éstos son inseparables de las sensaciones que los provocan (las sensaciones implican cuerpo vivo), esos sentimientos emanan de un yo. De tal suerte que todo lo psíquico es conciencia ligada al cuerpo vivo; en estas vivencias de la conciencia se manifiesta el alma, que es un distintivo peculiar de quien la posee. Así, tenemos, hasta el momento: que a) el cuerpo poseedor de experiencias de la conciencia requiere ser caracterizado como cuerpo psicofísico, b) las sensaciones localizadas del cuerpo vivo proporcionan insumos para los fenómenos de la conciencia, c) en las vivencias se muestra el alma como distintivo de cada yo, y d) que esas sensaciones provocan, a su vez, sentimientos en quien las experimenta.

Por su parte, los sentimientos (por esencia) llevan a una forma de expresión, así cada tipo de sentimiento involucrará un acto de voluntad distinto, aunque no todos los actos de voluntad puedan llegar a ser satisfechos ello, dice, por cordura humana. Pone Stein el ejemplo de un empleado que se enfurece con el empleador y desea hacerle un reclamo que, por prudencia, no hace; pero, en su lugar, lo enfoca en fantasear con que a la persona en cuestión le vaya mal. Sin embargo, también cabe la posibilidad que el sujeto del sentimiento, a manera de descarga de energía que este implica, se concentre en la contemplación de sí mismo y, en ese sentido, se vuelva objeto de sí mismo. Afirma que la forma en que se orienta el sentimiento no dice nada acerca de la intensidad de éste, sino que la relación entre sentimiento y expresión es esencial, no causal. Esa resolución de la voluntad tiene como trasfondo un deseo completo a satisfacer, por ejemplo, quien tiene como deseo subir la montaña, no se conforma o satisface el deseo con unos cuantos pasos que da en dirección a la montaña, sino en el acto completo del subirla. Aunque, cabe decir, no todo deseo podrá ser satisfecho a causa de la indisposición física del cuerpo.

El siguiente esquema expone los elementos del individuo psicofísico, así como la relación entre ellos:



(Esquema 6)

En suma, el individuo psicofísico tiene como elemento principal el cuerpo vivo (en tanto sinestesis, ubiestesis, como en tanto punto cero de orientación), el cual proporcionará insumos para las experiencias de la conciencia. En estos fenómenos se manifiesta implícita el alma, que es una peculiaridad para cada yo. Las vivencias promoverán el darse de estados anímicos que se enfocarán en una resolución, actos de voluntad. Así, en un principio se consideró al yo como estructura universal, falto de elementos cualitativos; sin embargo, podemos determinar que son las vivencias, es decir, la forma en que experimentan el mundo *uno* las que determinan su peculiaridad frente a tú y él. Y estas vivencias implican la relación ya descrita de elementos antes anotados.

2.1.3 Exposición del capítulo “Transición al individuo ajeno” en la tesis doctoral de Stein

Una vez caracterizado el individuo psicofísico, Stein (2005) procede a señalar las características del otro, y a relacionarlo respecto al yo, de tal forma que la interacción de ambos condiciona la posibilidad del mundo intersubjetivo. En primer lugar, el tránsito hacia el individuo ajeno implica que (por parificación), tiene un cuerpo físico, pero también un cuerpo vivo (que se ubica en un punto cero de orientación) que es capaz de experimentar

sensaciones que promueven experiencias de conciencia, mediante las cuales se deja ver el alma que otorga una especie de sello de autenticidad.

Señala que mientras los campos de sensación propios nos son dados originariamente, los campos de sensación del otro son dados como manifestación externa; si para Husserl se trataba de parificación, Stein refiere los campos de sensación ajena como posibles por co-visión de los campos de sensación propios. Será mediante la empatía que se podrá acceder a la experiencia sensible del otro. Por ejemplo, Stein pone el ejemplo de la mano ajena que descansa sobre la mesa, en dicho suceso se puede ver la sensación la presión y tensión de la mano sobre la mesa y puedo tener noción de la sensación que implica; sin embargo, si voy tras las tendencias implícitas (etapa dos del proceso de empatía) y coloco la mano de la misma forma en que el otro, puedo aprehender la experiencia ajena, ello destaca como ajeno, no como propio. Se dará mediante la analogía de concebir mi cuerpo y el otro como psicofísico, en tanto que se refiere al cuerpo humano, del que soy capaz de experimentar en razón de mi humanidad.

De acuerdo con la filósofa (2005), esta empatía de sensación tiene algunas condiciones, la principal es que el *typos* hombre es el punto de partida, lo que no significa de ninguna manera que no se pueda tener empatía con el dolor que siente un perro en la pata, por ejemplo; aunque, la experiencia será más o menos exacta en virtud de la variación de *typos*. Incluso aún en torno al cuerpo humano mismo habrá una especie de variación en la aprehensión de experiencias de sensación; Stein es clara cuando considera que si pretendemos que una persona ciega experimente el mundo (hablando en términos de sensaciones) como una persona que posee el sentido de la vista, estamos ante un engaño. Esto solo en cuanto a la empatía de sensación.

Al final del proceso de empatía de sensación se tendrá la vivencia del otro como objeto, como al principio: la mano ajena que descansa sobre la mesa. Lo que antes era una manifestación vacía, es ahora un fenómeno co-aprehendido. Al respecto, afirma la filósofa que la aprehensión de vivencias, sean sensaciones, sentimientos, pensamientos, etcétera, implican una modificación de la conciencia unitaria, a la que, reitera, se le denomina: “empatía”.

Asimismo, destaca que el cuerpo físico ajeno posee un espacio propio respecto al resto de los objetos del mundo, así como respecto del yo, lo cual implica una relación espacial

respecto de todo lo que no es él. Mediante la empatía, en la medida en que me transfiero hacia él, obtengo una nueva imagen del mundo espacial y un nuevo punto cero de orientación, uno no reemplaza al otro; sino que, poseo mi punto cero de orientación a la vez que, empatizando, obtengo el del otro no como originario, al mismo tiempo (Stein, 2005).

Siguiendo a Stein, esa imagen que obtengo del otro es variable según su movimiento, es decir, puedo aprehender todas las formas en que se le manifiesta el mundo al otro a causa de su desplazamiento espacial, mediante la empatía. Por lo que queda manifiesta la posibilidad del enriquecimiento de la imagen propia a través de la de los otros. He ahí la importancia de la empatía en la constitución del mundo.

Ahora bien, la experiencia del otro contribuye también a la constitución del individuo propio; la aprehensión del otro como cuerpo físico, como objeto entre todos los objetos del mundo, permite que el ego de cuenta de su cuerpo como uno más, mientras que como cuerpo vivo estará dada la experiencia internamente, experiencia originaria. Así, mediante la empatía reiterada (empatía de mí mismo, tomando al yo como objeto de reflexión), será posible comprender mi cuerpo físico, mientras que mi cuerpo vivo estará dado originariamente, de tal forma que será posible concebir al yo en esta dualidad. Esta empatía reiterada es la condición de posibilidad del darse del yo, como sucede, por ejemplo, con la fantasía y el recuerdo. Puedo desplazar mi punto cero en la fantasía y presentificar la imagen de mí en otro escenario y comprenderla a manera de “como si” el otro me viera y de esa forma acercarme a la forma en que soy percibida por el otro; sin embargo, la relevancia de la empatía va más allá, a saber: la constitución del mundo externo real en experiencia intersubjetiva. Aunque la constitución del yo no deja de ser relevante, sobre todo, del yo en tanto individuo psicofísico (Stein, 2005).

El mundo que fantaseo no existe, mientras que el mundo que empatizo o la parte de él que empatizo existe, es el mismo que mi mundo, pero visto desde otra perspectiva (recordemos que la empatía es el cambio de cogito, por lo que puedo percibir la misma cara del mundo desde diferentes perspectivas, en la medida de que cada uno posee un punto de orientación particular). Así, pasar de un punto de vista a otro no implica que uno se reemplace por otro o se elimine, sino que retengo ambos a la vez, y se representa distinto dependiendo del punto de vista del sujeto, así como de la condición del observador. Con ello, afirma Edith Stein (2005) que la apariencia del mundo se muestra como dependiente de la conciencia

individual, por lo que, si existen muchas conciencias individuales, habrá múltiples formas de concebir la apariencia del mundo y éstas, mediante la empatía, pueden llegar a permitirnos la constitución de un mundo de manera intersubjetiva, tal que se trate de un solo mundo visto de distintos puntos cero de orientación.

En ese sentido, dice Stein:

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 existencia independiente (...) permaneciera indemostrada. Pero tan pronto como traspaso aquellos límites con ayuda de la empatía y llego a una segunda y tercera apariencia del mismo mundo con independencia de mi percepción, queda acreditada aquella posibilidad. Así deviene la empatía, como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente, tal como es expuesto por Husserl (...) (2005, p. 146).

Con ello, tenemos que la constitución del mundo intersubjetivo apela a la eliminación del solipsismo que lleva a constituir el mundo de manera individual y que, en virtud de ello, no es posible verificar como existente. Por el contrario, la empatía es condición de posibilidad de la constitución del mundo intersubjetivo y, con ello, su verificación como mundo real. Además, provisto de múltiples puntos de vista que enriquecen la noción del mundo que se presenta como uno y el mismo para todo yo pero que, en virtud de la constitución del individuo psicofísico, cada uno es capaz de percibirlo desde un punto de vista peculiar. En ese sentido, es importante reiterar que el mundo que aparece no es dependiente de la conciencia, él existe como siendo en y para sí, su existencia es trascendente al yo. Sin embargo, depende de cada ego la perspectiva abordada del mundo.

Ahora, otro de los elementos del individuo ajeno es el libre movimiento. Así como concebimos el cuerpo como físico y como cuerpo vivo, a cada uno corresponden tipos de movimiento, a saber: movimiento mecánico y movimiento vivo, éste último se da en el cuerpo vivo pues se trata de movimiento propio, mientras que el primero corresponde a los objetos inanimados que se mueven por voluntad o estímulo ajeno, co-movimiento. Echaré mano del ejemplo de Stein (2005) al respecto: una bola en movimiento golpea a otra que está estática, ésta procede a moverse por movimiento mecánico comunicado. Mientras que, si yo cambio mi punto cero de orientación y me levanto del escritorio, se trata de movimiento vivo.

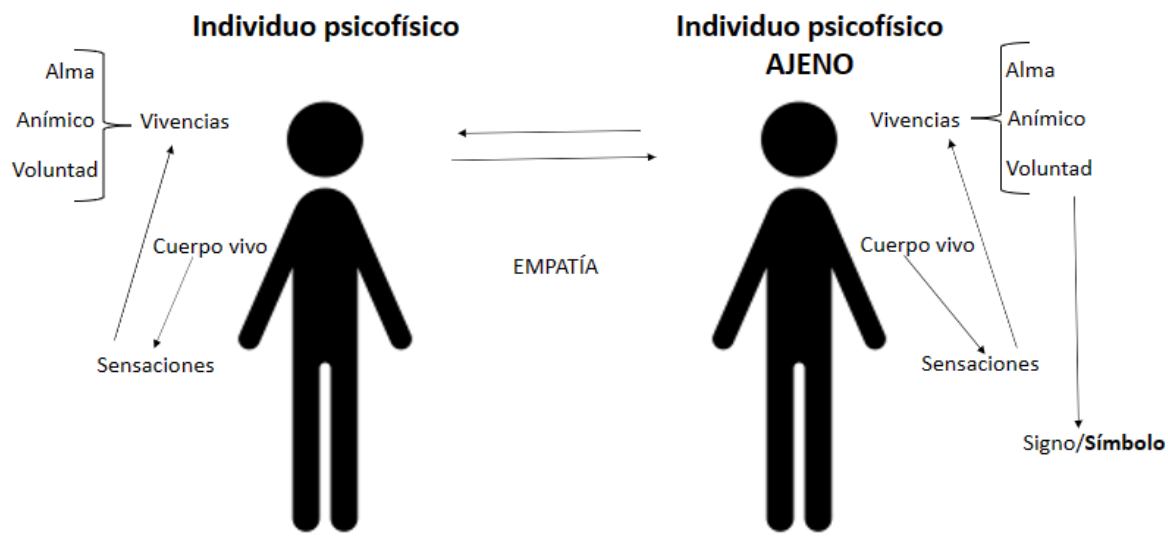
Sin embargo, si yo camino por la calle y soy empujada por una muchedumbre, suceden una especie de movimiento propio comunicado.

Afirma Stein que todo cuerpo vivo posee movimiento, mientras que la idea de un cuerpo vivo inmóvil la considera inconcebible. Al respecto señala la polémica de si las plantas ejercen movimiento propio, en ese sentido la filósofa señala que, distinto al humano, sí en tanto que se orienta hacia la luz cuando lo requiere o se repliega de ella. Asimismo, destaca que con la supresión del libre movimiento se limitarían las variedades de percepción del mundo.

Además, se suma a todo lo anterior el hecho de los humanos experimentan fenómenos (vitales) como el crecimiento, desarrollo, envejecimiento, salud, enfermedad, vigor, debilidad, sentimientos comunes, entre otros. Estos fenómenos son evidentes en percepción externa, mediante relaciones causales, aunque, cabe reiterar, la percepción externa no tiene dicho todo al respecto. Por ejemplo: no podemos asimilar el hecho de clavar un clavo en la pared con el pinchar un dedo ajeno con un alfiler, aunque se refiera a la misma actividad. A ese respecto, la filósofa reitera que se considera al individuo como psicofísico, en ese sentido pierden relevancia las relaciones causales y gana terreno la empatía.

Así como el yo tiene expresiones de sus vivencias que, como se dijo, no están en relación causal, sucede del mismo modo con el otro. Si en las vivencias se expresa el sentido anímico del sujeto, es determinable que el individuo ajeno es poseedor de vida anímica, la pregunta en torno es cómo determinamos la expresión del sentir del otro. Al respecto, Stein (2005), siguiendo a Lipps, introduce los conceptos de signo (expresión) y símbolo. Explica que signo hace referencia a que algo percibido me dice que otra cosa existe, por ejemplo, si percibo humo, se determina que hay fuego. Sin embargo, con el símbolo se tiene que de algo percibido deviene algo distinto que se co-aprende con ello. Por ejemplo, si percibo una cara roja, puedo determinar que el sujeto en cuestión tiene de trasfondo un sentimiento o una condición, por ejemplo, que está cansado, que está enojado o que tiene vergüenza. Y no doy por hecho que cara enrojecida tiene como causa el enojo. Afirma Stein que el símbolo, es uno con lo expresado (en la cara con semblante triste: la tristeza es una con el semblante); el símbolo remite a aquello que va más allá de lo que se evidencia por lo expresado, manifiestan la esencia del acto o de la expresión.

Finalmente, el siguiente esquema dejará expuesta la relación entre yo y otros.



(Esquema 7)

El individuo se concibe como cuerpo físico y cuerpo vivo, portador de campos de sensación y libre movimiento, insumo para las vivencias. Cada sujeto tiene como trasfondo un corriente de vivencias, muchas de las cuales están inactivas hasta que se les trae el presente por presentificación. Cada yo poseerá un alma, que quedará manifiesta en las vivencias y que serán índice de la peculiaridad del yo. Estas vivencias revelan aspectos anímicos que se descargarán en actos de voluntad, sean reales, sean fantasía. El yo ajeno estará determinado de la misma forma que el ego, poseerá las mismas características. Las experiencias de la conciencia de uno podrán ser aprehendidas por el otro ego y éstas enriquecerán tanto la concepción de la persona como del mundo. El proceso de empatía será el posibilitador de tal aprehender e implica una serie de fases a cumplir, puesto que las vivencias y sus sentimientos concomitantes no están revelados por percepción interna ni implican asociación causal.

2.1.4 Exposición del capítulo “La empatía como comprensión de personas espirituales” en la tesis doctoral de Stein

Una vez desvelada la estructura del individuo psicofísico, Edith Stein se propone describir aquello que se encuentra un paso más adelante: la persona. Siguiendo el mismo camino, primero desvela la persona del yo y posteriormente la persona ajena. Describir lo anterior es mi tarea próxima.

En primer lugar, deja claro la filósofa que “(...) la conciencia como correlato del mundo de objetos no es naturaleza, sino *espíritu*” (Stein, 2005, p. 173). Esta afirmación es primordial para comprender todo el capítulo VI de la tesis doctoral. Anteriormente, mediante la reducción fenomenológica, estaba claro que lo que quedaba tras la adopción de la reducción era un horizonte abierto de intencionalidad y el mundo como su correlato, ahora sabemos que esa intencionalidad o constitución de sentido proviene de la conciencia, es obra del espíritu.

Reitera que los actos espirituales (vivencias de la conciencia) no están aislados, sino que uno trae a otro, hay una motivación de unos y de otros. Hay un deslizarse de uno a otro, a eso llama motivación. De acuerdo con la filósofa (Stein, 2005), los actos espirituales (experiencias de la conciencia) están subordinados a una *legalidad racional*, es decir, las experiencias de la conciencia no se manifiestan o expresan sin cordura sino bajo el límite de lo racional, de lo posible; asimismo el sentir sentimiento, el querer y el obrar. Esta racionalidad lleva implícito lo valioso, pues dice Stein, nadie desea lo no valioso.

Si el espíritu (la conciencia) es el correlato del mundo, señala Stein, en el espíritu se constituye algo diferente del mundo de los objetos: los sentimientos. Ahora bien, distingue la filósofa entre éstos y los actos teóricos, entendidos como configuraciones mentales producto del uso de la razón. Afirma Stein que quien centra su atención en actos teóricos quizás tiene ante sí un mundo no explorado: su sí mismo, lo cual cambia cuando el sujeto en cuestión considera además de los actos teóricos los sentimientos. Al respecto la filósofa hace una afirmación que considero relevante, a saber: “Con ello queda dicho a la vez que este yo que ‘se’ vivencia no es el yo puro, pues el yo puro no tiene fondo alguno (...)” (Stein, 2005, p.181).

Es relevante en la medida que se ha despejado del yo puro o del yo trascendental en cuanto se ha acercado a los sentimientos, para, en su lugar, hablar ahora de la persona, cosa que se vuelve imposible desde el yo trascendental en la medida de que éste está lejos de tener experiencias subjetivas o individuales, tal como ocurre en el caso de los sentimientos, pues es claro que éstos no se vivencian de manera universal sino con matices.

En ese sentido, señala que el yo que se vivencia en sentimientos lo hace a profundidades distintas que se desvelan al nacer esos sentimientos. Por ejemplo, señala Stein (2005), el dolor por la partida de una persona es distinto cuando se trata de una partida

momentánea o permanente. Y es en el darse estos sentimientos que queda impresa la persona en ellos, es decir, se revela la persona (tal o cual) en los sentimientos. Estos sentimientos son vivenciados por la persona en cuestión, éstos no pueden darse de manera originaria (como las experiencias de la conciencia) en los otros, por medio de actos empáticos la persona ajena puede aproximarse, pero jamás obtenerla como originaria. Asimismo, señala que estas sensaciones y sentimientos no anulan la experiencia de la conciencia. A continuación, veremos cómo ambas están unidas en una especie de dialéctica.

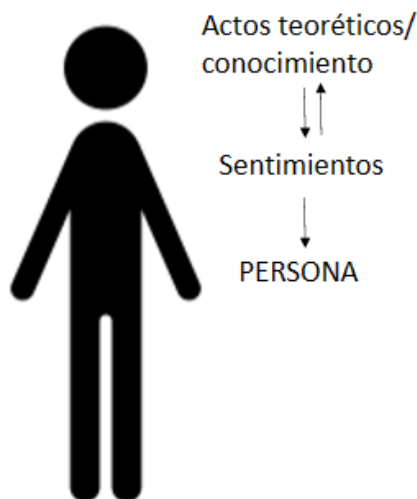
Afirma Stein (2005) que los sentimientos, como las experiencias de la conciencia, son sentimientos de algo, están dirigidos a un objeto, estos objetos se dan en actos teóricos. Por ejemplo, dice Stein, si tengo alegría por una buena acción, debe conocerse dicha acción. El sentimiento de alegría deviene de un objeto, a saber: un acto específico de buena acción. Por lo que, señala, en la base del sentir está el conocer o saber, lo cual se llega a aprehender por reflexión (actos teóricos/ experiencias de la conciencia).

El sentir pone de manifiesto los valores y, dado que estos sólo pueden experimentarse de manera originaria cuando, en efecto, se dan en la persona propia, se tiene como consecuencia que lo perteneciente a las personas ajenas se constituye cumpliendo las fases del proceso empático tal que al final se tenga objetivado el valor.

En principio, pareciera que Stein planteó el papel secundario que ocupan los actos teóricos para la constitución de la personalidad; sin embargo, pronto da cuenta de su importancia. Señala que son necesarios porque los sentimientos tienen como trasfondo actos teóricos —conociendo— y es mediante los sentimientos que se revela la persona. Así, todo acto sentimental parte de uno teórico, por lo que es imposible un sujeto únicamente sentimental. Aunque, cabe decir que la relevancia de los actos teóricos se da como condición del revelarse un acto sentimental, no como constituyente de la personalidad (Stein,2005).

Es importante hacer una diferenciación entre los actos teóricos y los actos específicos de conocimiento, los actos primeros, por su parte, se enfocan en teoría de algo, mientras que el conocimiento específico implica el deseo del conocimiento, va más allá de lo ya planteado, implica la caída de una barrera para acercarse al objeto, para constituir el objeto; en ese sentido, señala Stein (2005) que el conocer mismo es un valor que entra en una escala de graduación según su objeto. Esto pone en evidencia la importancia de los actos

teóricos en la captación o constitución de la persona, además, cabe señalar que lo que se conoce tiene como precedente el querer conocer, el deseo de conocer, y ese deseo tiene como trasfondo la racionalidad que cabe en la posibilidad de ese querer.



(Esquema 8)

Ahora bien, como con las experiencias de la conciencia ajena, se constituye la persona ajena mediante actos empáticos, estos a su vez delatan el querer y el sentir sentimiento, y estos, a su vez, si recordamos que el querer está graduado, da a conocer o desvela los estratos de la persona (los valores) y a la persona misma.

Señala Edith Stein (2005) que la estructura de la persona humana es inmutable, sin embargo, la individualidad de la persona sí lo es, en ella se circunscriben las posibilidades dentro de las cuales puede realizarse su experiencia de expresión de sentimientos, según las circunstancias; es decir, la persona x tiene un mundo de posibilidades limitadas sobre su actuar, que es única y exclusivamente perteneciente a la persona x. Aunque, ello no impide que las capacidades del alma puedan ser perfeccionadas o atrofiadas por uso o falta de él o por monotonía. Asimismo, señala que el mundo o las condiciones de vida revelan estratos de la persona y de los valores. También afirma que la persona puede no desarrollarse por resistencia, por ejemplo, dice, quien nunca encuentra a una persona digna de amor u odio nunca puede vivenciar la profundidad que radica en estos sentimientos. Afirma Stein que esta

persona que se resiste a experimentar por cuenta propia es sólo un esbozo inacabado de persona.

Finalmente, Stein (2005) afirma que es posible denominar *persona empírica* al individuo en cuanto realización de la persona espiritual, lo cual resulta polémico si tomamos en cuenta que en principio la fenomenología evita el aspecto empírico por el trascendental y ahora el sujeto es llamado empírico, en palabras de Stein, *en cuanto realización espiritual*, lo cual implica en cuanto a que es productor de experiencias de la conciencia como correlato del mundo objetivo. Considero que antes de pensar que el sujeto ha pasado a ser empírico y a priorizar el desempeño empírico antes que el ejercicio de la conciencia es al revés: se refuerza espiritual en tanto reproductor de la conciencia, sin embargo, estas experiencias de la conciencia implican una forma distinta del vivenciar si se toma en cuenta el cuerpo como *Leib*, carne, cuerpo que siente. En ese sentido, el ejercicio empático va más allá de considerarse una vivencia singular, sino que requiere ser vivenciada plenamente, como procedente de la estructura de la persona. Esto implica concebir al sujeto ajeno ya no solo como ente psicofísico, sino como persona.

Afirma la filósofa que sólo quien se vivencia como persona puede entender a otras personas y, es de suponer que sólo quien se vivencia como persona puede aprehender la experiencia ajena de las personas. Además, señala que con los nuevos valores obtenidos en empatía se abre la mirada a valores desconocidos que permiten identificar y ubicar en la persona propia lo que quizás pudiera estar dado como desvalor, dice: “(...) aprendemos a veces a apreciarnos a nosotros mismos de manera correcta (...)” (Stein, 2005, p. 201); ello pone en evidencia, además, la relevancia de la intersubjetividad en la constitución de la persona propia, mediante la interacción de conciencias con otras personas (cuya corporalidad es indispensable en este ejercicio de la conciencia o, en este plano del espíritu).

Así, puede decirse que el paso del individuo psicofísico hacia la persona implica una racionalidad que nos lleva al mundo de los conocimientos teóricos que están motivados por un querer (no se puede querer lo imposible, de ahí, en parte, la racionalidad) y que da un salto al mundo de los valores que se desvela por estratos del sentir que derivan de la experiencia en cuestión, recordemos, por ejemplo, el objeto de la felicidad por un acto bueno. Con todo lo anterior afirma la imposibilidad de una doctrina de la persona que prescindiera de una doctrina de los valores.

2.2 El concepto de empatía en la tesis doctoral de Edith Stein: tres momentos del proceso empático

A continuación, pretendo clarificar qué es la empatía, de acuerdo con Edith Stein (2005), y los pasos que cumplimentan el proceso empático, mediante los ejemplos propios de la filósofa.

La empatía es el acto intencional no originario mediante el cual una persona puede traerse a dato la experiencia ajena; así, por medio de la empatía se puede conocer la visión del mundo de una tercera persona, por lo que es, también, el acto no originario que posibilita la constitución del mundo intersubjetivo, además del conocimiento de la persona propia. En ese sentido, la empatía es un fenómeno de la conciencia originaria, cuyo insumo es no originario, en palabras de Stein: “se trata de un acto que es originario como vivencia presente pero no originario según su contenido” (Stein, 2005, p. 87). La empatía es un proceso inmediato de presentación de lo ajeno, en ese sentido es un fenómeno posibilitador de conocimiento.

Para dejar en claro qué es la empatía, Edith Stein se refiere a un ejemplo: “(...) Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es ese notar? (...) Lo que quiero saber es (...) lo que el notar mismo es (...)” (Stein, 2005, p. 82). Así, más adelante detalla las facetas del proceso, que llevarán a desvelar ese notar. Continúa Stein:

Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (v.g., la tristeza que ‘leo en la cara’ a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y sólo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto.

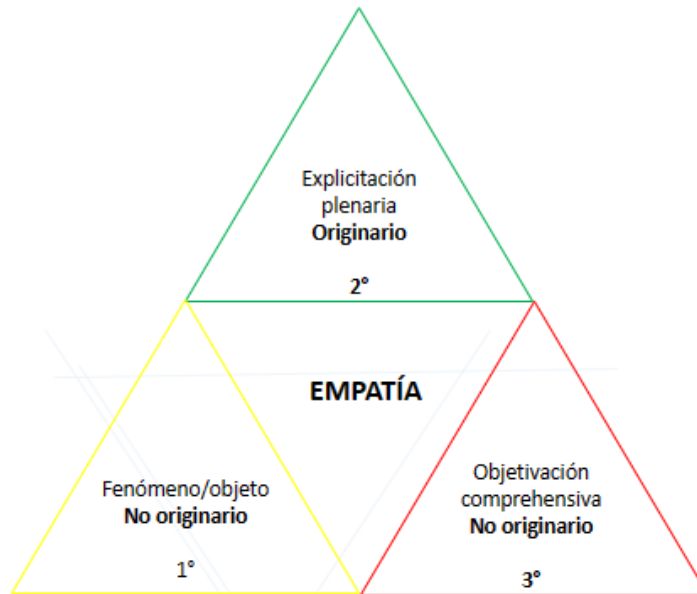
Tenemos, pues, tres grados de actuación o modalidades de actuación (...) 1.º, la aparición de la vivencia; 2.º, la explicitación plenaria; 3.º, la objetivación comprensiva de la vivencia explicitada. En el primer y tercer grado, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción, mientras que el segundo grado corresponde a la actuación de

la vivencia. Mas el sujeto de la vivencia empatizada (...) no es el mismo que realiza la empatía, sino otro. (2005, p. 87-88)

En lo que se conoce de la tesis doctoral *Sobre el Problema de la Empatía*, la parte antes citada es la única en todos los tres capítulos disponibles, en que se resalta qué es la empatía y se detalla el proceso; a pesar de no ser una parte voluminosa, es densa y concisa. La empatía corresponde a tres momentos interrelacionados. Siguiendo el ejemplo de la filósofa: el primer momento es cuando se tiene de golpe la vivencia, *un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano*. En este nivel se tiene de golpe el objeto: experiencia de pérdida del amigo, por lo que para el único para quién es originaria es para el amigo que ha perdido a su hermano y que comunica la vivencia.

El segundo momento corresponde al tiempo en que dice *yo noto su dolor*. Dice Stein que en el segundo momento se está vuelto hacia el objeto, y posteriormente señala que en el segundo momento del proceso empático es el único en el que el fenómeno de la empatía adquiere un sentido originario. Ahora, lo anterior no implica que yo, que soy la persona a la que el amigo cuenta su pérdida, adquiera la experiencia originaria en mí (vivenciada por mí) de la pérdida del hermano, pues es preciso recordar lo que ya antes había quedado en claro Husserl y que Edith Stein se encargó de acentuar en la descripción del individuo psicofísico, a saber: el punto cero de orientación, que es único e irremplazable. Por lo que la posibilidad de que yo vivencie la pérdida del hermano del amigo estando “en su lugar” resulta imposible a causa de las características del *yo* (como materia y como carne). Sin embargo, es originario este segundo momento en tanto que desde mi punto cero de orientación me acerco tanto como me es posible al fenómeno, y entonces adquiero una perspectiva “como si” estuviera ahí, pero desde el aquí.

Finalmente, el tercer momento es cuando se objetiva el notar del dolor, cuando se da un paso hacia atrás que nos saca del círculo de la originariedad, y entonces se tiene la experiencia del amigo como objeto, pero la diferencia con el primer momento en que también tengo la experiencia del amigo, es que en el tercer momento ésta ha sido comprendida. Por lo que hay una modificación de la conciencia unitaria. Intentaré dejar en clara la idea con un esquema.



(Esquema 9)

Considero que la parte conflictiva del proceso de la empatía se encuentra en el segundo grado. Siguiendo con el ejemplo de Stein: un amigo me ha comunicado la pérdida de un familiar ahora, en este momento yo me encuentro complacida por un viaje cercano a realizar; ello no es obstáculo para que yo *note* el dolor por la pérdida. El dolor, además de que es manifestado verbalmente, puede comunicarse por la postura del cuerpo, por el semblante de los ojos, etcétera. Señala Stein que los elementos no implícitos de la vivencia de un acontecimiento son símbolo, es decir, tienen un trasfondo que les da sentido. Asimismo, señala que, por ejemplo, la tristeza es una con el semblante triste y además, los sentimientos son individuantes, son personales. Por lo que el dolor del amigo no será manifiesto en los mismos símbolos que el dolor propio, ni el dolor de otras personas, aunque, evidentemente, habrá similitud en vista de que poseemos una estructura universal.

Ahora, el semblante en la cara del amigo me ha permitido conocer (mas no experimentar) el dolor que le embarga; quizás también me comunicó otras causas y entonces el *conocimiento* de dolor de la situación particular está desvelado ante mí. Mi experiencia originaria es la siguiente: se realiza en mi inmanencia un conjunto de argumentos (aquí nada tiene que ver con la validez o invalidez pues se trata de experiencias subjetivas. Dejando de

lado las patologías que pueden implicar, por ejemplo, placer por la tortura, etcétera.) que me llevan a *notar, comprender*, el dolor que siente. Es decir; en ningún momento siento su dolor, pero sí lo noto, lo conozco. Por lo que es posible decir que la empatía es el acto intencional mediante el cual llego al conocimiento de una vivencia ajena por presentificación. Finalmente, en el tercer grado del proceso lo que tengo es una modificación de mi experiencia primaria en la que apareció de golpe el fenómeno. Cabe aclarar, por último, que la empatía no es un ejercicio intelectual; transcurre naturalmente en entre las personas; es *conocimiento inmediato de la experiencia del otro* (Montes, comunicación personal, s.f.).

Finalmente —siguiendo el esquema 9— la empatía no puede separarse por tres momentos aislados, el triángulo central del triángulo equilátero está formado por tres líneas de tres colores distintos, que, a su vez, son una de las tres líneas del mismo color de cada triángulo: son los tres elementos los que dan lugar al proceso empático desde la perspectiva de Edith Stein. Justo por el hecho de estar incompleto el proceso en otros filósofos, Stein ha visto la necesidad de dedicarse al estudio de la esencia de los actos de empatía.

Ahora bien, la empatía permite salir del solipsismo, permite la constitución conjunta del mundo y la afirmación de la existencia del mundo objetivo/intersubjetivo *uno*, experimentado de múltiples perspectivas. Asimismo, es posibilidad del conocimiento de la persona propia, pues, como señalé en la descripción del individuo psicofísico, se hace posible el conocimiento de valores desconocidos para la persona propia, que aportan una forma de experimentar (sentir) en el mundo. A continuación, me dedicaré a explorar más de cerca el vínculo entre la empatía y la persona en Stein.

2.3 Objeto y utilidad del concepto de empatía para comprender el concepto de persona humana

En este apartado mi proceder será el siguiente: retomar brevemente el concepto de empatía, describir qué es la persona humana, para, finalmente, hacer un vínculo de ambos conceptos que nos lleven a comprender la importancia de la empatía para entender el concepto de persona y la importancia de la persona en el proceso empático.

En la tesis doctoral (1916), Stein indaga brevemente el tema de la persona, da a conocer algunas nociones generales que ayudan a esbozar vagamente este concepto; sin embargo, en *Introducción a la filosofía* (1938) Stein profundiza un poco más al respecto,

complementando lo que comenzó en su tesis doctoral; pero, es el escrito *La estructura de la persona humana* (obra póstuma 1994) en el que funda toda una teoría al respecto. Por lo que puedo señalar que el texto de doctorado fue el principio de su enfoque hacia la persona, partiendo de descripciones esenciales vía el método fenomenológico, cabe recordar que su objetivo de la tesis doctoral es la descripción de la esencia de los actos de empatía. Si, al inicio, Stein destaca la estructura eidética de los fenómenos empáticos —tal que describe el proceso en tres fases—, a continuación, pone atención en los actos subjetivos que le llevan a conocer la estructura esencial de la persona.

Ahora bien, retomando el cometido de este apartado, es menester señalar que la empatía es un fenómeno intencional de la conciencia, mediante el cual, por presentación, se obtiene la experiencia ajena. El estudio de Edith Stein sobre la empatía desembocó en tres fases constituyentes del proceso, a saber: aparición del fenómeno (experiencia ajena), explicitación plenaria y objetivación comprensiva del fenómeno (Stein, 2005). Estos tres elementos no pueden dar lugar a la empatía si se los considera como momentos aislados; se cumple el proceso tras el cumplimiento de la triada. Además, cabe decir que, la empatía es aprehensión originaria de una experiencia no originaria, cuyo proceso se da de manera inherente, no como un acto intelectual.

Por otra parte, Stein afirma —en *Introducción a la filosofía*— que, tal como al yo trascendental, a la persona también se le pretende conocer como estructura, en ese sentido señala que se trata de una unidad compuesta de cuerpo y alma. Así, da a conocer que en todo ser vivo se halla un núcleo o centro, mismo que va a determinar el desenvolvimiento o evolución de la persona. La transformación de la persona o el conocimiento de los estratos de la persona estarán dados en razón del núcleo, que contiene en potencia el ser de la persona, es decir, el despertar de una disposición original en el núcleo. Este despertar estará dado en función del mundo intersubjetivo (realidad) o contexto. Ello no significa que el contexto determine a la persona, sino que éste es condición de posibilidad de la evolución o no de la persona. Menciona la filósofa, en ese sentido, elementos como la condición socioeconómica, cultural, etcétera (Stein, 2005).

Por otro lado, Edith Stein recalca nuevamente la importancia del cuerpo o la inseparable relación del cuerpo físico con respecto al yo y a la persona. El cuerpo será la forma en que la persona se desenvuelve en el mundo, así como el puente que hará posible

la comunicación de su mundo interior (los sentimientos) con el exterior. Afirma que el ser humano tiene la capacidad de expresar la vida interior, y lo expresado del interior de la persona (sus estados actuales) y su *carácter*, constituyen una unidad concreta (la expresión y lo expresado. Por ejemplo, ya nos advertía antes: la tristeza y el semblante triste).

Ya señalé que para Stein la persona es una unidad compuesta de cuerpo y alma, pronto resuelve denominar *psique* al alma, y dice: la psique es un ser que se desarrolla, no posee sus cualidades, sino que las va adquiriendo en el cuerpo de su vida. A partir de estas cualidades se designa el carácter del individuo. En ese sentido, afirma que el carácter es igual a cualidades del cuerpo y del alma: del cuerpo en tanto cualidades sensoriales, del alma en cuanto a intelecto. Señala que el genuino ámbito del carácter es el de la vida afectiva y de la vida de la voluntad.

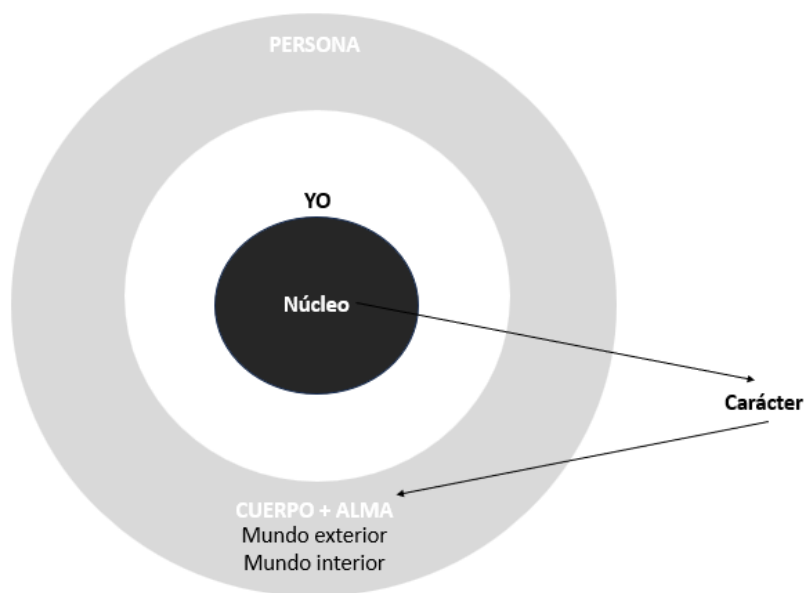
El carácter, dice, es la capacidad de sentir que se resuelve en un impulso de la voluntad. Si prestamos atención, este planteamiento lo realizó desde el capítulo III de la tesis doctoral, aunque no precisamente bajo el término de persona sino como componente del individuo psicofísico. Afirma, además, que el carácter es apertura para el reino de los valores y en el reino de los valores se manifiesta la persona. Por consiguiente, la esencia de los valores y del sentir pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter y, en tanto ello, la estructura de la persona. Así, puedo determinar que el carácter manifiesta el ser de la persona (Stein, 2005).

Hace énfasis Stein en que el alma no es lo mismo que la conciencia y la corriente de conciencia; el alma o la psique es una realidad en el mundo, mientras que la conciencia pura está sustraída y contrapuesta a la conexión de todo lo existente, a la realidad. Es decir, es yo puro, mientras que el alma es individualidad, evidentemente, derivada de una estructura o núcleo inmutable que es inherente a todo ser humano. La psique, dice es substancia, unidad de cualidades, accidente.

Pese a que todo ser humano tiene un núcleo, una estructura, afirma Stein que la persona puede o no revelarse y ello tiene varias causas, a saber: por negación (es decir, cuando el sujeto se resiste a experimentar tal o cual experiencia espiritual), por enfermedad, muerte pronta o cuando el individuo conviene experimentar por contagio y no de manera originaria, en este último caso, dice, se está frente a una persona inacabada. Reitera que el factor de posibilidad del despliegue de la persona es el contexto o mundo, pero éste no

definirá la estructura ya que ésta es una y siempre la misma. Por otro lado, las consecuencias exteriores de los estados psíquicos, que se generan mediante la voluntad del núcleo, forman la corriente de conciencia.

En suma, la persona es el sujeto de una vida actual del yo, posee cualidades corporales y anímicas (del alma o la psique), dotada de un carácter que se va desarrollando bajo la influencia de circunstancias externas, mismo que hará posible el revelarse de la persona. Enfatiza que el yo no es el núcleo, sino que el yo tiene un núcleo (estructura) determinante. La persona es una suma de cuerpo y alma, el primero es vínculo con el mundo exterior, el segundo con el interior; el alma tiene cualidades que ponen en evidencia el carácter y éste, a su vez, dan a conocer la persona (Stein, 2005). El esquema siguiente puede dejar en claro lo antes afirmado.



(Esquema 10)

Finalmente, una vez habiendo resuelto —en términos generales— qué es la empatía y qué es la persona, me resta hacer un vínculo entre ambos términos. Señala Gutiérrez (2017) que para José Luis Caballero Bono, la empatía desvela la estructura de la persona; por su parte, Edith Stein al final de su tesis doctoral apunta que el proceso de la empatía no debe dejar de lado la consideración del otro en tanto persona, no ya únicamente como sujeto psicofísico.

En ese sentido, me da la impresión de que entre persona y empatía existe una especie de relación dialéctica; es decir, por un lado, el proceso de empatía permite un acercamiento íntimo e inmediato respecto del otro tal que posibilita la aprehensión de la experiencia ajena así como el conocimiento de sí mismo; por otro lado, para el cumplimiento completo o más adecuado del acto empático, es menester considerar al otro como persona, como sujeto de sentimientos y valoraciones.

Es a través de los actos de empatía que se puede aprender qué tipo de persona se es, lo ausente en mí y despierto en el otro puede activar lo que en potencia se halla en el núcleo de la persona, puede permitir el desarrollo y evolución de la persona. Mediante la empatía se llega a tener conciencia de quiénes somos, a partir de lo que valoramos. Para Stein los valores ponen al descubierto a la persona. Por ello, cabe decir que el conocimiento de uno mismo, de la naturaleza de la persona precisa interacción con otros, es decir, la pertenencia a una comunidad, el mundo intersubjetivo.

Tenemos entonces dos aspectos fundamentales para fines de esta tesis, a saber: 1. La empatía es condición de posibilidad del mundo intersubjetivo. Permite la interacción entre personas tal que genera una asunción de *una* realidad. Enriquece la constitución de la realidad en la medida en que toma en cuenta la realidad desde varias perspectivas, no únicamente de la experiencia propia. 2. La empatía posibilita el conocimiento de la naturaleza de la persona propia a través de los semejantes, mediante la objetivación y la captación de valores. Este conocimiento de sí mismos como personas, a su vez, permite la identificación entre mónadas que llevan a la agrupación de mónadas de mónadas (yo) que se adscriben a un mundo abierto de mónadas. La empatía, así, es un proceso directo, es decir, no como proceso lógico, que hace posible el comportamiento o compromiso de ser con y para otros.

Por último, a estas alturas del estudio de la empatía y, de manera general, la persona, en Edith Stein, puedo afirmar que va más allá del aspecto epistemológico, pues implica ya una forma de ser con respecto a los otros, en la medida que se llega a saber que el otro hace posible el conocimiento y hasta el despliegue de la persona propia. Implica así, una ética que posibilita ser en razón no solo individual sino de una relación intersubjetiva de personas que forman comunidad.

2.4 Conclusiones del Capítulo II

El concepto de empatía en Edith Stein sugiere la aprehensión de la experiencia de la conciencia ajena, “se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido” (Stein, 2005, p. 87), es decir, presentificar la experiencia de la conciencia ajena, o traer al presente propio lo ausente o la experiencia ajena. Este ejercicio, como se vio, consiste en tres fases: la presentación del fenómeno, la explicitación plenaria y la objetivación comprensiva. Edith Stein se dedicó, mediante el método fenomenológico, a desvelar la esencia de los actos de empatía, cuyo desarrollo cumple tres momentos que se dan de forma inmediata y no por consecuencia lógica.

Al final de la tesis doctoral de Edith Stein (2005) tenemos que el individuo psicofísico que se encargó de estructurar la filósofa tiende al concepto de persona, la cual, de acuerdo con Stein, queda revelada mediante los valores que se expresan por medio de los sentimientos. Por su parte, define al individuo psicofísico como aquel que tiene un cuerpo vivo y físico, que en cuanto cuerpo vivo tiene experiencias de sensación, tiempo y espacio. Las sensaciones serán insumos para las vivencias, en dichas vivencias -dice Stein- se encuentra manifiesta el alma, además, el alma será factor del desarrollo del estado anímico y éste siempre desembocará en actos de voluntad.

Por otro lado, el individuo ajeno consta también de tales elementos, los cuales se podrán conocer mediante actos empáticos, y, además, conocer al otro hará posible el conocimiento de sí mismo. Afirma Stein (2005) que en los sentimientos puede hallarse la persona, pero no puede haber una persona puramente sentimental, sino que éstos provienen de actos teoréticos; sin embargo, los actos teoréticos no lo son todo, pues éstos son incomprensidos si no se experimentan desde el ser persona y ser persona implica sentimientos y valores. Finalmente, Stein define la persona como un compuesto de cuerpo y alma, con un núcleo. La persona puede o no evolucionar hasta manifestarse plenamente.

Ahora bien, el estudio de la empatía tiene dos implicaciones: la posibilidad del mundo intersubjetivo y la posibilidad de la constitución de la persona humana. Implica una epistemología que significa el conocimiento de las experiencias ajenas, así como una antropología que permite el conocimiento de la naturaleza humana y la orientación ética que implica una convivencia con y para otros.

Hasta aquí es importante hacer una recapitulación de mis objetivos para esta tesis, a saber, la argumentación de la importancia de la empatía como elemento clave para la

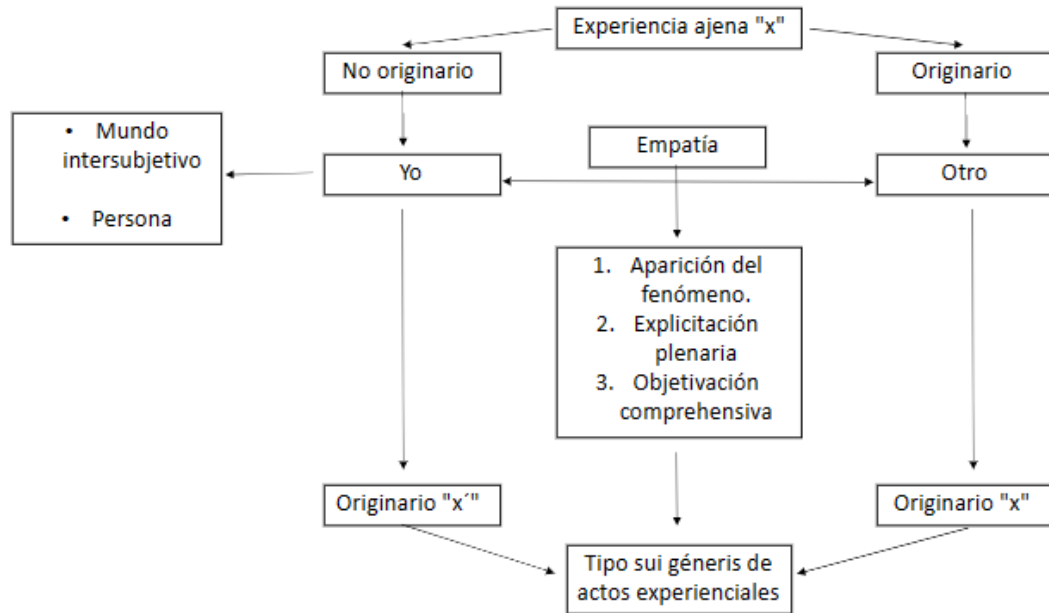
constitución del mundo intersubjetivo y la persona, en un primer momento. Considero que con lo expuesto anteriormente queda por sentada su relevancia y la relación que tiene el proceso empático con estas configuraciones.

Con lo anterior, también se deja entrever el papel que juega el concepto en la formulación de una ética fundada en la relación comunitaria entre personas. Aprender la experiencia ajena va más allá del aspecto epistemológico sobre cómo conocemos; implica que la relación que tenemos con el mundo lleva consigo al otro, puesto que gracias a la perspectiva de la experiencia del otro es que se enriquece la formación de la propia perspectiva sobre la realidad.

Asimismo, implica algo que me parece mucho más enigmático. Al final de la tesis doctoral de Edith Stein, la filósofa deja sobre la mesa el tema de la persona, pues no lo profundiza sino en otras obras, específicamente en el texto *La estructura de la persona humana*; igual que con el tema de la constitución del mundo y la forma en que lo conocemos, considero que la relevancia de la empatía en la constitución de la persona va más allá del aspecto antropológico de cómo es el yo y qué aspectos tiene de acuerdo con su forma estructural, implica otorgarle un sentido a la vida a partir de conocer cuál es la estructura de la persona y sus potencialidades. Asimismo, me parece de vital importancia que esta estructura se cumplimenta desde la libertad, por lo que lejos de pensar en un determinismo de las personas, podemos encontrar un incentivo de cara a la vida misma, el cual puede orientarse en todas direcciones, desde el aspecto religioso, como en el caso de Edith Stein en sus años de madurez, así como mediante el feminismo que reivindica en valor y la vida de las mujeres, principalmente, pero también de la humanidad entera.

Así, mi próxima tarea para el siguiente capítulo es explorar la idea de la reivindicación del valor de la mujer mediante un caso particular, haciendo uso de la filosofía steiniana.

2.5 Esquema del Capítulo II



Capítulo III. La función de la empatía en la comprensión de la constitución de la persona y la condición de la mujer

Para concluir esta tesis, después de estudiar la fenomenología de Husserl para comprender la tesis doctoral de Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* —motivo de estudio de esta tesis—, lo que corresponde hacer en este tercer capítulo, es un planteamiento con base en la metodología fenomenológica y la teoría de Stein para problematizar la relación de la condición de la mujer y la constitución de la persona.

3.1 Hacia el análisis fenomenológico de la persona

Si bien, la tesis doctoral de Edith Stein se enfoca en el análisis fenomenológico de la empatía, en su Capítulo IV —como se vio en el Capítulo II de esta tesis— al describir al individuo psicofísico hace referencia al paso de éste hacia su concepción como persona. No es en este texto donde desarrolla la idea, pero deja planteado el tema; será en *Introducción a la Filosofía* y *La estructura de la persona humana* que lo desarrolla.

Recordemos que, de manera general —puesto que más adelante desarrollaré el tema de forma más específica— Edith Stein define a la persona como un compuesto de cuerpo y alma, un *yo* que posee un núcleo que lleva inscritas sus potencialidades, un *yo* que se configura a *sí mismo* (Stein, 2020). Ésta, la estructura de la persona humana, es de carácter eidético.

Aunque el estudio de la persona es de carácter estructural, pienso que el tema va más allá de establecer una esencialidad en torno a la persona, puesto que formarse a sí mismo tiene implicaciones en el mundo empírico; es decir, la persona y su concepción es de carácter esencial, pero los sujetos en los que se cumple o no la persona son sujetos en el mundo. La forma en que se cumpla esa estructura en cada uno se pondrá en evidencia en la realidad práctica.

Así, poner atención en lo que implica la persona en esencia, permite tomar conciencia de sí mismo y del destino propio —lo cual no implica la necesidad de hacer fenomenología para que esto se cumpla, es decir una persona puede satisfacer lo que está inscrito en su núcleo y no precisamente reconocer que “ha llegado a ser persona” en términos steinianos—

; y, si tomamos en cuenta que hay una relación constante entre sujetos, es posible que se priorice una comunidad sustentada en que el otro es persona, en términos de Stein.

En ese sentido, Stein da cuenta de la constitución del yo, del otro, del mundo objetivo, del mundo intersubjetivo, y cómo es que, en todos estos ámbitos, hay una relación directa entre lo que ella describe como empatía y el concepto de persona. Y, por otro lado, en el marco del estudio de la esencialidad humana,¹¹ nuestra filósofa también piensa el tema de la mujer,¹² da cuenta de los problemas que enfrenta y se cuestiona si acaso existe una esencia de la mujer.

Así, tenemos que: la empatía permite conocer el mundo, en virtud de que por el proceso empático es posible acceder a las experiencias de la conciencia del otro y dado que éste es un ser en el mundo que conoce según su propia perspectiva —puesto que cada uno posee un punto cero de orientación—; además, permite la constitución de sí mismo, del mundo intersubjetivo y del otro en tanto persona. Y, cabe decir que dentro de esta esencialidad de la persona se halla el tipo mujer —de acuerdo con la interpretación realizada de los textos sobre la mujer, que más adelante desarrollaré—, por lo que nos abre la posibilidad de problematizar en torno al tema.

Entonces, el propósito de este capítulo es, con base en la teoría steiniana sobre la empatía y la persona, hacer un análisis fenomenológico de la mujer y las implicaciones que tiene concebirla de acuerdo con el significado asignado desde el paradigma patriarcal. Ahora, ¿por qué realizar un análisis fenomenológico de un tema de impacto social? Principalmente porque: grosso modo, la violencia contra la mujer se da en todos los casos en razón de su género¹³ y éste —el género— no es más que una construcción social, es decir, determina de forma contextual qué es una mujer. Esta determinación da lugar a la violencia y a su justificación. Entonces, mediante la fenomenología es posible cuestionar e indagar si acaso existe una esencialidad en torno a la mujer y a qué responde (para ver que no hay diferencias entre lo que es una mujer y una persona). Recordemos que la fenomenología como crítica, cuestiona la epistemología clásica que da lugar al enigma en torno al sujeto y el objeto. Para

¹¹ Edith Stein (2020) *La estructura de la persona humana*. BAC. España.

¹² Edith Stein (2004) *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933)* Monte Carmelo.

¹³ De acuerdo con el Diccionario de Género del Instituto Municipal de las Mujeres de Ciudad Juárez, 2020: “Conjunto de ideas, creencias, representaciones y atribuciones sociales construidas en cada cultura tomando como base lo que se considera diferencia sexual”.

términos que aquí nos funcionan, podríamos pensar que existe una aporía entre el yo hegemónico —hombre— y el sujeto alter —mujer— que impide que las mujeres sean constituidas en tanto personas, en términos de Stein.

Lo anterior, ¿es motivo de un análisis fenomenológico? Sí, porque mediante las herramientas del método fenomenológico es posible hallar esencialidades y, en este caso, lo que se pretende es indagar si hay una esencialidad del concepto mujer, que justifique la forma en que ésta es concebida en el mundo, o refutar que exista una esencialidad y que, entonces, sea viable concebir a la mujer en el marco del concepto universal persona y por lo tanto sea viable el despliegue de ésta en términos steinianos.

A ese respecto, cito a Stein cuando dice:

Con la escuela fenomenológica (...) comparto la idea de que el procedimiento de la filosofía es por principio distinto del de las ciencias positivas, la idea de que ella tiene a su disposición una función cognoscitiva propia (...) (.) La fenomenología ha caracterizado esta función cognoscitiva propia como *intuición* o “intuición eidética”. (...) Yo entiendo por tal la operación cognoscitiva que en los objetos concretos pone de relieve su estructura general, la cual nos hace posible decir, por ejemplo, lo que es una cosa material, una planta, un animal, en suma un ser humano, o lo que sea el sentido de los hombres (2003, p. 490-491).

En este caso, lo que se pretende es indagar si es posible hallar una esencialidad de la mujer o no, que nos ayude a comprender el porqué de los roles que desempeñan las mujeres, mismos que merman su condición de persona humana.

3.2 Utilidad de la propuesta de formación humana que alumbra Edith Stein al final de su tesis doctoral y en obras posteriores

Edith Stein desde la fenomenología estudia el tema de la persona, por tanto, en un sentido eidético; es decir, pretende conocer su estructura, la cual, señala —de acuerdo con el *capítulo II* del texto *Introducción a la filosofía*— se trata de una unidad compuesta de cuerpo y alma. Va añadiendo elementos que otorgan valor a la construcción de la persona, tal que se tienen los siguientes: cuerpo, alma, núcleo, carácter.

Afirma: “(...) la persona es el sujeto de una vida actual del ‘yo’, un sujeto que tiene cuerpo y alma, que posee cualidades corporales y anímicas, que está dotada especialmente de un carácter que se va desarrollando, o con cualidades que se van desarrollando bajo la influencia de circunstancias externas, y que en esta evolución hace que se desarrolle una disposición original que él poseía” (Stein, 2005, p. 778).

En ese sentido, señala Stein que el yo como estructura universal es un yo puro, pero como referencia del que se desprende el vivenciar es un *individuum absoluto* que refiere a que el yo no es otro más que él mismo. Por su parte el cuerpo, como ya se vio, remite a un cuerpo físico (*Körper*) y un cuerpo vivo (*Leib*). Se trata de un cuerpo material que ocupa espacio en el mundo y que tiene capacidades sensoriales —cabe recordar las sinestesias y ubiestesias—, el cuerpo vivo implica capacidad de movimiento voluntario y no únicamente por impulso. Además, será el puente de conexión entre el mundo interior (los sentimientos) con el mundo exterior. Eso que comunica (lo interior), sus estados actuales, será el carácter de la persona. Es, además el cuerpo el instrumento para que la persona se desenvuelva en el mundo, sin olvidar la relevancia que tiene para la formación de los fenómenos de la conciencia. Pues cabe recordar que en el Capítulo III de su tesis doctoral apunta que los campos de sensación del cuerpo permitirán dar paso a las vivencias y mediante éstas se podrá dar cuenta, a su vez, del alma.

A ésta —el alma— pronto la denomina psique y señala que no se debe confundir con la corriente de conciencia, sino que son las particularidades que va adquiriendo en el curso de la vida, las vivencias, a partir de estas cualidades se designará el carácter del individuo.

Además, todo yo va a tener un *núcleo*, éste, dice Stein “(...) es aquello de lo que puede decirse en sentido estricto que es lo que ‘vive’ (...)” (2005, p. 792), en él se hallan inscritas las potencialidades del yo; se trata, dice la filósofa, de una evolución de la persona o una transformación que tiene sus límites en el mismo núcleo y que tales transformaciones estarán dadas en función del contexto. En ese sentido, tiene relevancia la formación educativa, la calidad de vida, el entorno social, medioambiental, etcétera, en el despliegue de los estratos de la persona, según, reitero, el núcleo. El núcleo dicta entonces las metas del yo. (Sin embargo, existen adversidades contextuales que impiden el desarrollo de ese núcleo o vocación, para el caso mexicano podría señalar la venta de niñas en Guerrero, para favorecer

el matrimonio arreglado.¹⁴ Personas cuya vida queda determinada por la compraventa de su propia vida, por lo que el destino de la evolución de su núcleo queda frustrado a causa de voluntades ajenas.

Asimismo, el cuerpo va a permitir que se manifieste el *carácter*, es decir, el estado interior del yo que se forma a partir de las experiencias cualitativas. El carácter es igual a las cualidades del cuerpo y del alma. Para Stein el genuino ámbito del carácter es el de la vida afectiva y de la vida de la voluntad. Es la capacidad de sentir que se resuelve en un impulso de la voluntad. Es apertura al reino de los valores y en el reino de los valores se va a revelar la persona. Así, la esencia de los valores y del sentir pueden ilustrarnos sobre la estructura del carácter y en tanto ello, de la persona. El carácter, entonces, manifiesta el ser de la persona, siguiendo el texto *Introducción a la filosofía*.

De acuerdo con lo anterior, a la antropología fenomenológica de nuestra filósofa puede considerársele teleológica, en el sentido de que el sujeto tiene un fin que cumplir, a saber: la realización de la persona (Sánchez, 2014). Esta realización, si bien, está determinada por el núcleo, la persona es capaz de renovarse mediante la interacción con otras personas, de ahí, uno de los aspectos relevantes de la empatía.

La estructura de la persona se realiza a partir de actos libres, es decir, no hay un proceder específico para que se cumplimente a satisfacción, es el sujeto el que elige a voluntad su proceder, mismo que está intervenido por la interacción en comunidad (si bien, el núcleo es fijo, la realización o no de éste dependerá, entre otras, del contexto). Y, si el yo conoce al otro por paridad de sí mismo, pero, además, mediante la empatía, entonces es considerable que el sujeto adopte una actitud ética que beneficie no sólo sus intereses personales sino los referentes a la comunidad a la que pertenece.

Con base en lo anterior, ¿cuál es la utilidad de la propuesta de formación humana de Edith Stein? La tesis doctoral de Stein lleva implícito el tema de la persona y el desarrollo de una ética fundada en el otro en tanto persona. Lo cual implica tener en cuenta que cada una tiene metas a satisfacer a voluntad y bajo los límites del núcleo personal.

Es posible ver una especie de dialéctica entre empatía y persona. Por un lado, la persona se conoce a sí misma y es capaz de cumplir su fin último a partir de la interacción

¹⁴ El caso de la defensa de 35 víctimas fue documentado por el portal Animal Político <https://www.animalpolitico.com/estados/venta-ninas-guerrero-persiste-talleres-gobierno>

con los otros en el mundo; mientras que, para una mejor aprehensión o acercamiento a las experiencias del otro, el proceso empático precisa que el otro sea considerado como persona. La empatía va más allá de una herramienta epistemológica, implica no solo una antropología que nos lleva a conocer los aspectos de la persona, sino una ética fundada en la vida en comunidad. Aunado a ello, pueden considerarse los planteamientos de Edith Stein como una forma de encontrar el sentido a la vida en tanto metas que apelan a la libertad y la voluntad propia para encaminarse al despliegue pleno de la persona.

La tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* inicialmente parece plantear la forma en que accedemos a las experiencias de la conciencia ajena. Pero lleva implicaciones más amplias: la relación con otros en el mundo, la consideración del otro como persona y el cultivo de la persona propia. Lo que significa, por una parte, que la relación con otros afirma la veracidad del mundo, y que esta relación estará fundada en ser con y para otros, lo que considero que es fundamental que se retome, como una respuesta originada desde la filosofía y que permita comprender y —de ser posible— resolver algunos retos del mundo posmoderno, como la condición de las mujeres en el contexto de la cultura patriarcal.

Entonces, la utilidad de la propuesta de Stein obedece a que, si consideramos que su teoría se aboca a una ética fundada en que el yo y el otro son personas, la construcción del mundo intersubjetivo y la autoconfiguración de la persona propia permitirá el respeto y el reconocimiento de la dignidad del otro (pues reconocer al otro como persona implica, en términos steinianos, reconocer que tiene la capacidad de autoconstituirse; por lo tanto, es reconocer que el otro no debe ser considerado como medio sino como fin en sí mismo); fundamental para el problema que se pretende plantear en páginas posteriores.

Si bien, no existe un texto que en efecto aluda en el título a una ética, el estudio de la vida de Stein hasta sus últimas consecuencias me permite plantear la hipótesis de que su obra estuvo orientada a tales fines. Los límites de esta tesis permitieron únicamente revisar, además de la tesis doctoral, los textos *La estructura de la persona humana*, *Introducción a la filosofía* e *Individuo y comunidad*.

3.3 Extensión y aplicación de la teoría de la empatía de Edith Stein para pensar la condición actual de la mujer en el marco del feminicidio

Pensar la mujer no es novedad, sin embargo, el tema se vuelve actual en tanto que el desarrollo de la idea de la mujer implica aristas distintas según la época en que se viva y se piense. En este caso, pensar la mujer en el contexto mexicano —sólo por hacer un enfoque en la realidad que me acontece— implica una gradación de violencia cuya última etapa culmina en el asesinato de mujeres en razón de su *género*,¹⁵ a saber: el feminicidio.

Me parece importante poner atención en el tema puesto que —según se estudió, la empatía (que consiste en la presentificación de un fenómeno no originario y cuyo darse implica tres momentos esenciales) es importante en la constitución de la persona— es debido a una incorrecta —según mi particular punto de vista— acepción de la idea de mujer como fuera del marco del concepto persona, que se le ha tratado como carente de dignidad, y se le ha orillado a impedir el cumplimiento de las metas personales, según su estructura universal.

Por otra parte, ¿no es acaso asunto del filósofo usar las herramientas críticas, analíticas y reflexivas para pensar diversos aspectos de la realidad y plantear posibles soluciones? En razón de ello, me permito abordar la problemática con el rigor que la filosofía demanda.

De acuerdo con Edith Stein, el sujeto llega a ser persona cuando satisface lo que en su estructura se halla en potencia, mediante el cumplimiento de su vocación y su llamado (*Beruf-berufen*), y en ejercicio de la libertad y la voluntad que de ella emana. Además, el cumplimiento de la persona tendrá como influencia el contexto, es decir, la interacción entre personas y las condiciones del entorno y la realidad (Stein, 2005).

Se llega o no a satisfacer las metas inscritas en cada núcleo personal. En general, el sujeto como universal encuentra obstáculos que le dificultan dicha tarea; pero, para el caso de la mujer —cualquier cosa que ello signifique— esta dificultad se acentúa y se frustra a causa de lo que la teoría feminista denominó *patriarcado*, a saber: de acuerdo con Graciela Hierro, una estructura de violencia institucionalizada, una forma de construir el mundo en la que no se reconoce a la mujer como persona y en la cual ocupa una posición de permanente desventaja.

Para el caso de las mujeres no sólo no se llega a ser persona, en términos de Stein (*grosso modo*: un yo que es libre y en virtud de esa libertad puede configurar su cuerpo y su alma, y en razón de la estructura de ésta y de su voluntad propia va sometiendo su vida a

¹⁵ Esta categoría será de vital importancia para comprender el problema y para plantear posibles respuestas.

actos puntuales). En nuestro contexto, mediante la captación y aceptación del concepto mujer con características propias otorgadas en razón de su sexo, las mujeres cumplen una especie de destino que implica, en primer lugar la maternidad, en segundo lugar la familia, pero finalmente, enfocada en la vida para otros en la esfera privada —lo cual en sí mismo ya es una tragedia—; además, esta forma de concebir el mundo y la realidad —patriarcado— frustra la vida de las mujeres mediante la violencia, que en muchas ocasiones deriva en el homicidio. Sin embargo, es posible ver una luz que nos oriente con miras a pensar en una posible salida, que nos permita reivindicar la humanidad y la dignidad de las mujeres; esa salida, precisamente, la he pensado a la luz de la fenomenología y antropología steiniana.

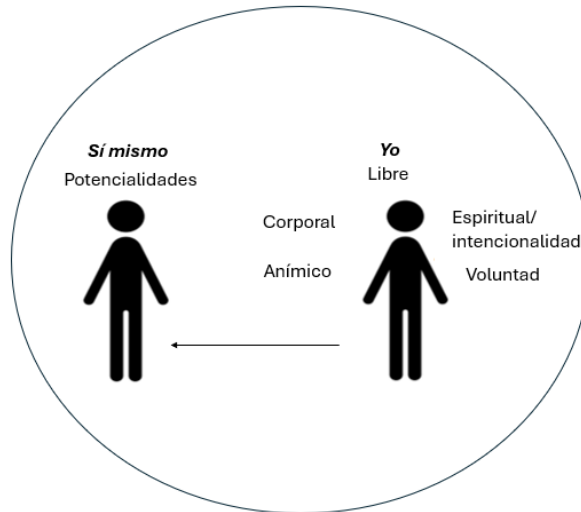
Así, la hipótesis que pretendo argumentar es que el patriarcado impide a las mujeres el estatus de persona. Sin embargo, de acuerdo con la teoría de Stein es posible hallar una respuesta satisfactoria que permita reivindicar el valor humano de las mujeres. Con base en lo anterior, el camino que seguiré para demostrar las afirmaciones anteriores es el siguiente: 1) desvelar las implicaciones de la persona humana, según la teoría de Stein, 2) reflexionar en torno a la mujer, de acuerdo con la filósofa alemana, 3) estudiar y explicar la función del patriarcado en el feminicidio, para, finalmente 4) ofrecer una posible respuesta mediante la empatía como posibilitadora de la constitución del mundo intersubjetivo y la persona.

3.3.1 El concepto de persona en Edith Stein

Aunque el tema ya fue señalado en las últimas páginas del segundo capítulo de esta tesis y en las primeras de este tercer capítulo, mi próximo cometido es dejar en claro a qué se refiere el concepto persona. De inicio me gustaría referir a Stein para definirlo, en primer lugar, y después ir desvelando partes del concepto o la manera en que se llega a ser persona. En ese caso, afirma Edith Stein (2020):

Hemos podido trazar un bosquejo de la persona humana: el hombre es un ser corporal-anímico, pero tanto el cuerpo como el alma tienen en él índole personal. Es decir, en el hombre habita un yo consciente de sí mismo y capaz de contemplar el mundo, un yo que es libre y que en virtud de su libertad puede configurar tanto su cuerpo como su alma, que vive por su alma y que debido a la estructura esencial de ella va sometiendo a una formalización

espiritual, antes de y junto con la autoconfiguración voluntaria, a los actos puntuales de su vida y a su propio ser permanente corporal y anímico. (p.110-111).



(Esquema 11)

En el párrafo anterior es posible ver los elementos de la persona, a saber: ser corporal y anímico (alma), yo consciente de sí mismo, libre, con voluntad/que puede, que se autoconfigura. Sin embargo, no todo individuo llega a satisfacer estas características, dependerá, de acuerdo con Stein, tanto de la labor pedagógica, como de la interacción entre yo y las condiciones contextuales o de la realidad.

Si bien, el sujeto es libre de autoconfigurarse, lo hará de acuerdo con las potencialidades inscritas en el núcleo de su ser. La antropología steiniana es de carácter cristiano, por lo que el autor de las potencialidades de las personas es Dios. Y Dios, es, además, el maestro que posibilita la conducción o satisfacción de estas potencialidades; sin embargo, la pedagogía adquiere un carácter relevante en este sentido, como mediación entre Dios y el hombre. En el caso de que las potencialidades no se actualicen no significa que se destruyan o disuelvan, sino, dice Stein en *Introducción a la filosofía*, solamente no se llegan a conocer (las potencialidades se van descubriendo con el transcurso de la vida; en ese sentido considero que para el pleno desarrollo de la persona quizás sólo sea necesario saber que en cada yo existe un núcleo tal que lleva inscritas potencialidades que pueden y deben

desarrollarse). O, también señala en *Sobre el problema de la empatía* hay impedimentos como la enfermedad que impiden el cumplimiento de la persona, en ese caso se llega a ser únicamente un esbozo. (Stein, 2005).

En páginas anteriores he dado cuenta de la relevancia del cuerpo para la fenomenología, en este punto resalta nuevamente el cuerpo como elemento de la persona, además (de acuerdo con el esquema 7) di cuenta de que, mediante los campos de sensación del cuerpo y el libre movimiento, la persona adquiere insumos para las vivencias o experiencias de la conciencia. Y justamente el alma personal quedará de manifiesto en las vivencias.

Pero además de ser cuerpo y alma, el sujeto —con miras a ser persona— posee un yo personal, es decir, se capta a sí mismo, capta sus experiencias anímicas, sus estados actuales y puede decir de sí mismo *yo soy*. Para comprenderlo, Stein pone el ejemplo de un animal, que también posee experiencias pero que es incapaz de percatarse de ellas, que no puede poner delante de sí su propio *yo*.

Sin embargo, el hombre es capaz de ponerse como centro de reflexión de sí mismo (es el caso de la empatía reiterada apuntada en el capítulo anterior). A diferencia con el animal, el sujeto se plantea como un hombre libre y espiritual; en tanto el aspecto espiritual apunta Stein: “La vida espiritual es igualmente saber originario acerca de cosas distintas de sí misma. Quiere decir estar cabe otras cosas, mirar en un mundo situado frente a la persona” (2020, p. 95).

En ese sentido, la empatía es un acto espiritual, mediante ese proceso es posible dar cuenta de sí mismo y dar cuenta de los otros y del mundo, en el primer caso es apertura hacia adentro, en el segundo hacia afuera. Así, decir de sí mismo *yo* es dar cuenta de sí mismo (hacia adentro), con la posibilidad de abrirse para otros yoes así como abrir su entendimiento de otros y del mundo.

Yendo un paso más adelante, el sujeto *puede*. Las cosas se le presentan como invitándolo, dice Stein, a ir en pos de ellas, a conocerlas, a que se desvelen otras aristas suyas; así, mientras más apertura tenga a nuevos campos de conocimiento su perspectiva será más amplia, de lo contrario, dice la filósofa, la imagen del mundo se tornará pobre.

En ese marco es capaz el hombre de ejercer su voluntad y no solamente ejecutar acciones por instinto, como respuesta a estímulos, como en el caso de los animales, sino a

decidir y proceder. El hombre, en ese sentido, tiene en su posesión los mecanismos de cambio o puede tenerlos.

Así, se tiene que la forma básica de la vida anímica esencialmente humana es la intencionalidad,

Esto es, el estar dirigida a objetos. En la intencionalidad se dan cita tres elementos: el *yo* que mira a un objeto; el *objeto* al que el *yo* mira; el *acto* en el que el *yo* vive en cada caso y se dirige a un objeto de esta o de aquella manera. Vivimos en un mundo que *nos entra por los sentidos* y al que precisamente por eso *percibimos*. No comparece delante de nosotros de un golpe, y la percepción no es un acto aislado. Es más bien una compleja estructura de datos sensibles e intenciones, de actos que se convierten unos en otros” (Stein, 2020, p. 97).

Con ello, tenemos que lo que se conoce tiene detrás la voluntad de conocer, la intencionalidad es estar dirigido a algo, es decir, el mundo no se nos da a conocer por imposición, sino que se elige —aunque no en todos los casos— qué conocemos del mundo, es parte de la voluntad humana, y esto será causa de placer o disgusto, por lo que el mundo se revelará como un mundo de valores dicotómicos y justamente el percibir tal o cual valor dejará expuesto algo del hombre. Serán los valores los que motiven o no al hombre a actuar. Esta idea quedará más clara en páginas posteriores, en el apartado 3.3.4 de este capítulo.

Ahora bien, dijimos de la persona que incluye potencialidades y que es posible que éstas se actualicen o que simplemente se mantengan inactivas (dijimos también que las potencialidades están dadas de acuerdo con Dios). Señala Stein que las potencialidades que lleguen a actualizarse podrán ser susceptibles de convertirse en hábitos. ¿De qué depende que las potencialidades se actualicen? Tomando en cuenta que el sujeto posee voluntad y que conoce mediante su voluntad, podríamos decir que depende incluso de sí mismo y de que desarrolle como hábitos estas potencialidades, de que se actualicen. Por eso para Stein es importante que el *yo* forme al sí mismo. En este caso, el hombre con sus potencialidades es el sí mismo que el *yo* debe formar, mientras que éste (el *yo*) es una persona libre y espiritual cuya vida son los actos intencionales (Esquema 11). A grandes rasgos quedó expuesta la persona.

3.3.2 Reflexiones sobre la mujer de acuerdo con Edith Stein

Con base en lo anterior, tenemos desvelada la persona, podemos decir qué es, y sabemos que mediante la formación y por medio de la interacción entre personas será posible o no que las potencialidades inscritas en su núcleo se satisfagan. Sin embargo, ¿qué hay de las mujeres?, ¿cómo concibe Stein el ser de la mujer?, ¿las mujeres son o pueden llegar a ser personas?, ¿qué ha evidenciado el curso de la historia con respecto a las mujeres y su relación con la categoría *persona*?

El feminismo es un movimiento político y social que tiene como finalidad reivindicar el valor de las mujeres y crear conciencia al respecto de su condición. A lo largo de la historia se ha dividido en distintas olas, y es posible ubicar a Stein en la primera ola que va del siglo XIX al mediados del siglo XX, cuya máxima reivindicación era el voto de la mujer y la igualdad en derechos. Edith Stein en su juventud (entre 1913 y 1916, que ingresó a Gotinga) se unió a Liga Prusiana para el Derecho al Voto de la Mujer, tenía un sentimiento de responsabilidad social con el que luchaba para conseguir el derecho al voto, se interesaba en las cuestiones que afectaban a este sector, de acuerdo con Herbrith (1990). Sin embargo, cabe decir que la historia de vida de la filósofa y su orientación religiosa encaminaron a Edith Stein a reivindicar el papel de la mujer en el marco de la religión católica, así, dedicó diversas conferencias a tratar el tema de la mujer y su vocación.

Edith Stein realizó apuntes en torno a la mujer, de acuerdo con los textos hallados en *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos*. Al respecto me gustaría comenzar con la siguiente consideración en torno a que “Las opiniones y juicios de cada uno de los seres humanos están ampliamente influidos por aquello que ‘se’ piensa y ‘se’ dice. (...) El espíritu de cada cual está por su parte formado por su época de una forma determinada (...) de forma que ellos se inclinan a una cierta manera de pensar. (...) (;)por mala interpretación biologista y por supervaloración de la coyuntura del momento, se hace violencia al espíritu (...)” (Stein, 2003, p. 466-467) al determinarlo con base en una forma de ser fundada en la superficialidad de la experiencia y sin haber al menos hecho algún análisis sobre la esencia del mismo.

Cabe recordar que Edith Stein pugnaba por la asignación de una cátedra universitaria, que le fue negada a causa de su condición de mujer. Es decir, la condición de inferioridad de las mujeres del siglo XX, no le era indiferente ni como temática ni como problemática. Por

lo que resulta claro que una filósofa que se preocupó por desvelar lo humano, no se olvidara de reflexionar y problematizar el tema de la mujer ontológicamente; para ello, se valió Stein de la antropología filosófica, la fenomenología y la teología.

Así, Edith Stein, además de la estructura de la persona humana, indaga en torno a si es posible hallar una esencia de lo femenino, con fines a plantear el tema de la formación humana y de la formación de las mujeres. Aunque, para fines de esta tesis me quedaré únicamente en el tema de la estructura o esencialidad del ser femenino.

Comienza la filósofa expresando que mediante los prejuicios se ha hecho violencia al espíritu, esto al pensar a la persona y a las mujeres solamente en tanto su condición biológica. Advierte el engaño en el que se puede caer al considerar que se sabe de la esencia de la mujer a partir de conocer a mujeres en lo individual, por ello se plantea indagar en torno a si existe algo tal que pueda ser llamado *especie mujer* o si acaso ésta, junto con el hombre, sea un tipo que se englobe en el todo “estructura de la persona humana”. Así, procede Stein, a hacer uso -principalmente- de la filosofía como de la teología. A la filosofía la utiliza en cuanto a que es tarea de esta disciplina la definición de los límites de los conceptos, y a la teología en tanto que mediante la Sagrada Escritura se manifiesta la teleología de la humanidad, es decir, se destina una vocación específica.

En el primer sentido, el filosófico, señala que la pregunta por la especie mujer es la pregunta básica en torno al tema de la mujer, y que remite a la ontología formal, pues si existe algo tal como la esencia de la mujer no habría nada que pudiera alterar esa condición estructural; por el contrario, si no existe tal, y si, en su lugar, se tiene que la mujer es un tipo de la especie, entonces sería posible pasar de un tipo a otro, cosa que, señala la filósofa, no sería tan descabellado pues ya no se concibe que, por ejemplo, las condiciones físicas sean fijas. Al respecto de la especie afirma:

Bajo *especie* hay que entender aquí algo fijo, que no cambia. La filosofía tomista también emplea para ello la expresión *forma*, y con ello mienta una forma *interior*, que determina la estructura de una cosa. El tipo no es inalterable en el mismo sentido que la especie. Un individuo puede pasar de un tipo a otro. Esto ocurre, por ejemplo, en el proceso de evolución, en el que el individuo del tipo de niño pasa al de joven, y luego al de ser humano maduro. Este paso le es prescrito por una forma interior. Un niño puede cambiar también su tipo, si se traslada a una de una clase a otra (es decir, entre otros niños), o de su familia es trasladado a

una institución educativa. Tales cambios se atribuyen a la influencia del entorno. Pero en la medida en que se trata de una forma interior, a tales influencias se le ponen límites. La forma interior o especie circunscribe un marco de juego dentro del cual el tipo puede variar. (Stein, 2003, p. 485).

Se verá, mediante la teología, que esos límites de la forma interior estarán dados, según la filósofa, por vía divina. Asimismo, señala que es tarea de la filosofía mostrar los límites de la especie, pues sólo la epistemología puede mostrar que dentro del ser hay una escisión entre el ser puro que no contiene nada del no ser y que, en ese sentido, incluye todo aquello que puede ser; y el ser finito, que se incluye en el marco del ser infinito, el segundo sería llamado ente. En ese sentido, señala la filósofa que las criaturas del mundo se clasifican según su grado de cercanía o no con el ser puro, en el cual el ser humano ocupa una posición particular debido al carácter de su estructura, a saber, reitera: un cuerpo material, un ser viviente animado y que es operante desde el interior, que está abierto a sí mismo y al entorno, un ser espiritual que puede configurarse a sí mismo y a los otros. Sin embargo, señala que la especie ser humano se manifiesta diferenciada en los individuos, y afirma: “Esta diferenciación de la humanidad en una pluralidad ilimitada de individualidades está entrelazada con otra simple: la diferenciación sexual” (Stein, 2003, p.497), por lo cual queda patente la idea de que la estructura de la persona humana corresponde a la especie humana, mientras que la diferenciación sexual —de la que, veremos, deriva el *género* en términos socio-culturales— corresponde a un tipo que se circunscribe en el marco de la especie.

Ahora, con respecto a la teología,¹⁶ señala que esta disciplina, en principio, no se cuestiona si la diferenciación sexual es algo necesario o contingente al afirmar que:

“Creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó” (50. Gn I, 27) (...) ¿Qué significa la imagen de Dios en el ser humano? (...) Dicho brevemente, la respuesta se encuentra en las palabras del señor: “sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto”. (51 MT. 5, 48) (...) Sólo quiero señalar que en el “sed” (imagen

¹⁶ Cabe recordar que los escritos aquí tomados (Escritos Antropológicos y pedagógicos 1926-1933) se realizaron posterior al bautizo católico de Edith Stein (1922), pues fue tras la lectura de Santa Teresa de Ávila que decide su conversión del judaísmo al catolicismo. Así, las obras realizadas posteriores a esta decisión personal tienen como trasfondo una fuerte convicción católica, sin embargo, no abandona la filosofía y, en específico, la fenomenología al realizar sus planteamientos.

de Dios) la imagen de Dios es propuesta como una vocación o destino del ser humano. Del ser humano, es decir, del hombre y de la mujer. De ahí concluye el teólogo que aquello que normalmente se caracteriza como “tarea natural de la mujer”, el ser madre y mujer, no puede ser su única misión (Cf. MAUSBACH, *Die Stellung der Frau im Menschheitsleben*) (Stein, 2003, p. 499-500).

Por lo tanto, afirma la filósofa que la esencia del ser humano se expresa en dos modos, ello justificado desde la filosofía, pero también desde la religión. Y, siguiendo la Sagrada Escritura, se cuestiona Stein sobre la vocación divina del ser humano. La vocación (*Beruf*) es algo para lo que se está llamado (*berufen*), pero ¿quién llama?; se trata de un llamado divino, un llamado de Dios a cumplir, un llamado a la especie en general, y a hombre y mujer en particular. En primera instancia, a ambos se les llama para cumplir la tarea de custodiar, dominar y poblar la tierra, donde hombre y mujer no tienen superioridad de uno sobre otro, misma que —según el relato bíblico ubicado en el libro de Génesis, interpretado por Stein— cambiará luego de la “caída por el pecado”. Ahora, de acuerdo con el aporte filosófico sobre la especie, queda por sentado que hombre y mujer tienen el mismo fundamento por lo que no existe una tarea estrictamente femenina, pues, además, señala la filósofa que en ocasiones la vocación puede estar en contraposición con la disposición natural, por lo tanto, no hay una única manera de satisfacer la vocación, además, cabe recordar que en *La estructura de la persona humana* ya había advertido la filósofa que el vínculo con otras personas cambia la vía por la que se satisfagan las potencialidades inscritas por Dios para cumplir con su llamado.

Luego, con respecto a las profesiones que hagan el cumplimiento del llamado de Dios, afirma (tomando en cuenta también “la naturaleza caída de hombre y mujer”, tras el pecado) que las que son de carácter educativo y de cuidados ofrecen a las mujeres no casadas desarrollar su feminidad, puesto que el ideal (en este contexto) es que la mujer se dedique a cuidar y educar a sus descendientes. En esta caída por el pecado Dios arremete contra hombre y mujer y les somete a dificultades particulares. A las mujeres las somete al dominio del varón, sin embargo, afirma que este sometimiento en ocasiones se ha ejercido de forma brutal, tal que se utiliza a la mujer como medio para un fin.

Posterior a ello, siguiendo el orden religioso, será Cristo el que redima a los humanos tras su caída, entonces señala que la encarnación de la perfección humana será él: “(...) Cristo

encarna el ideal de la perfección humana, en la que ya no existen unilateralidades ni imperfecciones ni debilidades, uniendo en lo humano los rasgos de la naturaleza masculina y femenina, los seguidores fieles a él llegan a estar cada vez más elevados por encima de los límites de la naturaleza. (...) Así, el seguimiento de Cristo conduce al desarrollo de la vocación humana originaria, la de *ser* en sí imagen de Dios” (Stein, 2003, p. 295-296). Es decir, encontramos una especie de regreso al origen de la vocación. Así, niega la existencia específica de profesiones femeninas y masculinas, y vuelve a la idea de que es posible que algunas mujeres se orienten hacia el tipo masculino en cuanto a la vocación, y viceversa.

Finalmente, cabe decir que, por tanto, no existe algo tal como una esencia de la mujer, sino que hombre y mujer, siguiendo a Stein, se inscriben en el marco de la especie ser humano o, mejor dicho, persona humana, cuya forma de expresar esa estructura es, al menos, diferenciado en dos sexos, y cuya vocación puede satisfacerse por vías diversas y no están determinadas a satisfacerse a partir de esa diferenciación sexual.

3.3.3 *Configuración de la mujer de acuerdo con el sistema patriarcal y sus consecuencias: el feminicidio como caso*

En la *Quinta meditación* —que se abordó en capítulo I de esta tesis—, se señaló la forma en que se constituye, en primer lugar, el yo, luego, el otro, después, el mundo objetivo, y, finalmente, el mundo intersubjetivo. Ahí Husserl señala que se constituye una comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros, una comunidad de mónadas que constituye el mundo *uno* de forma conjunta (Husserl, 1986). Asimismo, en el mundo *uno* se van a constituir mundos objetivos diversos (mónadas), mundos con significaciones y relevancias humanas, y cada uno tendrá un núcleo y un horizonte oculto para quien no pertenece a él, mientras que será originario para quien naturalmente pertenece a él. Sin embargo, la configuración de estos mundos estará dado siempre, como cualquier objeto, con relación a algo. Y se accederá a las mónadas ajenas de la misma forma que el yo aprehende las experiencias de la conciencia del otro, a saber, por empatía. Este mundo cultural está dado bajo el sustrato de la naturaleza universal, es decir, de la estructura universal de la persona.

Pensemos que existen en el mundo empírico múltiples formaciones humanas en las diversas regiones del planeta, cuyo trasfondo son, en primer lugar, la humanidad como

estructura universal, y, en segundo lugar, actos teoréticos como sustrato de los fenómenos de la conciencia (sea esta colectiva). En ese sentido, la cultura occidental nos dejó como herencia —por diversas causas, que no pretendo desvelar— la construcción de un mundo objetivo cuyo centro de orientación es el hombre en tanto tipo, no el sujeto en tanto estructura universal de la persona, lo que ha tenido consecuencias adversas. A esa formación orientada en torno al hombre, la teoría feminista le ha denominado *patriarcado*.

Siguiendo a Graciela Hierro, en *Las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2004), el término *patriarcado* se define como una estructura de violencia institucionalizada donde las mujeres no tienen el rango de personas¹⁷ y a las que se les restan sus derechos. Lo que ha provocado, lo ya denunciado por Stein, a saber, la violencia que se hace al espíritu de la mujer al circunscribirlo en el marco de las construcciones socio-culturales, omitiendo y relegando su capacidad estructural.

Este sistema patriarcal, que implica la construcción del mundo con un enfoque androcentrista, supone que la mujer es un otro en términos negativos, en términos de lo que no se quiere ser, es decir, en términos de rangos donde el otro es inferior al Yo. Asimismo, se ha construido la idea de la mujer -y de hombre- con base en roles de género que tienen como trasfondo la biología, así se reduce a la mujer a ser la hembra de la especie (Beauvoir, 1949). Lo cual impide que las potencialidades se actualicen y no se satisfaga la vocación (ya sea que se quiera pensar en una vocación religiosa o laica. La primera quedaría determinada por vía divina, la segunda, de acuerdo con la libertad y la voluntad individuales). Tal como lo advertía Simone de Beauvoir,¹⁸ en *El segundo sexo* (1949), al afirmar que “no se nace mujer, se llega a serlo” (p. 269); es decir, se le construye, se ha hecho de ella lo que es, se le ha determinado. Esta construcción de la mujer, con base en el sistema sexo-género¹⁹ es el panorama del sistema patriarcal.

¹⁷ En este sentido, la categoría persona es utilizado en términos de “ser humano”, no en términos de Stein.

¹⁸ Filósofa francesa ubicada en la Segunda Ola del Feminismo.

¹⁹ Afirma Gayle Rubin que “un ‘sistema de sexo/género’ es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (2015, p. 8), es decir, a partir de la condición biológica del cuerpo de hombres y mujeres se han asignado tareas a cumplir en todos los ámbitos de la vida (la familia, la economía, la política, la cultura, la educación, etcétera.).

Para el caso del contexto mexicano, las consecuencias del patriarcado han escalado su impacto, como señalé antes, no sólo se impide que se llegue a ser persona en términos steinianos, incluso se le asesina en razón de su género, es decir, en razón de aquello que hicieron de ella. En ese sentido, nuestra historia da cuenta de ello, pues en los años 90 aparecía un fenómeno en torno a las mujeres de Ciudad Juárez: se hallaban cuerpos sin vida en espacios públicos, con características similares, a saber, cuerpos transgredidos, torturados y exhibidos.

Pero, fue hasta el año 2011 que se tipificó en el Código Penal Federal como delito de feminicidio, éste supone, según el Artículo 325, que “Comete el delito de feminicidio quien prive de la vida a una mujer por una razón de género” (Código Penal Federal, 1931), y se enlistan diversas causas, sin embargo, el común denominador es que se atente contra la vida de una mujer por la única razón de ser mujer —a saber, cumplir los roles de género correspondientes—. Aquí la importancia de repensar el tema de su ontología, pues la idea de mujer se ha construido a partir de asignaciones socio-culturales según su condición biológica (*género*). Y a partir de esto se ha determinado una suerte de minusvalía que permite o le da razón al sexo opuesto de atentar en su contra.

Por su parte, Marcela Lagarde, antropóloga feminista, durante su gestión como diputada federal se encargó de investigar este fenómeno, pensando que se trataba de un fenómeno aislado regionalmente, sin embargo, encontró que se trataba de una práctica común en diversos estados de la República e incluso en diversos países no sólo de América Latina, y que se trataba de una práctica que lejos de tratarse de una patología era una conducta social. Hasta el año 2023 las entidades más violentas—de acuerdo con el Sistema Nacional de Seguridad Pública— eran el Estado de México, seguido por Nuevo León y la Ciudad de México, pese a los esfuerzos por su tipificación como un delito.

Con ello quiero decir y, en parte, justificar que la razón de poner la mirada en esta práctica que atenta contra las mujeres es que se ha asimilado y normalizado en diversos contextos y realidades del mundo un trato desigual entre personas humanas, una especie de rangos de humanidad en donde se ha permitido y legitimado la violencia en contra de una parte de la población a la que se le ha arrebatado su condición de persona. Esta práctica se ha admitido con un nivel de acuerdos entre autoridades que se encargan de la justicia en el país,

pues, siguiendo a Lagarde, más del 60 por ciento de mujeres asesinadas había denunciado previamente (Carbajal, 2007).

Si bien, el mundo es uno y el mismo y los objetos que en él existen son en sí mismos, lo cierto es que el mundo contiene objetos (sean físicos, sean conceptuales) y mediante la intencionalidad vamos otorgando valores a esos fenómenos del mundo primero en lo individual, luego en lo colectivo mediante la interacción entre conciencias. Es decir, de forma conjunta valoramos tal o cual fenómeno de una forma particular, así mediante la asimilación conjunta, se ha admitido que la humanidad se separa por sexos y que cada uno tiene un valor determinado, donde unos valen más que otros, donde unos merecen la vida más que otros.

En ese sentido, esta subordinación de las mujeres se inscribe en el marco de la categoría género, y ésta es parte de un constructo sociocultural que determina la finalidad de cada sexo; por su parte, el género no es una esencialidad, en tanto constructo es susceptible de deshacerse y de replantearse desde una perspectiva que no pase por alto que las mujeres son personas humanas y en tanto tales, dotadas de dignidad y libertad para constituirse y construirse a sí mismas.

Ahora, el feminicidio puede pensarse como respuesta a diversas causas, por ejemplo, Rita Segato (2006) considera que la causa de los feminicidios en Ciudad Juárez es ejercer poder para controlar, por parte de una fuerza equiparable a la fuerza del Estado, es decir, el crimen organizado. Considera que se utiliza la vida de las mujeres (de la mujer genérica) para manifestar su poderío. Por otro lado, Mariana Berlanga considera que se trata de un castigo por el incumplimiento de los roles de género. O hay quienes incluso enlistan una serie de factores para hallar la causa: sociales, de clase, de preferencia sexual, de edad, etcétera. Me parece que en todos los casos hay un común denominador, que es una relación del feminicidio con la categoría género, y ésta se inscribe en el marco del sistema patriarcal. De tal forma que la categoría *patriarcado* nos revela la causa de los crímenes contra las mujeres.

En el marco de una realidad construida y constituida en torno al hombre, la opresión y violencia contra las mujeres es de corte estructural, es decir, es esencialmente atribuible a la razón de ser del sistema patriarcal. Luego, el feminicidio tiene entonces una función de control hacia las mujeres como clase sexual que satisface necesidades de todos los ámbitos sociales (piénsese en cualquier causa atribuible al feminicidio).

Una sociedad determinada tiene acuerdos distintos y formas de concebir el mundo de una forma conjunta, cada sociedad y tiempo exigen una visión del mundo en específico, y todas ellas se suscriben en el marco del mundo uno y el mismo para todos. Sin embargo, parece haber un común denominador: la posición de inferioridad de las mujeres que no es propia únicamente de una sociedad, sino que se manifiesta desde el primer hasta el tercer mundo.

En este caso el patriarcado es un acuerdo, una forma de ver el mundo enfocada en la superioridad del hombre sobre la mujer, hay acuerdos o normas de facto que no están escritas pero que se realizan, por ejemplo, el trabajo remunerado en México tiene para las mujeres una desigualdad salarial, respecto del hombre, de 35% (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2023), asimismo la población de mujeres con trabajo no remunerado es mayor que la de los hombres; el acceso a la salud, si bien las autoridades reportan que hay mayor número de mujeres afiliadas a los institutos de salud, hay también más mujeres con enfermedades crónicas como la diabetes e hipertensión arterial (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2023); en el tema de educación, hay un porcentaje mayor de mujeres analfabetas respecto de hombres 5.5% y 3.9% respectivamente (Instituto Nacional de las Mujeres, 2024), asimismo la carrera más demandada por mujeres es Educación, 75% frente al 25%. A nivel global, en el año 2021, 81.1 mil mujeres y niñas fueron asesinadas intencionalmente, la mayoría de estos casos están motivados por el género (Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito y Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres, 2022), entre otras.

Retomando a Mariana Berlanga, la autora realiza un análisis de las fotografías que se publican en los periódicos en torno a los casos de feminicidio; da cuenta de una patrón que se reproduce en la imagen que nos hacen llegar estos medios de comunicación, y llega a la conclusión de que lo que se muestra en estas fotografías es un encuadre que tiene como finalidad exhibir el poder de unos sobre otras, y, en tal sentido, de dar a conocer el castigo y las consecuencias que tiene el no ajustarse a la norma, dice: “Las representaciones funcionan también como textos en los que es posible leer las construcciones culturales, es decir, las capas de significado que rodean al fenómeno (...); los supuestos y valoraciones que se dan por hecho, y que sin embargo no se enuncian porque son parte de códigos implícitos en un contexto social determinado” (p. 63, 2018).

Así, las imágenes del feminicidio tienen una función pedagógica,²⁰ una función de enseñar de qué manera se deben comportar aquellas que no quieran sufrir el castigo que implica el no acatar las normas que permiten el sustento del patriarcado.

Este castigo, señala la autora, viene a dar cuenta del sistema de valores de la sociedad que permite, que es omisa e indiferente ante la violencia estructural en contra de las mujeres y cuya máxima consecuencia es el asesinato; estas valoraciones determinan en este caso quiénes tienen derecho a vivir, a desarrollar plenamente sus capacidades humanas y quiénes no tienen el derecho a ello, quiénes están sujetas al dominio de otros y al destino que se les impone, lejos de la libertad y voluntad propias.

De ahí la importancia de repensar y problematizar en torno al tema de la mujer, puesto que se ha dotado de significados que atentan contra su dignidad y humanidad. En ese sentido, señala Judith Butler (1998), es indispensable cuestionar los marcos epistemológicos desde los que se configura y aprende la vida y, en este caso, la realidad. Cuestionar estos paradigmas nos debería implicar desnormalizar las concepciones en torno a la ontología de hombres y mujeres.

Considero que, con base en lo anterior, cobra relevancia la reflexión que del tema han hecho feministas y, en este caso, nuestra filósofa. Puesto que, si bien, Edith Stein concibió y planteó el tema desde una perspectiva teológica, fundamentada también con base en la antropología filosófica y la fenomenología, es posible tomar sus planteamientos si se quiere desde una postura feminista y laica en términos de la actualidad que acontece.

En ese sentido, quizás el tema de la vocación divina concebida por Stein resulte problemático en virtud de que el feminismo se posiciona en contra de las estructuras que atentan contra la mujer en tanto persona, siendo la religión una de las fuentes de tal opresión -aunque cabe destacar que incluso hay feminismos religiosos-. Sin embargo, todo feminismo reivindica el papel de las mujeres como personas humanas, en ese sentido, siguiendo a Stein, como dotadas de la libertad para construirse y constituirse a sí mismas.

Ahora bien, si acaso insistiéramos en regresar a la idea de Stein en torno a la vocación divina que se otorgó a cada persona (hombres y mujeres como tipo de persona), a saber: la

²⁰ Esta función pedagógica que señala Mariana Berlanga remite a una forma implícita de enseñar y *formar* bajo una especie de repliegue, por miedo, hacia las formas de ser y existir que se tienen destinadas, bajo el sistema patriarcal, para hombres y mujeres, en este caso. No se trata de una pedagogía como la que plantea Stein, quien considera el estudio de la estructura de la persona humana con miras a la formación humana.

custodia, la población y el dominio de la tierra, y, tomando en cuenta las condiciones actuales de vida, podemos decir que el feminismo, incluso el más radical, estaría cumpliendo con este cometido, puesto que el cuidado —según las condiciones actuales— exige hacer frente a los poderes que arrastran a la humanidad a sus últimas consecuencias, a saber: el sistema económico, social y político donde hombres y mujeres cumplen una función determinada.

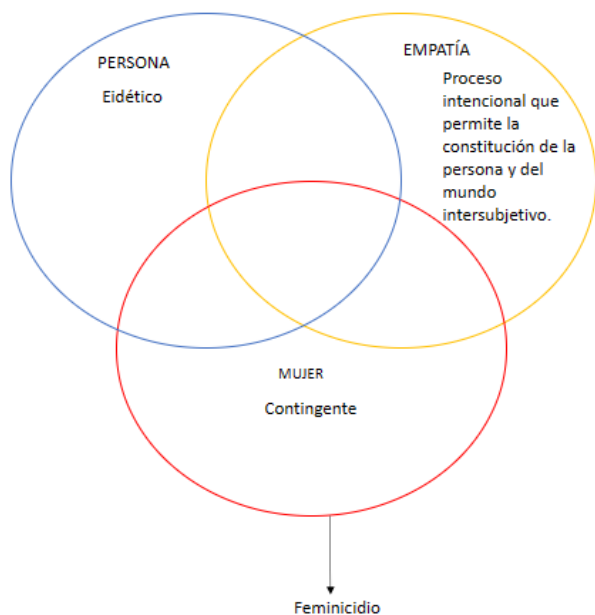
Hacer frente a los sistemas de opresión que atenta en contra de la mujer permite cumplir el cometido encomendado. Si pensamos, en términos de Simone de Beauvoir cuando afirma *una mujer no nace, se llega a serlo* y que remite a que una mujer, según los términos en que ha sido concebida, no es una esencialidad sino una construcción sociocultural, el esfuerzo del feminismo implica deshacer la construcción que hicieron en torno a la mujer, es decir, no es algo que no pueda modificarse. De igual forma, con ello se hace frente a la violencia de la que es parte el espíritu de las personas, de las mujeres, como denunció Stein.

Siguiendo a Edith Stein, la intencionalidad es un acto esencial en la persona humana y el mundo se va constituyendo mediante las capas de sentido que se le otorgan, si bien el mundo es uno y el mismo, las valoraciones respecto a los objetos del mundo (sean físicos o no) son intencionales. Por lo cual, la construcción patriarcal del mundo implica una aceptación de éste, una admisión de sus reglas y formas de ver el mundo, que implica, entre otras, el abaratamiento de la condición de persona en las mujeres. Y, no solo ello, en términos de la realidad nacional, ha implicado la sujeción y el dominio de hombre sobre mujeres. Se ha utilizado la violencia como pedagogía para acatar las normas y para satisfacer las presuntas metas de los seres humanos.

Edith Stein señaló en *La Estructura de la Persona Humana* que es mediante la pedagogía que se orienta a las personas hacia su vocación y es la satisfacción de esta una forma de dar cumplimiento al llamado al que fue convocado cada persona. Así, en nuestro contexto esta pedagogía no solo en términos de Mariana Berlanga, sino en términos de la enseñanza en nuestro contexto con miras a la vocación, ha orillado a las mujeres a replegarse sobre el margen de lo “legal” y a dedicarse a labores exclusivas del ámbito privado, a frustrar la libertad y apagar la vitalidad que permite realizarse en tanto personas. Desde diversos aspectos puede darse cuenta de esta pedagogía: la familia, la escuela, los medios de comunicación, la estética del cuerpo, la economía, las relaciones personales. El panorama

parece complejo y desalentador, pero ¿es posible plantear una salida a la negativa de la condición de persona de la mujer?

Ahora, con base en lo anterior, es posible realizar una especie de cruce de conceptos y categorías que dejen clara la relación de la empatía, la persona y el problema del feminicidio:



Tenemos que mediante la empatía es posible constituir al yo, al otro y al mundo intersubjetivo.

También, que la persona (yo) cumple un carácter esencial cuyas características, a grandes rasgos son: ser corporal y anímico, ser espiritual (intencionalidad), sí mismo, yo libre y con voluntad.

Tenemos que una mujer es un tipo de la especie al que se le ha dotado con características que son producto de su sexualidad. Por tanto, sus atributos son contingentes.

Finalmente, tenemos que del constructo mujer se deriva el fenómeno del feminicidio, entendiendo que éste es un tipo de homicidio que se comete contra una persona por su género, en este caso, mujer.

Así, la empatía es el modo intencional mediante el cual se adquiere la experiencia ajena, para tal caso es indispensable que el otro sea considerado en términos de persona, de acuerdo con Edith Stein. Ésta, la persona, es una estructura universal cuyas características principales son la constitución de sí misma a partir de lo determinado en su núcleo. En este caso, las mujeres pertenecen a esta categoría, puesto que el concepto mujer está determinado en función de elementos contingentes, por lo tanto, no estructurales. Así, la mujer y el hombre son *tipos* de la estructura persona. Sin embargo, debido a la condición de mujer (determinado según las condiciones biológicas), este sector de la población ve vulnerada su condición de persona y despojada de su propia vida, este fenómeno ha sido denominado feminicidio.

Finalmente, ¿cómo entender el problema del feminicidio en el marco de la fenomenología y la empatía steiniana? En primer lugar, la fenomenología, al buscar los

fundamentos últimos, nos permite llegar a las estructuras, en este caso fue necesario hallar la esencia de la persona para dar cuenta que la mujer pertenece a ésta y no es una esencialidad en sí misma. El problema del feminicidio deriva de concebir a la mujer a partir de una significación contingente (por medio del género), en la cual no se le considera persona en los términos que señala Edith Stein. Con ello se hizo posible pensar en el tema de la mujer en tanto persona, para reivindicar su humanidad y su capacidad de autoconstituirse, de constituir el mundo considerando al otro en tanto persona, respetando la dignidad y humanidad de cada uno.

3.3.4 Una posible salida: el papel de la empatía para la constitución del mundo intersubjetivo y la persona

Tras el estudio de la fenomenología, de acuerdo con Husserl, en primer lugar, se dio cuenta de la imposibilidad del solipsismo en torno a lo que conocemos, a la realidad que nos sale al encuentro. Luego, siguiendo a Edith Stein, se expuso el proceso mediante el cual no sólo se configura la realidad en conjunto, sino que es posible traer a dato originario la experiencia de la conciencia ajena, lo cual nos permitirá dos cosas: la constitución del mundo intersubjetivo y la constitución de la persona.

El mundo es uno, la realidad es múltiple. El yo constituye el mundo, es mediante la interacción entre conciencias que éste se constituye y permite adquirir un carácter común a partir de lo que el otro ha constituido del mismo. Podría decir que, en virtud de que cada uno posee un punto cero de orientación respecto de las cosas y del mundo, se tiene una perspectiva distinta de algo en común (el mundo); la interacción, por tanto, implicaría que se le otorguen capas nuevas de sentido, por lo que su conocimiento se va perfeccionando mientras más capas de sentido se le agreguen. Así, sin la empatía esto no sería posible, puesto que se daría una especie de cerrazón en torno a los fenómenos, incluido el yo.

Ahora, hay diversas formas de concebir el mundo, que es uno y el mismo para toda persona que habita en él, sin embargo, las perspectivas le otorgan sentidos distintos, significaciones diversas. Siguiendo a Stein, se conoce el mundo de acuerdo con la voluntad derivada de las valoraciones, es decir, Stein señaló que la esencia de la persona (entre otras características) implica ser espiritual, ser un sujeto intencional, es decir, un sujeto que otorga

sentido y significado a los objetos del mundo (entiéndase como objeto cualquier fenómeno) y estos objetos a conocer se eligen deliberadamente,²¹ de acuerdo con lo que valoramos. En esa dirección, es posible decir que la realidad se dota de sentido a partir de lo que se considera como valioso, cómodo o conveniente para todo aquel que es partícipe de ella.

Asimismo, el sujeto se conoce por paridad del otro, da cuenta de quién es según su encuentro e interacción con sus semejantes, se constituye a sí mismo al darse cuenta, por ejemplo, de las valoraciones del otro y de las carencias propias. Y, justamente en la satisfacción de las metas personales derivadas de su vocación personal, la interacción con otros (además de otros factores) van a implicarse en el cumplimiento o actualización de sus potencialidades o lo van a impedir.

Pareciera que el conflicto en torno a la condición actual de la mujer deriva de que, lejos de concebirse a sí mismo por parificación con el otro (ego-alter ego) como señala Stein, las figuras de yo y otro se relacionan dialécticamente en términos negativos, es decir: uno (yo) sabe de sí mismo en relación con lo que no es (otro), en relación con la negación del otro. Pensemos, por ejemplo, en el tema del señor y el siervo de Hegel: existe una relación de necesidad de uno sobre otro, el señor es señor en tanto que existe el siervo, necesita de su existencia para poder ser el ente dotado de poder sobre el subordinado, quien, a su vez, necesita de la existencia de una autoridad sobre él para ser el siervo. El primero necesita el reconocimiento del segundo para detentarse con poder. Es la misma situación para diversos casos, según expone Beauvoir en *El Segundo Sexo*, a saber: el proletariado, los judíos, los negros, las mujeres, etcétera. Considero que estas dicotomías se dan en razón de concebir al sujeto a partir de las características que lo individualizan, a saber, la condición social, laboral, sexual, y no en razón de su condición de persona que, en este caso, es universal, esencial.

La fenomenología como método, según se revisó al principio de esta tesis, implica la posibilidad de cuestionar y disolver la aporía del dualismo dado por la epistemología

²¹ Si bien, los objetos del mundo son trascendentes a la conciencia, es decir, no dependen del yo su existencia y configuración, sino que se manifiestan en el mundo sin la intervención del yo, en ese sentido no se elige lo que se conoce; sin embargo, señala Stein, “El yo capaz de conocer, el yo ‘inteligente’, experimenta las motivaciones que proceden del mundo de objetos, las aprehende y les da seguimiento en uso de su *libre voluntad*. Es necesaria y simultáneamente un yo volente, y de su actividad espiritual voluntaria depende qué sea lo que él conoce. El espíritu es *entendimiento* y *voluntad* simultáneamente: conocer y querer se hallan recíprocamente condicionados” (Stein, p. 97, 2020). Es decir, el yo constituye los fenómenos del mundo a voluntad, de acuerdo con lo que valora. Si bien hay objetos (fenómenos) del mundo que no nos interesan, por lo tanto, si ese objeto se me presenta, únicamente obtengo de él lo que por los sentidos aprehendo, pero no voy más allá, no le doy un sentido más elaborado, no voy tras su constitución.

tradicional que implica el dualismo sujeto-objeto. En su lugar, mediante la intencionalidad surge una especie de disolución de estas dicotomías para dar paso a la constitución intencional que rompe con el dualismo y, en su lugar, implica una relación entre el sujeto y el objeto que da como resultado el objeto intencional. Me parece que los dualismos señalados implican la misma cerrazón en cuanto a la constitución de sí mismo y del otro sujeto. Se omite la posibilidad de la empatía que permite conocer al otro y constituirlo como otro yo (por paridad con el sí mismo).

En el caso del hombre y la mujer la dicotomía surge en tanto asignación de roles sociales que cada uno debe satisfacer. Quizás se ha intentado buscar una especie de esencia de la mujer y se ha identificado a ésta con los roles sociales que suponen que una mujer debe ser en términos de pasividad.

La reflexión de Stein en torno a la esencialidad de la mujer es indispensable para este tema. La filósofa se preguntó si acaso existe algo como la esencia de la mujer, algo que sea inherente a todas las mujeres. Al final el análisis de mujer como tipo de persona le resultó el más adecuado y me resulta personalmente admisible, en la medida de que la categoría género (la responsable de que se le trate como inferior a la mujer) no me parece que responda a una esencialidad, de ser así, ¿aquella mujer que no cumpla los roles de pasividad deja de ser mujer? La libre variación imaginativa me lleva a pensar que, si resto todas las características que suponen qué es una mujer, de acuerdo con el género, queda en consecuencia un ente vacío, pero al fin y al cabo queda un ente, por lo que, como apunta también el análisis feminista de Simone de Beauvoir, se llega a ser mujer según la construcción que se haga de una mujer, no porque exista una esencialidad de la mujer y al nacer mujer se traiga consigo esa esencia.

En primer lugar, la fenomenología antropológica de Stein nos permite hallar la esencialidad de la persona y darnos cuenta que no existe algo como la esencialidad de la mujer o del hombre. A través del análisis fenomenológico de Stein se destacó la importancia del cuerpo en la generación de vivencias, es, por tanto, indispensable el cuerpo para la gestión de experiencias de la conciencia, nos permitirán hallar insumos para tales. En ese sentido, la única diferencia entre ambas personas (mujer-hombre) reside en el cuerpo. Como esencialmente perteneciente a la persona encontramos el cuerpo, que en ambos casos no será de la misma condición, pero ello no implica que el cuerpo determine ni la vocación ni el

llamado, solamente implica vías distintas para culminar la meta inscrita en el núcleo de la estructura personal.

La empatía permitiría constituirnos en lo personal y constituir al otro por el reflejo propio, para lo cual el cuerpo es indispensable; sin embargo, considero que el cuerpo, si bien, se diferencia por el sexo, el cuerpo de una mujer no deja de ser cuerpo por poseer útero, y el cuerpo masculino no se impone como hegemónico por poseer caracteres masculinos. Se ha dotado de valoraciones a cada uno sin embargo estas valoraciones no forman parte de su esencia, es decir, por lo tanto, estos valores otorgados a los cuerpos son susceptibles de cambio. El proceso de empatía nos permitiría acceder a la experiencia ajena y así, constituir al otro a partir de darse cuenta de las gestiones internas que lleva a cabo en tanto sujeto psico-físico, en tanto sujeto volitivo, en tanto persona.

Ahora, si mediante la interacción entre conciencias se admiten acuerdos en torno a la realidad, es menester pensar desde el rompimiento con los roles de género y desde el sesgo que implica el patriarcado, puesto que, en ese marco, las mujeres han sido valoradas o restadas de valor a partir de constituir las como alteridad en términos de Beauvoir, es decir disminuida de valor respecto del absoluto. Volviendo al contexto nacional, se ha considerado que las mujeres no son dignas de la vida si no se sujetan a los roles socio-culturales que se les asignaron, mismos que merman su dignidad, su libertad, su carácter de persona.

Edith Stein al final de la tesis *Sobre el problema de la empatía* menciona que el conocimiento de sí mismo se da de forma más adecuada por parificación con el otro si a éste, el otro, se le considera en tanto persona.²² Y, Si constituyo al otro mediante el acceso a sus valoraciones y a las experiencias de su conciencia y si a éste le doy el carácter de persona, entonces es probable que no lo considere o lo valore como inferior o superior, sino como a la par de lo que soy, lo cual implicará constituirlo y tratarlo en el marco de la dignidad y

²² De acuerdo con Stein el conocimiento de la personalidad ajena contribuye a la constitución de la persona propia, al autoconocimiento, dice: "(...) el conocimiento de la personalidad ajena (...) no sólo nos enseña a hacernos a nosotros mismos objeto, sino que lleva a desarrollo, como empatía con "naturalezas semejantes", es decir, con personas de nuestro tipo, lo que "dormita" en nosotros, y como empatía con estructuras personales formadas de otra manera nos ilustra sobre lo que nosotros no somos, sobre lo que somos de más o de menos respecto a los demás (...) aprendemos a veces a apreciarnos a nosotros mismo de manera correcta, por lo que nos vivenciamos como más o menos valiosos en comparación con otros" (2005, p. 200,201). Es decir, concebir como persona al otro hace posible reconocer las carencias o suficiencia propia lo cual permite modificar la vía de la formación personal individual, pues recordemos que la persona se autoconstituye por y con voluntad y libertad.

capacidad que como persona posee. Lo cual supone una especie de responsabilidad no solo con la persona propia, sino con la ajena y con el entorno.

En ese sentido, expresa Germán Vargas Guillén (2015):

(...) Un estado mental incluye la representación de una situación en la que se halla un sujeto y la manera como éste se comporta dentro de ella. Es de primer orden cuando se da cuenta de su *estar-en-el-mundo*. Es de segundo orden cuando se representa: su propia situación, las implicaciones de su acción, las representaciones que se hacen otros sujetos de la situación e incluso de la acción que el agente despliega en el medio (p.352)

De acuerdo con el autor, se pasa del estado mental de primer orden al estado mental de segundo orden en una especie de ciclo infinito, pues señala que al llegar al estado mental de segundo orden éste se transforma en estado mental de primer orden, por lo que debe transformarse enseguida en estado mental de segundo orden, ad infinitum. Y continúa:

Interesa llamar la atención sobre cómo este ciclo acontece o se desenvuelve en los niveles de la retención, el presente viviente y la protensión, es decir, al rememorar el darse de sí mismo, primero (...), y la relación con el entorno, posteriormente (...); en el presente viviente y en la forma de la expectación. (...) Esto es lo que no se puede esperar ni exigir de los animales no humanos y esto, en cambio es lo que se exige de los humanos, una actitud y una acción responsable: con el otro, con lo otro, esto es, con el entorno como su propia posibilidad de ser (p. 352- 353).

Si por empatía conozco la perspectiva del otro será posible constituir la realidad conjunta de forma tal que no atente ni contra mí ni contra el otro/otra. Considero que esto no ha sido posible en virtud de que a la mujer se le ha valorado a partir de las particularidades derivadas de los roles que se otorgaron mediante una mala interpretación de las capacidades de hombres y mujeres dada en virtud de las “capacidades corporales”.

Con lo anterior, solo resta decir: la empatía va más allá de una mera epistemología en torno al conocimiento del mundo y del sí mismo, implica el reconocimiento del otro y del mundo en una relación que permite que las barreras que se ponen entre uno y otro sean

disueltas por medio de la intencionalidad. Esto resulta imprescindible en aras de repensar cómo constituimos la realidad. Al final la empatía se orienta en torno a la persona, en constituir el mundo, el sí mismo y el otro con una responsabilidad ética que permite ver al semejante como persona, es decir, como un ser libre y con voluntad de hacer de sí mismo lo que valore más positivo, en el marco de una realidad que implica una vida con y para otros. Así, señala Germán Vargas Guillén, “La norma trascendental de la razón se basa y, a su vez, descubre que ‘llevo a los otros en mí’, que íntimamente soy su sucesor o su antecesor, que los que me rodean son condición de posibilidad de mi existencia” (2015, p. 354).

3.4 Conclusiones del Capítulo III

Es importante hablar de feminicidio, porque “darnos cuenta de que nos matan diferente, nos hace pensar en que nos hacen vivir diferente”, afirma Minerva Valenzuela, entrevistada por Mariana Berlanga (2018, p. 218). Vivir diferente, en este caso, significa vivir con la autonomía, la libertad y la dignidad acotadas por el sistema patriarcal, que de manera histórica y sistemática ha frustrado las metas personales de las mujeres, pues las determina según las normas impuestas por el machismo.

La condición de dignidad es inherente a la persona humana. Si el término persona, de acuerdo con Edith Stein, lleva consigo admitir como tal a *todo ser humano que se autoconstruye de acuerdo con sus potencialidades y con su libertad*, no se puede ser persona si se carece de la dignidad, pues ésta implica, de acuerdo con Kant y el imperativo categórico, “(...) obra de tal modo que uses la humanidad, en tanto tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio (...)” (Kant, 2007, p.54). Y tratar a las personas como fines implica respetar su autodeterminación, si recordamos la acepción de persona, con base en el Esquema 11, el yo y el sí mismo son uno, el yo configura al sí mismo, es decir, la persona se autoconfigura. Sin embargo, bajo las premisas de la cultura patriarcal a las mujeres se les priva del derecho de ejercer esa autoconfiguración como personas.

Además, la dignidad implica un rango mínimo de bienestar, que, de acuerdo con Martha Nussbaum, permite satisfacer necesidades elementales que son biológicas y sociales. En tanto biológicas, dice la filósofa: el respeto a la vida, salud física, entre otras. En tanto social, refiere a la filiación, es decir, que se den las bases sociales para el autorrespeto y la

no humillación. Por tanto, carecer de dignidad impide que se satisfagan las metas inscritas en el núcleo personal. Impide que el individuo se configure como persona.

El hecho de que, siguiendo a Minerva Valenzuela, se trate diferente a las mujeres supone negar su condición humana, su dignidad y autonomía. En ese sentido, señala Luis Muñoz Oliveira (2024), que violar los derechos, y en este caso, la condición de dignidad de las mujeres, tiene consecuencias en la vida de ellas y en las generaciones venideras. Pareciera que en nuestro contexto esta actividad se ha vuelto constante y naturalizada, el desprecio por los otros se ha llevado a cabo de manera idiosincrática. Las diferencias entre hombres y mujeres son evidentes si hablamos en términos de condiciones biológicas, pero son las mismas, de acuerdo con el análisis de la persona, en tanto tal. En ese sentido, afirma el citado autor, que por más distintas que seamos las personas, los elementos fundamentales que dan valor a la vida humana son comunes. Cabe recordar, también, que, de acuerdo con Stein, es común el llamado entre hombres y mujeres —este llamado se entiende desde el pensamiento steiniano desde el punto de vista religioso como el dominio y cuidado de la tierra, pero puede entenderse también como la satisfacción de las potencialidades inscritas en el núcleo de la persona pues al fin y al cabo el núcleo está dirigido por, siguiendo a Stein, la voluntad de Dios—, que se satisfaga por distintas vías es otra cosa.

Ahora bien, ¿cuáles serían las evidencias para sustentar que se les trata distinto a las mujeres, y que, con ello, se les niega su derecho a la dignidad y su condición como personas? Al menos entre el año 2008 y el 2023, 18 mujeres desaparecieron diariamente²³ y dicha desaparición estuvo vinculada con la trata de personas y el comercio sexual. Asimismo, en promedio 10 mujeres al día son asesinadas,²⁴ según datos oficiales, lo que implica que esta cifra pudiera aumentar si todos los casos se reportaran a las autoridades.

La violencia contra las mujeres implica en muchos casos que se ejerza entre personas afines a ellas, es decir, con lazos familiares en común, de acuerdo con ONU MUJERES, “(...) una de cada tres mujeres ha sido víctima de violencia física o sexual por parte de su pareja (...) (Además) en 2021, cerca de 45,000 mujeres y niñas de todo el mundo fueron asesinadas por sus parejas u otros familiares” (UNODC y ONU Mujeres, 2022). En el

²³ [18 mujeres desaparecieron al día entre 2008 y 2023: Karla Quintana | Aristegui Noticias](#)

²⁴ <https://elpais.com/mexico/2023-11-25/la-violencia-contra-las-mujeres-se-ceba-con-las-mas-jovenes-en-mexico-mas-de-3000-asesinadas-al-ano.html>

informe de ENDIREH 2003 no sólo se ofrecen cifras en torno a la violencia contra las mujeres en el hogar, sino, además, ofrece testimonios alarmantes y tristes que dan cuenta de la violencia a la que son sometidas las mujeres. Leer tan solo un par de ellos nos remite a pensar en la falta de humanidad con la que se les trata, quisiera, para fines ilustrativos mostrar algunos:

Entrevistadora en el estado de Hidalgo (2). “...una señora me mostró sus golpes, me dijo que se siente muy mal físicamente y que nunca ha acudido con el doctor porque le da vergüenza; también me comentó que él abusa de ella sexualmente enfrente de sus hijos; que la obliga a que le dé de comer; que lleva a sus amigos a su casa a cualquier hora y que le dice: *¡te levantas y nos atiendas, ese es tu papel! ...*”

Entrevistadora en el estado de Zacatecas. “Una mujer de 23 años con retraso levemente notorio, ha sido agredida por el esposo de diversas maneras (con cuchillo, golpeada y asfixiada) Tiene 6 meses de haber regresado con el esposo, porque él la amenazó con quitarle a su hijo o con **matarlos a ella y al niño** si no regresaba”.

Entrevistadora en el estado de Baja California (1). Una entrevistadora destacó el caso de una mujer que tiene 10 años viviendo situaciones de violencia: “... acepta que el esposo regrese cada vez que se va; de tantos problemas llegó el momento en que **prefirió quitarse la vida**, pues ya no quiso padecer el mismo círculo: *tenemos problemas, terminamos, me voy, regreso, te perdono, y volvemos a tener problemas*. Después del intento de suicidio ella duró quince días en el hospital, y estuvo bajo terapias. Ahora está consciente del problema, pero sigue viviendo con la misma pareja” (INEGI, 2003).

Los relatos antes citados son parte del aspecto cualitativo resultado de la aplicación de encuestas. En ellos se pone de manifiesto la violencia cotidiana en distintos estados de la República. Seleccioné los anteriores porque dan cuenta de los roles de género que se espera que se cumplan, del castigo por su incumplimiento, de la vejación de la que son parte las mujeres, de su falta de autodeterminación, autonomía o, yendo a lo más básico: la ausencia de respeto y dignidad por sus propias vidas. Estos ejemplos dan cuenta de que a muchas mujeres no solo no se les reconoce como personas, sino que además se le resta valor a su vida. El discurso violento y machista que se repite en ellos implica una forma de concebir la realidad y a las mujeres. El contexto en el que históricamente han vivido las mujeres ha permitido que no se les respeten sus derechos como personas y, por ende, que exista un sinfín

de historias como las citadas. La propia Stein dio cuenta de ello y de la carencia de dignidad de la que son parte las mujeres al señalar sobre la relación de hombres y mujeres que “(...) de esta relación de compañerismo ha surgido una relación de dominio, que muchas veces es ejercido de modo brutal, de forma que ya no se pregunta por los dones naturales de la mujer y de su desarrollo óptimo, sino que se la utiliza como medio para un fin, o para la satisfacción de la propia condescendencia” (Stein, 2003, p. 284).

Hay quienes se atreven a aseverar que la carencia de humanidad con la que se trata a las mujeres es solapada por ellas mismas, como si fuera deseo suyo ser disminuidas de humanidad —como si los beneficios de *dejarse vivir*²⁵ fueran suficientes para permitir el automatismo y la determinación que supone *ser mujer*, de acuerdo con la categoría *género*—. Insiste Stein en la relevancia de la pedagogía para la evolución o desarrollo de la persona. Dice:

(...) ni siquiera los niños más pequeños que acuden a la escuela están siempre libres de trabas. Muchos de ellos ya han sido intimidados, de modo que se recluyen en sí mismos y se aíslan del exterior. (...) el hombre no entra terminado en el ser (...) a diferencia de lo que sucede en los animales, su evolución no está determinada, sino que tiene ante sí múltiples posibilidades. Se hace así posible y necesaria la autodeterminación, pero también la dirección y el seguimiento. Necesaria, porque la comunidad de destino de los hombres es tal que cada hombre forma parte de ella como un miembro junto a otros miembros, con funciones recíprocas y en mutua responsabilidad ante Dios. (2020, p. 17-18).

El hecho de que muchas mujeres asuman su condición como “natural” según su condición sexual implica redes que a primera vista parecen invisibles, pero que el sistema patriarcal se ha encargado de tejer con una sutileza estratégica, es decir, se educa bajo la premisa de que las mujeres son seres destinados a la pasividad, con la idea de que a futuro serán mujeres que adopten los roles de género que las replieguen a la inactividad, a la sumisión y el cuidado de los otros.

²⁵ Desde la postura filosófica existencial, existir significa filosofar, que a su vez significa afrontar conscientemente el presente y el futuro de acuerdo con la relación consigo mismo y con los otros. Afrontar implica decidir teniendo en cuenta que toda elección tiene consecuencias hacia el porvenir. En este caso, evitar el riesgo y evitar la responsabilidad de la decisión es dejarse vivir, y quien se deja vivir no se posee a sí mismo ni sus posibilidades (Abagnano, 2019).

La pedagogía, advierte Stein, es elemental en tanto que hace posible el despertar de las potencialidades y su orientación a buen término. Pero si el sistema patriarcal es estructuralmente violento y opresor para con las mujeres, no habrá vía para el despliegue de la persona. Por ello, considero que la empatía, según Stein, es indispensable para revertir esta condición. Pues si constituimos a los otros, a sí mismo y al mundo intersubjetivo por medio de la empatía, y si ésta precisa que se considere al sí mismo y al otro como persona, entonces es posible una constitución de la realidad y de los otros de tal forma que a nadie vea vulnerados sus derechos, su dignidad, su integridad personal. Aunque, si bien, de acuerdo con Stein, la persona en última instancia está determinada en su estructura por Dios, cabe aclarar que las reflexiones emanadas de esta tesis toman una distancia respetuosa respecto del aspecto religioso de la filosofía steiniana.

La condición de violencia en la que viven las mujeres no es exclusiva de nuestro país ni de nuestro tiempo, es un fenómeno mundial e histórico. Sobre lo cual, podría señalar múltiples ejemplos: el matrimonio infantil, la trata de personas, el comercio sexual, la mutilación genital femenina, la violación como castigo, y la sujeción de su sexualidad con penalidades hacia prácticas como el aborto. Y todo ello a pesar de que se han constituido los derechos universales de la humanidad desde, al menos, 1948 que se estableció la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Pedir ser tratada como persona no es pedir caridad. Si bien, la condición de opresión es un hecho, poner en evidencia esta situación es importante, puesto que, como señala Mariana Berlanga, la cultura visual —ella se refiere a las imágenes atroces sobre escenas de feminicidio que se publican en diferentes medios de comunicación— también contribuye a crear realidades y a reforzar la cultura patriarcal. Pues el feminicidio se exhibe de tal forma que para todas las personas es claro el suplicio —no sólo de la víctima, sino de los familiares de la misma— al que las mujeres están expuestas. Se trata de un discurso visual que sugiere que quien se salga de las normas de género es susceptible de ser víctima. Pareciese un dispositivo²⁶ que dicta de forma tanto implícita como explícita, la forma en que deben estar

²⁶ De acuerdo con García Fanlo (2011) un dispositivo es una red de elementos implícitos que generan conexiones entre sí; los dispositivos constituyen a los sujetos inscribiendo en sus cuerpos un modo y una forma de ser, son un conjunto de praxis, saberes, instituciones, cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, orientar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos.

determinados los sujetos en tanto cuerpo y en tanto forma de ser (García, 2011). Así, sugiere Mariana Berlanga que es indispensable representar los asesinatos de las mujeres de tal forma que se respete la dignidad de las mujeres asesinadas, que se les vuelva a humanizar.

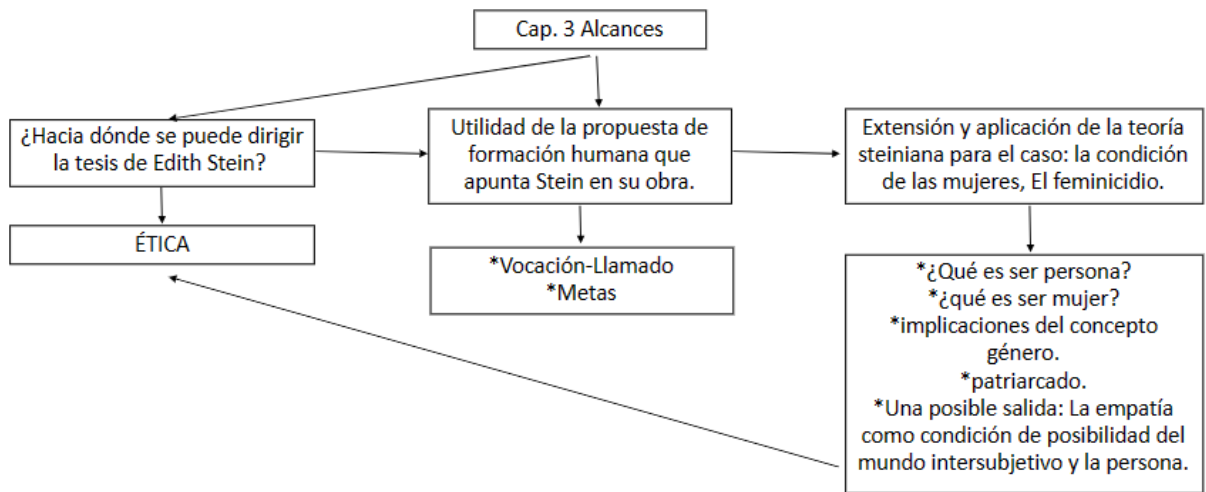
Volvamos nuevamente al término empatía, que implica el acceso a las experiencias de la conciencia ajena. Ahora, el dolor, la humillación, son fenómenos, son objetos intencionales, están dirigidos a algo, el dolor no siempre representa lo mismo y no puede no representar algo, es decir, está orientado siempre a algo. Se puede tener, por ejemplo, un dolor físico, pero también se puede tener un dolor emocional que no se siente en alguna parte del cuerpo, sino que cubre la existencia entera (el dolor de las madres de las víctimas de feminicidio). O, se puede tener dolor por la pérdida de un familiar, así como dolor por la pérdida de un familiar de un amigo, como ejemplifica Stein.

Tomar parte en ese dolor, en esa experiencia que tiene como trasfondo un contexto desafortunado considero que es menester para impedirlo, en la medida de las posibilidades. Considero que eso es lo que ha venido haciendo el feminismo. Es decir, no hace falta que la condición de toda mujer sea de subordinación, para reivindicar la humanidad y la calidad de persona de todas las mujeres (Este tema es importante, porque siguiendo a Mariana Berlanga, el feminicidio tiene otras intersecciones, no es lo mismo ser una mujer blanca y adinerada, que ser una mujer racializada, empobrecida, etcétera. La violencia también de dispersa en estratos).

Asimismo, si mediante la empatía construimos nuestra realidad, y si traemos a dato la experiencia desafortunada de la condición de las mujeres, entonces nuestra construcción de la realidad puede ser distinta, más humana. Traer a cuento a las mujeres asesinadas, traer al presente su ausencia es traerlas a la memoria y esto puede funcionar como una estrategia para impedir que se repita, para impedir que se queden impunes sus muertes.

Edith Stein, mediante un análisis antropológico, demuestra la diferencia entre las plantas, los animales y los humanos. Los primeros son pasivos, el humano es un ente activo en cuanto a que puede decir de sí mismo *yo soy* y en cuanto a que puede autoconstruirse. Callar ante la violencia contra las mujeres es admitir el papel de pasividad, el cual, considero, no tiene cabida desde la filosofía.

3.5 Esquema del Capítulo III

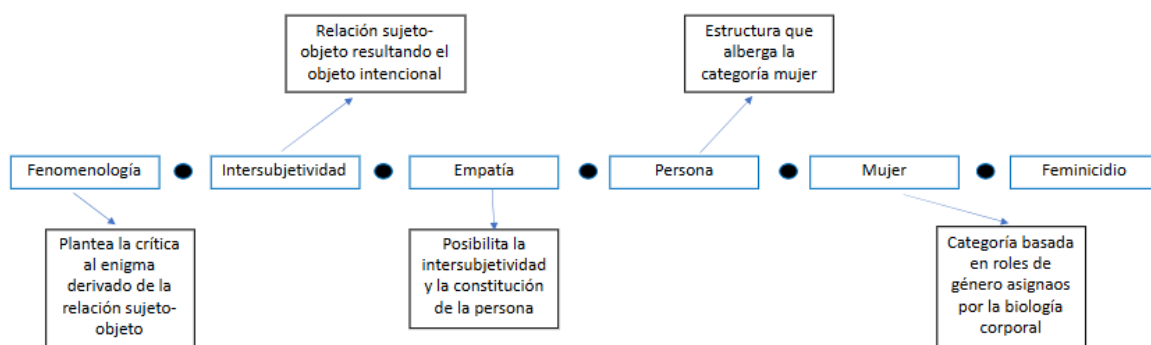


Conclusiones generales

Tras la realización de esta tesis, pude comprender, de acuerdo con la fenomenología husserliana, que el mundo se constituye de manera intersubjetiva, que el yo se agrupa en comunidades o mónadas de acuerdo con la cultura, por lo que éstas son múltiples. El mundo y la realidad no pueden entenderse de manera solipsista. En ese tenor, la empatía —entendida como la aprehensión de la experiencia de la conciencia ajena— permite que el yo se conozca a sí mismo, conozca al otro y en conjunto, se dote de sentido al mundo.

La tesis de Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, además de describir la esencia de los actos de empatía, encamina al lector a figurarse la idea del yo, desde el punto de vista de la persona humana. Si bien, este concepto no es explorado exhaustivamente en la tesis doctoral de la filósofa, considero que es el preámbulo para obras posteriores en donde se dedica específicamente a definir su estructura. A partir de la antropología fenomenológica, se entiende que la persona tiene un carácter esencial, es decir, cuenta con una estructura peculiar, a saber: cuerpo, alma, núcleo, carácter. Por su parte, los términos hombre y mujer no cumplen esta característica, puesto que están dados bajo la premisa de que las cualidades del cuerpo implican cualidades del ser; por lo que son términos contingentes que están englobados en el marco del concepto persona.

El reto de esta tesis fue aplicar las herramientas conceptuales de la fenomenología y de la teoría de la empatía de Edith Stein para analizar la condición de la mujer y el feminicidio. El resultado, de manera condensada, es el siguiente.



La fenomenología como método da cuenta de la existencia de una relación entre el sujeto y el objeto, dando lugar al objeto intencional. Esta relación se da en razón de la

intersubjetividad, misma que es posible por medio de la empatía. La empatía, además, permite la constitución del yo y del otro como personas, lo que implica que cada uno tiene la capacidad (esencial) de autoconstituirse haciendo uso de la voluntad y libertad propias.

Por su parte, el término “mujer” omite esta estructura de la persona al determinar su fin y vocación de acuerdo con las capacidades biológicas. Debido a ello, se justifica la violencia hacia las mujeres, incluso el feminicidio. Repensar la esencialidad de la mujer es indispensable para abolir la conducta que impide que las mujeres ejerzan sus derechos y autonomía, y así permitir que se autoconstituyan, según el carácter esencial que poseen como personas.

Concebir la constitución del mundo y la realidad de manera intersubjetiva, tomando en cuenta que tanto el yo como los otros son personas, implica que existe una responsabilidad compartida, que hay un vínculo de reciprocidad con y para el otro. Bajo este entendido, sería impensable la cancelación del carácter de persona en el otro, así como la violación a su dignidad e integridad.

Se concluye que la empatía, si bien es una forma de conocer cualquier fenómeno, también es una herramienta que posibilita la constitución común de la realidad en donde tanto el yo como el otro cobran relevancia para este fin. Es la vía para procurar, en primer lugar, el cultivo de la persona propia, para darle sentido a la vida poniendo énfasis en que (por esencia) cada uno posee una meta que cumplir a voluntad y por impulso de los otros y del contexto; y, en segundo lugar, la empatía es útil para pensar al otro por similitud al yo, de forma que se respete su despliegue personal e incluso se impulse.

Así, el tema de la mujer merece ser replanteado, ya que vivimos en un contexto en el que, pese a los esfuerzos de la humanidad en materia científica y social, no se ha avanzado sustancialmente en la equidad y el respeto a los derechos de las mujeres, pues hay múltiples ejemplos en los que la condición de la mujer queda reducida a un medio, en consecuencia, su vida no es respetada como un fin en sí mismo. Como sabemos, utilizar a las personas como medios cancela la posibilidad de que puedan ejercer su dignidad humana, en este caso, esto impide que se constituya como persona, de acuerdo con Edith Stein. Hacer uso de la empatía en un tema de carácter social exige ser conscientes de la relación que existe entre las personas para la constitución de su realidad, de su entorno y de sí mismos, ya que en esta tarea no hay

cabida para la individualidad, pues “El individuo humano aislado es una abstracción. Su existencia es existencia en un mundo, su vida es vida en común” (Stein, p. 163, 2020).

Referencias

- Abbagnano, N. (2019) *Introducción al existencialismo*. FCE.
- Berlanga, M. (2018) *Una mirada al feminicidio*. Ítaca. México.
- Butler, J y Lourties, M. (1998). *Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista*.
- Carbajal, M. (2007) *El feminicidio, sus causas y significados*. Mujeres en Red El periódico feminista.
- CHU, Mariana. (2002) *El otro y la esfera primordial. Reflexiones sobre la intersubjetividad en las Meditaciones Cartesianas*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Código Penal Federal (C.P.F) Reformado, Diario Oficial de la Federación, 14 de agosto de 1931, (México).
- De Beauvoir, S. (2017) *El segundo sexo*. Cátedra.
- Ferrer, U. (2008) *Para comprender a Edith Stein. Claves biográficas, filosóficas y espirituales*. Ediciones Palabra.
- García, F. (2011) *¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben*. A Parte Rei.
- Gerl, F. A. B. (2008) *La cuestión de la mujer según Edith Stein*. Universidad de Navarra.
- Gutiérrez, A. (2017) *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein. España*. Universidad de Sevilla.
- Haya, F. (2004) *La estructura de la persona humana según Edith Stein*. Cuadernos del Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 166. [166_3.pdf \(unav.edu\)](#)
- Herbstrith, W. (1990) *El verdadero rostro de Edith Stein*, Ediciones Encuentro.

Hierro, G. (2004) *Las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* En Griselda Gutiérrez Castañeda (coord.) *Violencia sexista. Algunas claves para la comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez*. PUEG-UNAM.

Husserl, E. (2014) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. FCE.

Husserl, E. (1986) *Meditaciones Cartesianas*. FCE.

Husserl, E. (2015) *La idea de la fenomenología*. FCE.

Instituto Municipal de las Mujeres Heroica Ciudad Juárez H. Ayuntamiento 2018-2021 (2020) *Diccionario de Género*. [Diccionario de Género NOV20](#)

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2023) *Encuesta nacional de ingresos y gastos de los hogares (INIGH) 2022*.

<https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/ENIGH/ENIGH2022.pdf>

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2003). *Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2003*.

<https://www.inegi.org.mx/programas/endireh/2003/>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2023) *Encuesta nacional sobre salud y envejecimiento en México (ENASEM) y Encuesta de evaluación cognitiva 2021*.

https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2023/ENASEM/ENASEM_21.pdf

Instituto Nacional de las Mujeres (2024) *Desigualdad en cifras*. http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/BN2_2024_Vo_Bo.pdf

Kant (2007) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Puerto Rico. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa.

Lorda, S. (2001) *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Caparrón Editores.

Lorda, Simón. (2001) *Alteridad*. Ágora —Papeles de Filosofía—. Universidad de Santiago.

Lorda, Simón. (2001) *Intersubjetividad y experiencia del otro en Ideas de Husserl*. Ágora-Papeles de Filosofía, Universidad de Santiago.

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito y Entidad de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres (2022) *Asesinato de mujeres y niñas por razones de género (femicidio/feminicidio). Estimaciones mundiales de asesinatos de mujeres y niñas en el ámbito privado en 2021. Mejorar los datos para mejorar las respuestas*.

https://www.cdeunodc.inegi.org.mx/unodc/wpcontent/uploads/2021/02/DATAMATTER5_Femicidio_ESP.pdf

Oliveira, L. (2024) *No puedo respirar. Un ensayo sobre la igualdad*. Taurus.

Previatl, A. (2020) *Edith Stein. Fiel a la Estrella de David y a la cruz de Cristo*. Editorial Alba.

Reyes G. E. (2021) *Edith Stein: de la concepción de la persona humana a la comprensión de la Mujer*. En *Franciscanum* 175, Vo. 63. (p. 1-23)

Romero, Arturo. (2015) *El tiempo, la intersubjetividad y el anuncio de una poliarquía en Husserl*. En *Revista de Filosofía y Cotidianidad*. Vol 1.BUAP.

Rubin, G. (2015) *El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo*. Marea Negra.

Sánchez, M. R. (2018) *El cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl*. VERITAS, N° 40. México. Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

Sánchez, M. R. (2014) *Antropología filosófica y personalismo en Edith Stein. Primeras aproximaciones*. México. Universidad Veracruzana.

San Martín, J. (2010) *El contenido del cuerpo*. En *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad*. Madrid, España: UNED.

San Martín, J. (2008) *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.

San Martín, J. (2016) *Fenomenología trascendental y antropología filosófica*. En *Antropología y Fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social*. Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas.

Segato, R. (2013) *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta Limón. Buenos Aires.

Stein, E. (2005) *Sobre el problema de la empatía*. En *Obras Completas II Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)* (pp. 55-203). Monte Carmelo.

Stein, E. (2005) *Individuo y Comunidad*. En Stein, *Obras Completas II Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)* (pp. 343-405). Monte Carmelo.

Stein, E. (2005) *Introducción a la Filosofía*. En Stein, *Obras Completas II Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)* (pp. 787-876). Monte Carmelo.

Stein, E. (2003) *Problemas de la formación de la mujer*. En Stein, *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio de la vida cristiana, 1926-1933)* (pp. 451-551). Monte Carmelo.

Stein, E. (2003) *Conferencias (1926-1933)*. En Stein, *Obras completas IV. Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio de la vida cristiana, 1926-1933)* (pp. 161-296). Monte Carmelo.

Stein, E. (2020) *La estructura de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Vargas, G., Guerrero, M. (2015) “Llevo a los otros en mí”. La Ética en perspectiva fenomenológica: tema fundante de las investigaciones de Julia V. Iribarne. En Investigaciones Fenomenológicas, Volumen Monográfico 6. Universidad Pedagógica Nacional Bogotá

Villoro, L. (1975) Estudios sobre Husserl, México: UNAM.

Zirión, Q. A. (1990) “El sujeto trascendental en Husserl” En *Crítica del sujeto*. México: UNAM.

Zirión, Q. A. (1990) *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. UNAM.

Apéndice

A continuación, se presenta una lista de conceptos, cuyo fin es facilitar la lectura de esta tesis.

Yo empírico: Unidad psicofísica que se encuentra naturalmente en el mundo. Se le conoce por la experiencia que tenemos de él, es decir, se trata del ente humano.

Yo trascendental: Al sujeto trascendental se le conoce por comparación del yo empírico, ambos tienen cabida en la misma unidad psicofísica, pero a diferencia del primero, éste no se encuentra en el mundo, es trascendental respecto del mundo. Para el sujeto trascendental el mundo es objeto, critica la validez su conocimiento.

Epoje fenomenológica: Actitud mediante la cual se “suspende el juicio”, se abandona la actitud natural y se “pone entre paréntesis” el mundo, tal que el ego se convierte en un espectador desinteresado. Permite al ego meditador aprehenderse como yo puro, es decir, con la vida de conciencia pura que le es propia.

Fenómeno: Experiencia de la conciencia.

Tiempo objetivo: El tiempo que marca el reloj, es el mismo para todos.

Tiempo subjetivo: Tiempo de la conciencia. Es inmanente al ego y sus cogitaciones. Permite retener el pasado y protender el futuro en el presente.

Intencionalidad: Constitución de un fenómeno /objeto, siempre con referencia a algo; la intencionalidad va de un modo de ver el objeto de manera inadecuada a lo adecuado, es el movimiento de lo uno a lo otro. Este movimiento concluye en el objeto intencional.

Libre variación imaginativa: Ejercicio mediante el cual se descartan los elementos no esenciales del objeto, de forma tal que permite el desvelamiento de la esencia de éste.

Reducción fenomenológico trascendental: Acción de retrotraerse a la realidad última de las cogitaciones del ego, es decir, de la corriente de vivencias puras.

Noesis: Actividad de la conciencia del ego, cogitatio.

Noema: Objeto intencional, cogitatum.

Inmanente: Actos de la conciencia, que se agotan en el ego que medita.

Trascendente: Cualidad de un fenómeno que implica que su existencia no depende del ego/yo. En ese sentido, los objetos son trascendentes respecto del ego: están ahí siendo.

Reducción eidética: Desvelamiento de las estructuras esenciales, universales de un fenómeno.

Ego: Entidad que posee cuerpo vivo y cuerpo físico. Tiene experiencia de ser materia, de tener experiencias de conciencia y de tener sensaciones localizadas.

Alter ego: Entidad que -como el ego- posee cuerpo vivo y cuerpo físico. Tiene experiencia de ser materia, de tener experiencias de conciencia y sensaciones localizadas. Se constituye por parificación con el ego.

Mundo objetivo: “Allí para todos”, es el conjunto de todo lo existente, es uno y el mismo para todos. Los objetos que lo integran son los mismos para cada ego, pero cada uno lo experimenta de manera diferente. Al mundo objetivo corresponde el tiempo objetivo.

Cuerpo físico: Cosa física, materia.

Cuerpo vivo: Cuerpo físico que además tiene la experiencia de sentir, tiene sensaciones localizadas.

Ubiestesias: Sensaciones localizadas. Son propiedades del cuerpo que se presentan cuando éste es sometido a experiencia física. La capacidad que tiene el cuerpo de sentir. Las ubiestesias se localizan en la parte del cuerpo en la que se efectúa la intervención física.

Punto cero de orientación: Aquí central del ego. Espacio que ocupa cada yo y que, en virtud de ello, le otorga una perspectiva particular respecto del mundo y los otros. Hay tantos como egos haya.

Apresentar/presentar/re-presentar/presentificar: Traer al presente lo ausente. Es la manera en cómo lo no presente se presenta sin dejar de estar ausente. Su contrario es el protopresentar: lo experimentable en sentido primigenio.

Mónada: El ego, el yo.

Mundo intersubjetivo: Comunidad abierta de mónadas que interactúan entre sí y dan como resultado la constitución del mundo de forma interrelacionada.

Empatía: Acto intencional originario mediante el cual se accede al acto no originario correspondiente a la experiencia de la vivencia ajena. Cuya relación se logra de manera inmediata y en tres momentos, a saber: presentación del fenómeno, explicitación plenaria y objetivación comprensiva.

Individuo psicofísico: Sujeto que consta de cuerpo, alma, sentimientos, voluntad.

Actos teóricos: Configuraciones mentales que son producto de la razón. Abstracción que realiza la mente humana respecto de tal o cual objeto o fenómeno.

Núcleo: Elemento componente de la persona, en él se llevan inscritas sus potencialidades. El núcleo es uno e inmutable.

Carácter: Cualidades del cuerpo y del alma, por lo que es su característica ser particular según cada persona. En el carácter se ven implicados los sentimientos y el desenvolvimiento de ellos en cada persona, de ahí que implique cualidades específicas.

Persona: De acuerdo con Edith Stein (2020), ser corporal y anímico que posee un yo consciente con la capacidad de autoconstituirse, de acuerdo con las potencialidades inscritas en su núcleo personal, y con base en la libertad y voluntad.

Feminicidio: Asesinato de mujeres en razón de su género.

Género: Concepción de la persona fundada en el sexo.

Patriarcado: Red de elementos que componen un sistema orientado en la superioridad del hombre.