

# EMPATÍA, ALTERIDAD Y CULTURA: WITTGENSTEIN, GEERTZ Y EDITH STEIN

*Empathy, otherness and culture: Wittgenstein,  
Geertz and Edith Stein*

ENRIQUE ANRUBIA

FELICIANA MERINO ESCALERA

*Universitat CEU Cardenal Herrera de Valencia* | España

Fecha de envío: 18/03/2024 | Fecha de aceptación: 09/06/2024 | DOI: 10.24310/crf.17.2.2025.19428

## Resumen

Este artículo parte de la siguiente pregunta: ¿cómo conoce un sujeto a un sujeto? ¿Cómo se puede poseer el concomitamiento personal del otro sin desvincularlo del cultural y del propio yo que conoce? En este artículo y desde esas interrogantes, primero se mostrará brevemente desde Wittgenstein la asimetría entre el yo y el otro en el conocimiento. Después dicha asimetría deberá permitir y englobar al mundo en su «objetividad», es decir, en su «ámbito cultural» desde Clifford Geertz, y por último esa asimetría y esa objetividad cultural no debe impedir el conocimiento real y profundo de otro sujeto que está al mismo tiempo en el mundo desde la noción de empatía de Edith Stein.

## Palabras clave

Geertz; Wittgenstein; Edith Stein; alteridad; cultura; empatía.

**Abstract**

This paper starts from this question: How does one person know a different one? How can one possess personal knowledge of the other without disconnecting it from the cultural and one's own self-knowledge? At first, we will briefly argue, following second Wittgenstein's thesis, the asymmetry between the self and the other in the process of knowledge. Then, this asymmetry should allow and encompass the world in its «objectivity», that is, in its «cultural sphere» according to Clifford Geertz, and finally, this asymmetry and cultural objectivity should not hinder the real and profound knowledge of another person who is simultaneously in the world, from the notion of empathy of Edith Stein.

**Keywords**

Geertz; Wittgenstein; Edith Stein; otherness; culture; empathy.

**HIPÓTESIS Y PROBLEMA: YO, MUNDO Y ALTERIDAD**

**D**escartes lo diría así: el conocimiento del mundo y del otro posee el requisito obligado y necesario del autoconocimiento del sujeto. Quizás aún más: es el conocimiento del *ego* por parte de sí mismo el que otorga viabilidad ontológica y ofrece certeza al conocimiento del mundo. No es que sin yo no hay *res extensa*, es que sin el primerísimo autoconocimiento del «yo» la *res extensa* no puede ser conocida como existente.

Desde entonces, la filosofía ha bregado con el problema del lugar de la subjetividad en el proceso cognoscitivo y no cabe duda de que no puede haber objeto conocido sin sujeto cognoscente, y que sujeto y objeto, de algún modo aún no resuelto, se refieren solidariamente en la gnoseología. Pero lo que Descartes cree dejar como solución metódica al conocimiento y que, sin embargo, la historia ha heredado como problema, es la necesidad primera, o el privilegiado lugar ontológico, del yo en ese proceso de conocer a lo otro en tanto que otro.

Para Descartes, el primer objeto del yo -ineludible e indubitable- es el propio yo, subrayando que comparece limpio de cualquier impureza «extensiva». Y ya solo eso sería cuestionable. Pero parece que Descartes va más allá sugiriendo que sin ese autoconocimiento puro de la propia subjetividad el otro, *aliud quid*, es imposible de conocer. Así, no es que sin sujeto no hay conocimiento del objeto o de otro sujeto, sino que el autoconocimiento es el fundamento epistemológico del mundo.

Sabemos las soluciones por las que la filosofía ilustrada tardía intentó vincular el conocimiento de «lo otro» al sujeto. Quizás, la más famosa, el yo trascendental kantiano que «acompaña a todas mis representaciones» y que permite decir que aquello que se piensa de otro es pensado por uno. Pensar es saber lo que se piensa y que uno lo piensa al mismo tiempo.

Pero el aparataje cartesiano no previó que el autoconocimiento «claro y distinto» del yo que conoce —por usar la fórmula del francés—, no solo puso bajo sospecha la formulación del «ego» sino, como consecuencia, al mundo y al otro. Como bien vio Anscombe (Anscombe, 1975), sería algo así como que la proposición «yo soy yo» es una proposición lógicamente verdadera pero no de identidad. El pensamiento no otorga existencia más allá de la existencia mental. Decir que el yo comparece como primer *cogitata* claro y distinto al propio yo, no le hace existir excepto como pensamiento pensado. Pensar «Yo soy yo» afirma sencillamente que se posee cognoscitivamente como objeto algo así como un «yo pensado» —sea lo que fuere que pueda ser un «yo pensado»—, del mismo modo que darle efectividad y potencia ontológica al pensamiento con el *ergo sum*, otorga un poder que ya Aristóteles se encargó de desarmar con su sentencia «el fuego pensado no quema». Más: y si se dijera que el «yo que piensa» es ya real antes de pensarse como «yo» porque precisamente no se puede pensar sin ser real, entonces Descartes erró desde el inicio de su planteamiento, porque el conocimiento del mundo no parte del yo sino del mundo que hace que sea real que yo esté pensando. Como dicen Arregui y Choza, la «comprensión humana [...] debe comenzar desde lo externo» (Arregui y Choza, 1992: 74). Es decir, de alguna manera, incluso la interioridad de la inteligencia debe referirse al mundo exterior, a un objeto externo. El ser humano «tiene intimidad subjetiva, pero no es su intimidad subjetiva» (Arregui y Choza, 1992: 74).

Ahora bien, en el planteamiento cartesiano es el otro el que se queda y establece como «otro pensado». ¿Es pues lícito decir que el conocimiento de la primera persona fecunda y permite el de la tercera y que sin aquel este no es viable?, ¿tiene sentido decir que el mundo tiene un modo ontológico previo al yo constituyente de su conocimiento y del autoconocimiento propio? Más: si el mundo y el otro son y están en un «siempre antes» ¿Cómo puede el yo asirlo?

Pero existe una pregunta mayor: ¿cómo conoce un sujeto a un sujeto? ¿Cómo se puede poseer el conocimiento personal del otro sin desvincularlo del mundo de los objetos y del propio yo que conoce?

En este artículo y desde esas interrogantes, primero se mostrará brevemente desde Wittgenstein esa asimetría entre el yo y el otro en el conocimiento. Después dicha asimetría deberá permitir y englobar al mundo en su «objetividad», es decir, en su «publicidad» y su «ámbito cultural» y por último esa asimetría y esa objetividad cultural no debe impedir el conocimiento real y profundo de otro sujeto que está al mismo tiempo en el mundo.

A lo primero se contestará con Wittgenstein, a lo segundo con Clifford Geertz y a lo tercero con Edith Stein. Lo que para Wittgenstein será la asimetría entre la primer y la tercera persona en el conocimiento —que es paralelamente su crítica al cartesianismo o al psicologismo— en Geertz permitirá dos cosas: una noción de cultura abierta al conocimiento del mundo y del otro en términos de crítica a los supuestos psicólogos del concepto de *empatía*. Pero la misma apertura que Geertz, basándose en Wittgenstein, dará al conocimiento del otro es precisamente lo que Edith Stein revalorizará en un concepto de empatía y comprensión del otro más profundo y sin olvidar el mundo *qua mundus*. Es Edith Stein, desde una fenomenología realista, la primera filósofa que acierta a ver que sin mundo objetivo no hay empatía posible porque la persona conocida ha de ser tan real como el mundo que habita. Uno y único es el realismo que permite afirmar que el otro es conocido realmente y, habría que apostillar, siempre en su realidad.

## I. LA ASIMETRÍA ENTRE YO Y TÚ: WITTGENSTEIN Y CLIFFORD GEERTZ

### I. 1. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD Y DEL YO CARTESIANO A LA LUZ DE WITTGENSTEIN

Como escribe Alejandro Llano «una de las principales paradojas de la modernidad consiste en que la emergencia del *yo* como tema central va unida al progresivo [a] la ausencia de una teoría unitaria de la subjetividad» (Llano, 2009: 13). Aquél «yo» libre nacido del cogito ¿tiene sentido como fundamento de identidad humana? El dilema surge al sostener que la afirmación «yo pienso» equivale a afirmar que «yo soy un yo que piensa», implicando así que el yo «es un objeto» del cual predicar.

Sin embargo, Wittgenstein ya señaló el problema filosófico del «yo pienso» como proposición de identidad. Para el pensador vienés, el *yo* del enunciado «yo pienso» no se refiere a ningún sujeto y aún menos a un objeto llamado «el yo» o «mi yo». Es el problema de la asimetría entre la primera y la tercera persona. La posición cartesiana sugiere que en la afirmación «yo pienso» (*cogitare*), el pronombre «yo» se refiere al ser humano que se es, de tal modo que «el yo» es tratado como un objeto real. En consecuencia, se presenta como una proposición de identidad que Descartes sustituiría hábilmente por «yo soy una cosa que piensa». Sin embargo, para Wittgenstein, la afirmación «yo pienso» no constituye una proposición de identidad, porque no incluye en ningún momento la descripción de un objeto llamado «yo» de la misma manera. Aclara que, al igual que en la visión no aparece el ojo que ve, en la frase «yo pienso», el pronombre «yo» carece de una referencia real y no se refiere al ser humano que soy, sino al lugar desde el cual se emite la afirmación, más como una posición que forma parte de lo expresado, es decir, en el «yo pienso» el yo no es lo pensado, sino quien lo dice.

Wittgenstein distingue dos usos de la palabra «yo» en el enunciado «yo soy un yo»:

En el primero de ellos, «yo» puede sustituirse por «este cuerpo», pero en el segundo tal recambio no es posible. En el primer caso, los pronombres de primera y tercera persona, «yo» y «él» están al mismo nivel, pero en el segundo aparece una asimetría. «Yo tengo una caja de cerillas» o «yo tengo un diente picado» son proposiciones simétricas a «él tiene una caja de cerillas» o «él tiene un diente picado». Sin embargo, en el segundo uso, en

los casos en que «yo» no puede sustituirse por «este cuerpo», la asimetría entre «yo» y «él» se rompe. Así, por ejemplo, «yo tengo dolor de muelas» y «él tiene dolor de muelas» no están al mismo nivel, no son dos valores distintos de una función general «x tiene dolor de muelas». El sentido de las dos expresiones es distinto, pues mientras que no tiene ningún sentido verificar la proposición «yo tengo dolor de muelas» sí tiene sentido verificar la proposición «él tiene dolor de muelas». En favor de esta asimetría, Wittgenstein aduce también en ese lugar otras razones: «no sé si tengo dolor de muelas» carece de sentido, mientras que «no sé si él tiene dolor de muelas» lo tiene. Lo mismo ocurre con «me parece que yo tengo dolor de muelas» y «me parece que él tiene dolor de muelas» (Arregui, 1994: 213).

La asimetría entre la noción de «yo» y «él» (o «tú») se manifiesta en el uso de la conducta como criterio para determinar si él tiene dolor de muelas, mientras que no se utiliza el comportamiento propio para determinar si yo (uno mismo) tengo dolor de muelas. Si bien se requiere un criterio para saber si él tiene dolor de muelas, este desaparece o se vuelve irrazonable al afirmar que yo lo tengo. La noción de criterio carece de sentido en este último caso, ya que no se puede afirmar que yo tenga criterios o buenas razones para saber o creer que tengo dolor de muelas. Como dijo Elizabeth Anscombe, «yo soy esta persona humana» es una proposición verdadera pero no de identidad (Anscombe, 1975: 21-34).

## **I.II. LA COMPRENSIÓN DEL OTRO DENTRO DE LA SIGNIFICACIÓN PÚBLICA: LENGUAJE PRIVADO Y FORMAS DE VIDA**

Ahora bien, si no es posible una reificación del yo desde sí mismo en el ámbito de la identidad, cabe apuntalar que también se hace necesaria la posibilidad de comprensión de la identidad del otro, es decir, ¿cómo saber que lo que se predica de «otro» es de «él»? Es ahí donde Wittgenstein explica, en primer lugar, la imposibilidad de un lenguaje privado para, en un segundo momento, insertar los significados —también de la identidad del otro— en las formas de vida y los usos públicos mediante reglas.

Un lenguaje privado, *more wittgensteineano*, sería un lenguaje

que sólo puede ser entendido por el que lo que habla y hace referencia a lo que sólo puede ser conocido por el que lo habla; es decir, a sus sensaciones inmediatas y privadas, los datos de la consciencia, etc. (Arregui, 1984: 224).

Su particularidad proviene de un nominalismo en el que la relación entre el nombre y el significado «viene establecida por una definición ostensiva, y en la que el significado se identifica con el portador del hombre» (Arregui, 1984: 224).

Según el ya clásico estudio de García Suárez (García, 1976) en la idea del lenguaje privado hay, tres acepciones. Considerando el ejemplo del dolor, hay un *solipsismo óntico* en tanto que el dolor es exclusivamente definido en base a una sensación subjetiva e individual: la definición ostensiva sólo hace referencia a sensaciones y experiencias exclusivas de un individuo —sólo yo siento mis dolores—. En segundo lugar, hay un *solipsismo cognoscitivo*, ya que únicamente el sujeto que sufre el dolor sabe que padece dicho dolor. La definición ostensiva se refiere a sensaciones subjetivas e intransferibles de tal manera que «dolor» significa «mis dolores», «y mis dolores significan todos los dolores» (Suarez, 1976: 89). Y, en tercer lugar, un *solipsismo semántico* pues sólo quien siente la sensación de dolor sabe el significado del nombre de la misma.

La crítica de Wittgenstein al solipsismo óntico es simple. La idea de que sólo uno siente sus dolores y, en consecuencia, «yo no puedo sentir los dolores de otro»,

expresa una imposibilidad lógica y no física, pues lo único que expresa es la relación entre el adjetivo «mis» y el pronombre «yo». Sólo yo puedo sentir mis dolores significa exclusivamente que cualquier dolor que sienta es mío, lo cual es una verdad gramatical (Arregui, 1984: 226-7).

Respecto al segundo punto, el solipsismo gnoseológico, según éste se puede creer que por analogía uno puede inferir lo que sienten los demás. «Ahora bien, tal inferencia, no sólo contaría con una base poco firme, sino que supondría una cosificación» (Arregui, 1984: 225), pues si el dolor sólo es tal en tanto que sensación, el «dolor del otro» es un objeto inerte que *no duele* y, por tanto, su significado, según una definición ostensiva, sería inválido. El solipsismo semántico, el tercer punto, afirmaría que el significado del dolor «viene dado ostensivamente, [y] que sólo desde el propio caso se adquiere el conocimiento del significado del dolor» (Arregui, 1984: 230). Pero para Wittgenstein esto es contradictorio. El problema de esta adjudicación interna de significado implicaría que no hay un criterio de corrección dentro del mismo sujeto. «Wittgenstein expone el caso de

quien pretendiera llevar un diario privado de sensaciones. Tal persona carecería de criterios para otorgar un nombre a una sensación, pues no hay modo de saber si es la misma o distinta de las anteriores. El único modo de ejercer esa discriminación es la memoria» (Arregui, 1984: 231). Pero el recuerdo no es en sí mismo un criterio de validez, pues el recuerdo no es criterio sobre el verdadero significado de «S» cuando alguien se pregunta «¿la próxima vez que llame “S” a algo cómo sabré lo que significo con “S”?» (Kenny, 1995: 170). En un ejemplo en boca de Wittgenstein:

Sin duda yo puedo recurrir de un recuerdo a otro. Por ejemplo, yo no sé si he recordado la hora de salida de un tren, y para comprobarlo, trato de recordar cómo era la página del horario de trenes. Si la imagen mental del horario de trenes no pudiera ser ella misma sometida a contraste para ver si es correcta, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Wittgenstein, 1988: &258).

Es el argumento es una especie de «tercer hombre» platónico sólo que en el plano de los significados.

Descartada la privacidad solipsista del lenguaje, la operación wittgensteineana de situar el significado en el uso, a este en las formas de vida y a éstas enmarcadas por reglas, permitió que Clifford Geertz usara la filosofía del austríaco para comprender la identidad cultural del otro. Como dice Álvarez Munárriz o sugirió Herzfeld (Herzfeld, 1997), para «entender [el pensamiento, según Geertz] debemos analizar qué piensa la gente que está tratando de hacer o lo que está haciendo para explicar eso, en una palabra, [Geertz] intenta comprender y explicar lo que está ocurriendo entre ellos. Con Wittgenstein subrayará que lo dado son las formas de vida. De ahí que no tenga ningún valor deducir sus procesos de razonamientos a través de principios psicológicos que conforman el aparato cognitivo de los seres humanos, sino que intenta comprender qué significa para las personas lo que están haciendo, lo que piensan que están haciendo, qué significado tiene para ellos el asunto en el que se hallan inmersos» (Munárriz, 1988: 86). Por eso, para Geertz, y siguiendo a Wittgenstein, se trata de cambiar el paradigma de una antropología psicologista —que pregunta al «nativo» que es lo que piensa cuando hace tal acción— a una antropología interpretativa —que pregunta qué significado o sentido contiene tal acción (Osorio, 1998)—. Y así remarca el propio Geertz:



Sea como fuere, su ataque [el de Wittgenstein] a la idea de un lenguaje privado, que condujo al pensamiento desde la gruta de la cabeza a la esfera pública donde podía ser observado, su noción de juego del lenguaje, que proporcionaba una nueva manera de considerarlo una vez entendido como un conjunto de prácticas, y su propuesta de «formas de vida» como (por citar un comentarista) el «complejo de circunstancias naturales y culturales que son presupuestas en [...] cualquier comprensión particular del mundo» parecían hechos a medida para facilitar el tipo de estudio antropológico que yo, y otros como yo, practicamos. Es cierto que no estaban diseñados para eso, ni tampoco otras ideas contiguas y sus corolarios —«seguir una regla», «no preguntes por el significado, pregunta por el uso», «toda una nube de filosofía condensada en una gota de gramática», «decir y mostrar», «aires de familia», «estar cautivos de una imagen», «ver cómo», «vuelta al terreno áspero», «ciego por un aspecto»— sino que era parte de una despiadada y demoledora crítica de la filosofía. Con todo, una crítica de la filosofía que más bien reducía la brecha entre ella e ir por el mundo intentado descubrir cómo en medio del intercambio de palabras la gente —grupos de gente, individuos, la gente como un todo— traba una voz distinta y abigarrada (Geertz, 2000: Prefacio XII).

Así, la crítica a la teoría de un lenguaje privado es intrínseca a la concepción de Geertz sobre la atribución adecuada de racionalidad a un ser cultural (Carroll, 2002). Geertz da como válidos los argumentos de Wittgenstein, y es partir de ellos desde donde confecciona su noción de pensamiento, significado y mente. Cabe aclarar que Geertz no es exactamente un anti-psicologista sin distinción, más bien es contrario a toda aquella psicología que entiende al ser humano en términos individualistas, solipsistas. De hecho, Geertz apuesta en gran medida por las teorías narrativas de la psicopedagogía de Bruner (Geertz, 2000: 193; Bruner, 2004 y 1997). Así, por ejemplo, Geertz entiende que las tesis psicologistas de William James sobre la religión poseen el problema de entender que lo psicológico está en un plano privado y solitario:

James no era individualista por ser psicólogo; era psicólogo por ser individualista. Es esto último, la idea de que creemos si creemos (o descreemos si descreemos) en soledad, a solas con nuestro destino, nuestra propia pizca privada, lo que ha de ser reconsiderado, dados los enfrentamientos y los desórdenes que hoy nos rodean (Geertz, 2000: 150).

Geertz toma muy en cuenta estos argumentos pues

desde que Wittgenstein demolió la idea de misma un lenguaje privado con el subsiguiente énfasis en la socialización del habla y del significado, la localización de la mente en la cabeza y la cultura fuera de ella no parece sino algo de un obvio e incontrovertible sentido común» (Geertz, 2000: 204).

La racionalidad del ser humano sólo puede ser definida en base a su publicidad. Si el ser humano es un ser lingüístico y racional lo es en la medida en la que es un ser público, o en la medida en que su racionalidad lingüística no puede ser ni gnoseológica ni ontológicamente autónoma respecto al mundo social.

De esta manera, la publicidad de la racionalidad humana puede rastrearse, en un primer momento, desde la conformación del mismo lenguaje en su engarce con la realidad. Así, si la significación del lenguaje es pública ¿cuál es su configuración? ¿qué hace que el significado de «P» sea público?

En este punto Geertz sigue a Wittgenstein:

para una gran parte de los casos —aunque no para todos— en que nosotros empleamos la palabra «significado» (*Bedeutung*), puede ser definida de este modo: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado es a veces explicado al apuntar a su portador (Wittgenstein 1988: 8&43).

La publicidad del significado no se debe a que éste es determinado por un sujeto único que determina que «P» será el significado de P, pues dicha atribución implica el conocimiento previo de las reglas gramaticales. Lo que muestra Wittgenstein, y retoma Geertz, es que el significado se entrelaza en el uso mismo del lenguaje y en su relación con las actividades no-lingüísticas. Si el significado de una palabra no es sólo su «uso», sino el modo en que ese uso se entreteje con la vida (Marrades, 1993), entonces no existe un lenguaje fuera de una cultura, fuera de lo que, más ampliamente, Wittgenstein llamó una «forma de vida» (Sanfélix - Prades, 2002: 153-62). Sólo es posible comprender propiamente un lenguaje cuando se lo observa conformado en una cultura. De ahí que el antropólogo norteamericano diga que la vida del símbolo es: «su uso», citando como base al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* (Geertz, 1973: 405).

Si el pensamiento está vehiculado por el lenguaje, y éste sólo se da en un uso entretelado con las acciones y los modos de actuación no lingüísticos, entonces las formas de vida se constituyen como modos de comunicación públicos, esto es, no hay pensamiento ni lenguaje sin cultura, ni cultura sin pensamiento, porque pensar es ser cultural: «La cultura humana, escribe Geertz, es un elemento no complementario del pensamiento humano» (Geertz, 1973: 77); y «los recursos culturales son elementos constitutivos, no accesorios del pensamiento humano» (Geertz, 1973: 83). Por tanto, Geertz puede decir, recorriendo el camino trazado por Wittgenstein, que los elementos culturales «cobran su significación del papel que desempeñan, (Wittgenstein diría de su “uso”), en una estructura operante de vida» (Geertz, 1973: 17). Así, la racionalidad es siempre racionalidad pública porque la significación viene determinada por su uso público, y, por tanto «la cultura es pública porque la significación lo es» (Geertz, 1973: 12).

En ese sentido, explica Ricoeur, que lo que Geertz está intentado decir en este punto es que

si asistimos a una ceremonia sin conocer las reglas del rito, todos los movimientos que allí vemos carecen de sentido. Comprender es cotejar lo que vemos con las reglas del ritual. «Un objeto (o un acontecimiento, un acto, una emoción) se identifica colocándolo sobre el fondo de un símbolo apropiado». Entonces *vemos* el movimiento como la realización de un sacrificio, etc. (Ricoeur, 2001: 277).

Geertz no niega dicha subjetividad en la comprensión de la acción, más bien la afirma, si por tal entendemos que es un sujeto proveniente de determinado contexto quien comprende a otro sujeto. Determinada configuración semántica le hace a uno ser lo que uno particularmente es en tanto que su sentido del mundo está constituido de una particular manera, pero ello no implica que la comprensión de los otros sea un espacio inaccesible. Para Geertz, es justamente el hecho de poder comprender al «otro» por lo que uno puede entenderse dentro de una determinada tradición, «son las asimetrías entre lo que creemos o sentimos y lo que creen o sienten los otros, lo que hace posible localizar dónde nos situamos nosotros ahora en el mundo» (Geertz, 2000: 78). Lo que hace un subjetivismo fuerte es negar la posibilidad del conocimiento de tal diferencia.

Que la significación de y sobre el mundo no sea privada y de carácter subjetivista, que esté anclada en el mundo cultural y que sea pública, solo es el prolegómeno a la pregunta ¿cómo comprendemos al otro en tanto que otro dentro de una cultura que no es la propia? Es en ese punto donde se hace necesaria y se puede explicar la noción de empatía en Geertz.

## II. EMPATÍA Y COMPRENSIÓN DEL OTRO EN CLIFFORD GEERTZ

En la antropología cultural existió hasta entrados los años sesenta, sobre todo desde que Malinowski sentara las bases del trabajo de campo (Malinowski 2000, Kaberry 1974), la idea de que todas las técnicas que se usaban dentro del trabajo de campo tenían, en último término, la función de hacer del antropólogo un ser camaleónico (Lisón, 1998: 228) cuya pericia en el campo le permitía ser capaz actuar y pensar como un nativo por una suerte de analogía cognoscitiva.

La estructura de tal complejo metodológico se basaba en que la forma en que se trabajaba en el campo, mediante las técnicas requeridas, permitían al antropólogo revivir y repensar analógicamente —un tipo de mimesis cognoscitiva— el mundo del grupo cultural estudiado de la misma manera y en el mismo sentido que lo hacían los integrantes de dicho grupo. En antropología a ese acto de analogía gnoseológica se le ha llamado habitualmente *empatía*.

Sin menoscabar las metodologías y técnicas del trabajo de campo de la antropología cultural, se puede decir con Geertz, que la idea era esta:

Para descubrir lo que *las personas piensan que son, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo*, es necesario lograr una familiaridad operativa con los marcos de significado en los que ellos viven sus vidas. *Esto no tiene nada que ver con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan*, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta. Implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos (Geertz, 2000: 16, los subrayados son nuestros).

La raíz de la interpretación del trabajo de campo como un arte del disfraz cognoscitivo empieza con esta pregunta: ¿qué es eso de la empatía? La solución consiste en tomarse en serio la influencia de Wittgenstein en Geertz.

Geertz no piensa que la empatía —entendida como el modo en que se siente y se piensa como un nativo— sea parte de la tarea antropológica. «No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar a los nativos» (Geertz, 1973: 13). El planteamiento (erróneo) de un conocimiento empático de tal calado estaría basado en dos principios. Afirmando que no se trata de ser igual a un nativo, sino de sentir y pensar cómo piensa y siente el nativo, la presunción sobre la que se basa esa empatía es que «sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa» y «nadie más puede saber lo que sabe y siente el nativo a no ser que sea por conjetura». Dicha conjetura conduce a entender que las sensaciones y los pensamientos son privados y exclusivos del nativo, y que, por tanto, el modo por el que se puede saber lo que el otro piensa o siente es por analogía: se sabe lo que siente y piensa el nativo porque el antropólogo piensa y siente «como si» fuera el nativo. O dicho de otra forma, se es capaz de re-vivir los eventos mentales que el nativo tiene cuando siente y piensa, y por ende, actúa.

Pues bien, ese es el planteamiento con el que Geertz está en total desacuerdo. Y su total desacuerdo está totalmente influido por su lectura de Wittgenstein y sus «hijos». Pues, como apunta Ryle, el primer problema que sale al paso consiste en que «el espectador, sea maestro, crítico, biógrafo, [antropólogo] o amigo, nunca puede estar seguro de que sus afirmaciones tengan algún valor de verdad» (Ryle, 1967: 18).

Las afirmaciones de Geertz sobre cómo se conoce la acción se basamentan en las críticas de Wittgenstein al lenguaje privado —«sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa»—, y a la afirmación de la publicidad de los significados —«la cultura es pública porque la significación lo es» (Geertz, 1973: 12)—. Como pone de relieve Windschultte,

Geertz ha dicho que la influencia más grande sobre su carrera han sido los últimos escritos de Wittgenstein, sobre todo sus argumentos sobre la imposibilidad del lenguaje privado. Geertz aplicó esta cuestión a la antropología cultural, argumentando que ese punto demostraba que los hombres vivían en una cultura colectiva, pública y simbólica que heredaban y habitaban. «La Cultura es pública porque el significado lo es», escribió [Geertz] en un aforismo a menudo citado (Windschultte 2003).

Resulta que la proposición «sólo el nativo sabe y siente a ciencia cierta lo que sabe y siente cuando actúa» y «nadie más puede saber lo que sabe y siente el nativo a no ser que sea por conjetura» —acciones empáticas del antropólogo conducidas por un conocimiento analógico— es un símil de la crítica epistémica de Wittgenstein al lenguaje privado: «yo sé que tengo dolor y nadie más sabe que tengo dolor».

Para Wittgenstein parte de ese error radica en una confusión entre la inalienabilidad y la incomunicabilidad de las sensaciones. Como dice el filósofo austríaco:

La dificultad que nosotros expresamos al decir «Yo no puedo saber lo que él ve cuando (exactamente) está viendo un retazo azul», surge de la idea de que «saber lo que él ve» significa «ver lo que él también ve»; no, sin embargo, en el sentido en que hacemos eso cuando ambos tenemos el mismo objeto delante de los ojos, sino en el sentido en que el objeto visto sería, por decirlo así, un objeto en su cabeza (Wittgenstein, *Cuadernos azul y marrón*, p. 61. Citado por Arregui, J. V., 1984: 18).

Por eso, no poder sentir el mismo dolor no significa no conocer el dolor del otro, pues «si se admite que el término dolor no conecta con la sensación por una definición ostensiva, parece claro que cabe conocer el significado —es decir, el uso— del término “dolor” sin sentirlo». Y, para Geertz, tal y como se ha visto anteriormente, el significado es, en gran parte, su uso (Geertz, 1973: 405). Pero, es más, por eso también Geertz afirma que conocer «el dolor del otro», conocer «lo que sabe y siente el nativo» —hacer antropología— no es una «variedad de interpretación mental» (Geertz, 1973: 14) por la cual el antropólogo puede conocer a la perfección lo que sus informantes piensan, aunque, como reconoce —quién sabe si aludiendo a la lectura errónea por parte de sus críticos—, su propia postura «a menudo conduce a esa idea» (Geertz, 1973: 14).

Anclando la posición de Geertz sólo en las *Investigaciones filosóficas*, cabe sostener con Wittgenstein «que sólo yo sé lo que siento» es en verdad un sin sentido gramatical puesto que

si usamos la palabra «saber» como se usa normalmente (¿y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. —Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad que yo mismo lo sé!—. De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que

*sé* que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que *tengo* dolor? (Wittgenstein, 1988: 8&246).

La significación es pública (Geertz, 1973: 12), como dice Geertz reiterando el enfoque wittgensteineano.

Más: para Wittgenstein sólo se puede afirmar con sentido un conocimiento donde la duda es posible. Por eso, la afirmación «*sé* que tengo dolor» no es una proposición de índole empírica «desde el momento en que no cabe dudar de si se siente dolor o no. Sentir un dolor, implica necesariamente saber que se siente dolor. La verdad es gramatical» (Arregui, 1984: 229).

La cuestión es ¿por qué es posible entonces decir que no es seguro si *sé* que él siente dolor? Porque es posible la simulación en una oración de tercera persona, «tiene sentido decir de otros [o de uno respecto de otros] que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo» (Wittgenstein, 1988: 8& 246). Pero no en una en primera persona

Como escribe Arregui,

Para Wittgenstein, esta asimetría entre la primera y la tercera persona del presente de indicativo es una característica de los verbos psicológicos. Como explica Anscombe, si yo digo que tengo el principio de una esclerosis múltiple, lo digo por el mismo tipo de razones que me llevarían a decir de otro que tiene un principio de esclerosis múltiple. Es una cuestión de observación. Pero si yo digo que me duelen las muelas, la similitud con la tercera persona desaparece. Decir que tengo buenas razones para suponer, o saber, que me duelen las muelas no tiene sentido. Y, por ejemplo, en el caso de la creencia, en el que sí que cabe tener buenas razones para creer algo, también hay una asimetría entre la primera y la tercera persona, porque esas razones no lo son del juicio de que yo creo algo, o quiero algo, sino del querer ese algo, o del creer ese algo. Es obvio, que se puede tener buenas razones para suponer que *él* tiene un dolor de muelas, cree algo o quiere algo (Arregui, 1984: 229-30).

Ahora bien, aunque tenga sentido la duda sobre el conocimiento del dolor de otro porque se puede simular dicho dolor, no significa que el conocimiento del dolor de otro sea imposible, porque poder simular un dolor implica necesariamente no poder hacerlo siempre, puesto que ha de existir necesariamente un dolor real para que haya una simulación de un dolor.

La cuestión es más simple de lo que aparenta, porque si bien es obvio que no se puede tener y sentir el mismo dolor que el del otro también lo es que se puede conocer que el otro tenga dolor.

En cierto sentido esto es lo mismo que comenta Gunn de Geertz,

desde esta perspectiva, el objetivo del antropólogo, argumenta Geertz, no puede consistir en alcanzar la comunión o la identidad con sus vidas, sino sólo un tipo de conversación con ellos. Mientras que nosotros no podemos asumir su modo de ser o tomar su forma de existencia, por lo menos podemos establecer un tipo de relación con ellos mediante el intento, desde nuestro ventajoso punto de vista, de comprender lo que ellos son (Gunn, 1987: 94).

De lo que se trata no es de sentir lo que ellos sienten, sino de *saber lo que ellos sienten*.

Ciertamente existe un sentido en el que se puede hablar de privacidad, a saber, cuando se siente, se piensa o se cree algo y no se manifiesta (huelga decir que ello no implica que el significado —incluso el mismo significado de «privacidad»— se obtenga de pensamientos internos). Desde ese ángulo sí tiene sentido hablar de que existe una barrera de privacidad por parte de los nativos que el investigador de campo debe romper. Es lo que habitualmente se llama establecer un *rapport* (Taylor y Bogdan, 1987: 55). Y es por ello por lo que Geertz nunca invalida (aunque sí es crítico) ni el trabajo de campo, ni sus técnicas. Repárese que, de hecho, la crítica que Geertz hace a Malinowski en «Desde el punto de vista del nativo» nunca se encamina hacia la deslegitimación de las técnicas y el trabajo de campo. Es más, como bien acierta Jociles a decir, el mismo Geertz remite a Malinowski para abogar por esas técnicas (Jociles 1999); o como dice Mary Douglas, Geertz no intenta negar la validez de las técnicas del trabajo de campo (Douglas, 1996: 141). De hecho, incluso Geertz dice abiertamente: «lo que Malinowski no pudo conseguir aparentemente mediante el contacto humano, o sea la intuición sobre la vida en las Trobiand, lo consiguió mediante la laboriosidad» (Geertz, 1990: 140).

El problema de Malinowski es que entiende en su concepción de la empatía es que considera, en parte, que la antropología es una búsqueda de psicologías nativas (Geertz, C., 1986: 246). Pues si pensar es un tipo de actividad intracerebral y privada que crea entidades llamadas «pensamientos», entonces como dice Ryle,



los observadores externos no podrían nunca llegar a saber cómo es que el comportamiento manifiesto de los demás está relacionado con las facultades y procesos mentales correspondientes, ni tampoco conjeturar —con algún grado de aproximación— si es correcto o incorrecto el uso que hacen de los conceptos referentes a lo mental y a la conducta (Ryle 1967: 23).

Ratificada la posición de Geertz como la negación de la incomunicabilidad y del solipsismo cognoscitivo sin el menoscabo teórico del trabajo de campo, cabe añadir que Geertz niega también esa analogía gnoseológica de la empatía que se supone que el antropólogo ha de llevar a cabo para conocer lo que el otro siente o piensa cuando actúa, o, dicho irónicamente con Geertz:

La cuestión no estriba en situarse en cierta correspondencia interna de espíritu con los informantes. Ya que sin duda prefieren, como el resto de nosotros, hacer las cosas a su modo, no creo que les entusiasme demasiado un esfuerzo semejante (Geertz, 1983: 58).

Así,

Geertz sostiene que nuestra habilidad para empatizar tiene mucho que ver con que el antropólogo no se ocupa de aprender cómo piensan y sienten otros, sino de cómo definir y evaluar, así como decir, lo que traman. La tarea no consiste en ponerse en su piel sino en captar cómo comprehenden las formas simbólicas mediante las que se representan a sí mismos y a los demás. Y esta forma de proceder se muestra, continúa Geertz, por el mismo camino que cualquier otro acto de conocimiento (Gunn, 1997: 94).

Ahora bien, si la empatía es saber lo que el otro es, siente y vive —tan «otro» y diferente como se quiera—, y, como se ha visto, es posible hacerlo si se entiende la publicidad de la cultura y de los significados, cabe ahora ir un paso más y preguntarse si el conocimiento cultural del otro es suficiente para poder decir con propiedad: «lo conocemos». Dicho de otra forma: si tiene sentido poder afirmar un sentido de la empatía que, aunque en concordancia y mutualidad con Geertz y Wittgenstein, profundice en el conocimiento de la persona. Es ahí donde Edith Stein puede dar ciertas pistas y generar recorrido. Ciertamente esto es pasar del pragmatismo lingüístico (Wittgenstein) y la hermenéutica cultural (Geertz) a una fenomenología realista (Stein), pero si Geertz hizo «natural» o razonado

el salto de la filosofía del lenguaje a la antropología cultural, no es menos cierto que el mismo Geertz anunció que «la crítica generalizada a las teorías personales de la significación constituye ya (desde el primer Husserl y el último Wittgenstein) una parte importante del pensamiento moderno» (Geertz, 1973: 12), es decir, que existe cierta familiaridad. Queda pues anotar brevemente los senderos que Edith Stein apunta en esa forma de entender la empatía.

### III. EMPATÍA Y CULTURA DEL TÚ EN EDITH STEIN: UN PASO MÁS

En el fondo la empatía se entendió por la antropología cultural clásica desde el esfuerzo por tender puentes entre distintas realidades culturales. Sin embargo, se encuentra con obstáculos significativos al intentar acceder a la esfera más íntima del ser de otro. La fenomenología, centrada en la experiencia vivida y la consciencia del individuo, nos enseña que cada persona encarna una perspectiva única en el mundo, irreducible a categorías culturales generales. Esta rama de la filosofía subraya la importancia de la intencionalidad y la experiencia directa, reconociendo que la comprensión del otro excede las simplificaciones que a menudo implica la empatía cultural. Al asumir que la cultura de una persona nos ofrece una comprensión completa, inadvertidamente ignoramos la riqueza de la singularidad individual, que se manifiesta en la forma en que cada uno experimenta y se relaciona con el mundo. La cultura, aunque moldea estas experiencias, no encapsula la existencia de un individuo. La fenomenología nos insta a adoptar una aproximación más directa y personal, enfocándonos en el «mundo vivido» del otro, intentando comprender sus experiencias desde su propia perspectiva subjetiva. Este enfoque revela que la verdadera empatía trasciende el conocimiento cultural, demandando una inmersión en la complejidad de las experiencias y percepciones individuales. Por tanto, mientras que la empatía cultural puede ser un punto de partida, solo a través de un compromiso fenomenológico con el otro podemos aspirar a acercarnos a una comprensión más auténtica y profunda de su ser, aceptando la continua elusividad de la plena comprensión humana.

Edith Stein, bien conocedora de la fenomenología, utiliza el término *Einfühlung* en un sentido realista para explicarnos cómo la comprensión del ser humano pasa por entender lo que significa el fenómeno de la empatía por el que la relación con lo real no se cierra sino, antes bien, se abre al

mundo de la vida. El contenido de la vida se renueva de forma personal en la relación y es en la relación donde el sentido de la vida renace.

Considerando el fenómeno del otro en su totalidad, podemos constatar tres premisas básicas sobre las que descansa la investigación de Stein sobre la empatía:

1º) Que la dación del sujeto psicofísico se advierte diferente de la de cualquier otro objeto físico. Se tratará de ver qué dación es la que se constituye de manera tan particular en el caso del individuo.

2º) Que la relación de empatía entre el yo y el otro es desde el primer momento, a pesar de hablar de constitución del objeto de conocimiento, una relación intersubjetiva, pues el otro no se constituye sólo en objeto de mi mundo fenoménico, sino que él mismo es también y, sobre todo, centro de orientación de dicho mundo fenoménico, está frente a él y camina conmigo en continua relación.

3º) Que los tipos de dación en que se constituyen las experiencias concretas de los individuos representan el objeto de los actos de empatía y nos llevan a un resultado importante en dicho ámbito: que la relación entre dos sujetos no se limita a ser una «relación simbólica» (a la que hace referencia Theodor Lipps, precedente más inmediato del concepto de empatía), ya que

yo sé no solo lo expresado en un rostro y unos rasgos, sino también lo que detrás está escondido; quizá veo que alguien pone cara triste, pero no está triste de verdad. También oigo que alguien hace una observación desconsiderada y veo que enrojece por eso, entonces no sólo entiendo la observación y veo en el enrojecimiento la vergüenza, sino que conozco que él conoce la observación como desconsiderada y que se avergüenza de haberla hecho (Stein, 1980: 4).

Evidentemente ni la motivación ni el juicio sobre dicha observación, como sigue diciendo Stein, se expresan por la aparición sensible, por ello es necesario estudiar las diferentes daciones de las vivencias ajenas que son las que nos remiten a un género básico de actos en el que se integran precisamente dichas vivencias ajenas, género que es designado con el nombre de *Einfühlung*.

Estas serían las premisa, de las que parece partir el análisis steiniano. En primer lugar, una de las claves del estudio de la empatía está determinada

por la experiencia. La experiencia es el elemento central en la donación del otro, de modo que la complejidad de la estructura del individuo y de su experiencia revela —segunda premisa— la profunda relacionalidad de dicha experiencia, no sólo respecto al sí mismo en la forma de darse el mundo a su conciencia, sino respecto al otro que, en cuanto sí mismo, puede también experimentar su propia constitución de los objetos de conocimiento, porque es no sólo objeto de mi mundo, como fenómeno, sino sujeto, centro vivo de orientación.

Hasta aquí parecería que el proceso empático se ubica solo en la teoría del conocimiento, como problema de constitución, como experiencia de dación de objetos trascendentes en el dato inmanente, en la conciencia pura, como dación representada a nuestra conciencia. Sin embargo, las consideraciones que veremos a continuación muestran una orientación que no sólo va a tener sus consecuencias en el ámbito de la teoría del conocimiento, ni tampoco en psicología, sino que por el contrario revelan la profunda significación de una metafísica de la alteridad, si no desde la intuición del ser en sentido clásico, sí desde el fenómeno del otro que me permite llegar al qué, a la esencia del otro como otro. Por el momento podemos decir que la manera de darse el otro yo a mi conciencia no sólo es una dación muy diferente a la de cualquier otro objeto físico, sino que el problema va más allá de la propia dación, porque la relación con el otro, para Stein no es de sujeto-objeto, sino de sujeto-sujeto. El otro no es meramente un objeto para mí, sino un sujeto, que me constituye y me confiere sentido tal y como yo a él.

Stein parte del problema de la constitución del objeto de conocimiento a través del análisis de los diferentes modos de dación dentro del proceso empático, comenzando por la constitución del individuo psicofísico y terminando en el sujeto espiritual. Dicho de otra manera, la empatía se va a explicar desde tres niveles distintos: físico, anímico y espiritual, que Stein resume en dos: sujeto psicofísico y sujeto espiritual. De momento podemos, para clarificar los estadios del proceso empático, caracterizar el acto de la empatía como lo hace Elio Constantini, para quien la empatía no tiene por objeto tanto «la conciencia del otro como su imagen del mundo (*Weltanschauung*)».

El objeto, por su naturaleza espiritual, no es el primero, sino el último en el proceso empático, y está precedido de otros objetos: el cuerpo vivo como objeto físico, el alma como objeto psíquico (Costantini, 1987: 135).

1) Acto cognoscitivo sui generis. Se trata de un acto que supone la toma de conciencia del propio yo como polo de referencia de la vida de la propia conciencia y como «cogito». Sin embargo, «presupone todavía la toma de conciencia del otro como objeto-sujeto, que se encuentra ante nosotros y con el cual se entra en correlación» (Costantini).

2) La empatía es un acto que parte en una doble dirección: hacia la conciencia de sí y hacia la conciencia del otro: “puedo conocerme a mí mismo a través del conocimiento del otro, por otra parte, el conocimiento del otro no sólo me permite comprender estratos interiores que yo no tengo, sino que me permite valorarme mejor a mí mismo y ampliar el horizonte de mi mundo interior.» (Costantini, 1987: 136).

3) La empatía es un acto que puede realizarse a niveles inferiores, pero la plenitud del acto empático «se realiza sólo cuando se dirige a la persona en cuanto tal, es decir, a la persona espiritual» (Costantini).

Solo tras comprender el análisis de las fases del proceso de empatía, habrá que analizar ambos niveles, el psicofísico y el espiritual, sacaremos consecuencias que, partiendo de la teoría del conocimiento, se presentan con un horizonte más lejano en la comprensión de la subjetividad y de la intersubjetividad.

Frente a otros actos como el recuerdo, la expectativa y la fantasía, la *Einfühlung* contiene algunas notas que la caracterizan. Veamos el siguiente texto de Edith Stein en el que describe el acto de empatía:

se trata de un acto que es originario como una vivencia actual, pero no-originario según su contenido. Y este contenido es una vivencia que, de nuevo, puede actuarse de distintas formas, como recuerdo, expectativa, fantasía. Cuando surge de mí repentinamente, está frente a mí como un objeto (por ejemplo la tristeza que «leo» en el otro desde su rostro); pero mientras me vuelvo hacia las tendencias implícitas, (trato de llevar a mayor claridad el estado de ánimo en que el otro se encuentra), ya no es objeto en el propio sentido, puesto que me ha arrastrado dentro de sí, ya no estoy vuelto a él, sino vuelto a su objeto, estoy junto a su sujeto, en su lugar; y sólo después de la claridad alcanzada en su ejecución, la vivencia retorna a mí como objeto (Stein, 1987: 4).

Aunque podamos hablar de dos momentos de la representación: uno, el surgir de la vivencia; otro, la objetivación comprensiva de esta, no son modos distintos de percepción, sino que ambos momentos son formas de actuación de la empatía.

Por otra parte, el texto también establece una diferencia fundamental respecto a otros actos. En el recuerdo, la expectativa o la fantasía, el yo que recuerda, el que espera o el que fantasea se encuentra respecto al yo que vivió lo recordado, lo esperado o lo fantaseado, en una relación de sujeto y objeto, uno frente a otro, de modo que no hay confusión (*Deckung*) entre ambos, aunque existe conciencia de ipseidad, por la continuidad de las vivencias, que para Stein tampoco significa una identificación expresa, puesto que en ambos sujetos se mantiene la diferencia entre la originariedad y la no-originariedad. Sin embargo, en la empatía, el sujeto de la vivencia empatizada no es el mismo que el que realiza el acto de empatía, sino otro que pertenece a otro sujeto. En este caso no existe conciencia de identidad, no hay continuidad de vivencias, por lo que ambos sujetos son distintos. La diferencia es clara para Stein:

Y mientras vivo en aquella alegría del otro, no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco lleva el carácter de estar viva antes como la alegría recordada, ni mucho menos, todavía, es simplemente fantaseada sin una vida real, sino que aquel otro sujeto tiene la originariedad, pero yo no experimento esta originariedad, su alegría que brota de él es alegría originaria, sin embargo, yo no la experimento como originaria. En mi vivencia no originaria me siento guiado por una originaria que no es experimentada por mí, pero allí está, se manifiesta en mi vivencia no originaria. Así tenemos en la empatía una especie de actos experienciales *sui generis*.

La peculiaridad del acto de empatía queda reflejada con evidencia en este texto. En el acto o vivencia de empatía no vivo el contenido de la vivencia como algo originario, sino como no-originario. La originariedad pertenece al sujeto de quien brota la vivencia como algo propio, sin embargo, y he aquí lo curioso, yo puedo experimentar como no-originaria su vivencia, pues su vivencia originaria se manifiesta en la mía no-originaria. Esta descripción del acto empático lleva a Stein a un resultado también curioso: «la empatía [...] es la experiencia de la conciencia de otro en general, sin

tener en cuenta qué clase de sujeto es el que experimenta, ni de qué clase es el sujeto cuya conciencia se experimenta» (Stein, 1987: 10).

Tratada la empatía desde el referente del yo puro, «aparece la experiencia que un yo en general tiene de otro yo en general». Parece ir más allá, planteando un problema en el que se detendrá después: la posibilidad de la empatía respecto a los seres espirituales.

Stein destaca que la imagen del mundo que empatizo en el otro modifica la mía propia, y no solo con otras orientaciones, sino con respecto a su cuerpo vivo. Nuestra autora pone el ejemplo de alguien a quien le falta la posibilidad de ejercitar uno de sus sentidos, por ejemplo, la vista. Tendrá una imagen del mundo propia según su propia orientación, pero mi percepción empatizada de su imagen del mundo será no solo distinta, sino muy difícil en relación a mi orientación, acostumbrada a ejercitar el sentido que le falta. Ello no significa que no sea posible el acto empático, incluso por parte del otro con respecto a mí que ejercito todos mis sentidos. Stein subraya el «enriquecimiento de la propia imagen del mundo a través de la de los otros y la importancia de la empatía para la experiencia del mundo exterior» (Stein, 1987: 70). Esto es crucial y Stein lo refiere no solamente en orden al ejemplo expuesto, sino con el fin de recalcar el papel fundamental de la experiencia del otro y del mundo externo como elemento irrenunciable de intersubjetividad.

Ahora la empatía no solo es base para enriquecer mi imagen del mundo personal al entrar en contacto con la imagen personal del otro, sino que constituye el fundamento por el que yo mismo me constituyo como un individuo psicofísico concreto.

Por el acto empático percibo mi cuerpo vivo como un cuerpo físico entre los demás, y mi punto de orientación no como un punto cero a partir del cual se configuran las relaciones con los otros y con el mundo externo, sino un punto de orientación más, entre otros muchos.

Evidentemente, en la experiencia originaria mi cuerpo se me da como cuerpo vivo, pero por la empatía puedo percibir que mi cuerpo se percibe exteriormente, y solo por una empatía «reiterada» concibo nuevamente este cuerpo físico exteriormente.

Sin embargo, aunque puedo desplazarme de mi punto de orientación, no cabe que yo tenga respecto de mí mismo una mirada libre, como la tengo empáticamente respecto a los otros, porque entonces me estoy

viendo a mí mismo como otro, tal y como otro me percibe, y esto me permite comprender muchas veces el funcionamiento de esta serie de actos que hemos señalado con el nombre de *Einfühlung*.

Hemos señalado la importancia que el individuo tiene de la experiencia del otro y del mundo externo. Sin embargo, permanece sin contestar una pregunta: si a través de la captación [empática] de la imagen del mundo del otro se enriquece la mía propia y viceversa, ¿significa ello que el mundo real existente (no el que me represento en el recuerdo o en la fantasía, que considero por contraste como no existente) sólo es concebible como la suma de las distintas imágenes del mundo o «perspectivas»?

Para Stein, los diferentes lados por los que percibo el mundo que se me da en actos de empatía no me hacen ver que el mundo es distinto según desde qué perspectiva lo perciba, la sucesión de perspectivas no se da sustituyendo una perspectiva a la anterior, sino manteniéndose ambas simultáneamente, de manera que

el mismo mundo hoy no se presenta simplemente así y después de otro modo, sino al mismo tiempo de las dos maneras. Y se presenta diferente no solo dependiendo de aquel punto de vista, sino también dependiendo de la condición del observador (Stein 1987: 72).

Estas consideraciones tienen sentido desde la interpretación de cómo se aparece el mundo a nuestra conciencia, ya que la misma Stein observa que a pesar de depender la aparición del mundo de nuestra conciencia individual, el mundo tal cual es no depende de ella: «Con esto la apariencia del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual, pero el mundo que aparece —que permanece el mismo tal y como aparece y a quien se aparece— se muestra como independiente de la conciencia». Estas palabras, además de reflejar claramente el carácter realista de la primera fenomenología de Gotinga, y con ella de los escritos fenomenológicos steinianos, sirve para constatar la función que tienen los actos de empatía, ya que ellos me señalan la posibilidad de la existencia independiente del mundo que por mí mismo no podría llegar a demostrar, ya que la barrera infranqueable de mi individualidad me impide ver el mundo más allá del mundo tal y como a mí se me aparece. Sólo cuando traspaso esas barreras con ayuda de la empatía y descubro las sucesivas apariciones de ese mismo mundo, puedo demostrar su existencia independiente, por lo que la empatía



se erige en el nexo intersubjetivo elemental para la demostración del mundo objetivo. Así lo dice Stein, para quien «la empatía como fundamento de la experiencia intersubjetiva llegará a ser la condición de un conocimiento del mundo exterior existente». La empatía puede establecerse como prueba del mundo externo, con la posibilidad de compartir las mismas apariciones del mundo, una imagen compartida, porque lo que el otro ve del mundo es un lado más que se suma a los existentes, que no sustituye a ninguno y que en sí mismo es el mismo mundo. Esto sólo es posible saliendo de los límites infranqueables de nuestra conciencia individual, es decir, empatizando la imagen del mundo del otro yo.

La empatía, desde este análisis, se puede entender como el precedente de considerar la relación personal como algo irreducible. Aunque Theodor Lipps —primer autor en utilizar el término en el contexto de la experiencia estética— manifestó que la empatía produce una identificación entre el sujeto que vivencia y el sujeto que empatiza, sin embargo, para Edith Stein, esta identificación nunca se produce, lo cual indica que precisamente la relación, irreducible a sujeto o a objeto, renueva el sentido de la experiencia precisamente desde la propia relación, sin que se prescinda de los elementos personales, sino más bien manteniendo que es precisamente en la relación donde se hacen presentes cobrando un sentido nuevo que los mantiene distintos pero trascendidos.

Entonces, ¿es para Stein el problema de «el otro» meramente un problema de constitución? ¿es el otro un simple reducto del yo puro? ¿lo es acaso mi propio yo? Las últimas páginas del texto sobre la empatía son quizás las más reveladoras de lo que va a ser la evolución posterior de la autora hacia la antropología integral. Para Edith Stein, el otro tiene una importancia singular en la constitución de mi propia persona, ya que no sólo me enseña a contemplarme como objeto de su mirada, enriqueciendo la propia imagen de mí mismo; junto al enriquecimiento mutuo en el conocimiento, se produce un enriquecimiento en el mundo de los valores y de la cultura, de modo que es posible fundar objetivamente un mundo de valores porque es compartido intersubjetivamente.

Como la vida de los valores es fundante para el propio valor, se me abre la mirada, con los nuevos valores adquiridos por la empatía, igualmente a valores desconocidos por la propia persona. Mientras, empatizando, nos encontramos con un reino de valores cerrado para nosotros, nos hacemos

conscientes de un defecto o no-valor propio. Toda aprehensión de una persona de otro género puede ser para nosotros fundamento de una comprensión de valor. Y ya que en el acto de anteponer o posponer, a menudo vienen valores a dación que de por sí permanecen desapercibidos, aprendemos a valorarnos de cuando en cuando a nosotros mismos justamente desde el momento en que nos experimentamos como más o menos dignos en comparación con los otros (Stein: 130).

El estudio steiniano se sitúa, así, como modelo paradigmático para que actualmente se pueda repensar el problema del otro, sin reducirlo a los términos de un «yo puro» o trascendental, pero manteniendo la perspectiva fenomenológica que hace posible la interacción entre tipicidad e individualidad. Esta relación, a la que alude la profesora Stein y por referencia a la filosofía de Dilthey, viene a consagrar la necesidad de una antropología integral, que parta de la unidad de la persona, sin que la unicidad signifique que no hay posibilidad de encuentro, de común estructura personal (tipicidad) y sin que tienda a eliminar lo propio e irrepetible del ser humano (individualidad). Sólo la unidad de lo personal unifica ambos extremos y nos hace salir del círculo de nuestro egoísmo, pues por él el otro, o sigue siendo un enigma desde la cárcel de nuestra individualidad, o es modelado a nuestra falsa imagen y semejanza.

«Sólo quien se experimenta a sí mismo como persona, como un todo significativo, puede entender a otra persona» (Stein, 1987: 129). Esta concepción nos aleja del solipsismo, pero también de un universalismo analogizante mal concebido. El entronque con la filosofía hermenéutica posterior y con la filosofía de la cultura queda puesto de manifiesto para futuras investigaciones.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Álvarez Munárriz, L., (1998): «Antropología Cognitiva» en Lisón Tolosana, C., (ed.), *Antropología: Horizontes teóricos*. Comares, Granada.
- Anscombe, G.E.M. (1975): «The First Person», en Guttenplan, S. (ed.), *Mind and Language*. Oxford University Press, pp. 21-34.
- Arregui, J. V., (1984): *Acción y sentido en Wittgenstein*. Eunsa, Pamplona
- Arregui, J. V., (1994): «Yo pienso» y «yo, quiero». Razones de una asimetría», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n. 28, 1.

Arregui, J. V. y Choza, J., (1992): *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Rialp, Madrid.

Bruner, J., (2004): *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Gedisa, Barcelona.

Bruner, J., (1997): *La educación, puerta de la cultura*. Visor, Madrid.

Carroll, J., (2002): «A Tale That Fiction Would Envy: Naturalistic inquiry methods in the Visual Arts», en Jeffery, P. J., (comp.) *Papers of International Education Research Conference*, AARE (Australian Association for Research in Education).

Douglas, M., (1996): *Estilos de pensar*. Gedisa, Barcelona.

Costantini, E., (1987), “Note sull’empatia nell’approccio interpersonale”, en *Aquinas* 30, pp 135-140.

Geertz, C., (1973): *The interpretation of Culture*. Basic Books, Nueva York.

Geertz, C., (1983): *Local Knowledge*. Basic Books, Nueva York.

Geertz, C., (1986): «Nociones del pensamiento primitivo», entrevista de Jonathan Miller, en Miller, J., (ed.), *Los molinos de la mente. Conversaciones con investigadores en psicología*. FCE, México D. F., 1986 (1983), pp. 234-53.

Geertz, C., (1990) «Bajo la mosquitera», en *Revista de Occidente*. Febrero, 1990, n. 105, pp. 132-40.

Geertz, C., (2000): *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton.

Gunn, G. (1987): *The culture of criticism and criticism of culture*. Oxford University Press, Oxford

Herzfeld, M., (1997): «La antropología: práctica de una teoría», en *International Social Science Journal, Antropología - Temas y perspectivas*, vol. 153.

Jociles, M. I., (1999): «Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico», en *Gazeta de Antropología*. 1999, vol. 15, [http://www.ugr.es/~pwlac/G15\\_01MariaIsabel\\_Jociles\\_Rubio.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01MariaIsabel_Jociles_Rubio.html), 25-04-2020.

Kaberry, Ph., (1974): «La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica», en Firth, R., Forthes, M., et al., *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, Madrid.

Kenny, A., (1995): *Wittgenstein*. Alianza, Madrid, 1995.

Lisón Tolosana, C., (1998) «Trabajo de campo», en Lisón Tolosana, C., (ed.), *Antropología: Horizontes teóricos*. Comares, Granada.

Llano, A., (2009): «Las nuevas sensibilidades», en Anrubia, E., y Valderrama, J. C., (eds.), *La afectividad. Aproximaciones filosóficas*, Comares, Granada.

García Suárez, A., (1976): *La lógica de la experiencia, Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Tecnos, Madrid.

Malinowski, B., (2000): *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Península, Barcelona.

Marcus, G. E., (1999): «The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork», en Ortner, S., (ed.), *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. University of California Press, Representation Books, Berkeley.

Marrades, J., (1993): «Gramática y naturaleza humana», en Sanfélix, V., (ed.), *Acerca de Wittgenstein*. Pretextos, Valencia.

Osorio, F., (1998): «La explicación en antropología», en *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, vol. 4.

Ricoeur, P., (2001): *Ideología y utopía*. Gedisa, Barcelona.

Ryle, G., (1967): *El concepto de lo mental*, Paidós, Buenos Aires.

Stein, Edith, (1987): *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, München, 1980.

Sanfélix, V., y Prades, J. L., (2002): *Wittgenstein, mundo y lenguaje*. Ediciones Pedagógicas, Madrid,

Taylor, S. J., y Bogdan, S. J., (1987): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Barcelona.

Wittgenstein, L., (1988): *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

Windschuttle, K., (2003): «The ethnocentrism of Clifford Geertz», en *The New Criterion*, vol. 21, <https://newcriterion.com/issues/2002/10/the-ethnocentrism-of-clifford-geertz>, 11-04-2023.

ANRUBIA: Profesor Titular de Filosofía en la Universidad CEU Cardenal Herrera de Valencia. Cursó sus estudios de filosofía en las Universidades de Navarra y Valencia, licenciándose en esta última. Doctor en Antropología por la Universidad Católica de Murcia, de la que fue

profesor de Antropología Simbólica. Ha sido visiting scholar en Boston University y la Universidad de Oporto, y visiting fellow en University of Notre Dame. Especialista en la figura de Clifford Geertz, filosofía de la cultura y antropologías del dolor, la muerte y la soledad. Ha sido por dos veces ganador del Premio Ángel Herrera a la Mejor labor de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales.

*Líneas de investigación:* Filosofía de la cultura, Geertz, hermenéutica filosófica, deseo, afectividad, dolor.

*Publicaciones recientes:*

– Hermenéutica y Cultura. Estudios sobre Clifford Geertz. Thémata, Sevilla, 2025.

- «Understanding loneliness in pre- and post-pandemic times», en Scientia et fides, ISSN 2300-7648, Vol. 11, N°. 1, 2023, pp. 171-186

- «El futuro simulado: lo humano y lo artificial», en Valor, P. et alt. (coord.). El futuro: filosofías e historia. Comares, Granada, 2024, pp. 105-116.

- La soledad. Síntesis, Madrid 2018.

*Correo:* enriqueanrubia@uchceu.es

FELICIANA MERINO ESCALERA (Ibiza, 1973): Doctora en Filosofía del Derecho, Moral y Política por la Universidad de Valencia y profesora de Antropología Filosófica en la Universidad Cardenal Herrera-Ceu (Elche). Es conocida especialista en la figura de Edith Stein y habitual conferenciante sobre su pensamiento. Ha sido colaboradora de Aleteia y en la actualidad de la revista El Debate sobre temas relacionados con la mujer y el mundo contemporáneo.

*Líneas de investigación:* Mujer, filosofía y literatura, mundo contemporáneo, antropología, educación.

*Publicaciones recientes:*

– «Juego de roles: el género en disputa» (UOC, 2019)

– «El futuro y la mujer. Sobre el cuidado y dejarse cuidar» (Comares, 2024)

– «El narcisismo en las relaciones afectivas a través del análisis de El lobo de Wall Street (2013)», en Javier Figuero Espadas/Juan Orellana (eds.)

¿Qué me pasa, doctor? Los vínculos familiares en el cine y la televisión postmodernos (Dykinson, 2024).

– Otro modo de pensar. Mujer, filosofía y cultura contemporánea (Comares, 2025).

*Correo:* felicianamerinoescalera@uchceu.es