

Empatía, verdad y reconocimiento. Fundamentos fenomenológicos de la dignidad y lo político en Edith Stein*

Empathy, Truth, and Recognition. Phenomenological Foundations of Dignity and the Political in Edith Stein

Josefa González-Salas  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

Resumen

El presente artículo propone una articulación fenomenológica entre empatía, verdad y reconocimiento a partir del pensamiento de Edith Stein, con el fin de repensar los fundamentos antropológicos de la dignidad y lo político en contextos contemporáneos marcados por la posverdad. Sostiene que la empatía, lejos de ser un mero fenómeno afectivo o psicológico, constituye una estructura intencional originaria de la intersubjetividad que permite el acceso no originario a la vivencia ajena. Sin embargo, dicho acceso solo puede desplegarse auténticamente cuando permanece vinculado a una relación no distorsionada con la verdad, entendida tanto en su dimensión fenomenológica como política. En diálogo con Husserl, Aristóteles, Arendt, Honneth y Ricoeur, el artículo muestra que la ruptura del vínculo con la verdad conduce a una degradación de la empatía en simulacro afectivo, socavando las condiciones del reconocimiento, la dignidad personal y el cuidado en el ámbito político. Desde esta perspectiva, se propone una fenomenología del cuidado como respuesta práctica al reconocimiento del otro como persona, capaz de resistir tanto la deshumanización como la instrumentalización afectiva propias de la posverdad.

Palabras clave: *empatía, fenomenología, verdad, reconocimiento, dignidad, política, Edith Stein.*

Abstract

This article offers a phenomenological articulation of empathy, truth, and recognition based on Edith Stein's thought, aiming to rethink the anthropological foundations of dignity and politics in contemporary contexts shaped by post-truth. It argues that empathy, far from being a merely affective or psychological phenomenon, constitutes an original intentional structure of intersubjectivity that allows non-original access to the other's lived experience. Such access, however, can only unfold authentically insofar as empathy remains bound to a non-distorted relation to truth, understood both phenomenologically and politically. Engaging Husserl, Aristotle, Arendt, Honneth, and Ricoeur, the article shows that the erosion of truth leads to a degradation of empathy into an affective simulacrum, undermining the conditions of recognition, personal dignity, and care within the political sphere. From this standpoint, a phenomenology of care is proposed as a practical response to recognizing the other as a person, capable of resisting both dehumanization and affective manipulation in post-truth societies.

Keywords: *empathy, phenomenology, truth, recognition, dignity, politics, Edith Stein.*

* Este trabajo se enmarca en el semillero de investigación de fenomenología Acontecial de la UCSC.

1. Introducción

La empatía se comprende como un problema central de la fenomenología en la medida en que se vincula con la cuestión de la constitución de la intersubjetividad. Sin embargo, su estatuto filosófico permanece tensionado por una ambigüedad persistente: mientras que, por una parte, es tematizada como una trama constitutiva de acceso al otro en cuanto otro, por otra, tiende a ser reducida a un fenómeno afectivo o psicológico de identificación emocional (especialmente en su recepción contemporánea). Esta ambigüedad no es menor, pues de ella depende la posibilidad misma de comprender cómo el otro se da como sujeto de experiencia y no como mero objeto de representación o proyección.

En este marco, la obra temprana de Edith Stein constituye un punto de inflexión decisivo. En *Zum Problem der Einfühlung* (1917), Stein elabora una concepción de la empatía como vivencia no originaria que permite el acceso a la experiencia ajena preservando su alteridad, sin disolverla en el propio flujo vivencial (Stein, 2004). La empatía no es aquí ni inferencia ni contagio emocional, sino un acto intencional específico que hace posible la experiencia del otro como otro yo. Con ello, Stein sitúa la empatía en el núcleo de la constitución de la intersubjetividad y, por extensión, en la base fenomenológica del reconocimiento de la persona.

No obstante, esta comprensión rigurosa de la empatía se ve profundamente desestabilizada en contextos contemporáneos caracterizados por la erosión del vínculo con la verdad. En escenarios marcados por la llamada posverdad, la experiencia del otro se vuelve crecientemente mediada por narrativas emocionales, fragmentadas y estratégicamente construidas, lo que afecta no solo la esfera cognitiva, sino las condiciones mismas bajo las cuales el otro puede ser reconocido como portador de una experiencia verdadera. Tal como ha mostrado Hannah Arendt, el socavamiento de la verdad factual no constituye simplemente un problema epistemológico, sino una amenaza directa al mundo común en cuanto espacio de aparición compartida, en la medida en que socava el suelo de realidad sobre el cual los sujetos pueden aparecer y reconocerse unos a otros (Arendt, 1996; 2005). Allí donde ese suelo común se quiebra, la intersubjetividad pierde su anclaje y el reconocimiento se vuelve precario.

Desde esta perspectiva, la relación entre empatía y verdad se revela como una cuestión estructural. Si la empatía es el modo de acceso a la vivencia ajena, cabe preguntarse en qué condiciones dicho acceso puede sostenerse como legítimo. La tradición filosófica ofrece aquí un punto de referencia fundamental en la comprensión aristotélica de la verdad como decir de lo que es que es (*to legein to on hōs on*), formulación que será posteriormente recogida por la tradición escolástica bajo la expresión *adaequatio intellectus et rei*, y que puede leerse como una relación del logos

con lo que es, sino a una apertura del entendimiento a lo que se manifiesta (Aristóteles, 1995). Leída fenomenológicamente, esta concepción permite pensar la verdad como condición de posibilidad de todo aparecer significativo, incluido el aparecer del otro como sujeto de experiencia.

El problema que se plantea, entonces, no es si la empatía es deseable desde un punto de vista moral, sino si puede mantenerse como configuración originaria de la intersubjetividad cuando se ve desligada de una relación no distorsionada con la verdad. En otras palabras, la cuestión que orienta este trabajo puede formularse del siguiente modo: ¿en qué sentido la empatía, comprendida fenomenológicamente, requiere de la verdad como condición de posibilidad para el reconocimiento del otro como persona, y cuáles son las consecuencias de su degradación en contextos de posverdad para la dignidad y lo político?

Para abordar esta pregunta, el presente artículo se inscribe metodológicamente en una fenomenología de la intersubjetividad, articulada a una reflexión filosófico-política sobre el reconocimiento. En un primer momento, se expondrá el marco metodológico de la fenomenología husserliana, con el fin de situar el estatuto de la empatía en relación con la intencionalidad, la constitución del sentido y el mundo de la vida (Husserl, 1982; 1996). A continuación, se desarrollará la concepción steiniana de la empatía como vivencia no originaria y su función en la constitución de la persona. Posteriormente, se examinará la relación entre empatía y verdad, articulando la noción aristotélica de verdad con el análisis arendtiano de la verdad factual y del mundo común. Finalmente, en diálogo con las teorías del reconocimiento de Axel Honneth y Paul Ricoeur, se propondrá una comprensión de la empatía como presupuesto fenomenológico del reconocimiento, proyectando sus implicancias hacia una elucidación fenomenológica del cuidado como modalidad práctica del reconocimiento en el espacio político.

De este modo, el artículo sostiene que la crisis contemporánea de la empatía no puede comprenderse adecuadamente sin atender a la crisis de la verdad que la atraviesa. Recuperar el estatuto fenomenológico de la empatía y su vínculo constitutivo con la verdad no constituye, por tanto, un ejercicio meramente teórico, sino una tarea filosófica imprescindible para esclarecer las condiciones de posibilidad del reconocimiento, la dignidad y la vida política en sociedades marcadas por la fragmentación del mundo común.

2. Fenomenología: método y actitud filosófica

La fenomenología, en el sentido inaugurado por Edmund Husserl, no constituye una teoría sustantiva entre otras, sino un método radical de investigación filosófica

orientado al esclarecimiento de las estructuras fundamentales de la experiencia. Su pretensión no es explicar causalmente los fenómenos ni reducirlos a procesos empíricos, sino describirlos tal como se dan a la conciencia, atendiendo a sus modos de aparición y a las condiciones que hacen posible su sentido. En este sentido, la fenomenología se presenta como una investigación descriptiva y rigurosa, orientada al esclarecimiento de las estructuras esenciales de la experiencia, más allá de sus determinaciones fácticas contingentes (Husserl, 1982).

El gesto metodológico decisivo que permite este acceso es la *epoché* fenomenológica, mediante la cual se suspenden, sin negarlas, las tesis propias de la actitud natural, esto es, aquellas creencias espontáneas que damos por supuestas en la vida cotidiana respecto de la existencia independiente del mundo. Esta suspensión no implica un escepticismo ontológico ni una negación del mundo, sino un cambio radical de actitud que permite desplazar el foco de atención desde el ser de las cosas hacia el modo en que estas se manifiestan como significativas para la conciencia. Como subraya Husserl, lo que se pone entre paréntesis no es el mundo mismo, sino la aceptación no tematizada de su existencia, a fin de poder atender reflexivamente a los modos en que el mundo se da a la conciencia (Husserl, 1982).

En estrecha relación con la *epoché* se encuentra la reducción fenomenológica, entendida como la orientación reflexiva de la atención hacia los actos de conciencia en los que el mundo y los otros se manifiestan como tales. Esta reducción no clausura el acceso a la realidad, sino que lo radicaliza, en la medida en que permite esclarecer cómo el sentido de realidad se da siempre en correlación con los modos de aparición propios de la conciencia. De este modo, la fenomenología no sustituye el mundo por la conciencia, sino que busca describir la correlación esencial entre conciencia y fenómeno, esto es, la trama intencional que hace posible que algo aparezca como algo (Husserl, 1982).

La intencionalidad constituye, en este marco, la configuración fundamental de la conciencia: toda vivencia es siempre vivencia de algo. Percibir, recordar, imaginar, juzgar o querer son actos dirigidos, orientados hacia un objeto intencional. Esta direccionalidad no debe entenderse como una relación externa entre un sujeto y un objeto previamente dado, sino como el modo estructural en que el sentido se articula en la experiencia. El objeto intencional no es un ente psicológico ni una representación mental, sino aquello que se da en el acto mismo como su correlato de sentido. De este modo, conciencia y mundo no aparecen como dos realidades separadas, sino como polos inseparables de una misma relación fenomenológica (Husserl, 1982).

Ahora bien, esta estructura intencional no se limita a la relación con objetos materiales o ideales, sino que se extiende de manera decisiva al ámbito de la

experiencia del otro. Es precisamente aquí donde la fenomenología se enfrenta a uno de sus problemas más complejos: el de la intersubjetividad. Si todo sentido se da en correlación con los actos de la conciencia, ¿cómo es posible la experiencia de otros sujetos que no se manifiestan originariamente del mismo modo que mis propias vivencias? Lejos de abordar este problema recurriendo a inferencias analógicas o a construcciones teóricas externas, la fenomenología husserliana muestra que la experiencia del mundo se da siempre en un horizonte intersubjetivo, en el cual los otros están ya implicados como co-constituyentes del sentido (Husserl, 1982; 1996).

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl sostiene que la constitución del mundo objetivo presupone necesariamente la referencia a otros sujetos, en tanto el mundo se da siempre como un mundo válido para una pluralidad de conciencias (Husserl, 1996). Esta validez intersubjetiva no se añade como un momento externo o meramente posterior a la experiencia, sino que pertenece estructuralmente al modo en que el mundo se manifiesta como objetivamente válido. En este sentido, el mundo se comprende como mundo común en la medida en que se da en un horizonte compartido de posibles experiencias, correcciones y confirmaciones.

Este horizonte compartido es tematizado por Husserl bajo el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*), entendido como el suelo preteórico y preobjetivo de toda experiencia significativa (Husserl, 1996). El mundo de la vida no es un objeto más dentro del mundo, sino el horizonte de sentido dentro del cual todo objeto, toda acción y todo otro sujeto pueden aparecer como tales. Se trata de un mundo ya previamente articulado por prácticas, hábitos, significaciones y evidencias tácitas, que sostienen tanto el conocimiento científico como la vida cotidiana.

Es en este nivel del mundo de la vida donde la problemática de la intersubjetividad adquiere su plena relevancia fenomenológica. La experiencia del otro no se produce en un vacío abstracto, sino en el seno de un mundo compartido en el que los cuerpos, los gestos, las palabras y las acciones ajenas se manifiestan como portadores de sentido. En este sentido, la fenomenología muestra que el acceso al otro no constituye un problema secundario o derivado, sino una condición estructural de posibilidad del mundo mismo como mundo común (Husserl, 1996).

En este contexto, el fenómeno de la empatía se sitúa en un lugar central. Lejos de ser una vivencia afectiva añadida o un mecanismo psicológico de identificación, la empatía aparece como la articulación intencional específica que permite el acceso no originario a la vivencia ajena. Es a través de la empatía que el otro se da como sujeto de experiencias propias, y no como mero objeto perceptivo. De este modo, la empatía no puede comprenderse adecuadamente si se la separa del marco fenomenológico que articula intencionalidad, intersubjetividad y mundo de la vida (Stein, 2004).

Así entendida, la fenomenología proporciona el marco metodológico indispensable para situar rigurosamente la empatía en su estatuto propio: no como una vivencia derivada o secundaria, sino como condición estructural del acceso al otro y, por extensión, como fundamento del reconocimiento intersubjetivo que sostiene la vida común. Este será el punto de partida para la elaboración steiniana del fenómeno de la empatía, que será desarrollada en la sección siguiente (Husserl, 1996; Stein, 2004).

3. La empatía como estructura fenomenológica de la intersubjetividad

La contribución de Edith Stein al problema de la empatía resulta decisiva en la historia de la fenomenología en la medida en que logra delimitar con precisión su estatuto fenomenológico propio, evitando tanto su reducción psicologista como su disolución en modelos inferenciales. En *Zum Problem der Einfühlung* (1917), Stein define la empatía (*Einfühlung*) como una vivencia no originaria (*nicht-originäre Erfahrung*), mediante la cual la vivencia del otro se da como vivencia ajena, es decir, como experiencia que no es mía, pero que se manifiesta como experiencia vivida por otro sujeto (Stein, 2004, pp. 9–15). En este sentido, la no-originariedad de la empatía no implica una deficiencia cognitiva ni una mediación conceptual indirecta, sino que pertenece esencialmente a la configuración misma del fenómeno empático, tal como Stein insiste a lo largo de su análisis inicial (Stein, 2004).

Desde esta perspectiva, la empatía posee un carácter intencional específico. Se trata de un acto mediante el cual la conciencia no se dirige a un objeto físico ni a un contenido psíquico propio, sino a la vivencia de otro sujeto en cuanto vivencia de otro. La intencionalidad empática no apunta a reproducir la experiencia ajena ni a inferirla por analogía, sino a captarla como experiencia vivida por un *alter ego*, conservando su carácter de ajenidad (Stein, 2004, pp. 23–27). Precisamente por ello, Stein distingue rigurosamente la empatía tanto de la inferencia analógica —que presupone un razonamiento mediato desde la propia experiencia— como del contagio afectivo, en el que la vivencia del otro se disuelve en una reacción emocional propia, distinción que ocupa un lugar central en su análisis fenomenológico de la *Einfühlung* (Stein, 2004).

Este punto resulta central para la delimitación fenomenológica del fenómeno. En la empatía auténtica, la vivencia ajena no se convierte en mi vivencia, ni se reproduce de manera imaginaria, sino que se da como vivencia ajena en cuanto tal. La empatía no anula la distancia entre el yo y el tú, sino que la constituye fenomenológicamente. De este modo, Stein evita tanto el solipsismo metodológico —que haría imposible el

acceso al otro como sujeto— como una concepción fusional de la intersubjetividad que disolvería la alteridad personal (Stein, 2004, pp. 28–34).

La trama de la empatía puede describirse, siguiendo a Stein, como una experiencia intencional estratificada. En un primer nivel, el cuerpo ajeno se da como cuerpo vivo (*Leib*), dotado de expresividad y significado; en un segundo nivel, esta expresividad corporal remite a una vida anímica; y, finalmente, dicha vida anímica se comprende como expresión de una subjetividad personal unificada (Stein, 2004, pp. 60–75). Este proceso no es inferencial ni constructivo, sino fenomenológico: el sentido de la vivencia ajena se da en la experiencia empática sin mediación inferencial, aunque siempre de modo no originario.

En este punto se hace patente la cercanía (y al mismo tiempo la originalidad), del planteamiento steiniano respecto de Husserl. Si bien la problemática de la intersubjetividad ya estaba presente en la fenomenología husserliana, Stein ofrece una clarificación decisiva al mostrar que el acceso al otro no se produce primariamente por analogía ni por una constitución teórica posterior, sino por una experiencia empática directamente dada en el mundo de la vida, aunque de modo no originario (Husserl, 1996, § 42–50; Stein, 2004). La empatía se sitúa así en el núcleo mismo de la constitución intersubjetiva del mundo, y no como un fenómeno secundario añadido a una subjetividad ya constituida.

Gracias a la empatía, el otro aparece como otro yo (*ein anderer Ich*), es decir, como sujeto de vivencias propias, dotado de interioridad, intencionalidad y sentido. Esta aparición del otro como sujeto no es un acto reflexivo posterior, sino una condición constitutiva de la experiencia misma del mundo como mundo común. Sin empatía, el mundo se reduciría a una colección de objetos; con ella, se constituye como ámbito compartido de significatividad intersubjetiva (Husserl, 1996; Stein, 2004).

Esta comprensión de la empatía tiene consecuencias decisivas para la noción de persona. Para Stein, la persona no se reduce ni a un individuo empírico ni a un sujeto trascendental abstracto, sino que se manifiesta como una unidad estructural de cuerpo, alma y espíritu, cuya vida personal se halla constitutivamente abierta a los otros en el ámbito de la intersubjetividad (Stein, 2007). La relacionalidad no aparece aquí como un rasgo accidental o añadido, sino como un momento constitutivo de la persona misma, y la empatía constituye el modo fenomenológico mediante el cual esta apertura relacional se actualiza y se hace accesible en la experiencia.

En este sentido, la dignidad personal no se presenta aquí como una atribución normativa externa ni como un valor añadido desde un marco jurídico posterior, sino como una dimensión que puede ser esclarecida fenomenológicamente a partir del acceso empático al otro como centro de experiencia irreducible. Reconocer al otro

como persona implica haberlo experimentado, siquiera de modo no originario, como alguien que vive, siente, quiere y actúa desde una interioridad propia. La negación sistemática de este acceso no constituye únicamente un error teórico, sino que puede dar lugar a formas de cosificación que comprometen las condiciones mismas del reconocimiento intersubjetivo, tal como ha sido analizado en la teoría del reconocimiento (Honneth, 1997).

Así entendida, la empatía no es un fenómeno marginal ni un complemento afectivo de la vida social, sino una estructura constitutiva de la intersubjetividad, aunque se dé siempre de modo no originario. Sobre ella descansa la posibilidad de reconocer al otro como persona y, con ello, de articular nociones centrales como dignidad, responsabilidad y comunidad en el horizonte de una vida compartida. Esta base fenomenológica será decisiva para comprender, en las secciones siguientes, cómo la ruptura del vínculo entre empatía y verdad compromete no solo la experiencia del otro, sino las condiciones mismas de la vida política compartida (Husserl, 1996; Stein, 2004; Honneth, 1997).

4. Verdad y empatía: condiciones de posibilidad

Si la empatía constituye el modo específico de acceso a la vivencia ajena, resulta necesario interrogar las condiciones bajo las cuales dicho acceso puede sostenerse como legítimo y no degradarse en una mera reacción afectiva o en una construcción proyectiva. En este punto, la relación entre empatía y verdad adquiere un carácter estructural. La comprensión clásica de la verdad formulada por Aristóteles, entendida como decir de lo que es que es y de lo que no es que no es (*to legein to on hoti estin kai to mē on hoti ouk estin*), permite pensar la verdad no como una construcción subjetiva ni como un consenso intersubjetivo contingente, sino como una relación del entendimiento con lo que es, en cuanto se manifiesta como tal (Aristóteles, 1995, Metafísica, Γ, 7, 1011b25). En este sentido, la verdad no se reduce a una adecuación lógica meramente formal, sino que remite a una dimensión ontológica del aparecer, en la medida en que algo puede mostrarse como siendo lo que es.

Leída desde una perspectiva fenomenológica, esta concepción muestra que la verdad no es un añadido posterior al aparecer de los fenómenos, sino una condición constitutiva de su manifestación significativa. Todo fenómeno se da siempre bajo una cierta configuración de sentido que permite que aparezca como algo y no como otra cosa. Aplicado al ámbito intersubjetivo, esto implica que la vivencia del otro solo puede ser reconocida empáticamente en la medida en que se la acoja como algo verdadero, esto es, como una experiencia que se da y que reclama ser tomada en serio en su propio sentido. La empatía, en consecuencia, no puede sostenerse como

condición constitutiva de acceso al otro si se ve desligada de una relación no distorsionada con la verdad de la experiencia ajena.

Desde este punto de vista, la empatía no consiste simplemente en “sentir con” el otro, sino en reconocer la validez de su vivencia como vivencia, aun cuando esta no se dé originariamente a la propia conciencia. La no-originariedad de la experiencia empática no implica una relativización de la verdad, sino, por el contrario, una forma específica de acceso a la verdad de la experiencia ajena. El otro se da, así como sujeto de vivencias que reclaman ser reconocidas como verdaderas en su propio sentido, aunque no originarias para mí. Cuando este vínculo se rompe, la empatía corre el riesgo de reducirse a una reacción emocional selectiva, desvinculada del reconocimiento efectivo de la alteridad.

La reflexión de Hannah Arendt sobre la verdad factual permite proyectar esta problemática al ámbito político. Para Arendt, la verdad factual, entendida como aquella que remite a acontecimientos, hechos y experiencias concretas, constituye el suelo del mundo común, en la medida en que establece un horizonte compartido dentro del cual los sujetos pueden aparecer unos ante otros y reconocerse como interlocutores válidos (Arendt, 1996). La destrucción sistemática de esta verdad no solo compromete el discurso público, sino que erosiona las condiciones mismas de posibilidad de la experiencia intersubjetiva y de la vida política compartida (Arendt, 2005).

En *La mentira en la política*, Arendt muestra que la manipulación de los hechos no afecta únicamente al ámbito cognitivo, sino que produce una transformación profunda del espacio de aparición. Allí donde ya no es posible distinguir entre lo verdadero y lo falso, el mundo común se fragmenta y los sujetos pierden los puntos de referencia compartidos que hacen posible la orientación en la realidad y la acción concertada (Arendt, 2005). En este contexto, la empatía se ve particularmente afectada, pues pierde su anclaje en una realidad compartida y se vuelve fácilmente instrumentalizable como recurso emocional.

En escenarios caracterizados por la posverdad, la empatía no desaparece, sino que se desfigura. Se intensifica la apelación a los afectos, pero estos quedan desligados de la verdad de las experiencias concretas de los otros. El resultado no es un fortalecimiento del reconocimiento, sino su simulacro: la empatía se activa únicamente respecto de aquellas narrativas que confirman marcos previos o intereses particulares, mientras que otras experiencias quedan invisibilizadas o desacreditadas. De este modo, la ruptura del vínculo entre empatía y verdad compromete no solo la posibilidad del reconocimiento personal, sino también la estructura misma de la vida política como espacio de aparición y coexistencia.

Cabe afirmar, entonces, que la verdad no es un presupuesto externo o accesorio de la empatía, sino una condición interna de su posibilidad. Sin una relación no distorsionada con la verdad del otro y del mundo común, la empatía pierde su carácter fenomenológico propio y se transforma en un mecanismo afectivo funcional a dinámicas de poder y manipulación. Este diagnóstico prepara el terreno para comprender por qué el reconocimiento y el cuidado, desarrollados en el apartado siguiente, no pueden sostenerse sin una articulación previa entre empatía y verdad.

5. Del reconocimiento a la dignidad y el cuidado

El análisis precedente ha mostrado que la empatía, en cuanto trama constitutiva de acceso a la vivencia ajena, solo puede sostenerse plenamente cuando permanece vinculada a una relación no distorsionada con la verdad. Esta articulación resulta decisiva para comprender el paso desde la experiencia intersubjetiva, tal como ha sido descrita fenomenológicamente, hacia el reconocimiento como categoría filosófica y social. En este sentido, la teoría del reconocimiento desarrollada por Axel Honneth ofrece un marco conceptual fecundo, en la medida en que puede ser puesta en diálogo con el trasfondo fenomenológico previamente elaborado.

Para Honneth, el reconocimiento no constituye un acto secundario ni una concesión moral contingente, sino una condición constitutiva de la identidad personal. Los sujetos solo pueden desarrollar una relación positiva consigo mismos en la medida en que son reconocidos por otros en determinadas esferas fundamentales de la vida social. La negación de este reconocimiento no se limita a una injusticia externa, sino que produce una forma específica de daño moral, en tanto afecta la posibilidad misma de autorrelación y de autocomprensión del sujeto (Honneth, 1997).

Desde una perspectiva fenomenológica, este planteamiento puede ser profundizado mostrando que el reconocimiento presupone un acceso previo al otro como sujeto de vivencias. Antes de cualquier atribución normativa, jurídica o social, el otro debe aparecer como alguien cuya experiencia cuenta, como un centro de sentido irreductible. Este aparecer no es producido por el reconocimiento, sino que constituye una condición de posibilidad para que el reconocimiento tenga lugar. En este sentido, la empatía puede ser comprendida como una condición pre-normativa del reconocimiento, en la medida en que permite que el otro sea experimentado como sujeto y, por ello, pueda ser reconocido como persona.

La relación entre reconocimiento y verdad, desarrollada en el apartado anterior, resulta aquí determinante. Reconocer al otro implica no solo admitir su existencia, sino acoger la verdad de su experiencia en cuanto experiencia vivida por él. Allí donde

esta verdad es relativizada, manipulada o instrumentalizada, el reconocimiento se vacía de contenido y se transforma en una formalidad abstracta. En contextos de posverdad, el reconocimiento corre así el riesgo de reducirse a una retórica inclusiva que no se traduce en una relación efectiva con la alteridad concreta de las personas.

La reflexión de Paul Ricoeur permite profundizar esta dimensión al introducir la noción de reconocimiento narrativo. En *Caminos del reconocimiento*, Ricoeur muestra que reconocer al otro no consiste únicamente en identificarlo como sujeto de derechos, sino en acogerlo como alguien capaz de decir “yo”, de narrar su historia y de dar sentido a su experiencia en el tiempo (Ricoeur, 2005). Este reconocimiento narrativo presupone una disposición a otorgar crédito a la palabra del otro, en el sentido de la atestación y de la confianza en el testimonio que Ricoeur vincula a la identidad narrativa.

Desde esta perspectiva, la ruptura del vínculo entre verdad y empatía afecta directamente las condiciones simbólicas del reconocimiento. Cuando el testimonio del otro es sistemáticamente desacreditado o subordinado a marcos narrativos dominantes, el reconocimiento se ve erosionado incluso allí donde se proclama discursivamente. El otro ya no aparece como alguien que dice verdad sobre su experiencia, sino como un objeto de evaluación estratégica, lo que compromete su dignidad personal.

Es en este entramado conceptual donde emerge la noción de cuidado. Lejos de constituir una mera actitud sentimental o una virtud privada, el cuidado puede ser elucidado fenomenológicamente como una respuesta práctica que se sigue del reconocimiento del otro como persona. Si el otro es reconocido como alguien cuya experiencia es verdadera y significativa, su vulnerabilidad no puede ser ignorada sin incurrir en una contradicción entre el reconocimiento afirmado y la práctica efectiva (Stein, 2004; Honneth, 1997).

Desde el horizonte steiniano de la persona, esta respuesta no implica sustituir al otro ni anular su autonomía, sino hacerse cargo de su situación concreta respetando su condición personal. El cuidado aparece así como una exigencia interna del reconocimiento empático, y no como una obligación externa impuesta desde un marco moral heterónomo. Cuidar significa responder a la aparición del otro como digno, sin reducirlo a medio ni absorberlo en una lógica paternalista (Stein, 2007; Ricoeur, 2005).

En este sentido, el cuidado posee una dimensión política ineludible. No porque se identifique con políticas asistenciales específicas, sino porque remite a la forma en que una comunidad reconoce o fracasa en reconocer la dignidad de quienes la integran. Allí donde el reconocimiento se ve erosionado por la distorsión de la verdad

y la instrumentalización de la empatía, el cuidado se vuelve inviable o queda reducido a una formulación meramente retórica (Arendt, 1996; 2005). Por el contrario, cuando la empatía permanece vinculada a la verdad y al reconocimiento efectivo del otro como persona, el cuidado se configura como una práctica concreta que sostiene el mundo común (Arendt, 1996; Stein, 2004).

Este tránsito desde la empatía hacia el reconocimiento y el cuidado prepara el terreno para la reflexión final sobre lo político, entendido no como mera gestión de intereses, sino como espacio de aparición, reconocimiento y responsabilidad compartida (Arendt, 1996; Honneth, 1997).

6. Conclusión. Empatía y política: hacia una fenomenología del cuidado

El recorrido desarrollado permite abordar ahora explícitamente la relación entre empatía y política, evitando dos reducciones habituales: por una parte, la comprensión de la política como mera gestión técnica del poder; por otra, la apelación a la empatía como recurso emocional desprovisto de fundamento antropológico. Desde una perspectiva fenomenológica, lo político no puede entenderse al margen de las condiciones de posibilidad de la intersubjetividad, pues remite, en su sentido más fundamental, al espacio de aparición en el que los sujetos se manifiestan unos a otros como quienes son.

Tal como ha mostrado Hannah Arendt, la política se constituye allí donde los seres humanos aparecen en un mundo común a través de la palabra y la acción, haciendo visible su pluralidad irreductible (Arendt, 1993). Este espacio de aparición no es un mero escenario institucional, sino una dimensión intersubjetiva que presupone la posibilidad de reconocer al otro como interlocutor válido, es decir, como alguien cuya experiencia, palabra y acción cuentan. Desde este punto de vista, la política descansa en condiciones antropológicas previas que no pueden ser producidas por la política misma, sino que la hacen posible.

En este horizonte, la empatía aparece como una condición estructural de lo político. No porque garantice consenso ni armonía, sino porque posibilita el acceso al otro como sujeto de experiencia y no como mero portador de intereses o funciones (Stein, 2004). Sin una experiencia empática que permita captar al otro como otro yo, la pluralidad política corre el riesgo de vaciarse de contenido y de reducirse a una mera yuxtaposición de individuos o a una confrontación estratégica de fuerzas. En ese caso, la política tiende a perder su densidad propiamente humana y queda expuesta a formas de técnica, propaganda o administración (Arendt, 1993).

Sin embargo, como se ha mostrado en los apartados anteriores, la empatía solo puede sostener este papel fundante en la constitución de la intersubjetividad y del reconocimiento cuando permanece vinculada a la verdad del otro y del mundo común. En contextos caracterizados por la posverdad, esta vinculación se ve profundamente erosionada. La manipulación de los hechos y la fragmentación de la realidad compartida no solo afectan al juicio racional, sino que alteran las condiciones mismas bajo las cuales los sujetos pueden aparecer unos ante otros como dignos de reconocimiento. En este escenario, la empatía no desaparece, sino que se desfigura: tiende a convertirse en un recurso de movilización afectiva selectiva, desligado del reconocimiento efectivo de la alteridad.

Desde esta perspectiva, la posverdad no constituye únicamente un problema epistemológico o comunicacional, sino una crisis fenomenológica de lo político, en la medida en que afecta las condiciones de aparición y de reconocimiento de los sujetos en un mundo común. Allí donde este mundo compartido se disuelve, el espacio de aparición se fragmenta y los sujetos quedan expuestos a formas de aislamiento, desconfianza y desorientación. La empatía, privada de su anclaje en la verdad, deja de abrir al otro como otro y pasa a funcionar como mecanismo de identificación tribal o de exclusión, socavando las bases del reconocimiento y de la dignidad personal (Arendt, 1996; 2005).

Es precisamente frente a esta deriva que la noción de cuidado, desarrollada en el apartado anterior, adquiere su plena significación política. Comprendido fenomenológicamente, el cuidado no es una actitud privada ni una virtud moral añadida, sino la expresión práctica del reconocimiento del otro como persona. Allí donde el otro aparece como alguien cuya experiencia es verdadera y significativa, el cuidado se presenta como una respuesta adecuada a su vulnerabilidad, sin anular su autonomía ni reducirlo a objeto de intervención.

Desde el horizonte steiniano, esta respuesta no se funda en una ética meramente compasiva ni en una lógica paternalista, sino en la configuración misma de la intersubjetividad. La empatía, al hacer posible el acceso al otro como sujeto, abre un campo de responsabilidad que, desde el interior de esa relación, no puede ser ignorado sin contradecir el reconocimiento afirmado. En este sentido, el cuidado se configura como una exigencia interna de la vida política, en la medida en que esta pretende sostener un mundo común en el que la dignidad personal no sea meramente declarativa.

Así entendida, una elucidación fenomenológica del cuidado no propone un modelo político concreto ni un programa normativo cerrado, sino un criterio crítico para evaluar las prácticas políticas contemporáneas. Allí donde la empatía es

instrumentalizada y desligada de la verdad, el reconocimiento se vacía y el cuidado se vuelve retórico. Por el contrario, cuando la empatía permanece anclada en la verdad de las experiencias concretas de los sujetos, el cuidado puede emerger como una práctica que sostiene efectivamente la pluralidad y la dignidad en el espacio público.

El aporte específico de Edith Stein a esta problemática radica en haber mostrado que la intersubjetividad no es un dato secundario ni un problema derivado, sino una estructura fenomenológicamente originaria de la experiencia humana. Al situar la empatía en el núcleo de la constitución del mundo común y al comprender a la persona como una unidad relacional abierta a los otros, Stein ofrece recursos conceptuales decisivos para repensar lo político más allá de reducciones tecnocráticas o afectivistas. En un contexto marcado por la crisis de la verdad y la fragmentación del espacio público, su fenomenología permite recuperar una comprensión exigente de la política como ámbito de aparición, reconocimiento y responsabilidad compartida.

7. Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (1996). *Verdad y política*. En *Entre el pasado y el futuro* (pp. 227–264). Península.
- Arendt, H. (2005). *La mentira en la política*. Taurus.
- Aristóteles. (1995). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos. (Obra original publicada ca. siglo IV a. C.).
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales* (M. Ballesteros, Trad.). Crítica.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas* (Vol. II). Alianza.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas: Introducción a la fenomenología* (J. Gaos, Trad.). Tecnos.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Trotta.
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Trotta. (Obra original publicada en 1917).
- Stein, E. (2007). *La estructura de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.

*

Enviado: 05/07/2025

Aceptado: 17/12/2025

Editor: Francisco Novoa-Rojas

Conflicto de interés: no declara