

¿Un giro teológico en la fenomenología de Edith Stein? *A theological turn in Edith Stein's phenomenology*

César Samir Díaz Medina*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Lima-Perú
<https://orcid.org/0000-0003-3896-991X>

Fecha de recepción: 10/04/2023

Fecha de aceptación: 20/06/2023

Fecha de publicación: 31/07/2023

Resumen

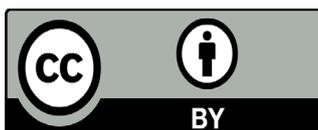
El presente trabajo pretende mostrar que la postura fenomenológica de Edith Stein en sus obras *Sobre el problema de la empatía* y en *Introducción a la filosofía* puede caracterizar su filosofía como portadora del germen de un “giro teológico” desde la época fenomenológica temprana. Consideramos tres puntos clave para señalar este giro. Se trata de las ideas de: i) conciencia originaria y pasividad, ii) el límite del conocimiento humano y iii) la empatía respecto a Dios. En el tratamiento de estas ideas podemos apreciar cómo la fenomenología de Edith Stein se abre paso hacia una cierta trascendencia, de ahí que sea natural el encuentro con la teología, o que haya desarrollos teológicos de la fenomenología.

Palabras clave: fenomenología, giro teológico, empatía

Abstract

The present work intends to show that Edith Stein's phenomenological position, in *On the problem of empathy* and in *Introduction to philosophy*, can characterize her philosophy as carrier of the germ of a “theological turn”, from the early phenomenological era. We consider three key points to signal this turn. These are the ideas of i) original consciousness and passivity, ii) the limit of human knowledge, and iii) empathy towards God. In the treatment of these ideas, we can appreciate how Edith Stein's phenomenology makes its way towards a certain transcendence, hence the encounter with theology is natural, or that there are theological developments of phenomenology.

Keywords: phenomenology, theological turn, empathy



Este es un artículo Open Access
publicado bajo la licencia
Creative CommonsAtribución 4.0
International.
(CC-BY 4.0)

* Filósofo. cesar.diaz24@unmsm.edu.pe

Introducción

A finales del siglo veinte, Janicaud (2000) tilda al movimiento fenomenológico francés como aquel que ha realizado un “giro teológico”. Su crítica se dirige a los fenomenólogos franceses como Levinas, Marion, Henry, Chrétien (con excepción de Merleau-Ponty) y esta consiste en la acusación de ir más allá de la rigurosidad metódica de la fenomenología, además de perseguir fines teológicos. La intención de Janicaud sería mantener claras las fronteras de uno y otro lado, es decir, que su consideración de la fenomenología no admitiría conexiones ni diálogo con la teología o, en todo caso, el filósofo francés asume que la fenomenología no debería salir de cierta esfera inmanente. Debido a su postura, la publicación suscitó reacciones de los filósofos aludidos y generó un diálogo interesante. A propósito, Restrepo (2010) recoge y sintetiza las diferentes posturas del debate y muestra que, en el escenario académico posterior al debate, los filósofos de la *nouvelle phénoménologie* lograron una gran difusión en el ámbito académico, tanto de la filosofía como de la teología.

En un nuevo panorama, veinte años después del “giro”, la filósofa sueca Jonna Bornemark (2010) sostiene la tesis que señala que la fenomenología desarrollada por Edith Stein, como miembro del círculo reunido en torno a Husserl en Gotinga, contiene las semillas para caracterizar su fenomenología como portadora de un “giro teológico”. Su argumentación se desarrolla en tres momentos: i) indica el paso de la conciencia intencional hacia una caracterización de la noción de fe en Stein, tratada como una intencionalidad no-objetivante; ii) señala que Stein realiza un deslinde del fundamento epistémico husserliano, en pos de una fundamentación tomista de la *visio beatífica* que contemplaría, a diferencia de la anterior, una visión simultánea de lo dado y su origen no dado y, finalmente, iii) sostiene que el análisis de Stein sobre la noche oscura del alma se podría entender como la experiencia concreta de una reducción en la que el amor resulta ser un paralelo de la angustia en su posibilidad de dar acceso a la totalidad de los seres.

Ciertamente, comulgamos con la idea general de esta tesis, pero nuestro objetivo es más modesto en tanto que no desarrollamos las ideas teológicas (fe, *visio beatífica*, noche oscura). Más bien, proponemos atender tres ideas del pensamiento fenomenológico de Edith Stein que dan pie o posibilitan un desarrollo teológico a partir de la fenomenología y que no se consideran en la propuesta de Bornemark.

I. Conciencia originaria y pasividad

Según Dalabeneta (2017), hay pasajes de la obra de Edith Stein en los que aparece la idea husserliana, desarrollada más ampliamente por los discípulos de Husserl, pero ya presente en *Lógica formal y lógica trascendental*, de la *experiencia antepredicativa*, que puede ser entendida como “un modo de funcionamiento de la conciencia, anterior a la constitución de los estados de cosas, lo describen de manera muy similar: pasividad, afección, recepción, etc.” (p. 58).

Además, en *Introducción a la filosofía* ofrece una aproximación fenomenológica a la filosofía y que, seguramente, era la base para dictar sus clases en Friburgo y Breslau (Sancho Fermín 2002, p. 39). En esta obra, Edith Stein constata, según la reducción trascendental, una conciencia originaria que es fundamento de la actividad objetivadora del conocimiento, pues esta realiza la constitución de objetualidades y actos reflexivos. Veamos lo que nos dice al respecto Stein (2002a):

Por lo tanto, lo de ser consciente-de-sí mismo no se puede concebir como un acto de reflexión que tenga por objeto otro acto. No es en absoluto un acto propio, sino una “luz interior” que ilumina la corriente del vivenciar y, que en el fluir mismo, esclarece al “yo” vivenciante, sin que esté dirigido hacia él. Esta conciencia original del vivenciar fluyente, que pertenece a la conciencia misma, se conserva “a modo de retención”, incluso después del fluir, y hace posible reunir en la unidad de una “vivencia” las “fases” que fluyen continuamente y, por tanto, hace que coincida la vivencia, que en la reflexión se hace objetiva, con lo

vivenciado originalmente, permite captarlo como “lo mismo” y constatar eventualmente las desviaciones (p. 781).

En la cita anterior, Stein sugiere una esfera de mismidad, una conciencia centrípeta dadora de unidad al vivenciar. Se trata, sobre todo, de una conciencia que es el fundamento en el que la subjetividad, en tanto que es vida consciente, es un polo funcional. De ahí que la conciencia se erija como una inmanencia absoluta.

Sin embargo, en este mismo ámbito de la conciencia, la ocurrencia de la experiencia antepredicativa se asoma, por ejemplo, en la tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, en la parte III, específicamente en el §5, que investiga cómo se constituye el individuo ajeno para nosotros. Stein (2002b) señala lo siguiente:

Aquel acto de la voluntad que quedó sin realizar largo tiempo no ha caído en este tiempo «en el olvido», no se ha sumergido en la corriente del pasado, no ha devenido, para decirlo con Scheler «vida vivida». Solo ha pasado del modo de la actualidad al de la inactualidad, desde la actividad a la pasividad. Pertenece a la esencia de la conciencia que, en cada momento del vivenciar, el *cogito*, el acto en el que vive el yo, está circundado por un séquito de vivencias de trasfondo, de inactualidades que ya no o todavía no son *cogito* y por eso tampoco son accesibles a la reflexión, sino que primero requieren el paso por la forma del *cogito* (que ellas pueden adoptar en todo momento) para ser aprehendidas (p. 155).

Aunque Stein cita a Scheler y dialoga con él, Dalaboneta (2017) ha advertido, en este pasaje, que se esboza una idea equivalente a la síntesis pasiva (*passive Synthesis*). Sostiene al respecto que: “Edith describe que la conciencia original y sus experiencias tienen un trasfondo pasivo, que es anterior a las elecciones o condicionamientos. La condición de este trasfondo del que emerge la conciencia original está marcada por una condición de receptividad” (p. 51). Se abre aquí la posibilidad de una dación a la conciencia que no está mediada por la realización de un acto de

voluntad, sino que se mantiene en el trasfondo de la conciencia, hasta que se hace efectiva. Por ello, indica Stein (2002b): “por tanto, no es que un pasado actúe sobre lo presente, sino que algo está penetrando hasta el fondo el presente” (pp. 155-156).

Prestemos atención al hecho de que Stein escribe en 1916 sin el empleo del término aludido (la síntesis pasiva) en su análisis de la empatía. Husserl, en cambio, lo hizo en el marco de la reducción trascendental en las *Meditaciones Cartesianas*, donde explora las estructuras de la conciencia. En ese texto, Husserl comprende la síntesis como forma primaria de la conciencia, que transcurre de forma pasiva. Señala al respecto Husserl (2005):

Si consideramos la forma fundamental de la síntesis, a saber, la de la *identificación*, se nos presenta por lo pronto como una síntesis que lo domina todo, pero que transcurre pasivamente, bajo la forma de la *continua conciencia interior del tiempo* (pp. 84-85).

A su vez, en esta obra Husserl transita de la fenomenología estática a la fenomenología genética y emplea el término “síntesis pasiva” para explicar uno de los grados posibles de realización de la empatía, la cual, en el marco de la reducción, explica cómo se constituye el individuo ajeno. Así, en el §51 de la obra referida, Husserl señala lo siguiente:

Dilucidemos ante todo lo esencial de la ‘purificación’ (o de la constitución de ‘varios’), en general. Se trata de una forma originaria de la síntesis pasiva que, frente a la síntesis pasiva de ‘identificación’, designamos como “asociación”. En una asociación purificadora, lo característico es que, en el caso más primitivo, están dados, en la unidad de una conciencia, destacados intuitivamente, dos datos y que, sobre la base de su aparecer como distintos -por presencia, ya en la paridad pura, o sea, con indiferencia de que estén o no atendidos-, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza; esto es, que, justamente, están siempre constituidos como par (Husserl, 2005, p. 160).

En este pasaje, la síntesis pasiva permite explicar el segundo grado posible de realización de la empatía que Husserl llama “parificación”. Explica Husserl que la conciencia destaca dos datos. Uno de ellos es que posee un cuerpo, pero se trata de un cuerpo-vivo propio; el otro dato es el aparecer de otro cuerpo-vivo ajeno. Acto seguido, lo que hace la conciencia es darle sentido, un traspasar sentido desde el cuerpo propio hacia el otro. Así lo entiende Zahavi (2014) que señala lo siguiente: “Cuando me encuentro con otro, mi experiencia de mí mismo servirá como una reserva de sentido que se transfiere al otro de una manera puramente pasiva” (p. 133).

En suma, podemos darnos cuenta de que tanto Husserl como Stein presentan descripciones de una pasividad en la conciencia; cabe destacar que lo hacen tratando el mismo asunto (la empatía) y, aunque Stein no utiliza la nomenclatura “síntesis pasiva”, hemos constatado que la idea está presente en su obra. Asimismo, subrayamos la importancia de esta nomenclatura, porque es un concepto clave en la fenomenología de la donación que desarrolla el filósofo francés Jean-Luc Marion (2005), quien señala lo siguiente:

Todo fenómeno que produce asombro se impone a la mirada, incluso en la medida (más exactamente, en la desmesura) en que no resulta de ninguna suma previsible de cantidades parciales; la síntesis ocurre sin conocimiento completo del objeto, por ende, sin nuestra síntesis; se libera así de la objetividad que le impondríamos, para imponernos su propia síntesis, realizada de su parte antes de que nosotros podamos reconstituirla (por ende, síntesis pasiva). Su arribo precede nuestra aprehensión, lejos de resultar de ella. Esta anticipación del fenómeno por sobre lo que nosotros prevemos de él desconcierta: viene antes de nuestra visión de él, viene antes de hora, antes que nosotros. Nosotros no lo prevemos, él se nos adelanta (p. 22).

En este fragmento, podemos advertir que Marion describe un tipo especial de fenómenos que se constituyen a partir de sí mismos y que, además, no requieren participación de las

facultades del sujeto, sino solo la pura síntesis pasiva: se trata de los fenómenos saturados. En ese sentido, como explica Vinolo (2019), “el sujeto es colocado en un lugar secundario. Es aquello a lo cual, o aquel a quien, el fenómeno llega [...] opuestamente a la modernidad que hacía de él un principio, el sujeto es ahora secundario: Es decir, el ego, despojado de su velo trascendental, debe admitirse tal como se recibe” (p. 78). Con estas consideraciones fenomenológicas, el tema teológico se desarrolla amablemente en la obra de Marion. No obstante, cabe señalar que no optará por un acceso a Dios en términos de la metafísica de la presencia, sino por la vía del Amor de la carta joánica o la vía platónica del Bien, más allá de la esencia (epékeina tês ousías).

En resumen, hemos mostrado cómo la idea de síntesis pasiva, aunque sin la nomenclatura como tal, ya está presente en la investigación fenomenológica de la empatía de Edith Stein. De igual modo, señalamos cómo esta noción es clave en la fenomenología de la donación que posibilita, a su vez, una teología. Con todo, tenemos un primer argumento contra la postura de Janicaud que colocaba la etiqueta de “giro teológico” al movimiento de sus contemporáneos fenomenólogos franceses; este primer argumento apoya la tesis de que el “giro” ya está in nuce en la fenomenología temprana misma y el trabajo sobre la empatía de Stein es una prueba de ello, porque en esta obra se dan las condiciones de posibilidad que conectan la fenomenología con la teología.

II. Límites del conocimiento humano y trascendencia

En *Introducción a la filosofía*, Stein se pregunta lo siguiente: ¿puede haber también un ser que no sea conocible? Aunque pareciera que no tiene sentido hablar de ello, sí tiene sentido la pregunta en tanto que cuestionamos los límites del conocimiento. Stein (2002a) señala:

Pero, considerando las cosas más detenidamente, se muestra que no solo la materia está afectada por el índice de irracionalidad. La racionalidad consiste en

la ordenación de la materia en las formas universales, y el conocimiento consiste en la penetración y en el descubrimiento de esa constitución por medio de la razón. Pero las “formas” mismas, las categorías que hacen posible el conocimiento y sus objetos no son penetrables ulteriormente, ellas mismas, sino que tienen que ser aceptadas sencillamente. La “intuición categorial”, el captar las formas últimas del ser tiene, como la intuición sensible, el carácter de lo irracional. Y de esta manera, llegamos al resultado de que lo irracional pertenece conjuntamente a las condiciones que hacen posible el conocimiento como tal, expresado paradójicamente: conducen a entender que toda racionalidad está fundamentada en irracionalidad (p. 772).

Edith Stein destaca, en este pasaje, que la intuición categorial y la intuición sensible, como condiciones constitutivas de la conciencia, no están sujetas a las leyes de la reflexión. Es decir, confiamos en ellas para fundamentar el mundo, para ordenarlo y, sin embargo, el fundamento de las mismas se nos escapa, no podemos ir más atrás o más allá, hacia un fundamento último, simplemente las asumimos, partimos de ellas, de ahí su carácter irracional. En ese sentido, Dalaboneta (2017) indica que una cualidad de esta legalidad irracional es la experiencia de creer, dado que hay una aceptación pasiva y confiada de lo dado, una certeza de la evidencia como ley primordial de la conciencia.

En síntesis, se sugiere que el fundamento de lo racional en la conciencia está más allá de sí misma; luego, toda racionalidad (*Rationalität*) está fundamentada en la irracionalidad (*Irrationalität*) y, en consecuencia, el acto de creer se erige como lo primordial en la conciencia. Podemos subrayar que hay, en este pasaje, otra entrada a lo teológico según la consecuencia que extrae Dalaboneta cuando propone el acto de creer como lo primordial en la conciencia.

Empero, aún podemos señalar otra entrada desde el mismo pasaje: En un primer momento Stein se muestra crítica en el sentido kantiano al señalar los límites en que se da el conocimiento

y el papel activo del sujeto; sin embargo, al señalar la irracionalidad de esa racionalidad, Stein respondería afirmativamente a la cuestión de entrada: ¿puede haber también un ser que no sea conocible?

En esa misma dirección, podemos señalar, siguiendo a Marion, que queda abierta la posibilidad del aparecer de fenómenos que no se ajustan a las condiciones de posibilidad que impone la racionalidad. En otras palabras, cabe la posibilidad de fenómenos que trasciendan las categorías y los conceptos. Un ejemplo en esa dirección lo brinda Marion (2007) en el análisis del “argumento ontológico” de Anselmo, el cual, lejos de ser una demostración conceptual pura a priori que demuestra la existencia de Dios, trata más bien de indicar que, precisamente, Dios no es un concepto y que allí donde se acaba el concepto surge Dios. En ese sentido, Anselmo emplea el término “maius”, pero sobre todo “melius”, a fin de señalar, según Marion, que Dios trasciende el entendimiento mismo (ergo es alteridad radical) y, consecuentemente, debe darse de otra manera que ser. De este modo, el análisis de Marion señala y hace evidente otra posibilidad de entrada a lo teológico, fuera de los límites del conocimiento: Dios como Misterio.

Con todo, tenemos dos ejemplos donde la fenomenología temprana de Edith Stein se abre paso a lo teológico, a partir de la *Irrationalität*, a saber, la implicación inmediata que señala Dalaboneta del creer como lo primordial en la conciencia y, por otra parte, el análisis de Marion sobre Anselmo, en el que se reconoce el límite de la racionalidad y se destaca, además, fenomenológicamente, la alteridad radical de lo que se da, ya que Dios, el totalmente otro, no se constituye activamente en la conciencia y, por eso, tiene el carácter de la irracionalidad en el sentido steiniano.

III. Hacia una teología de la empatía

En *Sobre el problema de la empatía*, Edith Stein investiga, en el marco de la reducción fenomenológica, cómo se dan a la conciencia los sujetos ajenos y sus vivencias. Luego de una

comparación con las intuiciones originarias y las representaciones no complejas, Stein ofrece una explicación de los grados de actuación de la empatía, la cual esencialmente es:

un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido. Y este contenido es una vivencia que de nuevo puede presentarse en diversos modos de actuación, como recuerdo, espera, fantasía. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto (v.g. *la tristeza que "leo en la cara" a otros*); pero en tanto que me voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me he transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su sujeto, en su lugar. Y solo tras la clarificación lograda en la ejecución, me hace frente otra vez la vivencia como objeto (Stein, 2002b, p. 87).

Estos tres grados de actuación, advierte García-Baró (1999), son grados de realización de la empatía que nunca deben tomarse en un sentido espacial, puesto que, esencialmente, son tiempo vivido de la experiencia personal. Con esto, debe quedar claro que toda vivencia es exclusiva y arraigada a la unidad de corriente de conciencia en una vida personal. Por lo tanto, nunca se podrá traer a dato de manera originaria la vivencia del otro, pues, a lo más, se podrá contagiar una vivencia similar, pero será siempre exclusiva mía, como exclusiva es la vivencia del otro.

Después de mostrar los grados de cumplimiento de la empatía, Edith Stein realiza una descripción peculiar en *Sobre el problema de la empatía* que ha sido etiquetada como el *giro teológico de la empatía*. El pasaje en cuestión señala lo siguiente:

Así aparece la experiencia que un yo en general tiene de otro yo en general. Así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera el mandamiento

de su Dios, y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre (Stein, 2002b, p. 88).

Este pasaje vuelve sobre lo que señalamos anteriormente, que la vivencia singular pertenece esencialmente nada más que al yo que la vive y esto vale incluso para Dios; vale decir, está en juego la alteridad del otro, precisamente, como otro. Asimismo, Bertolini (2016) ha llamado a este pasaje “la irreverencia empática de Edith Stein” (p. 219); quiere caracterizar con ello un razonamiento que consistiría en la siguiente idea: si existe un Dios, este conocería y se dejaría conocer por la empatía. Bertolini ve en este pasaje que, así como el prójimo/el otro se logra constituir para mí, asimismo Dios, el gran Otro, puede constituirse como un próximo para mí. Esto obliga, a Bertolini a postular “la necesidad de un cuerpo vivo para que este conocimiento recíproco entre el hombre y su Dios, el Totalmente Otro, acontezca” (p. 219), lo cual no le es contraproducente; por el contrario, le permite desarrollar un diálogo con la Revelación, la Trinidad, o alguna línea propia dentro de la teología católica. Así, podemos dar cuenta hasta aquí de una tercera vía de la fenomenología de Edith Stein que da pie a desarrollos teológicos.

Conclusiones

Bornemark (2010) señaló que “las condiciones previas necesarias para un *giro hacia lo no aparente* ya están implícitamente presentes en Husserl, sobre todo en su análisis de la conciencia del tiempo interno, la síntesis pasiva y la intersubjetividad” (p. 46). Hemos visto, según la tesis de Dalabeneta en los apartados I y II de este trabajo, que esos desarrollos husserlianos, investigados más a fondo póstumamente por sus herederos, están ya presentes en el pensamiento de Edith Stein y dan pie a desarrollos teológicos de la fenomenología. Cabe señalar que Edith Stein tuvo acceso a los manuscritos de Husserl en la temporada que le sirvió como asistente y se encargó de ordenar, transcribir y, como señala Viaña (2022), colaborar perfilando, según su consideración, el segundo volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una*

filosofía fenomenológica. En esa misma línea, hemos visto que la aventajada alumna realiza las consideraciones que señalamos en apartado I antes de esta etapa, con lo cual se confirma su genio y aporte a la filosofía, tantas veces solapado.

Hemos visto, además, que las ideas de pasividad, límites del conocimiento o irracionalidad, y empatía, anidadas en la fenomenología temprana misma, abrirían la posibilidad de desarrollar, por ejemplo, una fenomenología de la donación como la que desarrolla Jean Luc Marion en *Siendo Dado* (2008) o, incluso, una fenomenología del Rostro como la de Levinas en *De otro modo que ser* (1974), pero, sobre todo, hemos señalado una tercera vía a lo teológico en la filosofía fenomenológica de Edith Stein, que es más explícita y escandalosa, nominada aquí como el giro teológico de la empatía. Finalmente, las obras posteriores de Edith Stein muestran que “la escuela de Edmund Husserl es su patria filosófica y el lenguaje fenomenológico, su lengua materna” (Stein, 1994, pp. 19-30) y la seguirán acompañando por el tomismo y la mística, donde se verán más desarrollos de estas intuiciones tempranas.

Referencias

- Bertolini, A. (2016). El Dios empático: la irreverencia de Edith Stein entre la fenomenología y la fe. *Revista Pistis & Praxis: Teología e Pastoral*, 8(2), 211-243. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755226010>
- Bornemark, J. (2010). Max Scheler and Edith Stein as precursors to the “Turn to Religion” within phenomenology. En Bornemark, J. y Ruin, H. (Eds.). *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (pp. 45-65). Södertörn Philosophical Studies.
- Dalabeneta, E. (2017). *A experiênciã antepredicativa em Edmund Husserl e sua recepção na filosofia de Edith Stein*. UFC. <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/32163>
- García-Baró, M. (1999). *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta.
- Husserl, E. (2005). *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Janicaud, D. (2000). *Phenomenology and the “theological turn”: the French debate*. Fordham Univ. Press.
- Marion, J. L. (2007). ¿Es el argumento ontológico realmente ontológico? El argumento sobre la existencia de Dios según san Anselmo y su interpretación metafísica en Kant. *Tópicos. Revista de Filosofía*. 32, pp. 179-205. <https://doi.org/10.21555/top.v32i1.176>
- Marion, J. L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Jorge Baudino Ediciones, Universidad Nacional de San Martín.
- Restrepo, C. E. (2010). El “giro teológico” de la fenomenología: Introducción al debate. *Pensamiento y cultura*, 13(2), 115-126. DOI: <https://doi.org/10.5294/pecu.2010.13.2.1>
- Stein, E. (2002a). Introducción a la Filosofía. En Stein, E. (2002) *Obras Completas. Tomo II. Escritos Filosóficos*. Ed. Monte Carmelo.
- Stein, E. (2002b). Sobre el Problema de la Empatía. En Stein, E. (2002). *Obras Completas. Tomo II. Escritos Filosóficos*. Ed. Monte Carmelo
- Stein, E. (1994). *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. Fondo de Cultura Económico.
- Sancho Fermín, F. (2002). Introducción General. En Stein, E. *Obras Completas. Tomo II. Escritos Filosóficos* (pp. 21-43). Ed. Monte Carmelo.
- Viaña, C. (2022). Edith Stein en su actividad como asistente de Edmund Husserl en Friburgo. *Eikasía Revista de Filosofía*, (109), 191-220. <https://doi.org/10.57027/eikasias.109.334>
- Vinolo, S. (2019). *Jean-Luc Marion. La fenomenología de la donación como relevo de la metafísica*. Centro de Publicaciones Pontificia Universidad Católica de Ecuador.
- Zahavi, D. (2014). *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford University Press.