

**EL PROBLEMA DEL OTRO.
REFLEXIONES SOBRE LA EMPATÍA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA**

LUIS EDUARDO CONTRERAS RODRÍGUEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2022

**EL PROBLEMA DEL OTRO.
REFLEXIONES SOBRE LA EMPATÍA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA**

LUIS EDUARDO CONTRERAS RODRÍGUEZ

**Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de
Magister en Filosofía**

DIRECTORA

Dra. ALICIA NATALI CHAMORRO MUÑOZ

DOCTORA EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

ESCUELA DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2022

DEDICATORIA

A Idalia Flórez, abuela y madre.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. Alicia Natali Chamorro Muñoz quien me ha guiado y bajo su tutela tomaran forma las presentes ideas en estas reflexiones. Gracias por su dedicación.

A la Profesora Mónica Marcela Jaramillo por apoyarme en los estudios de fenomenología y aclaraciones que dieron origen a la preocupación sobre la problemática del presente trabajo.

Al Dr. Antonio Ziri3n Quijano, quien me brind3 clarificaci3n acerca de su traducci3n de la obra de Husserl al castellano y de quien tom3 sus sugerencias y anotaciones que guiaron algunos puntos del presente trabajo.

Al Dr. Roberto Walton quien me indic3 empezar por responder a la cuesti3n de la empatía como una característica de la presentificaci3n que inicia Husserl en *Ideas I*, entre otras, como el puesto de la psicología fenomenológica.

Al Dr. Eduardo Gonz3lez Di Pierro quien me ha respondido sus inquietudes respecto a los cuestionamientos de la separaci3n de Stein y Husserl de quien recibí los puntos para soltar el nudo Giordano que darían forma al cierre del presente proyecto respecto Sta. Teresa.

A Ram3n Villamizar, amigo fundamental que me impuls3 a retomar y culminar mis estudios de maestría.

A Jorge Guerrero, Jussette Rodr3guez, Jairo Guti3rrez, Juan D3az, Ricardo Chavarriaga, con quienes guardo una profunda amistad, admiraci3n filos3fica, camaradería pol3tica, cultural y cinematogr3fica; en cuyas familias me siento acogido como el “extranjero”.

Finalmente, al profesor y padre filosófico Numas Armando Gil en cuyas notas veo al humano demasiado humano caminando en el telón y lienzo de San Jacinto Bolívar.

CONTENIDO

INTRODUCCION	5
1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y TEÓRICOS DEL CONCEPTO DE EMPATÍA (EINFÜHLUNG)	14
1.1. <i>Mímesis</i> y compasión en <i>Poética</i> y <i>Retórica</i> de Aristóteles.	14
1.2. Surgimiento del problema de la empatía en la Ilustración escocesa.	19
1.2.1. La noción de simpatía y afecciones en David Hume.	19
1.1.2. Simpatía y emociones en Adam Smith.	23
1.3. Origen del <i>Einfühlung</i> en las corrientes de la filosofía y la psicología alemana.	28
1.3.1. El <i>Einfühlung</i> de Robert Vischer según <i>El sentido óptico de las formas</i>	33
1.3.1.1. De la comprensión fisiológica de forma a la <i>Einfühlung</i> .	36
1.3.1.2. Sensación, sentimientos y <i>Einfühlung</i>	39
1.3.2. El concepto de <i>Einfühlung</i> como proyección sentimental en Theodor Lipps	41
1.3.2.1. Estética y <i>Einfühlung</i> .	43
1.3.2.2. Movimientos expresivos o estados interiores	48
1.3.2.3. El <i>Einfühlung</i> como imitación.	51
2. EL CONCEPTO DE EINFÜHLUNG EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL.	54
2.1. Las objeciones de Husserl a las connotaciones psicologistas	57
2.2. La tesis del <i>Einfühlung</i> y sus dificultades en la <i>V Meditación</i>	62
2.3. Las paradojas de la intersubjetividad	78
3. EL DESPLIEGUE DE LA EMPATÍA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDITH STEIN	96
3.1. La esencia de la empatía	101
3.2. Teorías de la empatía que confronta Edith Stein	108
3.3. Del yo psicofísico a la estructura espiritual de la persona como ética	113
CONCLUSIONES	118
BIBLIOGRAFÍA	125

RESÚMEN

TÍTULO: EL PROBLEMA DEL OTRO. REFLEXIONES SOBRE LA EMPATÍA EN PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA¹

AUTOR: LUIS EDUARDO CONTRERAS RODRÍGUEZ**

PALABRAS CLAVE: Empatía, compasión, simpatía, sensaciones, reducción fenomenológica, *alter ego*, intersubjetividad, otro.

El presente estudio se propone examinar el problema de la empatía dentro de los estudios fenomenológicos de Edmund Husserl y Edith Stein en contraposición a las teorías que dan cuenta de la realidad ajena en sentido psicológico de finales de siglo XIX y principios del XX mediante el concepto de *Einfühlung* representados por los psicólogos Robert Vischer y Theodor Lipps hasta llegar a una reinterpretación fenomenológica. Asimismo, analizar fenomenológicamente sus pretensiones, sus postulados y el estatus ontológico-social del conocimiento del otro mediante la relación intersubjetiva. Inicialmente, se procura hacer una exposición sobre los antecedentes teóricos del concepto de empatía en la *Retórica* y *Poética* de Aristóteles especialmente en sus concepto de *mímesis* y compasión, pasando siglos después a la reinterpretación del estagirita en la filosofía moral del siglo XVIII con la noción de simpatía en David Hume y Adam Smith, hasta llegar a la época del psicologismo en donde se gesta los estudios de la empatía por medio del concepto *Einfühlung*. Por esta razón, se hace necesario reconstruir críticamente la discusión sobre el problema del otro a nivel fenomenológico, desde la manera como inició

* Monografía

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, directora Alicia Natali Chamorro Muñoz. Doctora en Filosofía.

en la antigüedad y como, desde entonces, ha suscitado críticas sobre el modo en cómo se ha contemplado desde sus pesquisas psicologistas. Para ello, el texto se centra en las críticas de Husserl y Edith Stein dado que consideran que tales interpretaciones de las teorías del pasado son naturalistas y cosifican la conciencia y el otro.

SUMMARY

TITLE: THE PROBLEM OF THE OTHER. REFLECTIONS ON EMPATHY IN PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE*

AUTHOR: LUIS EDUARDO CONTRERAS RODRÍGUEZ**

KEYWORDS: Empathy, compassion, sympathy, sensations, phenomenological reduction, alter ego, intersubjectivity, other.

The present study aims to examine the problem of empathy within the phenomenological studies of Edmund Husserl and Edith Stein as opposed to the theories that account for the reality of the other in the psychological sense of the late nineteenth and early twentieth centuries through the concept of *Einfühlung* represented by the psychologists Robert Vischer and Theodor Lipps until reaching a phenomenological reinterpretation. Likewise, to analyze phenomenologically its pretensions, its postulates and the ontological-social status of the knowledge of the other through the intersubjective relation. Initially, an exposition of the theoretical background of the concept of empathy in Aristotle's *Rhetoric* and *Poetics*, especially in his concepts of *mimesis* and compassion, passing centuries later to the reinterpretation of the Stagirite in the moral philosophy of the eighteenth century with the notion of sympathy in David Hume and Adam Smith, until reaching the era of psychologism where the studies of empathy through the concept of *Einfühlung* are gestated. For this reason, it is necessary to critically reconstruct the discussion on the

* Monograph

** Faculty of human sciences, school of philosophy, Director Alicia Natali Chamorro Muñoz. PhD. Philosophy.

problem of the other at the phenomenological level, from the way it began in antiquity and how, since then, it has raised criticism on the way it has been contemplated from its psychologistic researches. To this end, the text focuses on the criticisms of Husserl and Edith Stein since they consider that such interpretations of the theories of the past are naturalistic and reify consciousness and the other.

INTRODUCCION

El Otro no es otro con una alteridad relativa como, en una comparación, las especies, aunque sean últimas, se excluyen recíprocamente, pero se sitúan en la comunidad de un género, se excluyen por su definición, pero se acercan recíprocamente por esta exclusión a través de la comunidad de su género. La alteridad del Otro no depende de una cualidad que lo distinguiría del yo, porque una distinción de esta naturaleza implicaría precisamente entre nosotros esta comunidad de género que anula ya la alteridad.

Emmanuel Lévinas. *Totalidad E Infinito*. p. 207.

Se entiende por empatía a una habilidad con la cual podemos entender las necesidades, sentimientos y problemas de las demás personas, algunas veces a este proceso le llamamos: ponernos en el lugar del otro; y de esta manera, poder decir que se ha conectado con este otro por medio de la compasión o padecer con él. Pero ¿por qué le llamamos “otro”? De acuerdo con la fenomenología, su aparición se presenta cuando cambiamos la mirada de los objetos del mundo, mediante la *epoché*, y nos miramos al interior como una conciencia en la cual descubrimos nuevas posibilidades de reflexión y desde luego al *otro yo* como constitución transcendental del mundo en oposición a la *res cogita* de la filosofía moderna.

La historia de la empatía puede ser rastreada como un problema constante dentro de la reflexión filosófica. En Aristóteles las artes miméticas y el papel de las emociones representan ya una teoría inicial de la empatía, desde la teoría del estagirita, por medio de su visión de la reacción instintiva y la *psique*, se puede entender las emociones y el comportamiento del otro. Esta visión llegaría por su parte a los filósofos moralistas precursores de la teoría de la simpatía en el siglo XVIII, a saber, David Hume y Adam Smith, pero es este último quien reivindica la tesis de la *mímesis* aristotélica y compone una teoría con tintes psicologistas. Ambos filósofos retoman los conceptos de *compasión* o *condolencia* transformándolos idóneamente para entender las relaciones humanas. La vasta producción empirista que existía en el siglo de los ilustradores escoceses tomaba

la moral y el entendimiento de las relaciones humanas por esta misma vía, en otras palabras, como un asunto empírico, por otra parte, lidiaban con la concepción del siglo pasado de Thomas Hobbes en donde toda acción, por benévola o generosa que parezca, solo tiene un trasfondo de interés por el beneficio propio, lo que significa que el ser humano es egoísta por naturaleza. Por su parte, la crisis psicologista de la moral radicaba en los fundamentos del empirismo reinante, en considerar que todo proviene de la experiencia por medio de los sentidos y en el que recaía desde luego la moral.

Para la filosofía moralista, experiencia, sentidos y moral no debían ser conceptos antagonistas dado que en el concepto de simpatía podía explicarse como *fenómeno moral*. Así, toda acción moral desde estos autores puede ser experimentable y sentida por medio de las sensaciones o las pasiones. Existe una condición natural en la cual se puede hacer partícipe las emociones y que pueden también transferirse a los otros. En resumidas cuentas, ¿Cuál es esa naturaleza humana que plasman ambos ilustrados? Las emociones nos afectan y afectamos al otro, toda vez que somos seres sociales y comunicativos.

A pesar del avance de estas consideraciones, la síntesis de la teoría de la empatía no será abordada con rigurosidad hasta el advenimiento del siglo XIX, especialmente en la psicología y la filosofía alemana; concepción que se resume en el concepto de *Einfühlung*. Prueba de esto se puede ver en los psicólogos Robert Vischer y, años posteriores, Theodor Lipps. Aunque, cabe aclarar que como concepto se remonta a Johan Friedrich Herder, quien lo usaba para explicar dentro de su teoría hermenéutica las conductas de los pueblos y del Romanticismo como una unión del hombre con la naturaleza. Pero no sería hasta la traducción anglosajona del discípulo de Wilhelm Wundt, a saber, Edward B. Titchener en 1909, quien toma el ambiguo concepto de *Einfühlung* como "Empathy".

Los dos máximos exponentes del concepto psicológico en la tradición germánica surgen de una tradición de filosofías estéticas y lo exponen como la capacidad cognitiva que tienen los seres humanos para captar la esencia de lo simbólico en el arte y la

naturaleza, acción que también anuncia la proyección del yo en los objetos dándole animación a los objetos inanimados. Por ejemplo, Vischer nos introduce a una serie de sentimientos en sus estudios de las artes figurativas que mediante el *Einfühlung* el espectador recrea una sensación empática como un sentirse dentro y lo que aplica desde luego para el otro en cuanto personas a quien las experimentamos como una experiencia de carácter sensitivo, aunque resulta problemática su visión desde la fisiología pues las relaciones humanas se trasponen a hechos naturales psicósomáticos. Lipps por su parte, explica el *Einfühlung* como una característica de la experiencia estética en la cual recreamos una experiencia exterior, desde la cual sugiere la empatía como una tendencia innata a la imitación, la que llamó proyección sentimental, en la que psicológicamente hallamos un correlato motor kinestésico de forma análoga a la que usaba Vischer.

Con este contexto a la vista, la vitalidad filosófica de la siguiente investigación se propone ahondar en esas teorías que fundamentan las relaciones humanas desde la pasividad del sujeto inmerso en las pasiones, en lo moral, como autodesprendimiento de la esfera del yo psicológico, es decir, salirnos al encuentro con el otro. Así, uno de los objetivos es explorar la relevación filosófica del concepto del *Einfühlung* como teoría de la empatía en la que se hace necesario investigar sus precedentes en la filosofía moral con rasgos psicologistas y una *protoempatía* que dio el perfil a la forma moderna del término en la filosofía aristotélica.

De esta exposición nace la pregunta de investigación de este trabajo es ¿Cuál es la relevancia filosófica de la *Einfühlung* «empatía» en la fenomenología de Edmund Husserl y Edith Stein como fundamento de las relaciones humanas? De acuerdo con esta metodología fenomenológica y la teoría fundamentada se busca responder no solo tal pregunta sino dar nuevos enfoques a la exploración de los aportes de la fenomenología al concepto de empatía como una contribución teórica a la interpretación de la sociedad en términos de lo psicosocial. Por otra parte, queremos mostrar las modulaciones semánticas del concepto *Einfühlung* desde la tradición psicologista hasta la fenomenología y, finalmente, evidenciar los puntos de discusión sobre la definición de empatía frente al objetivismo de la psicología. Esta tesis se basa en la exposición de una empatía intersubjetiva que comprende la comunicación, porque no todo conocimiento del

otro significa comprensión de su padecimiento o de su realidad, ahí radican las paradojas y apuestas del presente proyecto.

La reflexión filosófica cuando plantea el ser humano como un ser racional lo posiciona como a la humanidad misma, en una actitud dominadora y, la mejor prueba de esta concepción surge con la ciencia moderna en cuyo espíritu del *cogito* se toma como lo que constituye y domina la naturaleza; pero ¿qué hacer cuando nuestro objeto de estudio es el otro? Es justamente esta pregunta la que orienta esta investigación. Desde nuestra postura queremos, volver a recalcarlo, exponer la esencia de la relación íntima del yo con el otro, iniciando con la compasión hasta llegar a la teoría del *Einfühlung* de finales del siglo XIX y su reinterpretación en sentido fenomenológico como una oposición al concepto de psicológico de la empatía.

Antes de iniciar estas reflexiones, evocaremos un pasaje de Albert Camus, citado y comentado por Ernesto Sábato en el Cap. II, *Quizá sea el fin*, de su autobiografía *Antes del fin. Memorias*, escrita a propósito del ocaso del siglo XX y de los cada vez más azarosos caminos que deja avizorar el nuevo milenio, hecho más de fracturas que de lineales continuidades como esperaba el denominado progreso de la Historia:

Indudablemente cada generación se cree destinada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no podrá hacerlo. Pero su tarea es quizás mayor. Consiste en impedir que el mundo se deshaga. Heredera de una historia corrupta, en la que se mezclan las revoluciones fracasadas, las técnicas enloquecidas, los dioses muertos y las ideologías extenuadas; en la que poderes mediocres, que pueden hoy destruirlo todo, no saben convencer; en que la inteligencia se humilla hasta ponerse al servicio del odio y la opresión". En el ocaso del siglo XX, cómo dudar de la veracidad de estas palabras de Camus. Sin embargo, hay quienes pretenden seguir hablando acerca del progreso de la Historia, en un acto suicida que pretende mirar de soslayo el patético legado racionalista. [...] El progreso es únicamente válido para el pensamiento puro. Las matemáticas de Einstein son evidentemente superiores a las de Arquímedes. El resto, prácticamente, lo más importante, ocurre de la corteza cerebral para abajo. Y su centro es el corazón. Esa misteriosa víscera, casi mecánica bomba de sangre, tan nada al lado de la innumerable y laberíntica complejidad del cerebro, pero que por algo nos duele cuando estamos frente a grandes crisis [...]. El hombre no progresa porque su alma es la misma. Como dice el Eclesiastés, "no hay nada nuevo bajo el sol", y se refiere precisamente al corazón del hombre, en todas las épocas habitado por los mismos atributos, empujado a nobles heroísmos, pero también seducido por el mal. La técnica y la razón fueron los medios que los positivistas postularon como teas que iluminarían nuestro camino hacia el Progreso, ¡Vaya luz que nos trajeron!»¹

¹ SÁBATO, E. *Antes del fin. Memorias*. Madrid: Seix Barral, 2011, pp. 113-115

Nada podría aplicarse más al verdadero propósito que motiva el pensamiento de la filosofía del último Husserl, y que de manera consecuente también anunciaban el lógico desenlace del triunfo de esas *ideologías extenuadas*, que, según Sábato, tras los fatídicos acontecimientos de las dos Guerras Mundiales y el resurgimiento de los neonazismos, no supieron atender la advertencia de que:

En el interior de los Tiempos Modernos, fervorosamente alabados, se estaba gestando un monstruo de tres cabezas: el racionalismo, el materialismo y el individualismo [...] La materialización del Universo legítima para los poliedros y las reacciones químicas, ha sido dramática para la futura supervivencia del hombre. Enloquecidos por ser aceptados por el hiperdesarrollo, hemos cometido el gravísimo error de perder nuestro ser original imitando a los imperios de la máquina y del delirio tecnológico²

¿Progresas la filosofía? Desde luego que sí. Progresas en el cada vez más acelerado movimiento de su decadencia. ¿A qué se refiere el filósofo? Esta idea es el hilo que lleva la filosofía apoyada en la ciencia moderna que por mucho que intente ser emancipadora tiene sus raíces en el positivismo, es decir, es una tesis que da cimientos al psicologismo; postura epistemológica que criticó durante toda su vida, justificación necesaria pues hay un impedimento por medio de esta vía en el intento de fundamentar la totalidad del *τέλος* de la humanidad, tanto en la praxis como en lo teórico desde una perspectiva positivista. Así la crisis de la ciencia europea en su intento de una filosofía y ciencia universal busca crear una cultura de lo racional que no se ha podido crear, puesto que en ésta postura la vida se cosifica como una masa amorfa e incomprensible, o sea, es contraria al mundo de la vida en donde lo político, la ética, el encuentro del yo con el otro pierden su sentido y la autenticidad de las relaciones en la *praxis* humana que nos conduzca hacia una humanidad auténtica. ¿Qué hacer entonces? El movimiento de la crisis debe ser superado por medio de una renovación, afianzada en una autocomprensión para alcanzar una filosofía y una ciencia auténtica, esto quiere decir que en la medida que estudiamos las ciencias el hombre científico también desarrolla su subjetividad, lo que hace posible que guíe el progreso y el desarrollo; en otras palabras, se transforma, pero las bases positivistas de la ciencia que encuentra Husserl tienen un panorama enigmático. En sus palabras:

²Ibíd. Pp. 118-119.

Asumimos como punto de partida la transformación ocurrida en la valoración general de las ciencias en las postrimerías del pasado siglo. Una transformación relativa no sólo al juicio sobre su cientificidad, sino a la percepción de lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El viraje en la estima y valoración públicas resultó inevitable sobre todo después de la guerra, y en la generación más joven dio de sí, como es bien sabido, un sentimiento claramente hostil. En nuestra indigencia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decirnos.³

La pérdida de la rigurosidad es la causante de la crisis en las ciencias, lo que se aplica desde luego para la filosofía que parece estar destinada a desaparecer o caer, por medio de esta vía, en el escepticismo, para expresarlo desde la postura de Husserl, la fenomenología trascendental quiere desmontar la situación crítica del espíritu de la ciencia moderna y la cultura. A pesar de los esfuerzos de la ciencia por tener una comprensión en su totalidad de la experiencia, así mismo del mundo por el método sistemático, estructurado, es decir, formal; las metodologías de investigación empezaron a caer en nociones oscuras y, por otra parte, vacías y de difícil comprensión, dicho de otro modo, los métodos para obtener dichos conocimientos carecían de clarificación. ¿En qué falla, entonces, la ciencia positivista moderna? La fenomenología responde en el olvido de la subjetividad toda vez que esta constituye el conocimiento sujeto-objeto, esta no solo debe centrarse en la ciencia y su método sino volcar su mirada hacia el sujeto que produce ciencia o el filósofo, pero éste a su vez no solo viven en función de ella, sino que está inmerso en la cotidianidad, esto es lo que Husserl llamará el *Lebenswelt*, el mundo de la vida. Por el contrario, la visión positivista representa la nulidad de la vida misma, pues nos deja en la actitud natural, sujetas a los hechos y las leyes de la naturaleza, en lo racional, en lo formal, propio de la ciencia y del pensamiento puro, en otras palabras, sujetos al método científico.

Asimismo, dichos análisis se corresponden con lo que se denomina la filosofía del último Husserl escrita en plena época nazi, y en donde el fundador de la fenomenología

³HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad: Jacobo Muñoz y Salvador Más. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, pp. 5-6. Negrita propia.

se interroga sobre las razones que hicieron posible, sin anotarlos explícitamente, la recaída de la pérdida de la razón de Europa. La crisis de la filosofía, a su juicio, obedece a la concepción legada por el positivismo y el gradual proceso de su disolución interna, a consecuencia de la caída en los irracionalismos y la conversión de la filosofía, cada vez menos en manos de los filósofos al ir guiada por las ciencias positivas, en una suerte de artesanía dominada bajo el principio de eficacia y completamente desligada de los problemas de la existencia humana, siguiendo el ideal de exactitud y espíritu de precisión de las ciencias objetivas o de la naturaleza, y con ello también de la extensión de las ciencias matemáticas exactas al ámbito de las disciplinas biofísicas. Una naturalización psicologista de la filosofía que no dejaría de tener peligrosas consecuencias, con su eliminación de los problemas de la verdad y del sentido de la autonomía y la trascendencia humana y con esto el carácter crítico de la filosofía que no puede ser desligado de la metafísica como indagación sobre las fuentes de verdad del conocimiento humano, y menos todavía de la psicología y del análisis de los problemas filosóficos en el contexto histórico específico del que necesariamente surgen las interrogaciones, preocupaciones e intereses vitales del pensar filosófico, expresando así:

La fe en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de los tiempos modernos regía los movimientos se desmoronó; y, a decir verdad, tal vez no sólo por el motivo externo del prodigioso crecimiento del contraste entre el permanente fracaso de la metafísica y el ininterrumpido y cada vez más vigoroso aumento de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas. Esto mismo influyó sobre los que estaban al margen de la filosofía, así como sobre los científicos, que dedicados al cultivo especializado de las ciencias positivas se convertían en especialistas cada vez más ajenos a la filosofía.⁴

No puede haber, por lo tanto, filosofía, según Husserl, abstrayéndose de la realidad, de sus problemas y menos todavía cuando se pretende hacer de ella un pensamiento desvivido y reproducido, en el que el Otro está necesariamente ausente reduciéndolo a un acto mental en que la consciencia misma se somete a no ser más que un hecho de naturaleza y de carácter observable. Tal es el problema al que se consagra la exdiscípula de Husserl Edith Stein (1891-1942) en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* realizada bajo la dirección de Husserl, en donde la filósofa se habría centrado, sobre todo, en el § 5: *Confrontación con las teóricas genéticas sobre la aprehensión de la conciencia*

⁴ *Ibíd.* P. 11

ajena, y en especial en el numeral d): *La teoría de la inferencia por analogía*. Esto le da tono al presente análisis que nos lleva a reconocer quien sería también una de las primeras en reconocer las dificultades del concepto de empatía en las teorías precedentes.

Hechas las precisiones conceptuales del caso, pasamos ahora a describir el modo como se ha concebido el orden expositivo de este trabajo, que hemos dividido en tres capítulos: En el primero, se inicia haciendo una exposición de la primera visión de concepto de empatía en las obras *Retórica y Poética* de Aristóteles, en donde se encuentra su antecedente principal y en su explicación sobre la compasión y el miedo - por medio de las artes miméticas y de su concepto de *mímesis*- la adaptación moderna de simpatía. Asimismo, se realiza una exposición de los filósofos morales de la ilustración escocesa, a saber, David Hume y Adam Smith, pues ellos se encuentran en esta investigación bibliográfica ya que a ambos se les atribuye el concepto de empatía. También sus posturas serán evaluadas fenomenológicamente y, al tiempo se expondrán las dificultades de sus postulados, para pasar, en un tercer momento al examen de la "*Einfühlung*", de su origen en el Romanticismo alemán y cómo llega a significar *empatía* con Theodor Lipps en cuanto conocimiento del otro. Es importante advertir, que ya hay un precedente en Robert Vischer al cual dedicaremos un apartado, cuyos conceptos son entendidos en sentido psicofísico como percepción directa de la vida psíquica ajena, a partir de sus meras manifestaciones corporales, y de las correspondientes críticas de Husserl tanto al enfoque psicologista de Lipps como a su naturalismo psicofísico, a su reinterpretación en sentido fenomenológico dando un vuelco hacia la *apercepción analógica* de carácter no originario sino mediato, y de su inserción en los análisis proto-fenomenológicos de la fenomenología psicológica o que atañen al comportamiento de la persona o al ser social.

En el segundo capítulo: El concepto de *Einfühlung* en la fenomenología de Edmund Husserl, lo dedicaremos a un rastreo bibliográfico sobre el surgimiento del concepto de empatía (*Einfühlung*) mediante el cambio de actitud hacia la reducción intersubjetiva y donde radica el sentido de su teoría. Finalmente, el tercer capítulo: El despliegue de la

empatía en la fenomenología de E. Stein; como el primer trabajo del concepto de la empatía en la perspectiva de Husserl en su famosa tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (1916), cuya motivación en los cursos del maestro la inclinan a este propósito, pues le había interesado a Stein profundamente la tesis del filósofo cuando afirmaba, alrededor de 1913, que el mundo objetivo solo podía ser experimentado de manera intersubjetiva y en ese intercambio aparecen a la conciencia sujetos extraños.

1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y TEÓRICOS DEL CONCEPTO DE EMPATÍA (EINFÜHLUNG)

El presente capítulo está compuesto de una exposición de los cimientos históricos que dan apertura al tema de la empatía, si bien esta exposición ya la había realizado Stein en primer capítulo de su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* de 1916, este no fue publicado, infortunio que también tuvieron los capítulos V, VI. Razón que nos reúne para hacer un recorrido por autores que han trabajado este concepto desde la tradición filosófica y psicológica, con lo que iniciaremos desde la *Poética y Retórica* de Aristóteles, haciendo una lectura transversal por David Hume y Adam Smith, hasta llegar a la postura psicológica de Robert Vischer y de la psicología experimental con Theodor Lipps. Asunto necesario dado que inicialmente se contemplaba desde la compasión (padecer con el Otro), por otro lado, simpatía y que al llegar al esteticismo y psicologismo alemán se convierte en *Einfühlung*, concepto de difícil traducción, que luego se convertiría en como lo denominaremos en adelante, empatía.

Lo anterior marca un preámbulo para conocer cómo llega la teoría de la empatía a la fenomenología de Edmund Husserl, la cual solo puede entenderse por medio de la intersubjetividad, pero que desde su pensamiento inicial en la tradición canónica a partir del §50 de la *V meditación* no se contemplaba. En este sentido, tanto para el profesor como para su asistente Stein los actos empáticos son la clave para comprender las vivencias ajenas a partir de nuestra propia consciencia, pero nos advierten sobre los riesgos del caer en el solipsismo, como asimismo los conflictos de una interpretación psicologista.

1.1. *Mímesis* y compasión en *Poética y Retórica* de Aristóteles.

El problema de la empatía desde luego no es nuevo. Tiene ya su principal antecedente en la *mímesis* aristotélica, para el estagirita no es sencillo definirla o dar un concepto, aunque lo contempla a partir de las artes miméticas (la poesía, la tragedia, la epopeya,

el ditirambo y la comedia) en las cuales se van a representar e imitar a los personaje, análogos a objetos, sentimientos o situaciones; por ejemplo, en la tragedia los personajes son quienes representan más arduamente las acciones y pasiones, motivo para que Aristóteles considere el imitar las sensaciones como algo inherente al ser humano, tanto en la práctica como en el saber, así dirá refiriéndose a la poética y al imitar:

Parecen haber dado origen a la poética fundamentalmente dos causas y ambas naturales. El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación. Y es prueba de esto lo que sucede en la práctica; pues hay seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres. Y también es causa de esto que aprender agrada muchísimo no solo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes, pues sucede que, al contemplarlas, aprenden y deducen que es cada cosa, por ejemplo, que este es aquel; pues, si uno no ha visto antes al retratado, no producirá placer como imitación, sino por la ejecución, o por el color o por alguna causa semejante.⁵

Las artes miméticas en este sentido son un perfeccionamiento de lo que se representa, afianzando su tesis en la complacencia, que surge al momento de llevar algo a la realidad nos impresiona y logra lo que indica el filósofo donde la imagen debe lograr la mayor fidelidad de lo representado guiando así la identificación por medio del arte mimético, es decir, imitativo, que recrea un panorama de identificación con lo representado, pues en la medida en que la realidad varía hay una aceptación de las sensaciones que nos produce y que desde la formación del contexto en el ciudadano ateniense forma un conjunto de valores y universalmente inherentes a los seres humanos como los concibe Aristóteles; que se sintetiza en la formación del sujeto político, es decir, de la actitud comunitaria del ser sociable. En este sentido, la *mímesis* tiene un carácter natural que conduce al aprendizaje como eje central por medio de la imitación y que contemplaba el filósofo en la actividad pública, la *mímesis* permite que por medio de la imitación surja en el espectador, el ciudadano y nuestra experiencia, una apropiación de las acciones representadas, que le dará hincapié para postular el concepto de simpatía y compasión, fundamentando así, para este trabajo, una de las primeras teorías filosóficas sistemáticas de la empatía.

⁵ Aristóteles. *Poética*, 1448b, 5, 10, 15.

De esta explicación connatural que señala el filósofo y, que también en *Metafísica* en sus primeras palabras había afirmado la existencia de: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias.”⁶

Esta inclinación natural es inherente a los seres humanos, por otra parte, los animales viven gracias a las sensaciones en los recuerdos instintivos, de las imágenes y los sonidos, pero no se hacen partícipes de la experiencia. Por su parte el humano vive gracias a los recuerdos y los cataloga como experiencias y prefiere mayormente al acto la visión. De este algo innato en el ser humano que lo hace producir un impulso mimético e impulso afectivo y en esa identificación, con las cosas, con la naturaleza se van adaptar posteriormente en las teorías precedentes, y de las que hará uso el psicologismo del siglo XIX y XX, por ejemplo, Theodor Lipps y Robert Vischer al hablar que mediante la empatía hay una identificación del sujeto con el objeto, es decir, uno y el otro terminan siendo uno; por otra parte, Vischer postula un concepto de sensación empática o de la capacidad de sentirnos dentro del otro por medio de una relación causal kinestésica. Este pensamiento de la filosofía clásica daría pie en conducir el concepto de *mímesis* a la simpatía y verse como una especie de *empatización* entre el objeto visto que es catalogado interiormente como análogo de nuestras sensaciones representadas como una proyección sentimental en nosotros o un sentimiento de identificación. Esto sería adaptando en las teorías psicologistas, pero que inicialmente se postula en términos de la pintura, la escultura, la tragedia, etc., en síntesis, exclusivo de las artes miméticas conduciendo a los psicólogos a apoyar sus teorías estéticas de tinte psicologista.

De esta forma puede el arte representar la naturaleza o crear una imitación dando como ejercicio de la *mímesis* el concepto de representación, el cual encajaría muy bien

⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*, 980a 20 – 25

a los intereses de la psicología que lo define como analogía o asociación, lo que vale desde luego para los autores psicologistas es equiparar a la empatía de este mismo proceso con la teoría del *Einfühlung* que es un legado del romanticismo alemán. Esta concepción que no fue solo propia de la Grecia antigua, sino al parecer también desde la filosofía estoica, y en la tradiciones medieval y moderna, empezando por Tomás de Aquino, el primero en haber acuñado el término *intencionalidad* — y que expresa, para explicarlo, apelando al bello sintagma *filosofía es amor*.⁷

De esa filosofía a la que se le da simplemente el nombre de simpatía, como necesidad humana de comprender los sentimientos humanos, sin dejarse llevar por las apariencias o por las causas aparentes de los impulsos irracionales, como la ira o el deseo pasional, en el que tiene su principio en el concepto de *compasión* introducido asimismo por Aristóteles en *Retórica*: “Sea, pues, la compasión un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que si está a punto de sentir compasión, necesariamente *ha de estar en la situación de creer que él mismo, o algunos de sus allegados, van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido*.”⁸ Siguiendo la cita de Aristóteles de cierta manera da cuenta el modo de cómo se comprende el problema de la *mímesis* a manera de aprehensión analógica como transferencia imaginativa, es decir, del otro hacia nosotros y no de nosotros hacia al otro, cuando éste ha sido objeto de un sufrimiento o de un mal destructivo que no merece y del que nos damos cuenta porque sentimos que eso podría pasarnos también a nosotros a través de la comprensión de un mal próximo, parecería como si el más moderno de los autores citados, fuera realmente el Estagirita, en donde nos dice: “[...] (nos conmueven) incluso los signos, como, por ejemplo, los vestidos de quienes han sufrido el mal y todas las cosas de esta clase; e igualmente las acciones, las palabras y cuantas otras cosas proceden de quienes están en una situación de padecimiento, como, por ejemplo, de los

⁷ Brentano, Franz. *Psicología desde el punto de vista empírico*. España: Ediciones Sígueme, 2020. p. 115

⁸ ARISTÓTELES. *Retórica* II 8, 1385b 15 (cursivas propias).

moribundos. Pero sobre todo nos inspira compasión el que personas virtuosas se encuentren en estos trances; porque todo esto, por aparecer cercano, provoca nuestra piedad y (tanto más) cuanto el padecimiento es inmerecido y se pone ante nuestros ojos”.⁹

De esta forma, al darnos cuenta del sufrimiento del otro tomamos conciencia de su padecimiento, por ejemplo, la pérdida de un amigo, un dolor físico o incluso la fealdad, toman el carácter de infortunio y esto nos lleva hacia la semejanza, porque nos conduce hacia la piedad por quien sufre o padece. Dado que es algo inherentes al ser humano nosotros mismos estamos en la situación que podemos padecerlo, para decirlo en lenguaje aristotélico, como si nos fuese a ocurrir a nosotros mismos.

En este sentido toma la filosofía de la simpatía y *mímesis* en Aristóteles un carácter ético-político, puesto que estamos en la capacidad de ser compasivos no solo con un ser querido sino con un desconocido. Lo fundamental de la tesis aristotélica en su noción de compasión y miedo, está en que cuando vemos un mal que puede estar sufriendo alguien que despierta en nosotros un temor, este hace surgir un sentimiento de compasión por la situación de quien no lo merece. La tragedia por esta vía actúa como *kátharsis* o purificación de las pasiones en la cual vemos nuestros miedos, despertándonos el temor que también pueda sucedernos algo parecido a lo representado en los otros. Desde Aristóteles surge una preocupación moral y política por la realidad del otro pues la representación de lo ajeno también es un temor de lo propio.

⁹ *Ibíd.* 1386b, 5.

1.2. Surgimiento del problema de la empatía en la Ilustración escocesa.

1.2.1. La noción de simpatía y afecciones en David Hume.

En este apartado expondremos a quienes desde la filosofía moral se conocen como los fundadores del concepto de empatía en sentido estricto, a este propósito Hume, quien en su *Tratado sobre la naturaleza humana* 1739-1740 a partir de la interpretación sobre la belleza, postuló que hay una serie de simpatía al momento de la contemplación. En esta obra el filósofo pone especial énfasis en las *pasiones*, Libro II, y les da un carácter de impresiones secundarias puesto que ellas dependen de la original, es decir, son una representación; por lo tanto, para el filósofo el sentido primigenio de tales impresiones se origina en el cuerpo mediante la excitación de los órganos externos codependiente de lo sensible. Las impresiones secundarias a las que tanta atención prestó Hume conllevan su origen en los estímulos, en los que entran las relaciones, la memoria y, por último, la reflexión, a las que filósofo llama *ideas*. Las pasiones son el producto de lo sensorial, están sometidas a la percepción y el modo de actuar del ser humano está sometido a ellas: al amor, los vicios, el querer, el soñar, enojos, etc., todos estos son producidos desde lo externo, esto es, desde el objeto que lo produce, en palabras de Hume: “cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original”.¹⁰ Dicha *impresión* procede de la división que inicialmente hace el autor en la *percepción* que tiene su segmentación entre *impresión* e *ideas*, que posteriormente la impresión admite otra partición entre originales y secundarias, en estas últimas es en donde entran las pasiones.

¹⁰ HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A, 1992. P. 440

Cuando Hume se interroga por el amor, encuentra que tal pasión no tiene un origen en las emociones del sujeto, es decir, en su sensación y percepción, sino que esta pasión está arraigada en las creencias de los demás, en las opiniones y los sentimientos de los demás sujetos, por lo que dice: “el sentimiento de la belleza o fealdad de una acción, de una composición artística y de los objetos externos pertenece a la primera clase. Las pasiones de amor y odio, tristeza y alegría, orgullo y humildad, son de la segunda. Esta división está lejos de ser exacta.”¹¹ Hágase notar que para el filósofo el amor es una pasión fundamental que nos conduce a la simpatía con los demás, pues por medio de las pasiones de los otros se ven afectadas las nuestras y modifican nuestros estados de ánimos: “pero, además de estas causas originales de orgullo, y humildad, existe una causa secundaria, consistente en la opinión de los demás, y que tiene una influencia igual sobre las afecciones. Nuestra reputación, carácter y buen nombre son consideraciones de peso, y de gran importancia. E incluso las otras causas de orgullo: virtud, belleza y riquezas, tienen poca influencia si no están secundadas por las opiniones y sentimientos de los demás”¹²

Esta opinión de los demás es la que hace que exista una afección en nuestras emociones, por ende, la simpatía es posible en la medida que en ella misma se encuentre en nosotros y en el otro sujeto, es una analogía de los mismos sentimientos. La simpatía por este medio logra estar condicionada porque su sentido radica en la medida que compartimos los mismos estímulos con el otro sujeto que se presentan en la reflexión. Esto nos lleva a encontrar un sentido de dependencia con las *impresiones primarias* que son de experiencia o percepción externas, pues en la comunicación Hume necesita hacer uso de las pasiones; por lo tanto, simpatizar con el otro va unido a su sentido de igualdad entre los sujetos que simpatizan.

Esta suposición consiste en afirmar que estos sujetos forman parte de nosotros mismos, o están estrechamente relacionados con nosotros. Así, las buenas o malas cualidades de nuestras acciones y modo de ser constituyen la virtud o el vicio, y determinan nuestro carácter personal de tal forma que no hay nada que actúe con mayor intensidad sobre estas pasiones. Así también, el que nos hagamos vanidosos o humildes dependerá de la belleza o fealdad de nuestra persona, casas, carruajes o

¹¹ *Ibíd.* P. 388

¹² *Ibíd.* P. 438

mobiliario. Cuando estas mismas cualidades se transfieren a sujetos con los que no tenemos relación alguna, no influyen en absoluto en ninguna de estas afecciones.¹³

Las pasiones en el otro sujeto dependen de las experiencias que compartimos, además crean una especie de proyección en la que se toma lo ajeno como propio, aunque Hume hace como si estuviésemos comprendiendo lo ajeno, esto no es más que sólo y únicamente referente a lo propio, a lo nuestro, o lo mío, de mi yo. Vemos lo que se encuentra frente a nosotros y comprendemos que el otro lo ve de la misma forma porque colaboramos en la actividad de la percepción y tenemos la experiencia del mismo objeto observado, tomando esta participación de las pasiones obtenidas como las nuestras que se tornan, haciendo uso de la belleza es desagrado o agrado. Por lo que dirá Hume: “de modo análogo, la belleza externa es determinada exclusivamente sobre la base del placer que ocasiona, y es evidente que un rostro agraciado no puede proporcionarnos tanto placer cuando la persona está a veinte pasos de nosotros como cuando está más cerca. Sin embargo, no decimos por ello que nos parezca menos hermoso, ya que sabemos el efecto que debe tener en tal posición, y mediante esa reflexión corregimos la apariencia del momento”.¹⁴ De esta forma la simpatía sólo contempla la participación en la vida afectiva ajena en la medida en que hay un reconocimiento de las efectividades propias, hacer de nuestro yo subjetivo por medio de impresiones una apertura hacia las similares que se dan en la vida afectiva ajena, desde una comprensión por medio del entendimiento como proceso regulativo de lo corporal, la imaginación, la percepción, etc., entrar en el mundo originario del otro a partir de la vida afectiva que he comprendido en nosotros. Pero ¿Cuál es el origen de la simpatía en Hume? Evoquemos sus propias palabras:

Un placer adecuado a nuestro modo de vida excita más intensamente nuestros deseos y apetitos que otro ajeno a ello. Este fenómeno puede explicarse en base al mismo principio. No hay nada más apropiado para infundir una pasión en la mente que la elocuencia, mediante la cual los objetos son representados en los colores más vivos e intensos. Podemos reconocer interiormente que tal objeto determinado es valioso, y que tal otro resulta odioso, pero hasta que un orador no excite la imaginación y proporcione vigor a estas ideas, no podrán tener sino una débil influencia, sea sobre la voluntad o sobre las afecciones. Pero no siempre es necesaria la elocuencia. La mera opinión de otra persona, y especialmente cuando está reforzada por una pasión, hará que una idea de bien o mal tenga una influencia sobre nosotros que, de otro modo habría pasado enteramente inadvertida. Esto se debe al

¹³ *Ibíd.* P. 401

¹⁴ *Ibíd.* P. 773

principio de simpatía o comunicación y, como ya he indicado, la simpatía no es sino la conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de imaginación.¹⁵

Para Hume, como para Smith, los procesos de asociación o imitación tienen su culminación en la imaginación, pero al momento de producirse, no podemos reconocer la autenticidad de las experiencias ajenas porque son causadas por una realidad o causa externa a nosotros, pues solo llegamos a ellas desde dentro nuestro interior por medio de inferencia de sensaciones que proyectamos en los demás. El concepto de simpatía en Hume se presenta como una identidad o imitación cuando nos sentimos inclinados a hacer lo mismo que los demás por una determinación natural pasando los límites de nuestra comprensión hacia el otro.

La simpatía para Hume depende de la comunicación de nuestras pasiones como un correlato de impresiones primarias, es decir, no hay un acercamiento con el otro si previamente no hubo una semejanza que los una, de esta relación surgen los sentimientos entre los sujetos que empatizan. La empatía por esta vía aun no es auténtica dado que está atrapada en una especie de simulación en sentimientos compartidos, no porque compartamos el mundo sino porque tenemos las mismas capacidades perceptivas. Las experiencias ajenas, por lo tanto, son asunto de la imaginación en donde configuramos nuestras vivencias como asunto de percepción.

Desde la postura de este trabajo este modo de proceder hacia la conciencia ajena resulta problemático, puesto que desde la psicología fenomenológica o la posibilidad del conocimiento trascendental —en cuanto vuelve a las cosas mismas— se nos da sólo en la medida que hay *intersubjetividad*, pero para los filósofos desde la psicología asociacionista no hay tal relación intersubjetiva por lo que en una empatía por este medio no hay acceso a las vivencias ajenas o al mundo que compartimos, como resultado de esta visión dejamos al sujeto en el *solipsismo*; dicho de otros modo, en la simpatía hay un solipsismo arraigado psicológicamente pues solo es consciente de sus propias vivencias y, por medio de ellas, intenta penetrar en las demás. La simpatía cree conocer algunos fenómenos y contenido de las pasiones ajenas, pero tal cosa no es en sentido

¹⁵ *Ibíd.* P. 576

estricto, ¿Por qué? la respuesta no podría ser otra que eso que notamos como ajeno, no lo es, sino que son nuestras contemplaciones, nuestras experiencias recordadas, esto es, un acto más de memoria propio que proyectamos en los demás. Debemos entender que la empatía en términos de simpatía solo se puede entender como una *disposición* natural que nos permite la *comunicación* con el otro, que posteriormente se transforma en una especie de *trasferencia* hacia al sentir, únicamente porque contamos con la misma estructura de conocimiento y la capacidad de reconocer.

De estas dos concepciones de la simpatía en Hume podemos comprender que ella es solo un recurso en donde se intenta conectar con la conciencia ajena, ya sea por medio de la *imaginación* o la *imitación*, pero en cada caso hay suplantación del otro que le anula al otro toda autonomía pues solo es resultado de nuestras sensaciones.

1.1.2. Simpatía y emociones en Adam Smith.

Por otra parte, Adam Smith, famoso por ser el padre del liberalismo y de la economía moderna, postula en su teoría de los sentimientos morales una investigación sobre la simpatía, en su obra *Teoría de los sentimientos morales* (1759), en donde las emociones y la razón juegan los hilares de la vida y de la convivencia intrínseca del ser humano, pero que estas dos son tan delicadas y pueden romperse fácilmente, tesis sostenida sobre el beneficio del bienestar individual y que el ser humano es esencialmente egoísta con enfoques desde la economía y el libre mercado, hincapiés esenciales del mundo globalizado actual.

Sobre los análisis de la simpatía que se dan en Smith hay que aclarar que el filósofo no habló de empatía sino de *condolencia* y no de la traducción de compasión con los conceptos de (*fellow feeling*), que solo se da instintivamente y mucho menos de imaginación o para decirlo en palabras de Smith:

Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en *el potrero* sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento. Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de

nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones.¹⁶

En este sentido, por medio de la exposición de los sentimientos de compasión surge la simpatía, pero desde la perspectiva de Smith, se da desde nosotros mismos en el amor de sí dirigido hacia el sentimiento del extraño o de sentimientos ajenos. Este autorreconocimiento nos da la posibilidad de ponernos en el lugar del otro, por lo que no es raro notar que hace alusión al mismo recurso de la semejanza de Hume para explicar cómo nace tal sentimiento, lo que denota que no es posible conocer la autenticidad de los padecimientos del otro sino a partir de mis posibilidades; en ella se puede inferir los afectos por medio de la condolencia de lo que podría estar padeciendo la otra persona. Por otra parte, el potro, al que se refiere aquí Smith, es el instrumento de gimnasia *del acróbata*, ejemplo que va a llegar hasta Theodor Lipps en su teoría del *Einfühlung* (hacemos y sentimos imaginativamente las representaciones y sensaciones del acróbata al realizar los movimientos como si fuese nuestro propio cuerpo). Pero Smith logra su tesis retomando lo expuesto por Aristóteles cuando dice:

Los Reyes y los Nobles son los que hacen los mejores personajes de una Tragedia. {Las desgracias de los grandes como las que ocurren con menos frecuencia nos afectan más. Hay en la naturaleza humana un servilismo que nos inclina a adorar a nuestros superiores y una inhumanidad que nos dispone a despreciar y pisotear a nuestros inferiores} Estamos demasiado acostumbrados a las desgracias de las personas inferiores o iguales a nosotros como para vernos afectados por ellas. Pero las desgracias de los grandes, parecen estar relacionadas con el bienestar de una multitud y como [parece] de nosotros mismos son a prestar gran respeto y atención a nuestros superiores, aunque sean indignos, es lo que más nos afecta. Más aún, tal es el temperamento de los hombres que estamos más bien dispuestos a reírnos de las desgracias de nuestros inferiores que a participar en ellas.¹⁷

Comentando esta postura el autor considera la condición humana como desalentadora y por eso acude a la comedia al igual que a la antigua tragedia del estagirita para adaptarla sobre la esfera de los nobles y reyes mostrando que nada tienen de superiores, esto con la finalidad de cerrar un poco la brecha entre ricos y poderosos, mostrando que pueden ser miserables como un burgués o comerciante.

Retomando la tesis de este trabajo, la semejanza se presenta como la capacidad según nuestra imaginación de situarnos en el lugar del Otro o en el cómo nos veríamos

¹⁶ SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 2009. Pp. 49-50

¹⁷ SMITH, Adam. *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*. Indianapolis: Liberty Fund. 1985. p. 91

estando en su lugar al tratar de hacernos partícipes de su situación, marcando este mismo propósito Smith dirá: “La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor.”¹⁸ Para Smith hay una especie de simulación en la cual podríamos nosotros representar un padecimiento, esto es, una especie de representación teatral en la cual podríamos reconocer un padecimiento, que se da en la medida en que tales impresiones en nosotros nos remitan a acciones propias que nosotros hemos realizado en el pasado, algo vivido, lo que despertaría en nosotros esa sensación de dolor en nuestra propia piel, en nuestro propio cuerpo, arraigo de una teoría psicológica sobre la sensación en los nervios, en donde por medio de la percepción nos hace recurrir a la memoria, así asociamos ese dolor representado como si fuese propio con el que por medio de la imaginación nos remitimos al otro a lo que estaría experimentando.

Podríamos contemplar críticamente que hay una suplantación del otro, pues la simpatía supone un sentimiento en el yo originario, o sea, quien constituye el mundo supone imaginativamente lo que el otro estaría experimentando si yo estuviese en su lugar, es decir, yo sentiría su dolor, su cólera, su ira, nosotros estamos ahí, somos quienes las vivimos, porque tal proceso solo es un acto asociativo, nos trasferimos ahí imaginativamente, despertamos en la memoria de nuestro pasado un padecimiento por el cual ya nos ha ocurrido, revivimos ese dolor como propio; esta tesis la pensamos como un robo de identidad, una suplantación del Yo extraño. A este propósito dirá Smith:

Que tal es la fuente de nuestra conmisericordia, que concebimos o nos vemos afectados por lo que siente la persona que sufre al ponernos en su lugar, puede ser demostrado mediante varias observaciones obvias, si no se piensa que es algo suficientemente evidente por sí mismo. Cuando vemos un golpe a punto de ser descargado sobre la pierna o el brazo de otro, naturalmente encogemos y retiramos nuestra pierna o nuestro brazo, y cuando el impacto se produce lo sentimos en alguna medida y nos duele también a nosotros. La muchedumbre que contempla al volatinero sobre la cuerda instintivamente contorsiona gira y balancea su cuerpo como ven que lo hace él y como sienten que ellos mismos lo deberían hacer si estuviesen en su lugar.¹⁹

¹⁸ Op. Cit. SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. p. 50

¹⁹ *Ibíd.* p. 50 (Negritas propias).

De este modo las representaciones juegan un papel fisiológico, quizás es una adaptación del autor de la teoría de los tiempos de reacción de los nervios y los grados de intensidad que se presentan al momento de realizar una acción (teoría de los nervios de David Harley). Por lo demás, queda claro que Smith parte de un análisis a partir de nuestros sentidos, que se da sólo en nosotros y nada más, y que pretende que los demás también estén reflejados en estas, en la cual las psicologías asociacionistas se apoyan para definir el concepto de *Einfühlung*. De esta explicación causal Smith naturaliza ese actuar casi intrínseco en nosotros por representarnos la situación de los demás, ya sea dolor o aflicción: “Cualquiera sea la pasión que un objeto promueve en la persona en cuestión, ante la concepción de la situación brota una *emoción análoga* en el pecho de todo espectador atento.”²⁰ De esta razón podemos demostrar casi la tesis inicial de este trabajo, a saber, el cómo surge el equívoco de la empatía como mera *analogía*, abstraído de las psicologías asociacionistas.

El sentimiento de la compasión es generado a partir de dar una presentación del concepto de simpatía por medio de la condolencia en la que por medio del “amor propio” se puede dar cuenta de los sentimientos de la otra persona. Darnos cuenta de que el otro sufre debería impactar en nosotros el situarnos en su lugar, lo que parece indicar que Smith recurre a Hume y su concepto de semejanza para tener acceso a los sentimientos del otro. Pero tal cosa es imposible, no puedo determinar el grado de padecimiento del otro, ya sea un familiar o un extraño; por consiguiente, la compasión únicamente nos permite imaginar los pesares ajenos desde una perspectiva del conocimiento mismo:

Ellos jamás nos han llevado ni pueden llevarnos más allá de nuestra propia persona, y será sólo mediante la imaginación que podremos formar alguna concepción de lo que son sus sensaciones. Y dicha facultad sólo nos puede ayudar representándonos lo que serían nuestras propias sensaciones si nos halláramos en su lugar. Nuestra imaginación puede copiar las impresiones de nuestros sentidos, pero no de los suyos. La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor.²¹

²⁰ *Ibíd.* p. 53

²¹ *Ibíd.* p. 50

Esta unidad de reconocimiento con el Otro es lo que hace que podamos ponernos en su lugar, pero solo por medio de las semejanzas, las igualdades mutuas, en la que la imaginación juega un papel fundamental que por su lado hace que tales afecciones nos afecten. Hay entonces una similitud con Hume en que debe existir una especie de simulación incluso de los acontecimientos físicos, por ejemplo, del dolor, pues hay afecciones que causan tales impresiones en lo corporal y hacen que recordemos lo que se siente recibir un golpe similar de tal modo o la sensación de dolor que hemos vivido nosotros en el pasado.

De lo anterior, desde la teoría de Smith se pueden compartir sentimientos analógicamente mediante la imaginación, pero el yo y el otro terminan siendo una unidad. Los sentimientos para el autor se pueden vivenciar y opacarlos, es decir, una especie de camuflaje para intensificar o graduar lo que captamos en nuestra imaginación; desde esta perspectiva nuestra condolencia parte de un amor propio en la que el “débil”, el afligido, el atormentado, cuenta con los demás, lo que en palabras de Smith quiere decir que “la simpatía aviva el regocijo y mitiga la pena”²², una definición de simpatía que podríamos adoptar. Otra afirmación que debemos tener en cuenta es la siguiente:

Un extraño pasa a nuestro lado por la calle con todas las señales de una profunda aflicción; enseguida nos informan que acaba de recibir la noticia de la muerte de su padre. Es imposible en tal caso que no aprobemos su pesadumbre. Sin embargo, a menudo sucede, sin falta de benevolencia alguna por nuestra parte, que lejos de unirnos a la vehemencia de su pesar, apenas concibamos unos movimientos mínimos de preocupación por él. Quizá tanto él como su padre nos son totalmente desconocidos o quizás estamos prestando atención en otra dirección y no nos tomamos el tiempo necesario para retratar en nuestra imaginación las diferentes particularidades desdichadas que le acontecen. Pero sabemos por experiencia que una desgracia de ese tipo excita naturalmente ese grado de abatimiento, y sabemos que si tuviésemos tiempo de ponderar su posición profunda y cabalmente sin duda simpatizaríamos con él muy sinceramente.²³

Esta simpatía solo puede ser posible como una “simpatía condicional” no una mera simpatía como una cordialidad con el otro (como se entiende ordinariamente), sino que debe estar necesariamente sometida entre iguales, en la que parece el autor volver al Estagirita sobre los pesares que sufre un allegado, un pariente, un amigo o un simple desconocido, así será nuestra relación con el otro, que parte de un “determinismo” natural

²² *Ibíd.* p. 58

²³ *Ibíd.* p. 63

que Smith postula, así es como la conciencia admite juicio sobre la relación mutua con los demás. Por tal razón la simpatía sería la armonía entre el *sentimiento* y la *emoción*, pero la intensidad varía en la medida que se dé mutuamente la misma proporción o la causa que lo provoque, por tal razón nuestra simpatía es mera imaginación en la que la llamada “armonía” crea una intensidad por la causa u objeto que la origine. De las teorías de la simpatía se desprende un inconveniente pues ambas omiten la subjetividad del otro en la autenticidad de la experiencia empática puesto que se suplanta por la conciencia del yo.

1.3. Origen del *Einfühlung* en las corrientes de la filosofía y la psicología alemana.

Antes de iniciar con el presente acápite es preciso evocar una de las afirmaciones que denotan un panorama sobre el interés por el concepto que nos reúne en la actual investigación:

El pensamiento no puede encararse directamente con la verdad, sino con sus máscaras, y él mismo es ahora máscara de la verdad. Por eso se extiende con éxito la nueva idea de la *Einfühlung*, que, en su formulador, Herder, no es más que una simpatía que ha asumido el dolor de la división y la distancia. Es bastante significativo que el concepto surja en el ámbito de la hermenéutica histórica: las primeras acepciones de *Einfühlung*, en Herder o Schleiermacher, hacen referencia a la capacidad de penetrar en la comprensión de un texto, pero, sobre todo, a la posibilidad de acceder al conocimiento y al sentimiento de un momento histórico precedente, de *simpatizar a través de*, salvando lo discontinuo. La *Einfühlung*, en su principio, no es más que una simpatía globalizada que integra la mediación temporal (y también la espacial). La intuición de la *Einfühlung* se gesta, pues, como mudanza de la idea moderna de simpatía.²⁴

Bajo esta premisa queda claro que el concepto en sí mismo representa una dificultad tanto en su interpretación, como en la adaptación de las corrientes que hicieron de él la forma en la que se puede compenetrar en la realidad, que modernamente se entiende como simpatía o simpatizar. En este sentido, el presente apartado busca mostrar esas modulaciones que sufre el concepto de *Einfühlung* y cómo llega a convertirse en simplemente empatía, o sea, la mediación entre el yo original y el yo extraño, para atribuirle su campo de estudio como la capacidad para dar cuenta de las vivencias ajenas.

²⁴ Infante Del Rosal, Fernando. “De la mediación a la *Einfühlung*: la crisis de la idea moderna de identidad en el siglo XIX”. España: *Δαίμων*. Revista Internacional de Filosofía, nº 56, Pp. 85-99, 2012. P. 87.

Concepto que llega al fundador de la fenomenología en la cual inicia sus críticas sobre este y, sobre todo, por sus arraigos aun en la actitud natural de tal concepción en el psicologismo imperante.

En el análisis preliminar sobre los antecedentes históricos del concepto de empatía en la idea de simpatía, pasamos a examinar lo que dice a ese mismo propósito Magdalena Nowas²⁵, quien en su artículo “*The complicated history of Einfühlung*”, iniciando con el Romanticismo hasta Husserl y Stein, lo postula de la siguiente forma:

“El concepto de *Einfühlung* se originó en el siglo XVIII y al principio se refería a la posibilidad de explorar la psique humana mediante la empatía con otras personas. Más tarde se utilizó también para describir la relación entre el hombre y la naturaleza. Se desarrolló sobre todo en el pensamiento de los filósofos románticos alemanes, pero no fue objeto de un debate profundo hasta la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, en la época del creciente interés por la psicología de la percepción”.²⁶

El uso de *Einfühlung* como “empatía” en el sentido clásico del término es un flagrante paracronismo hasta el siglo XVII, como empatía propiamente dicha no existe, término que debe reservarse exclusivamente a partir de la época en que fue acuñado por Theodor Lipps (1906). Aunque ya el neologismo se usó en la psicología de Robert Vischer (1873) habría que esperar hasta la fenomenología para hacer un estudio sistemático y crítico del término entendido desde una teoría trascendental de la experiencia del extraño.

La *Einfühlung* en Herder puede interpretarse solo en su romántica idea de la relación del hombre con la naturaleza, pero que a su vez hace parte de una hermenéutica para conocer los pueblos, de quien se desprende el concepto como él mismo afirma:

Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes; para compartir tales cosas no basta que respondas de palabra; introdúctete en la época, en la región, en la historia entera, pero de esta forma también se desvanecerá el pensamiento, <<como si tú mismo fueses todo eso tomado en particular o en su conjunto>>.²⁷

²⁵ Dedicada a estudios de Historia del Arte, Memoria Cultural y Videoarte. Su tesis PD. Se titula: "La supervivencia de lo primitivo. (El significado de empatía y patetismo en el arte de Bill Viola interpretado con el método de Aby Warburg) en el Museo Nacional de Varsovia y en la Escuela de Posgrado para la Investigación Social de la Academia Polaca de Ciencias. Bajo la supervisión del profesor. Antoni Ziemia (Museo Nacional de Varsovia, Universidad de Varsovia). Email: magdaart@gmail.com , mnowak@mnw.art.pl

²⁶ NOWAS, Magdalena. “*The Complicated History of Einfühlung*”. Argument. Vol. 12. 2011. P. 302

²⁷ Herder, J. *Otra Filosofía para la historia de la educación de la humanidad*. En: *Obra Selecta*. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1982, pp.466. P. 296

La tesis romántica se enfoca en los sentimientos proyectados sobre los fenómenos naturales en donde se comparan con los comportamientos humanos, apoyándose en el término *Einfühlen* (compenetración) que viene a representar una especie de adopción sentimental en donde los hechos naturales poseen un tipo de conciencia a la cual podemos acceder solo mediante la simpatía. Este proyecto lo lleva a cabo Herder al concederle, en su teoría, una serie de sentimientos a los hechos de la naturaleza como una unión del hombre con la naturaleza, por ejemplo, la lluvia se asocia con la tristeza o que un día soleado en verdes praderas sea sinónimo de felicidad, de ahí la actitud mediadora del concepto de *Einfühlung*, la capacidad de penetración, y que más tarde explora la *psique* humana y; asimismo la historia, haciendo posible la capacidad de hacer estas mismas acciones en el otro, es decir, cuando mi objeto de observación es otro sujeto. A este propósito se refiere Herder: “no se fractura el mundo, lo que se rompe es la mirada del mundo, la relación del hombre con el hombre o con la Naturaleza. El problema es un problema de acceso, ya sea a mundo físico, a la comprensión de la humanidad, o al otro, porque se ha perdido la contigüidad entre el conocimiento y lo conocido. Ante la *ceguera* asumida, una vez avanzando el siglo, el conocimiento solo parece posible en lo *visionario* o en la *ciencia positiva*”.²⁸

Este problema surge desde una crisis de la ciencia y del sujeto moderno. Una crisis que radica en una negación del otro, el otro está ausente, como reacción a toda la actitud científicista nace una ruptura con el mundo y de la fiabilidad de querer comprender todo por medio de método empírico, en otra perspectiva hay universalidad y de llevar todo a lo racional, concepto adherido al método científico. De ahí la primera reacción de ruptura, o sea, el Otro nos hace salir de nuestra subjetividad, de ahí que también salgan en apogeo las ciencias psicológicas y fisiológicas como una explicación de los sucesos del interior de la humanidad misma, de gran auge a mediados del siglo XIX y principios del XX.

De lo anterior, es entendible que los periodos románticos vean nacer autores que harán de sus sistemas filosóficos un concepto central en su pensamiento como lo serán Jean

²⁸ Infante Del Rosal, Op. cit. p. 86

Paul, Friedrich Schelling, Novalis y los hermanos Schlegel quienes ven el concepto de *Einfühlung* de una manera especial; pues, aquí hay una identificación del sujeto con el objeto, así como en Herder, hombre-naturaleza, pero acá con esta nueva visión se hará desde el valor de la estética. Así, por ejemplo, Herder trató el concepto de *Einfühlung* como necesario para hacer una interpretación de textos, las culturas y la historia, proyecto que lleva al Romanticismo a oponerse al Positivismo postulando un concepto que repare esa ruptura del hombre con la naturaleza de ahí que *Einfühlung* adquiera un carácter mediador, es decir, la simpatía se toma solo como una postura de abstracción y contemplación, por mucho que trate de tomarse como fundamento de la empatía lo precedentes de la simpatía aún carece de su ingrediente esencia, a saber, la subjetividad.

Paralelamente a la idea romántica, también se postula la teoría estética de tinte psicologista en la que *Einfühlung* se concilia con la obra de arte, o sea, el arte imita a la naturaleza y este concepto permite conocer su esencia, o sea, despierta emociones en nosotros por medio de un naciente e interior sentimiento de “proyección sentimental”, pero desde sus inicios en Herder no podría ser un sintetizador de tal teoría, sin embargo dio un paso importante con este concepto como metodología de hermenéutica histórica.

Pasando de la simpatía romántica o del sentimiento de identificación, la teoría del *Einfühlung* se presenta como mayor fuerza a finales del siglo XIX en los campos de la psicología dándole un giro hacia la teoría de la subjetividad en la que no solo se toma como *empatía* sino como *vivencia*. Los responsables de la divulgación de esta teoría del *Einfühlung* serán Robert Vischer y, sobre todo, Theodor Lipps en su libro *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*. (1903/06.), traducido al español como *Los Fundamentos de la Estética*, 1923, y en cuya sección segunda, capítulo, I, II y III, expone de forma sistemática la esencia del encuentro como el otro, asimismo, aplicable para naturaleza y el arte, por medio del concepto de “proyección sentimental” como una capacidad de identificación del sujeto con el objeto, con la obra de arte, y lo que aplicaría desde luego para la empatía como sentirnos en el interior del otro. Pero no será hasta años después con la afirmación de Edward Titchener (1909), discípulo de Wilhelm Wundt, al igual que Lipps, que *Einfühlung* se relacione directamente con el concepto de empatía

en cuanto comprensión de la conciencia ajena y no la simpatía contemplativa, a este propositivo veamos sus palabras:

Todo lo que tengo que comentar ahora es que las diversas imágenes visuales, a las que me he referido como posibles vehículos de significado lógico, a menudo comparten su tarea con la cinestesia. No sólo veo la gravedad y la modestia y el orgullo y la cortesía y la majestuosidad, sino que los siento o actúo en los músculos de la mente. Esto es, supongo, un simple caso de empatía, si podemos acuñar ese término como una traducción de *Einfühlung*; no hay nada curioso o idiosincrásico en ello; pero es un hecho que debe ser mencionado.²⁹

En tal afirmación introduce en la tradición anglosajona la traducción de *Einfühlung* por *Empathy* al tiempo que se introducen otros neologismos del mismo concepto tales como Endopatía, Intropatía e Impatía, cuya raíz etimológica se apoya en las siguientes declinaciones: *Empathy* del griego *εν*: dentro y *πάθος* sentir, por otra parte, del latín, *In*: poner dentro o sobre y *pati* sentir, finalmente del alemán *ein*: dentro y *fühlen*: sentir.

De lo dicho anteriormente, llega el gran encuentro de dicho concepto en la tradición filosófica de la que aun hace parte de la psicología, es decir, del psicologismo imperante a finales del siglo XIX y principios de XX introducida en sus teorías estéticas, razón por la que es necesario mostrar a sus grandes exponentes en el sentido clásico del término, a saber, Robert Vischer y Theodor Lipps. Mark Davis, profesor de psicología en Eckerd College de Florida, en su obra *Empatía: un enfoque psicológico Social* (1996)³⁰, en su intento de dar una historia del concepto *empatía* le atribuye su origen a Vischer y lo traduce como “sentirse dentro de”. Seguidamente, Theodor Lipps (1851-1914) filósofo y psicólogo alemán, pues es a quien Husserl hace mención como representante del psicologismo, Lipps autor de la teoría del *Einfühlung* que se centra en la teoría de la empatía desde su concepción de la estética y el arte (de quien Husserl reconoce le ha dedicado más investigaciones al problema y su discípula Edith Stein lo investiga para su tesis doctoral bajo la dirección del filósofo). Lipps contempla el *Einfühlung* como un proceso que cumple una afinidad entre el objeto y el sujeto en los que hay una especie de identificación personal con lo captado y nos sentimos inclinados a congraciarnos con

²⁹ Titchener, Edward. *Experimental Psychology of the Thought Process*. New York: Macmillan, 1909. Pp. 21-22.

³⁰ DAVIS, Mark. H. *Empathy: A social psychological approach*. Boulder, CO: West view Press. 1996

dicho objeto, pero en la medida que se relacionan hay una modificación personal de identificación propia, una afección que nos mueve de nuestra posición de yo originario.

1.3.1. El *Einfühlung* de Robert Vischer según *El sentido óptico de las formas*

Para comprender el concepto de empatía en Vischer hay que conocer tres precedentes que le darían la forma a su pensamiento, primero, los aportes de su padre en las investigaciones sobre el concepto de la forma, segundo, los aportes del músico y compositor alemán Karl Klostin, de quien toma sus contribuciones sobre el concepto *simbolismo de la forma*, y tercero, la tesis de Karl Schemer para comprender la estética y los estímulos corporales.

La teoría del psicólogo parte inicialmente haciendo una división entre dos procesos elementales de la comprensión de la forma. El primero se enfoca en la fisiología, en donde encontramos las semejanzas entre *símbolo* y *forma* en la que participan orgánicamente los ligamentos oculares y su forma circular, a este proceso le llama *forma objetiva*. El segundo, se da mediante la unión de la imaginación con la *forma objetiva*, por ejemplo, cuando sentimos nuestro cuerpo como la jaula del alma. Este proceso uniría en referencia a los fenomenales corporales con la imaginación que a su vez tal juego psicológico para Vischer determinan el papel fundamental de la *experiencia estética*. Desde luego él en este punto está siguiendo la tesis de su padre y acepta que todo acto mental tiende a reflejar al mismo tiempo vibraciones neuronales que finalmente representan una imagen y siempre debe entenderse bajo al concepto de *símbolo*, por su parte en el acto mental externamente tendemos a leer estados emocionales donde nos sentimos internamente como representación objetiva.

Por otra parte, se apoyó en Karl Klostin (1830 - 1916) compositor, violinista y director de orquesta de origen alemán que introduce por primera vez, según nos expone Vischer, el concepto *simbolismo de la forma* (*symbolism of form*) quien le daría el concepto de asociacionismo de ideas, en este sentido la música evoca según el sentido auditivo una visualización dando como resultado que podamos recrearnos una imagen, como hemos dicho inicialmente, a esas imágenes carentes de vida le atribuimos sentimientos, y, según

la teoría de Klostin, que acoge Vischer, podemos adentrarnos en el objeto y sus formas, es decir, nos recreamos en un *simbolismo*. Inclinado a este propósito la psicología y la estética vuelven a jugar con el concepto de imitación, un papel importante en la unión con el símbolo llevándolas hacia la actividad mental en la que al ver algo que ya en nuestro pasado hemos contemplado nos une a la semejanza y tales vivencias se desenvuelven en hechos psicológicos tales como experiencias, sentimientos, sensaciones etc., catalogados bajo el concepto alemán de *Empfindungen* (sensaciones).

Este simbolismo de la forma le interesaba al psicólogo, quizás, para demostrar la tesis de Herbart (no hay forma sin contenido), separar el asociacionismo de ideas y su inminente unión a la imaginación, siendo este último, bajo el concepto de *Vorstellung* en referencia a la anhelada objetividad, es decir, la forma objetiva orgánica y la representación.

El tercer momento que hace posible una interpretación de la teoría de R. Vischer lo encuentra en la obra *Das Leben des Traums* (1861) del filósofo y psicólogo alemán Karl Albert Scherner (1825 - 1889) cuyos temas de investigación siempre estarían ligados al estudio del alma, su naturaleza y propiedades. En su obra de 1861 Scherner sería el trabajo dedicado a los estudios del sueño, en ella encontramos, según menciona Vischer, cómo se une la imaginación con procesos orgánicos, proyecto que lo lleva a concluir que en los sueños por medio de la imaginación hay estímulos y se representan, según el estado onírico, lo simbólico. El psicólogo hace especial énfasis en el capítulo sobre "*La formación básica simbólica para los estímulos corporales*" y de esto nos dice Vischer: "Aquí se mostró cómo el cuerpo, al responder a ciertos estímulos en los sueños, se objetiva en formas espaciales. Así, proyecta inconscientemente su propia forma corporal -y con ello también el alma- en la forma del objeto. De ello derivé la noción que llamo "empatía" [*Einfühlung*]"³¹

El nombrado capítulo tiene un valor estético especial para Vischer y aparece la empatía como una relación de proyectar nuestra propia forma corporal siguiendo a

³¹ Vischer, Robert. *On the optical sense of form*. En H. Malgrave, & E. Ikonomou. *Empathy, form and space: problems in German aesthetics, 1873-1893*. Santa Monica: Getty Center. 1994, P. 92

Scherner inconscientemente, y nuestra alma hacia la forma del objeto como lo refleja en la cita, es decir, dirigir nuestro cuerpo internamente en cuanto a la forma nos lleva psicológicamente hacia la forma del objeto, retomando las nociones filosóficas del concepto de forma y del cómo se vivencia. Otros conceptos, tales como luz, contorno, color, no son propios para explicar desde la empatía, por lo que dirá:

Aquí sólo se puede suponer una continuación directa de la sensación externa en una interna, una sublimación mental directa de la respuesta sensorial. Al mismo tiempo tomé conciencia de la importantísima distinción entre estímulos sensoriales y cinestésicos. Puse esta distinción a la cabeza de mi esquema básico, a partir del cual distinguí entre una "sensación inmediata" sensorial y una "sensación receptiva" kinestésica - análogamente, entre una empatía sensorial y kinestésica.³²

Cita que el propio Vischer comenta en una amplia nota diciendo que solo después de culminado su trabajo *Sobre el sentido óptico de las formas* se dio cuenta que en la obra de Rudolf Hermann Lotze, *Microcosmos: ideas sobre la historia natural y la historia de la humanidad. 3 Volúmenes* (1856-1864) en su volumen 1, páginas 199 y 200 hablaba de una *proyección simpática* y sobre el papel de una memoria generalizada en nuestro cuerpo, y segundo, sobre una *empatía kinestésica* que corresponde según reconoce Vischer hace referencia al *sentimiento inmediato sensorial* y un *sentimiento perceptivo kinestésico* postulando la analogía como principio mediador de la empatía. En esta línea el objetivo principal del psicólogo será buscar una explicación para todos estos conceptos por la vía de la *estimulación mental* junto a la *estimulación corporal*.

Lo anterior muestra notablemente la variabilidad del concepto *Einfühlung* de Robert Vischer dirigiendo la mirada hacia el orden formal del objeto y la corporeidad del sujeto, en el que actúan como puente mediador la imaginación y la forma, sintetizando una contingencia entre las respuestas de los estímulos sensoriales y las emociones del sujeto como respuesta condicionada. Si bien el psicólogo acepta que la fisiología de su tiempo es inadecuada, le parece una vía válida para dar cuenta de lo mental y lo corporal, en cuanto estimulación, y se rige bajo la tesis de su padre en la unión de la fisiología con la psicología, buscando el alma de la humanidad en el sistema nervioso. De la vida orgánica a la imaginación, este último, bajo el simbolismo, si bien el psicólogo acepta que son

³² Ibid. P. 92

conocimientos nuevos e inmaduros da un esbozo al problema tales como sentimiento y forma.

En este sentido, para comprender la experiencia estética del objeto Vischer se inclina por los procesos de la imaginación y la fisiología, no obstante, desde luego hay unos momentos y los conceptos a los que presenta especial atención para tal propósito, estos ya tienen sus precedentes en Wundt de tales divisiones y que el autor retoma, a saber, *las impresiones* que están ligadas a los procesos físicos de la excitación de los nervios y más específico a nivel de las células. Ahora, *la sensación* inmiscuye al ser consciente que puede reconocer como sujeto tales impresiones, en otras palabras, cuando un objeto excita un nervio nuestro cuerpo reacciona inmediatamente a nivel fisiológico, reacción que termina por producir una sensación y, como vimos inicialmente, tal representación lleva un objeto en la imaginación. Finalmente, *los sentimientos* estos se producen entre la relación de nuestra representación y la representación del objeto a nivel de la sensación, que Vischer trabaja en su tesis doctoral en la parte de “sensación visual” para explicar la relación entre el proceso sensorial y la respuesta del objeto observado, para dar cuenta de las respuestas entre la armonía y disonancia, por ejemplo, nuestra reacción en los fenómenos de la vibración de la música.

1.3.1.1. De la comprensión fisiológica de forma a la *Einfühlung*.

La propuesta del psicólogo no puede entenderse lejos de una lectura fisiológica de sus conceptos, pues los procesos de la conciencia dependen de una explicación en términos de lo sensorial. De ahí que la empatía o *Einfühlung* para el psicólogo sea catalogada como una sensación, a saber, las kinestésicas, las enestésicas y el *Einfühlung* o de la imitación interior que proyectamos mediante la percepción óptica en el objeto. Lo que se da en la conciencia son aquellas cosas que se nos presentan de forma inmediata en la visión.

Es por ello que Vischer dirá: “Ahora se trata de tomar simplemente la imagen representada, la búsqueda directa, amplia e indiferenciada del fenómeno en su conjunto,

u objetivamente hablando, la simple reproducción o impresión fotográfica del objeto en nuestra retina.”³³ Este proceso de ver al que se refiere el autor es un acto inconsciente que no requiere ningún esfuerzo, como si se diera de forma involuntaria, en otras palabras, cuando algo se presenta a nuestra percepción surge instantáneamente la representación de una idea. Por otra parte, el concepto de observar exige que haya una participación motora, es decir, hay una consciencia tangible en la actividad del sujeto.

La participación del sujeto por medio de las sensaciones, que plantea Vischer, frente al objeto sucede como *escaneo* lo que viene a significar epistemológicamente que hay una participación del sujeto frente a los objetos y no la mera contemplación pasiva, es decir, supera lo simplemente visto al observar y este último es el que impregna al objeto con un valor que más adelante viene a significar sentimiento. Todo este proceso sucede en la medida en que el autor une la actividad nerviosa con la muscular, desde luego es una propuesta de la fisiología desde sus inicios, pero al tratarse de una propuesta estética une la actividad fisiológica y la forma del objeto como la que produce el placer estético y no cualidades íntimas del objeto observado o escaneado, por ejemplo, una figura artística o un objeto natural no es bello en la medida de sus colores o sus efectos luminosos sino por adecuación con la estructura del ojo y la retina quienes por medio de las leyes semejanza, proximidad, proporciones, etc., afirmando la tesis de Herbart en la que primero participa nuestra actividad corpórea luego la experiencia para poder hacer un juicio respecto a lo que captamos psicológicamente en nuestra percepción tesis formalista y que luego acoge la famosa teoría *Gestalt* como psicología de la forma fundada en la idea de una filosofía como *psicología de las emociones*.

El siguiente paso que ofrece Vischer lo presenta en su apartado dedicado a las sensaciones visuales en donde demuestra que las formas se adecuan a nuestra percepción por medio de nuestra posición de los ojos con lo horizontal de acuerdo a nuestra forma simétrica, por lo que dirá, “Las sensaciones placenteras son producidas por aquellos estímulos que tienen el efecto beneficioso de estimular los nervios y los músculos en movimientos congeniales, es decir, movimientos familiares y simples.”³⁴ A

³³ Ibid. P. 93

³⁴ Ibid. 95

este propósito el cuerpo y la experiencia de lo corporal refieren posteriormente lo perceptivamente estético en las formas y su captación óptica, reafirmandose como unidad constitutiva entre la percepción y el mundo exterior, expresando lo siguiente: “Al distinguir entre nervios y músculos, no negamos, por supuesto, que el músculo también tiene nervios o que "explorar" implica siempre un "ver". Del mismo modo, cuando llamo a la respuesta y condición física de la estimulación sensorial la sensación inmediata [*Zuempfindung*] y a la de la estimulación motora la sensación de respuesta [*Nachempfindung*], esta última debe seguir a la primera.”³⁵

Estas dos formas de sensaciones vienen a significar el preludeo de la aparición de un nuevo tipo de sensación, a saber, las enestésicas. En las sensaciones inmediatas y reactivas el objeto que está frente a nosotros siempre permanece en el exterior y el sujeto como espectador, no obstante, cuando aparecen las *sensaciones enestésicas* los límites se desvanecen, esto debido a que los dos tipos de sensaciones iniciales están separadas unas de otras, por ejemplo, lo oído no coexiste con lo visto o lo palpado. Las *sensaciones enestésicas* unifican las dos sensaciones iniciales como estados de ánimo, en ella hallamos nuestras vivencias y la relacionamos con los objetos exteriores, a saber, el objeto y el sujeto se unifican, a este propósito dirá:

Del mismo modo, hablamos de "colores fuertes" porque su estridencia induce efectivamente una sensación ofensiva en nuestros nervios auditivos. En las habitaciones con techos bajos todo nuestro cuerpo siente la sensación de peso y presión. Las paredes que se han torcido con la edad ofenden nuestro sentido básico de estabilidad física. La percepción de los límites exteriores de una forma puede combinarse de alguna manera oscura con la sensación de mis propios límites físicos, que siento en, o más bien con, mi propia piel.³⁶

En este sentido la aprehensión de nuestro cuerpo recrea una *imagen corporal* y que a su vez aprehende el objeto; por ende, la imaginación está en el plano de los sentidos y conduce a la aparición de sentimientos, es decir, no es necesario por esta vía que el objeto esté presente para visualizarlo. Todo esto ocurre en lo mental en cuyos actos hace

³⁵ Ibid. P. 96.

³⁶ Ibid. 98

la representación simbólica de la conciencia misma, lo que implica que pertenece al campo de las ciencias psicologistas.

La imaginación abarca todos los objetos, pero también pueden darse como apariencias o fenómenos en donde la representación simbólica juega un papel fundamental en nuestras vivencias y también en nuestras vivencias a diario. La imaginación para Vischer se presenta como la que une el objeto con el cuerpo haciendo aparecer un análogo, no obstante, siempre desde la percepción en donde las sensaciones enestésicas están referidas a los actos de imitación como el momento que anuncia la empatía.

1.3.1.2. Sensación, sentimientos y *Einfühlung*

Partimos del hecho que en estos conceptos psicológicos de la obra de Vischer, sentimientos y sensación se diferencian profundamente, la primera razón obedece a que en la sensación no hay identificación de un yo dado su origen fisiologista y que aun en los procesos enestésicos necesita de la imaginación para formar una armonía entre lo captado por el sujeto, se limita a las semejanzas de orden formal donde no hay una emoción con el objeto observado. Por su parte, el sentimiento proyecta mis vivencias relacionadas con lo físico, hay una unión con la parte esencial del sujeto con su propia corporalidad como correspondencia de sentimientos y que se ponen como ejemplo, el objeto estético captado por el cuerpo y su conjugación por medio de la imaginación.

En los sentimientos por medio de la imaginación permite la compenetración del objeto con el sujeto dotándolos de vida a esos objetos inanimados interiorizando más allá de lo que aparece a nuestra sensación o al campo de la visión, o simplemente de los sentidos. Por lo que dirá: “Sólo considerando a nuestros semejantes ascendemos a una verdadera vida emocional. Este amor natural amor por mi especie es lo único que me permite proyectarme mentalmente; con él, no sólo me siento a mí mismo, sino al mismo tiempo el sentimiento de otro ser”.³⁷

³⁷ Ibid. p. 103

En esta línea aparecen las primeras reflexiones en la obra de Vischer sobre el otro en donde por medio de la imaginación subjetiva y objetiva cobra sentido solo si esta última involucra a otro ser humano. Los sentimientos destierran lo objetivamente inanimado para adentrarnos en el terreno del alma o lo espiritual. “De este modo, proyecto mi propia vida en la forma sin vida, al igual que hago, con toda razón, con otra persona viva. Sólo aparentemente mantengo mi propia identidad, aunque el objeto sigue siendo distinto. Parece que simplemente me adapto y me adhiero a él como una mano se aferra a otra, y sin embargo estoy misteriosamente trasplantado y mágicamente transformado en este Otro.”³⁸

En este punto la *Einfühlung* se presenta como el tercer tipo de sensación, el cual nos hace proyectarnos hacia el interior del objeto, así como el concepto de enestesia integra a las sensaciones inmediatas y las reactivas o sensaciones de respuesta, la empatía hace un puente mediador entre estas también, esto significa que no solo podemos percibirnos como dentro del objeto, sino que también podemos sentirnos como dentro de él. Dotamos los objetos de sentimientos, pero cuando hacemos esto con el otro la empatía se vuelve a nuestro yo, podemos penetrar dentro del otro y sus sentimientos con esta fórmula de Vischer.

La empatía para el psicólogo es una noción que sirve para explicar cómo es posible mediante las percepciones visuales conducir a respuestas de lo anímico. Hay que anotar que este acto de empatización es inconsciente reproduciendo una transferencia sentimental en donde no solo entra el otro, sino que se anima el mundo de lo inerte carente de vida, al mundo de los objetos, plantas y animales. El *Einfühlung* inicia en la sensación, no obstante, en acto de complejidad dado que la imagen captada hace surgir el acto que constituye el ver.

Sentirse a sí mismo como lo plantea Vischer en el objeto se fundamenta en la asociación de ideas como *simbolismo de la forma* que es dotado de una carga emocional que inicia en las sensaciones y termina por convertirse en sentimiento. *La forma* es una

³⁸ Ibid. p. 104

objetivación y lo *anímico* se refiere a lo subjetivo. En otras palabras: “con la naturaleza orgánica, la empatía funciona simbólicamente para animar una planta y para antropomorfizar a un animal; sólo hacia otros seres humanos actúa como una duplicación del yo. Pero incluso en este último caso, es posible una especie de proyección simbólica mediante la abstracción de detalles (pelo fantástico, nariz prominente)”.³⁹

Esta interpretación de la empatía se une por las sensaciones las cuales ha expuesto Vischer como *estimulación* y *pulsación*, estas son las que producen su concepto de *sensación inmediata* en donde nos vemos como envueltos por los objetos dando como resultado la *sensación de respuesta*. De esta duplicidad según el psicólogo podemos introducirnos al interior del objeto postulando su concepto de que haya un sentimiento de empatía el cual tiene el mismo grado de la *sensación*. Con esta forma de empatizar nos sentimos identificados por su parte con la obra de arte, nos proyectamos internamente como haciendo parte de ella y hace que nazca una sensación interna en nosotros, empero cuando nuestro objeto de observación está en otro ser humano Vischer utiliza el mismo método; de ahí que tengamos la sensación de estar del otro, esto es, que es dable mediante las sensaciones reconocer los sentimientos del otro como si fuesen mis propios padecimientos.

1.3.2. El concepto de *Einfühlung* como proyección sentimental en Theodor Lipps

De todos los autores que tratan el tema desde la gran variedad de teorías de la empatía en la contemporaneidad todos suelen citar a Theodor Lipps como uno de los padres del concepto de empatía y por otra parte a Edward Titchener (1867-1927) quien tradujo el término alemán *Einfühlung* al inglés *Empathy*. En este sentido Lipps toma el concepto para referirse a una especie de *participación interior* con otro yo, pero que a su vez también puede tomarse para los objetos externos mediante la *percepción sensible*, puede decirse, que se trata de dos percepciones, una enfocada al interior y otra al exterior, pero

³⁹ Ibid. p. 106

en síntesis el *Einfühlung* de Lipps trata de dar cuenta de la experiencia del otro definida como una *proyección sentimental*.

Esto no quiere decir que sea un tema exclusivo de Lipps porque la cuestión de la experiencia de la conciencia ajena o experiencia del otro y de sus vivencias fue un tema común al que se le pone especial atención a finales del siglo XIX y principios del XX, no obstante, serían dos visiones que tomarían parte. Por un lado, están los que sostienen que quien le da a la empatía un sentido es nuestro propio yo y que se lo damos en la medida en que el acceso a la conciencia ajena siempre es mediado. Por otra parte, quienes rechazan la visión que el acceso a la empatía del encuentro íntimo con el otro en reciprocidad existe por tal mediación.

De lo anterior, las primeras teorías sostienen que la experiencia del otro, es siempre, un modo aparente de nuestra propia experiencia corporal, en la que concibo las propias vivencias como una experiencia única, original de forma inmediata, empero no podemos de este modo conocer la experiencia de los otros, puesto que lo que tengo en frente es otro ser humano y no un objeto, en otras palabras *otro original* y que al igual que el yo posee un cuerpo físico. Esta presentificación del otro como cuerpo, lo consideramos como animado, es decir, existe algo “*vivenciado*”, otro yo, es por ello que nace la famosa “teoría de la asociación por analogía” se fundamenta en el análisis lógico del conocimiento (sujeto-objeto), al que por medio de un razonamiento el yo juzga la forma en cómo se presenta la conciencia ajena o la experiencia del otro como una analogía de mis propias presentificación de expresiones, apoyándose en las teorías fisiológicas, por ejemplo, los gestos de alegría, de dolor, de ira, etc., en ellos hay cierta imitación interior de cuando nuestro propio yo las experimenta como algo dado en nuestra mismidad. En esta línea llega la teoría a Lipps y nace la primera teoría que la sintetiza.

Tales teorías de la imitación o de razonamiento por analogías reciben críticas de Lipps, pues no las considera como adecuadas para dar cuenta de la realidad ajena y ello se debe a dos razones. Primero, nosotros podemos tomar conciencia de las expresiones de los gestos del otro, pero no porque observemos nuestras propias expresiones sino porque tengo la capacidad de observarlas en los demás y tal observación para Lipps es

contraria a la teoría por analogía, pero el psicólogo alemán si acepta que hay acciones en ciertos procesos del cuerpo del otro que se nos presentan como experiencias pasadas vividas y que luego van junto a expresiones de gestos que expresan, por ejemplo, dolor, ira, alegría, en experiencias actuales estando ahí frente a nosotros como algo vivido. Segundo, el razonamiento del cual se desprende inicialmente para Lipps es una ficción.

El alcance del *Einfühlung* en Lipps se limita al análisis lógico-racional de la experiencia del otro en la medida que se centra en “otros yoes”, pero que a su vez hace parte de la relación sujeto y objeto individual, es decir, aplica un sentido que no solo une la relación con el otro sino con el mundo objetivo natural de los objetos y como los vemos, es decir, hay una relación lógica de la empatía, pero cuando se enfoca en los objetos, el psicólogo postula una unión del yo y el objeto, es decir, una relación previa al conocimiento que solo nos remite al darse de los objetos y del otro, es decir, no aplica lógica.

Pero para Lipps no es un simple darse en la vivencia de la conciencia ajena, es decir, un tipo de empatía que solo se da en la medida de la comprensión del yo y el extraño como cuerpo, sino que le da un enfoque trascendental, pues se trata de un empatizar, un sentirse participe del otro, pero esto es de un modo particular es un *sentirse en el interior* proyectarnos en el otro, pero también en paisajes o en la felicidad de nuestro amigo.

1.3.2.1. Estética y *Einfühlung*.

La concepción de la estética psicologista de Lipps por medio del *Einfühlung* no se limita solo al conocimiento del otro, sino al valor y el objeto de la estética como un símbolo. Pero esa simbolización para el psicólogo representa una animación, es por ello por lo que lo categoriza con lo bello, pero la belleza no es la finalidad misma, esto es solo un fenómeno, aparente lo que importa es la emoción que despierta en nuestro yo. A tal fenómeno le llamó “proyección sentimental”⁴⁰ que da como resultado el *Einfühlung* y aquí

⁴⁰ LIPPS. T. *Los fundamentos de la Estética*. Madrid: Daniel Jorro, Editor, 1923. P. 104

una liberación por medio de lo bello que se proyecta en el objeto. Tal sensación nos libera nos hace salirnos y proyectarnos, pero siempre será una proyección interior.

La formulación de la tesis del *Einfühlung* en Lipps despliega en su reflexión sobre que lo sensible en los objetos estéticos siempre será el símbolo de un contenido anímico, con ello la psicología del autor se instaura en la estética formalista y ahí reside el eje central de su pensamiento en donde también entran las formas, colores y sonidos, todos estos solo pueden entenderse bajo el concepto de “contenido anímico” y de nuestra capacidad para percibirlos, en esto se basa nuestra vida anímica separando los modos de nuestra actividad para conocerlos y saber cómo se vivencian interiormente los objetos exteriores.

Todos los contenidos que nos son dados los experimentamos interiormente como deleite o placer para Lipps un *autosentimiento placentero* y en ello nace un valor en el que tales contenidos solo se pueden representar si se ponen en acción como un acto intelectual, pero como es nuestra fuerza interior y nuestro yo en juego, no hay una separación en el ejercicio en donde somos conscientes del yo y nuestra actividad interior reproduciendo tal acción. En este panorama se mueve la teoría de la empatía (*Einfühlung*) en el que el objeto siempre despierta un sentimiento de gradual intensidad, como una libre participación interior, a este propósito dice Lipps:

Es de notar, al mismo tiempo, de qué manera esta actividad va unida a un vivir el objeto, y va unida unas veces más y otras menos. Un objeto que yo percibo es un objeto de regocijo para mí; pero, al mismo tiempo, objeto de regocijo es también este libre concebir mío, este retener o fijar, o mi facultad de hacer esto, mi poderosa capacidad de objetivación. También es una cosa bella mi capacidad de deleite, que consiste precisamente en este poder de concepción y objetivación.⁴¹

La objetivación está contenida en el valor estético, no reside en nosotros, sino que está referido a algo distinto a nosotros, pero que desde la experiencia estética la podemos hacer partícipe interiormente como un sentimiento. El psicólogo da los primeros pasos al separarse de los objetos estéticos para hacer mención del acontecimiento sobre el encuentro con el otro. A este respecto la pregunta que se puede plantear es: ¿Cómo contemplar lo otro distinto de mí cuando se trata de otro sujeto? Esta pregunta se responde a partir de la psicología de Lipps que conjuga el juego estético de la

⁴¹ Ibid. P. 96

contemplación de las cosas con una psicología aplicada práctica. Desde esta perspectiva la captación de lo bello representa al yo la actividad catalogada como una “proyección” que representa actividad anímica, proceso mental en donde el objeto visto como la actividad del observador se fusiona desde la estética.

La teoría de Lipps sólo se puede comprender desde la estética porque la empatía que postula parte del análisis de una conciencia que se proyecta en el otro como si se tratase de una obra de arte o como una mediación que produce una emoción estética que proyecta en nosotros una identificación, lo que aplica para el *Einführung*; y cuando se enfrenta al otro (en cuanto sujeto independiente del yo) lo analiza desde la misma perspectiva en la que, haciendo uso de tal *emoción*, recrea una posibilidad de proyección, pero no del objeto de la obra en sí, lo material, lo representando, los colores, etc., sino de la emoción que hace nacer en nosotros como valor estético, que como ya vimos al inicio del presente capítulo se resume en contenido anímico.

La identificación que propone no está basada en las concepciones de simpatía que propusieron las primeras interpretaciones que estudiaron la relación de yo con el otro, es decir, las psicologías asociacionistas o de la tesis de simpatía de Hume o Smith. En lo que se refiere a Lipps solo puede hablarse de una *identificación*, entendida como una “*participación interior*” en las vivencias del otro como imitación, a propósito dice el autor:

Primeramente, debemos decir: aquello mismo que yo aprecio o valoro en mí, lo aprecio y lo valoro también, en igual medida, cuando lo veo en otro. Todo lo que en un individuo constituye la esencia de la individualidad es un valor para mí. Y esto quiere decir: Toda actividad y toda posibilidad de tal individuo, siempre en la medida de la fuerza que en él reside, de su riqueza y de la unanimidad íntima de su ser, y en relación con el conjunto de su pensamiento.⁴²

El segundo momento del contenido anímico que plantea el psicólogo es la *manifestación de vida (Ausleben)* en la que toma valor toda personalidad ajena como un hecho objetivo, pero esto no se refiere a los hechos u objetos mismos, sino que representa *una experiencia vital* y tiene su significado en la forma en cómo se manifiesta y la manera de vivirla, o sea, hay una experiencia no de lo sensible, sino que hay una vivencia interior. Pero ¿Qué significa el valor para Lipps? Dado que siempre hace

⁴² Ibid. P. 98.

mención al valor de las cosas, al valor de la estética, al valor de lo bello, etc., la respuesta que el mismo nos da es: “valor es para mí, no solo lo que la personalidad ajena es y lo que se muestra de tal personalidad en sus acciones, sino también sus deleites, sus alegrías, cada una de las formas de su goce, en cuanto en ellas se manifiesta algo positivo de su esencia”.⁴³ Lo que concierne al otro nos despierta una acción para reaccionar al momento de tratarse no solo de lo placentero sino también de sus dolores, de sus contrariedades y sus pasiones, hacernos poner en una posición contra su adversidad, pero ésta siempre será de forma interior, aproximación que va haciendo Lipps a la empatía positiva y negativa por medio de la estética, hablando de lo bello y lo feo; lo positivo como una manifestación de la vida y lo feo como negativo y carente de vida. El filósofo sostiene: “este objeto es el hombre, tal como aparece a nuestros sentidos. El hombre es, para el hombre, el más bello, y al mismo tiempo el más feo de los objetos visibles”⁴⁴. Pero si analizamos su teoría de lo bello y de las formas, también las aplica para el hombre como un objeto natural y propone las mismas leyes de la belleza de los objetos de la naturaleza para el hombre, dado sus simetrías, formas y geometrías del rostro.

Esto hace posible a la *psicología estética* vislumbrar un rol tridimensional desde la visión epistémica; primero, está el estudio y el conocimiento de las cosas por medio de la experiencia (percepción) a través de las ciencias que están dirigidas al mundo sensible; segundo, está el examen introspectivo o hacia el interior en el cual tenemos conocimiento de nosotros mismos (percepción interior), tema que reinterpretaremos con la fenomenología de Husserl y su crítica a esta visión hecha en *Ideas I* hacia una psicológica fenomenología. Por último, tenemos el conocimiento del extraño, de los otros, de la conciencia ajena, es decir, del *Einfühlung*, la empatía, a esta tercera forma le presta especial atención Lipps pues es una forma peculiar del conocimiento que excede, se desborda más allá del conocimiento mismo por lo que es idóneo para la comprensión del otro, dado que permite superar los límites del conocimiento y ver otro “objeto” distinto a

⁴³ *Ibíd.* P. 98

⁴⁴ *Ibíd.* P. 99

nosotros, ya sea una persona, un objeto, una proyección de las propias posibilidades en otro que es independiente a nosotros, sin embargo, más allá del conocer los gestos y el otro como cuerpo, dirá Lipps:

Pero no vemos tan ciertamente al hombre, es decir, a la personalidad que siente, imagina y piensa, quiere y obra, como vemos su apariencia exterior. Ningún rasgo de esta personalidad es para nosotros perceptible sensiblemente. Lo que hacemos es reconstruir por los rasgos de nuestra personalidad representada y modificada según las apariencias exteriores y las manifestaciones perceptible de vida, nuestro propio yo modificado. El hombre fuera de mí, del cual tengo una conciencia, es un duplicado y a la vez una modificación de mí mismo.⁴⁵

No podemos adentrarnos en la realidad ajena en sus vivencias o en sus experiencias más esenciales, esto quiere decir que ver íntimamente al otro solo surge inicialmente como una cuestión de apariencias. Es por ello por lo que Lipps plantea una primera forma de abordar este conocimiento del otro de forma auténtica. Lo que él llama *manifestaciones vitales* se refiere a lo que podemos oír, ver, sonidos, gestos, actitudes y más exactamente a *movimientos expresivos* que representan la belleza estética. Las expresiones siempre van acompañadas de una expresión de afectos, esto quiere decir que expresan emociones y permiten recrear interiormente un reconocimiento de estos: la empatía como un acto singular de experiencia interior.

Esto no quiere decir que la empatía sea un acto meramente subjetivo porque a su vez tiene una función objetiva en cuanto las experiencias del otro se vuelven objeto de mis contemplaciones, de esta manera podemos captar el sentido de las experiencias internas del otro y de sus vivencias psicológicamente. Por ejemplo, podemos ver que el otro está triste o iracundo, pero a pesar de no ser algo experimentado por nosotros externamente y que esté pasándonos inmediatamente, podemos comprender o sentir su tristeza o rabia a pesar de que no estemos sintiendo la misma emoción, lo que quiere decir que internamente podemos comprender por lo que está pasando o lo que posiblemente sentiríamos nosotros estando en su lugar, a este respecto sostiene Lipps:

Este "hallar" parece al principio un mero e inmediato representar conjuntamente. De hecho, es algo más. No solo la representación, que sirve de fundamento al sonido afectivo, sino que yo lo vivo. Yo le comparto íntimamente, con tanta más regularidad y plenitud, cuanto más atento a él en mi interior. Me siento inclinado a alegrarme con la alegría del otro, y, por consiguiente, coincidir con ella interiormente. Y esto lo hago de hecho, sino hay nada que me impida entregarme a lo que oigo. Este proceso, este

⁴⁵ Ibid. Pp. 102-103

condelcitarme con el sonido escuchado, lo expresamos con el concepto que hemos de encontrar a menudo en el resto de la obra y que ha de ser el concepto fundamental de nuestras consideraciones, a saber: el concepto de <<proyección sentimental>> (*Einfühlung*).⁴⁶

Siendo así el modo en que se origina primeramente la empatía o el interés sobre las vivencias ajenas por medio de la citada *proyección*, para el autor ella no significa un empatizar pleno sino que se da en sentido estricto cuando logro vivenciarla totalmente, lo que quiere decir que la empatía llega a su plenitud cuando no solo participo en las vivencias ajenas sino que puedo lograr proyectarme en la situación del extraño, del yo ajeno que vive directamente tales emociones internamente. A esto el autor le llamó *empatía directa* y mediante ella solo puede existir *Einfühlung* cuando la conciencia del yo originario y la del extraño (el otro) lleguen a coincidir en el sentido de *unidad* y no desde una correspondencia.

Una de las primeras formas de hacernos una idea de las vivencias ajenas es a partir de esas manifestaciones que captamos en las expresiones del otro y que Lipps es enfático en mencionar algunas tales como: palabras, gestos, actitudes, sonidos, pues aquí está formada la personalidad de la otra persona, por ejemplo, reconozco el grito de una persona alegre o el grito de una persona que pide auxilio, o que está en agonía, etc. Y estas cosas no se nos dan por principio de una forma original sino por afectividades; por lo cual, según el psicólogo tal proyección interior y de las formas de participar interiormente se nos dan de forma innata, lo que nos lleva por esta vía nos hace vivir tales experiencias en nosotros, pues las captamos y las transformamos en vivencias, a esto se refiere el *Einfühlung*.

1.3.2.2. Movimientos expresivos o estados interiores

Los sonidos despiertan para Lipps un estado de ánimo en nosotros, esto puede verse desde el punto de vista de la psicología en la música, con la cual nos dejamos llevar por

⁴⁶ Ibid. Pp. 103-104

las diferentes melodías que pueden conducirnos por diversos estados de ánimos, razón por la que el autor pone de manifiesto para formular la empatía cuando escuchamos al otro, ejemplos de ello son las risas, la tos, los gruñidos, los gritos, etc., pero todos estos son modos de expresión a los que formula Lipps inicialmente. Ahora plantea un segundo momento y son los movimientos corporales en los que, según el psicólogo, podemos manifestar ciertos estados interiores, sentimientos y vivencias. En otras palabras, nuestras expresiones corporales en los movimientos expresan ciertos estados interiores y dan acceso a cómo se puede sentir la otra persona.

Así como hay una expresión en los gestos, en los sonidos, en las afectividades, hay otra forma de expresión y es la corporal, pues si bien la participación a la que se ha estado haciendo alusión se da partir de las afectividades de forma interna. Existe otra y es la exterior porque no expresamos nuestros estados de ánimos de la misma manera: estando tristes, alegres o eufóricos y, asimismo, manejamos nuestro cuerpo según estas, o sea, en los movimientos de expresión, hablo distinto, miro distinto, saludo distinto, etc., por ejemplo cuando yo en una experiencia pasada vi a un hombre golpear a una mujer sin justa causa, empuñamos los puños, cruzamos la calle, lo miramos con ira, alzamos la voz fuerte y me lancé en un acto irracional a una confrontación física. Pues bien, supongamos que hoy vamos en el transporte público y vemos la misma escena, un hombre, mujer, golpes, pero ahora existe un tercer actor en la escena, contemplamos a un hombre que mira la misma escena como nosotros la contemplamos en un pasado, vemos su cara de ira, vemos su cuerpo tenso, etc., y nos sentimos identificado con él, ya sabemos lo que es estar en su lugar y quizás experimente lo mismo que nosotros, y así pasa para los demás estados emocionales, tristezas, alegrías, dolor, etc. Esto nos permite ejemplificar la teoría de Lipps en sus primeros momentos con el “movimiento de expresión o formas de expresión”. Sin embargo, hay otras formas según el psicólogo, pues, así como nos alegramos con la alegría del otro, también pueden entristecernos, herirnos o gustarnos, sobre esto dirá:

Hay una teoría ética, según la cual, los afectos que tienen un tono sentimental positivo en otras personas producen en mí mismo el tono sentimental positivo. Me refiero al eudemonismo social. Esta teoría afirma que la alegría, la mayor alegría posible de la humanidad, tenía para nosotros un valor naturalmente. Pero esta doctrina se encuentra en lo dicho en refutación. También la soberbia regocija al que la siente. A

pesar de lo cual me hiere. Con lo que demuestra que afectos de tono sentimental positivo en un individuo unas veces me puedan alegrar y otras entristecer.⁴⁷

Pero lo que parece curioso de tal teoría es que nos es grato simpatizar con los demás cuando coincidimos, sin embargo, nos desagrada cuando nos contradice ¿acaso se habla de una empatía entre iguales? Lo que significa que hay un compartir un juicio, empero esto no es más que un coincidir. Tal coincidencia está referida a una unanimidad, solo es un ejercicio de pensamiento, ese participar y coincidir solo es posible interiormente. Es por ello por lo que nos lleva a pensar que hay una coincidencia o refutación de nuestras voluntades, en la medida que estas se den se produce lo que Lipps llama *simpatía*, que se reflejan en Smith en las coincidencias o las aprobaciones se colabora interiormente, no obstante, esta forma de colaboración interior no es la que defiende la psicología estética, sino que esta debe ser libre y no la simpatía condicionada, empero lo que hasta aquí se refiere trata solo de la naturaleza de la *proyección sentimental*, o como dirá el autor quizás es un anhelo de mi propio ser.

Esta colaboración o participación interior solo puede ser en la medida en que nos analizamos interiormente haciendo el ejercicio mental de sentirnos allí, no obstante, en los análisis del cuerpo y los movimientos de expresión en donde somos conscientes de ellos creamos una especie de unidad y ello me genera finalmente un deleite, en otras palabras, un sentimiento estético que se sintetiza en el placer, pero que siempre debe ser un análisis libre en la empatización y convivir, o sea placer estético. En otras palabras, en la psicología estética de la que hablamos aquí hace posible que sean observables nuestros estados internos.

El proceso de la participación interior que notamos bajo las expresiones, los gestos corporales y nuestra tensión de la actividad muscular nunca puede ser idéntica a lo que nosotros experimentamos en su momento, para Lipps esto solo puede ser posible si: “lo conocemos por las palabras y acciones de quien siente el orgullo, por el contenido de las palabras y por el tono de voz, por los fines que se propone y la manera de cómo los realiza. Yo oigo hablar de orgullo como yo mismo hablo conforme a la experiencia cuando

⁴⁷ Ibid. P. 107

estoy orgulloso. Yo veo proceder a la persona orgullosa como yo procedo cuando estoy poseído de ese mismo sentimiento”.⁴⁸

Este hecho que presenta Lipps lo postula como la forma que tienen que ser experimentadas por teorías de lo empírico, pero que cotidianamente vemos y oímos son expresiones en relación con el orgullo, de modo que se une los movimientos visuales a las expresiones corporales que postulan como *signo*, sin embargo, que son asunto de las ciencias de hechos y desde un punto de vista positivista, pero que Lipps considera son muy seductoras, por ejemplo, en los movimientos de animales o el niño.

1.3.2.3. El *Einführung* como imitación.

Ahora el autor nos deja en un terreno nuevo, y para ello encontramos partes de la teoría de Smith, ello se refleja en las siguientes palabras: “Me refiero a los hechos de imitación, ya sea voluntaria, ya involuntaria. Imitamos involuntariamente, aunque solo sea de forma incipiente, todas las contorciones del *acróbata*. Por otra parte, nosotros podemos repetir voluntariamente los movimientos y además de característicos de otra persona, su manera de andar, de presentarse, de moverse, podemos dar a nuestro rostro una expresión igual a la que observamos en el otro individuo.”⁴⁹

Este acróbata es el mismo ejemplo que usó Adam Smith para explicar como sucedía la semejanza entre el volatinero y el espectador, pero para Lipps esto es solo el captar una *imagen óptica* pues más allá de sentirnos “*como si*” nosotros mismos estuviésemos en su lugar realizando los movimientos esto no es posible, así halla un impulso en sentir tales contorciones en nosotros pues el proceso es únicamente original en el acróbata lo que llamó *imagen kinestésica* por ende mediante la *percepción óptica* nunca puede estar unida, pero sin embargo hay una tendencia instintiva en recrear dicha imagen óptica en nuestra actividad física.

⁴⁸ *Ibíd.* Pp. 110.111

⁴⁹ *Ibíd.* P. 112 (Negritas propias).

Si nos seguimos la vía empírica no podemos dar cuenta de los fenómenos de la realidad afectiva ajena pues esta no es dada como *experiencia inmediata* dado que de lo que se trata es de impulsos de la actividad motora de nuestro cuerpo y que naturalmente son innatos o instintivos. Por otra parte, si aceptamos que estos son libres no estamos en la esfera de la imitación sino de la analogía. Esto implica que debemos tener una experiencia en la cual podamos repetir tales movimientos como si se tratase de impulsos de la *esfera psíquica*, es decir, del despertar voluntario que he experimentado en la conciencia inmediata y que nos podemos representar, tal acción, en este punto, solo puede ser equiparado como un proceso asociativo. A esto Lipps lo cataloga como *imitación ciega* porque solo mediante un enfoque de una experiencia pasada pretende dar cuenta de una realidad inmediata que como sabemos no es posible ni demostrable, puesto que tal sentido solo es una imagen óptica kinestésica que se realiza.

El contexto psicofísico de la empatía de Lipps se presenta por medio de una *analogía* de nuestros movimientos corporales interiores donde postula una participación psíquica que los llama *impulsos*; que nos hace recrear un impulso de imitación, el cual consideramos ciego, pues solo se llega mediante imágenes ópticas percibidas en donde tomamos conciencia de dicha imitación solo cuando las vemos en otras personas y las relacionamos con nuestros propios movimientos que suceden según Lipps por un acto instintivo.

Por muy estrechamente que yo me identifique con el acróbata, en modo alguno me tengo yo por el acróbata. Por el contrario, yo sé que no estoy allí y que no soy el acróbata. El que yo me sienta inmediatamente allá arriba, no significa otra cosa que lo antes dicho: yo me siento en el movimiento ópticamente percibido del acróbata, por consiguiente, en el acróbata, tal y como yo lo percibo, esforzándome dentro de él e interiormente activo. Este sentimiento, está para mí, inmediatamente ligado a la percepción, para mí está pegado a la percepción óptica.⁵⁰

Dicho ejercicio es solo una manera de sentirse participe de las acciones del otro y no una forma originaria porque el mismo autor reconoce la imposibilidad de que por tal imitación y de la experiencia inmediata lleguemos a conocer al otro íntimamente y sentir lo que se siente originalmente, como sucede en lo innato y que el psicólogo llama instinto, en lo que corresponde a una empatía pura, según el autor, o de llegar a tal posibilidad,

⁵⁰ *Ibíd.* P. 120

se da en la medida en que la acción interior, sea controlada o no, nace, y da como resultado algo que siente mi yo, todo ello se une cuando se llega la *proyección estética* y nace de las experiencias anteriores, pero se requiere un análisis intelectual en el que somos conscientes de las percepciones ópticas y de los movimientos. Así nos adentramos casi en modo de fusión en contemplarla al tener origen como hemos venido viendo en la imitación interior.

2. EL CONCEPTO DE *EINFÜHLUNG* EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL.

Julia Iribarne en su obra *La Intersubjetividad en Husserl* afirma que la primera vez que el filósofo empezó a interesarse por el concepto de empatía fue en el año 1905 y quien lo postula es Iso Kern en su investigación de los volúmenes XIII, XIV y XV de *Husserliana* que Husserl dedicaría al tema de la Intersubjetividad.⁵¹ En este sentido, él retoma el concepto de Theodor Lipps, pero se aleja de su concepción analogizante. Husserl lo toma inicialmente como una modalidad de la conciencia y se opone a todo reduccionismo de connotación naturalista, representando una refutación con lo propuesto por Lipps y la empatía como “proyección sentimental”.

Para Husserl el término *Einfühlung* se destina para dar cuenta de la experiencia del otro, abriendo la investigación acerca de la esencia de la *empatización* o de la experiencia del otro yo, aunque el filósofo mismo no tenía una teoría al respecto, afirmación que podemos respaldar:

En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que el mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto se presupone la experiencia de los otros. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba «Einfühlung». Sin embargo, Husserl no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar. Yo quería investigar qué era la «Einfühlung»⁵²

De esta petición que le hace la estudiante Edith Stein a Husserl sobre el tema para su tesis doctoral le agrada a su mentor, aunque a la filósofa le parecía una amarga píldora y no porque fuese negativo sino porque le encargó que debía confrontar su trabajo con la postura de Theodor Lipps. Bajo este panorama aun en 1913 no existía sistematización de la teoría por parte de la fenomenología, sería hasta 1916 que la tesis de Stein *Sobre el problema de la empatía* trabajase de forma sistemática el concepto de *Einfühlung*.

⁵¹ IRIBARNE, Julia V. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Argentina: Carlos Lohlé Ediciones. 1987, Vol. II. p. 9

⁵² STEIN, Edith. *Estrellas Amarillas. Autobiografía: Infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1992, pp. 249-250. Negrita propia.

Aunque Husserl en sus cursos había hablado de la problemática, por ejemplo, en el Semestre de Invierno entre 1910 y 1911 dirá:

Cada yo encuentra en su entorno, y frecuentemente también en su entorno actual, cosas que mira como cuerpos, pero enfrentados profundamente [*scharf...gegenüberstellt*] al cuerpo <<propio>> como *cuerpos ajenos*, de tal modo que a cada uno de ellos corresponde nuevamente un yo, pero otro yo o un yo ajeno (el yo mira esos cuerpos como <<portadores>> de sujetos-yo, pero no <<ve>> los yoes ajenos en el mismo sentido en que se ve o encuentra a sí mismo en su propia experiencia. Cada yo pone a esos otros yoes en el modo de <<empatía>> y con ello encuentra también las disposiciones de carácter y el vivenciar ajeno que, sin embargo, no son dados o tenidos como propios); ese yo ajeno tiene, asimismo, su <<alma>>, su conciencia actual, sus disposiciones y carácter [...] ⁵³

El encuentro con el otro hace necesario el reconocimiento mediante la empatía; concepción que se separa de la vieja visión psicologista del *Einfühlung*, que postula el otro como perteneciente a lo propio. Desde luego, hay un proceso análogo, sin embargo, la fenomenología hace necesario crear una ruptura con tal concepción dado que podemos ser análogos, pero, no reducirlo como un producto o extensión de lo propio, sino que exista comunicación en el que cada uno mantenga sus diferencias. Es irrefutable la idea de que a diario nos encontramos con personas sobre las que nos hacemos una primera imagen y los contemplamos como personas gracias a su cuerpo, el cual está ahí frente a nosotros, no obstante, no sabemos nada de sus vivencias, su pasado, sus anhelos, etc. Solo al entablar una comunicación tenemos una experiencia de lo que es o nos muestra ser. Estamos frente a los seres humanos como cuerpos en cuyo ser habita una subjetividad y de la cual Husserl plantea su teoría sobre la problemática de la experiencia del otro, concepción que también se aplica para el mundo.

Es indispensable en este momento recordar la tesis que Husserl plantea en las *Investigación Lógicas. Vol. 1. Investigación primera., § 7. Las expresiones en función comunicativa* en donde pone de manifiesto la esencia de la comunicación o en sus términos “manifestación acerca de algo”, en este caso de ese yo que habla y desea manifestar un estado psíquico a ese otro que escucha. A este respecto dirá:

Y la comprende en cuanto que concibe al que habla no como una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que *le habla*, que ejecuta, pues con las voces ciertos actos de prestar sentido – actos que esa persona quiere notificarle o cuyo sentido quiere comunicarle-. Lo que hace posible ante

⁵³ HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid. Alianza Editorial, 1994. p. 51

todo el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo. El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en audición, háyanse en coordinación mutua.⁵⁴

Lo captado, bajo esta perspectiva de la comunicación actúa como señal y se transforma en comunicación de pensamientos, tanto de las personas que los emiten y quienes lo reciben. No obstante, no solo son actos puros sino que provienen de una *vivencia psíquica* con una intencionalidad, a saber, en el objeto de deseo expresado va el deseo mismo, surgiendo de este modo la comunicación donde no solo hay un yo que trasmite sino que hay una reciprocidad del receptor; lo que aplica desde luego, según esta reflexión para la empatía, como experiencia del otro y de la aprehensión de las expresiones de su cuerpo que no reducimos solo a los gestos sino a sus vivencias y lo expresado por el sujeto hablante.

La primera impresión que tenemos de lo comunicado es una *notificación* que da a conocer al oyente lo que el otro expresa, el otro nos habla y en ese acto reconoce sus deseos, sus dudas, sus miedos, etc. Hablar es como el presentarse ante nosotros mismos porque en esta acción vemos que el otro sufre o está alegre, del mismo modo que se presentan ante nuestra percepción los gestos de su cuerpo en el que por medio de nuestra intuición aprehendemos su sentido, propósito al que apunta Husserl de este modo:

El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas, vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción <<externa>>, no <<interna>>. Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto, al cual no corresponde verdad.⁵⁵

Podríamos interpretarlo de la siguiente manera: no podemos vivir las vivencias del otro, y si en dado caso esto fuese posible ya no serían sus vivencias, sino que pasarían a nuestro yo como vivencias nuestras, por ende, anulamos toda expresión del otro y este

⁵⁴ HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas. I*. Madrid: Alianza Editorial, 1994. p. 51

⁵⁵ Ibid. P. 241

pasaría a ser un producto de nuestra propia conciencia. Inicialmente la empatía se presenta por un cuerpo vivido desde el cual expone la vida de conciencia del otro y sus vivencias como una apertura comunicativa.

2.1. Las objeciones de Husserl a las connotaciones psicologistas

El filósofo en sus *Investigaciones* dejaría el lema que marcaría la filosofía del siglo XX, y posteriores: *volver a las cosas mismas*. Esto no quiere decir para el filósofo ir a las cosas del mismo modo como lo hace el método de las ciencias positivistas en el reinante psicologismo a finales del siglo XIX y principios del XX que ofrecía una explicación empírica de las cosas, propia del naturalismo imperante cuya tarea era dar cuenta de la experiencia inmediata o tal como aparecen las cosas ante nosotros. Para Husserl dar cuenta de la experiencia era mostrar la manera como sucede esto en la conciencia, por ende, debe prescindir de los conceptos imperantes de la ciencia de su época y buscar una nueva actitud, la cual hallaría en su famosa *epoché*, concepto que asigna el filósofo a la acción de poner el mundo entre paréntesis; también llamado reducción fenomenológica, de la que no escaparía la concepción de empatía como dar cuenta de la experiencia del otro.

El problema de la experiencia del otro lleva a Husserl a plantearse una doble reducción, en la que la primera va dirigida al mundo de cosas, al mundo empírico en el cual queda como resultado el *yo puro transcendental* quien le da sentido al mundo y del que depende la objetividad. La segunda reducción va dirigida al *yo* y sus contenidos de conciencia, Husserl dirá:

¿Qué queda si ejercemos tal reducción y desconectamos tanto la existencia de las cosas, junto con los cuerpos, como la existencia de la forma temporal del mundo cósmico? Todo ser fenomenológico se reduce, entonces, a *un* (<<a mi>>) yo fenomenológico, que se distingue como el yo que percibe y recuerda, que tiene empatía (y, a la vez, practica la reducción fenomenológica), y también se reduce, por otra parte, a *otros yoes* puesto en la empatía, yoes puestos como viendo, recordando y eventualmente teniendo empatías.⁵⁶

⁵⁶ Op. cit. HUSSERL. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1994. p. 125

Esta reducción del filósofo no está ya dirigida al mundo empírico sino a las vivencias del mundo del cual nos abstraemos y quedamos como yoes, el yo como residuo, propósito que nos lleva a un aparente solipsismo, pues debemos cuestionarnos sobre la experiencia del otro y del cómo se nos da. Metodología que plantea el cuerpo del otro, no como cosa, sino como cuerpo vivo, desde ahí inicia la relación empática dado que podemos dar cuenta de nuestras vivencias y, de nosotros puestos como Yo, somos conscientes de tal experiencia, somos quienes las experimentamos, pero no podemos vivir las del otro.

En nuestra experiencia del mundo empírico por medio de la empatía podemos percibir al otro, pero nunca podremos saber sobre el sentido original de la vivencia que él experimenta, es por esta razón que Husserl hace una doble reducción. Dado que la empatía inicialmente se da en una forma particular de la experiencia, no obstante, nadie podría dar cuenta que la experimenta originalmente o la percibe en su interior, tesis que es contraria al pensamiento de Lipps. Sobre esta desconexión Husserl nos dirá: “Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo “en actitud natural”. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.”⁵⁷ La meditación a la que hace alusión la fenomenología del filósofo puede tomarse en un sentido cartesiano donde se cobra conciencia de un punto indudable luego de la reducción, a saber, el yo tomado como conciencia.

Para Descartes la existencia del *ego cogito* es una realidad de la que no se puede dudar lo que da existencia a la *Res Cogitans* en donde interactúa un cuerpo y un alma, esto Husserl lo ve como el *yo puro*. La fenomenología se distancia de este sujeto pensante que descubrió el filósofo francés porque lo aísla de su objeto pensado, dado que entre el *cogito* y la aparición del *cogitatum* puede aparecer una cosa aparente, así lo que parece real puede desaparecer y no necesariamente debe ser verdad.

En Husserl, ese yo pienso de Descartes inicia como una conciencia de un yo concreto, a saber, una persona que tiene sus propios modos de darse al mundo y la experiencia,

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, I*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. p. 135

que vive, sueña, tiene deseos, sentimientos, etc., el cual está inmerso en un mundo natural y reconoce que hace parte de él, tiene un mundo de posibilidades y objetos delante de él, está del mismo modo en el espacio y el tiempo gozando de un mundo de privilegios los cuales puede experimentar por diversos modos de experiencia y, de su percepción sensible, gozando de un cuerpo en conjunto con las demás cosas.

El yo natural de las ciencias psicologistas está como atado ingenuamente al mundo, un yo oculto pues está inmerso en el mundo de las cosas y aun no se reconoce, como olvidado de sí mismo carente de reflexión. El yo reflexivo de la consciencia por su parte está volcado hacia las cosas, viviendo intencionalmente, y se cuestiona a sí mismo y las cosas del mundo, despliega su mirada hacia el interior en el que descubre el vivenciar mismo como una subjetividad, no es un yo-cosa, sino que se relaciona con ella y conviven. La suspensión de la actitud natural no significa otra cosa que volcar nuestra espalda al mundo de las cosas y centrarnos en la subjetividad, no ya como una actividad psíquica sino sobre nuestras propias vivencias, pero desde luego esto hace parte del terreno de la psicología, sin embargo, es significativo fundamentarla como psicología fenomenológica, a saber, como una reflexión sobre los contenidos de ésta por medio de una reducción fenomenológica.

Por naturalismo Husserl entiende, siguiendo la definición del pasaje con el que le inicia *La fenomenología como ciencia rigurosa* (1911), disciplina rigurosa del saber:

El naturalismo es un fenómeno secuela del descubrimiento de la naturaleza: de la naturaleza en el sentido de la unidad, conforme a leyes naturales exactas, del ser espacio-temporal. A medida que se dan pasos en la realización de esta idea en más y más ciencias naturales nuevas, que fundamentan una gran profusión de conocimientos rigurosos, va también ampliándose el naturalismo. De igual modo creció en tiempos posteriores el historicismo como fenómeno secuela del «descubrimiento de la historia» y la fundación de más y más ciencias del espíritu. Como corresponde a los hábitos dominantes del pensar, quien practica una ciencia natural tiende, justamente, a verlo todo como naturaleza, y quien practica una ciencia del espíritu, a verlo todo como espíritu, como constructo histórico; y ambos, en consecuencia, tienden asimismo a tergiversar lo que no puede verse de semejante manera. Así, pues, el naturalista —dediquémosle por ahora atención especial— no ve otra cosa que naturaleza y, en primer término, naturaleza física. Cuanto existe o bien es físico (pertenece al nexo unitario de la naturaleza física), o bien es psíquico sí, pero, en este caso, nada más que una variable dependiente; de lo físico o, a lo sumo, un «hecho concomitante paralelo» y secundario. Todo lo que existe es de naturaleza psicofísica, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas.⁵⁸

⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuero, S. A, 2009., p.15

Hechas las anteriores precisiones, de lo que se trata, en definitiva, con el método fenomenológico, es de la conquista para el sujeto, como de sus propias operaciones de conciencia, a la que el naturalismo cosifica al convertirla en un simple hecho de la naturaleza, de la actividad reflexiva del pensamiento y de las tomas de posición autónomas por relación a la realidad en la que vive, razón por la que el método ha de realizarse al modo de un proceso de reducciones fenomenológicas sucesivas en actos de reflexión continuados.

Esta metodología de reducción y reflexión abre para el filósofo la posibilidad de realización del método fenomenológico, es una suerte de reconocimiento del sujeto de que las cosas no andan bien y de que podrían ser tal vez de muy distinto modo a lo que parecen ser o se cree y se dice de ellas, lo que le hace resentir un estado de extrañamiento o de alteración interna por relación a la realidad en la que cree vivir, y que se le revela de entrada al modo de una bipolaridad entre el yo que es y el mundo que lo circunda como si existiera separado de la realidad de los otros y a distancia de sí mismo. De ahí que el punto de partida del método fenomenológico es lo que Husserl denomina, siguiendo a los filósofos del estoicismo imperial, la *epojé filosófica*, pero que no lo es todavía en el real sentido del término, puesto que solo supone una puesta en suspensión o una abstención del juicio frente a lo que había dado hasta entonces por autoevidente o comprensible de suyo sin más examen. Sobre la metodológica suspensión de juicio hallamos: “también están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, que sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante, en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos”.⁵⁹

Estamos en relación con el mundo, pero todo es cambiante y en esta medida la conciencia también debe adaptarse a reflexionar, traducir, investigar, describir, etc., pues representa una conciencia teórica, empero, paralelamente nos encontramos con el vivenciar las emociones, una vida subjetiva. Todo este entramado pertenece al campo

⁵⁹ Op. cit. HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, 2013. p. 135

de nuestra intuición en las que como *yo* tomamos conciencia del mundo y lo aprehendemos, en palabras cartesianas *cogito*, razón para justificar la desconexión fenomenológica de la actitud natural.

En el mundo natural circundante que postula Husserl estamos con los otros sujetos y además intersubjetivamente, bien lo expresa: “Todo lo que rige para mí mismo, rige también, como lo sé, para todos los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante. Experimentándolos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yos, de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural.”⁶⁰ En este sentido el mundo es común a todos objetivamente, pero nos limitamos a verlo desde nuestra conciencia, es decir, se adapta a la circulación de las cosas que están ante nosotros, ya sea como experiencias fácticas de la percepción o ideaciones como el recuerdo, la espera, los sueños, etc., incluso algunos son comunes a todos, que se captan intersubjetivamente desde nuestras formas de conciencia en un tiempo y espacio a los que Husserl cataloga como otros, en otras palabras, nuestro prójimo. A todo ello podemos llegar solo mediante la *epoché fenomenológica* la cual cobra su sentido en palabras de Husserl: “ponemos fuera de acción la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural; ponemos entre paréntesis todo lo que abarca ópticamente: así pues, este mundo natural entero, que está en constantemente “para nosotros ahí”, ahí delante, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlos entre paréntesis”.⁶¹

Esto no representa una supresión del mundo como hace Descartes, tan solo es un recurso metodológico al que acude este trabajo para hallar una clarificación de las propias convicciones y lo que se tiene delante. Todo ello atañe, por lo tanto, en un primer momento, a los análisis correspondientes al ámbito de indagación abierto por la *epoché* psicológica, es decir, a los problemas de la psicología fenomenológica como psicología intencional y de la esencia propia de lo psíquico en cuanto tal, y por eso mismo también de carácter pre-constitutivo y propedéutico (puesto que ese primer momento del análisis

⁶⁰ *Ibíd.* p. 139

⁶¹ *Ibíd.* p. 144

fenomenológico está todavía a medio camino entre la actitud natural y la actitud trascendental, razón por la que denomina Husserl la actitud propia de la fenomenología psicológica bajo el nombre de “actitud personalista”, y tesis que también toma Edith Stein en su tesis doctoral, gracias a la cual se abren precisamente los análisis del problema de la empatía como descosificación de la conciencia y por eso mismo también del otro) en cuanto estrato de análisis atinente a los problemas de la fenomenología social como estudio del comportamiento de la persona o del sujeto social.

Husserl no deja de precisar que en cada estado del método fenomenológico tiene la posibilidad de desplegar análisis reflexivos en el ámbito de las ciencias e interacciones humanas. Estos problemas surgen desde la psicología fenomenológica gracias a la actitud *doxoteórica*⁶². Por medio de la concepción espiritual llegamos a la constitución del mundo social y que se relaciona con el problema de la identidad en donde modificamos nuestra actitud con la *epojé* crítica sobre nosotros mismos que estábamos inmersos en el solipsismo y nos vemos obligados a subyugar nuestro mundo primordial hacia la corporeidad que se nos presenta como otro. Por virtud de la modificación de actitud de estar volcado sobre las cosas nos habían llevado a desinteresarnos de nosotros mismos como egos, pero esta nueva modificación nos revela una estructura intencional de la conciencia, es decir, como subjetividad consciente, en otras palabras, toda conciencia es conciencia de algo.

2.2. La tesis del *Einfühlung* y sus dificultades en la *V Meditación*

La definición de empatía en la que se basa fundamentalmente la tradición fenomenológica es expresada por Husserl a partir del §50 de las *Meditaciones*

⁶² Estamos en relación con el mundo circundante y, por ende, todo cambia, la conciencia debe adaptarse a este modo de darse del mundo mismo y las cosas, en esta actitud nos encontramos en la reflexión, la investigación, es decir, una conciencia teórica que se hace una imagen del mundo en el que paralelamente encontramos nuestras vivencias y nuestras emociones. No solo nos preguntamos por las cosas sino nuestra relación ella y de esta relación, es decir, la pregunta por el objeto es a la vez un preguntarse por nosotros mismos. Una actitud de apertura a nuevas reflexiones.

Cartesianas, tomada como empatía simple contra la llamada apercepción analógica, motivo que nos llama a la siguiente exposición, pues el filósofo realiza un desenlace autocrítico de dichas postulaciones y da un vuelco a las mismas, en consecuencia, lo siguiente estará basada en los enfoques de dicha empatía y sus dificultades.

Resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo es la meta que Husserl plantea en su *V meditación* que refiere al modo en cómo está constituido el *ego* trascendental, pero también como nos conectamos con el *alter ego* al preguntarnos ¿cómo se nos presenta el otro en la actitud fenomenológica? Luego de la realización del proyecto crítico husserliano, la *epojé*, el proceso de la reducción, nos dejó como *egos trascendentales*, con nuestras vivencias y modos de representación, la problemática será entonces, ¿puedo acceder al otro de forma pura fenomenológicamente?

Cuando se realiza la *epojé* nos quedamos con el sólo hecho de que *somos*, y nos vemos en la *cogitation* como “Yo”, en este sentido fenomenológicamente estamos como *ego trascendental*, motivo por el cual, las vivencias y representaciones sólo depende de mí, en cuanto “yo absoluto”. Partiendo de este postulado, ¿cómo podríamos entonces tener experiencia de la conciencia ajena? Como sabemos su aparición es inevitable, es decir, la presentación de otro *alter ego* nos hace despertar de nuestro “*sí-mismo*”, ¿cómo comprendemos ese extraño? La respuesta debemos hallarla en una nueva interpretación de intencionalidad que postula Husserl, pues buscamos resolver cómo vamos a dirigirnos al comprender ese otro, pues a simple vista, se nos muestra como “*estando ahí*” nosotros en su lugar, es decir, la empatía, por motivaciones que son construidas por nuestra esfera fenoménica en cuanto yo es primordiales, pero no es posible dado que el otro y yo, nuestro yo, seríamos una unidad.

La dificultad de esta comprensión corresponde a que el mundo objetivo no es más que la representación del *cogito*, de esa relación ontológica y de la reducción *noemática*, como también las cosas del mundo, lo psíquico y lo corporal. La reducción me dejó en el terreno de lo absoluto en que comprendemos las cosas sólo como una “exposición noemática”, como estando encerrados en los procesos de “conciencia pura”, pero cuando

nos referimos al otro, que también tiene sus experiencias del mundo, quedan reducidas a las nuestras, por tanto, *el yo* es quien constituye el *mundo objetivo*.

Según lo anterior, ¿Cómo se nos da el “ahí para mí” de los otros? Tema que sólo se entiende por medio de una exposición del *Einfühlung*, pero el problema radica en que en esta *V meditación*, Husserl la comprende como “una teoría trascendental de la experiencia del otro”⁶³ que está traducida al castellano como Endopatía⁶⁴ y que resulta conflictivo desde su definición dado que parece cercana a Vischer o Lipps, a partir de esta relación del Yo con el Otro, o del *ego* con el *alter ego* son los que le dan sentido el mundo objetivo por medio de la empatía en el “ahí para todos”. No obstante, esto es tema de la intersubjetividad que aún Husserl no contemplada en la V Meditación.

¿Cómo se da la reducción? Lo que el autor llama *constitución trascendental* es la forma en cómo los sujetos ajenos a nuestro yo hacen que sea viable el mundo objetivo, pero ¿Qué es esta constitución? Si la aceptamos de forma ingenua, todo depende del yo, sin embargo, Husserl hace mención que esta debe ser de una forma distinta a la habitual, hay que hacer una pausa de la intencionalidad a la que está acostumbrada la

⁶³ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986. Pág. 152

⁶⁴ ZIRIÓN QUIJANO, Antonio, en comunicación personal, el 26 de agosto de 2017.

La traducción de *Einfühlung* no es cosa fácil, empezando porque el mismo término alemán tiene una ambigüedad que resulta muy difícil de superar. El término se utilizaba para designar una especie de proyección sentimental en otros sujetos o hacia otros sujetos, un ponerse en el lugar del otro para comprender sus sentimientos, y cosas similares. En este sentido lo utilizaba Lipps. Este no es el sentido en que lo adoptan Husserl y su alumna Edith Stein. En ellos, *Einfühlung* significa la experiencia de otro sujeto como tal, y no otra cosa. Es la experiencia básica, la comprensión del otro como otro yo. Ella es condición de todas las demás posibles vivencias que puedan tenerse en relación con el otro: simpatizar con él, hablar con él, enojarse con él, enamorarse de él, odiarlo, proyectarse sentimentalmente en él, etc. Husserl y Stein describen esa experiencia básica. Y en ese sentido y concepto, yo he traducido el término como “empatía”, y sólo en alguna ocasión como “intrafección”, siguiendo a José Gaos, que así solía traducirlo. Pero pronto “intrafección” me pareció un término inapropiado, pues en español no dice realmente nada, y cambié a “empatía”. Otros han propuesto “endopatía”, “impatía”, y otros términos más. “Empatía” es la traducción más directa, cómoda y usual. Pero tiene la misma ambigüedad que el término alemán *Einfühlung*, y en su sentido más corriente designa esa simpatía o proyección en el otro que no es el sentido básico en que la fenomenología lo entiende. Esto es todo el problema. No queda más que seguir traduciéndolo como “empatía”, pero a la vez seguir haciendo la aclaración de que se trata de la experiencia del otro como sujeto, como otro yo, que es básica para cualquier comportamiento y actitud y sentimiento respecto del otro, pero no se identifica con ninguno de ellos. Espero que haya quedado claro. (De dónde toma el concepto Lipps..., no lo sé bien, pero supongo que era un término más o menos común en la psicología de su tiempo.)

fenomenología, hablando del yo fenomenológico, el problema de la conciencia y a la forma de representar el mundo estando frente a otra subjetividad ajena a la nuestra.

El sentido de la constitución representa la capacidad de reconocer lo que pertenece a nuestro yo, en palabras de Husserl a nuestro *ego*, pero si lo tomamos en el sentido habitual quedaría en la penumbra de la soledad, en lenguaje fenomenológico *solipsismo*. El paso para seguir es cambiarle el sentido a la habitual constitución, por ejemplo:

Está claro que el problema de la constitución no quiere decir sino que las series de apariciones reguladas y necesariamente copertenecientes a la unidad de algo que aparece, pueden abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente –a pesar de sus infinitudes (unívocamente dominables precisamente en el “etcétera” determinado)-, que son analizables y descriptibles en su peculiaridad eidética, y que el rendimiento legal de la correlación entre lo que determinadamente aparece como unidad y las infinitas multiplicidades determinadas de las apariciones, puede ser visto en plena intelección y ser así despojado de todo enigma.⁶⁵

Esta forma de constitución nos describe el modo en cómo podemos entender y percibir los objetos, nos lleva implícitamente a relacionarnos con ellos, por ende, tenemos una comprensión de las cosas y del mundo mismo. Esta actitud nos lleva a interrogarnos por los objetos y de la manera en como interactuamos con ellos, pregunta que nos lleva no solo a cuestionarnos por el conocimiento sino por nosotros mismos y de la forma en cómo actuamos frente a ellos. El problema de la *constitución* en Husserl de *Ideas I* es a partir del conocimiento de los objetos como un problema del conocimiento de uno mismo. Esta postura permite abrir nuevos enfoques teóricos, es decir, ya no es el interrogarse por el conocimiento y los grados de validez sino también por el método y la subjetividad del investigador. En otras palabras, la íntima relación de nuestra actitud teórico-reflexiva sobre la relación con el mundo, estos serán los problemas esenciales de la constitución. Pero, como hemos visto en la empatía no importa la constitución del mundo sino la mirada sobre él, que desde luego aplica para el otro.

En las *Meditaciones* da un vuelco al tema de la constitución porque este siempre había estado dirigido a los objetos intencionales, pero el descubrimiento de la subjetividad postula una *autoconstitución* que pertenecía históricamente el *cogito*. El *ego* fenomenológico no se debe comprender solo como un flujo de vida sino como un yo que

⁶⁵ Op. Cit. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. I.* 2013. Pp. 455-456

vivencia y hace esto y aquello que puede realizar las mismas acciones del *cogito* pero, siendo como *yo* o el *yo puro* a esta fórmula le conocemos como *constitución trascendental* en donde podemos reconocer lo propio y lo extraño, que le conocemos como *alter ego*, desde nuestra autoconstitución como *ego* descubrimos el otro como una presencia extraña que tiene nuestras mismas posibilidades de conciencia, dando como resultado un punto de salida al aparente solipsismo. El otro nos hace salir de nuestra mismidad.

De la anterior postura podemos decir que: no se presenta una radical reducción del mundo a fenómeno, sino se nos da como paralelismo para ponernos en oposición al mundo de lo factico, pues esto no cambia las cosas del mundo natural, y del que todos tenemos experiencias. El *ego* como *monada*, es decir, como unidad constituyente hace posible nuestra presencia por medio de la intencionalidad y, a través de esta, se da lo que conocemos como la realidad del otro reflejada en nosotros. Entonces el otro es como si fuese nuestro reflejo, como nuestro análogo. La tarea es cómo hacemos posible la realidad ajena sólo para un yo, a saber, “el «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual.”⁶⁶ En este sentido, se presenta para Husserl en la *V meditación* la experiencia de lo otro, pero no aclara en qué sentido se estaba postulando, es decir, cómo se constituye el otro en nosotros, en la superación del mundo objetivo y sus significaciones para nosotros, lejos de la *actitud trascendental* donde tomamos todas las cosas, incluido el otro como fenómeno, porque no sé nada de él.

La *epojé* es la forma como construimos la abstracción y si nos quedamos en esta pura suspensión trascendental, no hay una posible relación con el otro, como un simple fenómeno; por tal razón, Husserl también advierte que hay que buscar una *ἐποχή* de nueva índole, en esta nueva forma empezamos, por ejemplo, poniendo límites a lo que solo pertenece a nuestro yo, independizar todo lo que es ajeno a nuestra experiencia trascendental, todo lo que nos excede, lo extraño, no podemos tener de él una

⁶⁶ Op. Cit. *Meditaciones Cartesianas*, 1986, p. 154

experiencia real, pues hacemos parte del mundo y así se nos presenta como lo objetivo. De esta relación aparece lo empírico, pero también debemos alejarnos de tal interpretación, pues la subjetividad nos remite al *cogito* de la *psique*, por lo tanto, a una relación con el mundo natural que debemos superar.

El mundo objetivo está captado por la experiencia común a todos, pero la primera aparición se da de forma empírica lo que es común a cualquier otro sujeto, que inicialmente puede dar cuenta de su corporalidad como estando ahí en el espacio-tiempo, se descubre como cuerpo, *Körper* y, como *Leib* cuerpo viviente, sintiente, en síntesis una corporalidad, por un lado nos captamos mediante la percepción de que podemos tener poder sobre él, pero de la corporalidad ajena no, sólo estamos ahí, mediante (modos de expresarnos) y por otra parte como lo inmediato (lo cinético), somos conscientes como cuerpo de la naturaleza y de nuestra propia corporalidad como esencial. Todas estas son cualidades que podemos reducir a lo propio, sin embargo, el cuerpo del otro no podemos hacerlo nuestro, sólo podemos acceder a él como fenómeno del cual no sabemos nada de él, sino a partir de nosotros y de nuestras propias objetivaciones como ser *psicofísico* y por esta constitución accedemos a la otra persona de forma análoga, como correlato de nuestro yo.

El hallazgo del yo es lo que Husserl llamó *ego*, que mediante la desconexión que se ha venido haciendo alusión es *ego trascendental* y se presenta por medio de la *apercepción* en la medida que es una unidad constitutiva psicofísica, pero ¿qué significa *Ego*? Es el yo reducido, un yo trascendente, que da como unidad sintética: “el yo que medita”, que pone en paréntesis el mundo objetivo y demás objetivaciones, pero se queda como *solus ipse* y, por lo tanto, ve al otro como yo, es decir, como él mismo (constituyente primordial), puesto que es idéntico como fenómeno a él mismo, el modo análogo de sus propias objetivaciones *apresentativas*, en otras palabras, el “yo puro”.

En estos términos, el concepto de empatía es “*apercepción analógica*”, a saber, el otro como correlato del yo, pues en su expansión, siempre se desarrolla, dicho de otro modo, el mundo existe sólo para el yo y los demás sólo son restos de lo propio, pero lo que el otro es en su corporalidad, en su cuerpo, no podemos tener una experiencia original de

él en nosotros, sino que proyectamos las nuestras en él. La empatía sólo tendría sentido en este contexto si el otro entra en la *apercepción* de mí mismo.

¿Qué es la *apercepción*? Es un modo de aprehensión, que se da a la conciencia no de forma directa sino en la vivencia de la conciencia de índole *noética*, y su relación con la temporalidad. Según lo anterior, ¿cómo se nos dan las *apercepciones* del otro en nuestro ego? Como es propio del yo hacer reducciones, objetivaciones, *epojé*, lo lleva sólo como *alter ego*, pero necesita verlo de una forma distinta a la actitud mundanizadora, natural, objetiva, psíquica, pues el yo se encuentra en su conquista de *ego* absoluto, universal y trascendental. ¿Qué debemos hacer entonces? Como primer instante debemos hallar todo lo que nos constituye, lo que podemos manejar y nos pertenece como propio, es decir, separarnos de lo extraño, lo ajeno al yo, y eso que descubrimos en ese proceso, lo ajeno, lo llama Husserl "*alter ego*", por lo cual es necesario ir a las vivencias, pero quien las constituye es el yo, así, por ejemplo, la percepción originaria del yo y lo constituido por medio de la misma no tienen límites de separación; entonces, se ve como necesario que va hacia lo inmanente, la temporalidad, que son datos de constitución que mediante la sensación se generan en nosotros, que como *ego* lo llevamos a objetos trascendentes, la sensibilidad externa, lo espacial, etc., y esto nos lleva a un *mundo trascendente* contrario al *mundo objetivo*, empírico, que adquirimos en la famosa reducción, y alude Husserl haciendo uso del lenguaje leibniciano a "*monada*", pues en la fórmula de crear nuevas intencionalidades nos quedamos en la esfera que trasciende a lo propio (constitución, el yo, unidad sintética) nos creamos estas nuevas formas de llegar a ser de nuestro ser concreto, yo puro, en cuanto a *ego*. ¿Qué papel juega el otro en esta relación? El otro no es más que la experiencia de un mundo objetivo, como forma de una esencia intencional (diferente a la intencionalidad de las cosas), pues el otro como sujeto es universal como el "yo", y sólo en nuestra forma de *ego* absoluto encuentra su sentido y puede verificar su propia existencia. Es una trascendencia de un mundo reducido a fenómenos.

¿Cómo se da entonces la constitución del otro? Para hallar la respuesta iniciamos con la esfera trascendental del yo como *ego* apartándome de lo que no se nos da

originalmente, o sea, lo que es ajeno, y nos encontramos con el *alter ego*, entonces aquí podemos encontrar el primer sentido de ese otro, en cuanto a otro sin nuestras motivaciones, en otras palabras, el otro también tiene su sentido propio de la constitución, el mundo para el otro. ¿Qué es entonces esta relación? El mundo en general se nos convierte en objetivo, es decir, se da tanto para nosotros, como para el otro, tanto para cualquier otro *alter ego*, lo que en lenguaje de *las Meditaciones* sería “una comunidad monadológica”, en el cual nos encontramos, como primordial, inicial, es su reducción, el yo como modelo universal de lo otro. ¿Qué existe? Queda como fenómeno una comunidad de “yoes”, en donde la relación no es ya la del yo puro, sino que está frente al otro, con y para el otro, pero son como *monadas*, en donde el mundo y el yo son análogos. Esta relación es la que postula Husserl en la *V meditación* como “*intersubjetividad trascendental*”, mediante la comunidad monadológica que en conjunto crean el mundo objetivo, otros, trascendentales, por medio de sus subjetividades este mundo y el mundo de los hombres.

Las *Meditaciones* plantean la relación del Yo con el Otro partiendo del mundo objetivo, es decir, del mundo natural que es común a todos, pero esta relación necesita ser secularizada para salir de lo *psico-físico*, lo que viene a significar en lenguaje husserliano “el otro para nosotros”:

El problema está, pues, planteado en un principio como un problema especial: justamente, como el problema de «ahí-para-mí» de los otros. Como tema, por tanto, de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada «endopatía». Pero inmediatamente se echa de ver que el alcance de tal teoría es mucho mayor de lo que al principio parece; a saber: que ella co-fundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo, y ello plena y absolutamente, o sea, también respecto de la naturaleza objetiva⁶⁷.

En este sentido se pretende fundamentar la empatía, en términos objetivistas de la *endopatía [tal como está traducido]*, se sumerge ésta así misma en el terreno de la psicología experimental, la representación del yo-empírico. En estos términos, se comprende el *alter ego* como una reducción del mundo objetivo natural, el cual es común a todos, del cual sabemos y tenemos experiencia de él, el problema se encuentra en dirigir la comprensión de la realidad ajena, pues también posee vivencias e

⁶⁷ *Ibíd.* P. 152

intencionalidades que mediante la “introspección” [si seguimos por la vía “*endoaptica*”] desde nuestra mismidad conocemos y proyectamos en el Otro, cómo si nosotros estuviésemos en la perspectiva de su realidad, en este sentido convertimos al Otro en una experiencia objetiva de la misma forma que tenemos experiencia del mundo objetivo, eso sería verlo en términos psicofisiologista, lo que parece desacertado desde este lugar.

El otro se nos presenta como un ego que nos trasciende, pero estamos en un primer encuentro en el que el Yo quiere acceder a su realidad, en palabras de Husserl, la realidad de lo ajeno para nosotros. La vía entonces por la que hay que acceder al *sentido originario* del *alter ego* tiene que ser por una nueva intencionalidad de la autoconstitución como un desenvolvimiento gradual del yo, es decir, un desenmarañamiento del mundo de los objetos y de la subjetividad misma, paralelos al mundo de lo real y lo eidético, pero no como una oposición sino como una correlación donde postulamos lo que es propio de un yo como dador de sentido para abrirse al otro en la pasividad del sujeto. Esa graduación empieza por reconocer lo que es propio, nuestro cuerpo, nuestras vivencias, la experiencia, etc., hasta abrírnos a nuevas posibilidades de reflexión hasta llegar al otro no como objeto de nuestra conciencia intencional sino como *alter ego* como un reflejo de nuestras vivencias que se nos presentan de modo análogo por *apresentación*⁶⁸.

¿Podemos comprender la realidad ajena, mediante una analogía? Esta es una mala interpretación del concepto de empatía como una “apercepción analógica”. Esta dificultad reside en la negación misma de la empatización, pues se toma como punto de partida para definir al otro, el yo (acto originario dador de sentido) y en esta medida lo extraño es simplemente un no-yo, o sea, tomamos como punto de partida nuestra forma de *yo-puedo*, a modo de relación de poder de definirlo todo y comprenderlo a partir de nuestras vivencias analógicas a la “asociación” del otro que vemos reflejado en nuestro yo, sin embargo, nunca desde su ser extraño, sino alguien a quien nos interiorizamos. En este sentido no hay una intersubjetividad que posibilita toda alteridad, la analogía por otra

⁶⁸ Un cuerpo que se presenta como cuerpo original portador de una vida y vivencias; a partir de este cuerpo propio podemos hacer una especie de transposición hacia el cuerpo ajeno y en esta relación hacia el cuerpo ajeno se hace sujeto.

parte no implica una negación de la empatía sino el despliegue del primer encuentro, por lo tanto, no debemos tomarlo como acto definitivo, es en este sentido una “*empatía simple*”.

Como sujeto analogizante estamos en una posición de “yo psicofísico primordial” en el constante querer conocer ese otro que entra en nuestra esfera, pero del cual sólo tenemos una *copresentificación*, es decir, una representación, pues observamos que su Yo (como fenómeno esencial), es igual al nuestro, en las mismas formas de vivencias, Husserl se pregunta en este sentido ¿es en verdad tan transparente la apercepción? ¿Es una simple apercepción por transferencia como cualquier otra? ¿Qué es lo que lo hace ajeno –y no segundo cuerpo propio– a ese cuerpo vivo?⁶⁹ Dando como respuesta que nada recibido (refiriéndose a la corporalidad) puede realizarse en la esfera primordial de mi yo.⁷⁰

El otro encuentra su sentido en aquello que no nos es primordial en nuestra experiencia, es decir la esfera de nuestro mundo y nos percibimos como egos; y su fundamento en la verificación accesible sobre lo originariamente inaccesible, y que “(...) es solo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio.”⁷¹ De otra manera, le es inherente a su vivencia y propia experiencia que pudiese ser percibido dentro de nuestra conciencia originaria, al otro lo haríamos parte de nuestro yo.

En el análisis del otro entendido también como una realidad psicofísica, posee en la misma forma que nuestro yo primordial las mismas vivencias como cuerpo y corporalidad. En este sentido, comprendemos que tiene las mismas motivaciones que nuestro propio cuerpo y esta es una segunda vía por donde empieza la comprensión por analogía del otro. Pero como ya mencionamos, también sería una aprehensión y cosificación del otro porque del mismo modo que nuestro cuerpo y nuestras vivencias tienen una expresión, también está en la corporalidad del otro. En este sentido según Husserl, nuestro yo central es el “aquí” y el cuerpo del otro situado en el “allí”.

⁶⁹ Ibid. p. 177.

⁷⁰ Ibid. p. 177

⁷¹ Ibid. p. 178

En el intento de nuestro *alter ego* de dirigirse a la realidad ajena y desde la comprensión representativa, nos remite necesariamente a la realidad anímica del cuerpo y por esta analogía intentamos dar cuenta del otro y hacemos como si el yo estuviera “allí”. Siguiendo la problemática de nuestra investigación en la traducción presente esto se nos presenta en forma de endopatía y se distorsiona el concepto de empatía.

El cuerpo vivo del otro, en tanto que aparece en mi esfera primordial, es al principio cuerpo físico en mi naturaleza primordial; la cual es unidad sintética mía, luego inseparable de mí mismo como fragmento de determinación esencialmente mío propio. Si actúa apresentando, adquiero yo conciencia, a la vez que, de él, del «otro» y, en primer lugar, con su cuerpo vivo, como dado para él en el modo fenoménico de su «aquí absoluto». Pero ¿cómo se explica que pueda yo hablar del mismo cuerpo, que aparece en mi esfera primordial en el modo «allí» y en la suya y para él en el modo «aquí»? ¿Acaso no están ambas esferas primordiales —la mía, que es para mí en tanto *ego* la original; y la suya, que para mí está apresentada— separadas por un abismo que yo no puedo realmente cruzar (pues cruzarlo significaría obtener experiencia original, y no apresentante, ¿del otro?)⁷²

Nuestro autor nos invita a alejarnos de la captación psicoempírica del otro, de la cual no podemos obtener nada originario, sino que se nos presenta como una forma de enigma, pero que a su vez nos damos cuenta de cierta intencionalidad y unas motivaciones, pero esto no es una empatía en sentido estricto. Podríamos preguntarnos ¿Qué es la empatía por presentación analógica? Así nos hallamos en el dilema de una empatía simple que aún no contempla la intersubjetividad. Toda percepción en lo que concierne a los objetos y se nos han dado, los hemos aprehendido y, así mismo, de los que nos hemos fijado que creemos conocer de entrada que por medio de la apercepción nos da esta experiencia que llama Husserl “profundación” dentro de la cual hacemos alusiones a lo que hemos captado inicialmente y lo vemos como un análogo. Esta forma de presentarse del otro como un objeto en un principio es una forma irreflexiva que no nos lleva a verlo como sujeto y, en lenguaje fenomenológico el otro como objeto de forma “*impletiva*”, en otras palabras, como una unidad de la intuición que, por medio de la conciencia, nos lleva a la percepción de esa realidad que está frente a nosotros. Entonces, cómo podemos captar lo que está ahí de una forma efectiva; esta solo puede ser posible mediante “apresentación” ¿Qué significa este concepto? Tenemos en respuesta que, lo que es dado mediante la percepción al cuerpo-yo primigenio, se hace

⁷² Op. Cit. HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. 1996, p. 186

después, de esta experiencia, un trasponerse al cuerpo propio y se amplía hacia el cuerpo ajeno y hacer este traspaso se hace un análogo de lo que sería la experiencia original por medio de las vivencias iniciales que por medio de las motivaciones que esto nos genera se convierten en presentificaciones. Así se da entonces lo siguiente: “y es sólo pensable, por lo tanto, como análogo de lo propio. Por virtud de la constitución de su sentido como «modificación intencional» de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, «modificación» de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de «mío» mediante la parificación que necesariamente se produce y hace el contraste).”⁷³

Tenemos una empatía histórica que representamos en el presente, pero también de percepciones, sensaciones que ya nos han ocurrido. El problema de esta meditación, consiste en pretender que del mismo modo, nosotros podemos comprender la subjetividad ajena, pero que ahora sólo contemplamos como *ego*, este “yo” que ahora reafirma su poderío por medio de la presentación (que ya hemos definido), que comprende una nueva forma de relación con lo extraño, donde se produce una alteración que da como resultado, el otro.

Yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente, un duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria —o con una igual— y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios desde mi aquí; sino, consideradas las cosas de más cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí.

Recuerda al aspecto de mi cuerpo físico «si estuviera yo allí». También así, aunque la evocación no llega a ser una inluición rememorativa, se lleva a cabo una parificación. Entra en ella no solamente el modo fenoménico de mi cuerpo físico evocado en primer lugar, sino él mismo en tanto que unidad sintética de éste y de sus otros múltiples modos familiares de aparecer. Se hace así posible y recibe fundamento la apercepción asemejadora por la que el cuerpo físico externo de allí recibe analógicamente del mío propio el sentido de cuerpo vivo, y, luego, el sentido de cuerpo vivo de otro «mundo» en analogía con el mundo mío primordial.⁷⁴

Nuestra relación con el otro es entonces mediante la apercepción del otro, como *ego*, pero ya hemos descubierto que es un *alter ego*, no es cuestión propia de nuestra propia corporalidad lo que está ahí, no somos yo como constituyentes primordiales, ni tampoco nuestras motivaciones físicas o psíquicas, esto quiere decir que en esta experiencia no

⁷³ Ibid. pp. 178-179 S

⁷⁴ Ibid. pp. 181-182

hay nada que le pertenezca a la esfera de lo propio, por nuestras vivencias como *Leib* sé que lo contemplamos como ajeno, entonces este *alter ego* solo está como cercano a nosotros.

El problema de esta *V medicación* radica en hacer la comprensión del otro por medio de cuerpo que en analogías y asociaciones convierte lo captado perceptivamente “lo allí” en “el aquí”, es decir, el cuerpo extraño que es el eje fundamental de la presentación, todo *alter ego* es en integridad por asociación, en otras palabras, nos hace sentir como si estuviésemos ahí efectivamente. Lo que se da originalmente a nuestro yo primordial es inicialmente *como si* fuese un objeto pues es captado intuitivamente, pero nos damos cuenta de que presenta las mismas características que el yo-corporal pudiese sentir, y hace de esto la conciencia una unidad sintética indisoluble, lo comprendemos como parte de nosotros. Así entonces, no podemos tener ninguna experiencia original del otro, el otro es tan sólo una presentación extraña para nosotros. Lo que no cabe para delimitar en aquel momento el concepto de empatía (*Einfühlung*), porque el primer momento lo que tenemos es un cuerpo vivenciado dado como fenómeno, y no como síntesis, que se presenta como, “La forma en la que se nos da el otro, es la misma, sólo que en el modo fenoménico «como si estuviera allí yo, en lugar del cuerpo físico-vivo ajeno». El cuerpo físico es el mismo, para mí en tanto que allí, para él en tanto que aquí, dado como cuerpo físico central. Y toda naturaleza <<mía>> es la misma que la del otro.”⁷⁵

Se refiere Husserl aquí al modo de admisión en la experiencia del otro, que de una forma apreativa, y en el problemático tema de la *constitución* hace tal trasposición que da recapitulación a una presentación, pero es sentido como las demás cosas, objetos, etc., razón que hace injusticia al otro como sujeto, o sea, es otro despersonalizado, pues solo analiza el cómo se da y los posteriores modos posibles del cómo es, cómo sería, cómo será, un desprendimiento del yo que lo lleva solo como un objeto de la naturaleza, que mediante la percepción puede ser experimentado y experimentable.⁷⁶

⁷⁵ Ibid., p. 188

⁷⁶ Ibid., p. 191

Estas aclaraciones de la forma en cómo se presenta la empatía en Husserl desde la *V meditación* mediante una relación intermonádica conecta a una ontología plural, de la constitución del yo con el otro, o bien sería, como se puede constituir en mi mónada otra mónada,⁷⁷ y que se comprenda lo captado en nosotros, razonablemente, como otro; así se llega al otro no como un ser fantasmagórico, sino que captado precisamente como “otro” en su extrañeza, pero aún no es un “yo persona”, sino sencillamente, otro, que por medio de las analogías y asociaciones es igual a nuestro yo. Es de esta manera cómo es posible la empatía:

Si, poniéndome en su piel, penetro más profundamente en el horizonte de lo suyo propio, daré pronto con que, así como su cuerpo físico-vivo se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío en el suyo; y con que él tiene, en rasgos generales, experiencia de mí sin más como otro para él, del mismo modo que yo tengo experiencia de él como mi otro (...). En este horizonte se encuentra, para cada hombre, tanto física, como psicofísica, como endopsíquicamente, cada uno de los otros a modo de un reino de cosas (sin fin, abiertamente) mal que bien accesibles —aunque, la mayor parte de las veces, mal—. ⁷⁸

Husserl muestra como aparece en la esfera primordial de nuestro yo, el otro, pero lo que no debemos entenderlo como si hablase en un sentido naturalista, sino de índole personalista, en la que cada ser humano se relaciona, o sea, en una esfera trascendental en la que como subjetividad nos encontramos en el plano de la intersubjetividad trascendental o una intersubjetividad monadológica, lo que nos lleva a la empatía inauténtica que nos da en síntesis, por presentación, que significa aquí: tener una experiencia de inmediatez de eso que se nos refleja y que analizamos.

¿Cómo se produce entonces la comunicación con el otro? En la constitución como otro, en la que: “Ni la física, ni la fisiología, ni tampoco la psicología —experimental o no— que se mueve entre exterioridades inductivas tienen ninguna nada que decir acerca de los problemas del «origen psicológico de la representación del espacio, de la representación del tiempo y de la representación de la cosa».”⁷⁹ Problemas que ya podemos ver desde los inicios en sentido fisiológico de la empatía, en la psicología empírica y el paso al que implícitamente se refiere Husserl a creer que pueden naturalizar

⁷⁷ Ibid., p. 192

⁷⁸ Ibid., p. 196-197

⁷⁹ Ibid., p. 212

al otro o convertirlo en cosa por medio de la *apresentación* dentro de las ciencias naturales. Pues como sujetos, personas y todas nuestras esferas superiores de empatía, que estamos dentro de las relaciones de empatía no solo comprenderlo así mismo sino a su mundo circundante, empatizar con él, a saber, a través de una educación y de los desarrollos personales que con sus costumbres no es una mera, endopatía, sino esta nueva visión en esferas superiores de empatía, pero se necesita el desarrollo de la *praxis* de la empatía en la que ya no sea visto el otro como fenómeno, como acto intencional o una cosificación de las persona, sino que en posteriores esferas superiores de la empatía se presentan en procesos históricos y culturales, en los procesos de desenvolvimiento político gradual del reconocimiento en reciprocidad comunicativa:

Así, la mayor parte, con mucho, de sus investigaciones caen dentro de la psicología intencional aprióricas y pura (esto quiere aquí decir: conservada libre de todo lo psicofísico). Ésta es la misma de la que ya hemos señalado reiteradamente que consiente, por transformación de la actitud natural en trascendental, un «giro copernicano» en que recibe el nuevo sentido de una consideración trascendental y completamente radical del mundo y lo imprime a todos los análisis fenomenológico-psicológicos.⁸⁰

Lo que debe quedar claro es que los análisis psicologista de la empatía solo son posibles si hay una fundamentación de la psicología como ciencia estricta e inmersa en la actitud natural imperante del positivismo que descubrimos mediante la reducción trascendental. A este respecto se manifiesta: “«En» mí tengo experiencia del otro, lo conozco; en mí él se constituye, reflejado apresentativamente y no en tanto que original.”⁸¹ En lo que encuentra Husserl una apertura así entonces será buscar lo que es propio del yo, para encontrar el sentido del otro, pues como *alter ego* sabemos que no está en nosotros, pero tenemos a ese otro en una suspensión, es decir, puesto como fenómeno para hallar su sentido. Lo que en palabras de Husserl: “No puedo, pues, saber aún nada de una intersubjetividad trascendental; yo, el *ego*, me tengo espontáneamente por *solus ipse*, y sigo todavía considerando a todo el acervo constitutivo —ya una vez que he adquirido una primera inteligencia de los rendimientos constitutivos— como contenido meramente

⁸⁰ Ibid., p. 213

⁸¹ Ibid. p. 219

pro-pio de este *ego* único.”⁸² La investigación que hace a Husserl recurrir a la monadología, lo que se hizo por su parte necesario para darle la categoría de trascendental a la investigación naturalista en su explicación de la condición humana y del modo como nos relacionamos con los demás, lo que se presenta problemático en la *V meditación* pues solo llegamos a la empatía por presentación, no obstante, que debe ser encausada a una nueva intuición que no debe ser la que plantea las ciencias empíricas, sino una *intuición pura*, a este respecto no duda Husserl en reconocer, que: “ya no es capaz de ello —dice— al partir del *ego* trascendental de la reducción fenomenológica y quedar ligada a él. Cae, sin querer reconocerlo, en un solipsismo trascendental, y el paso entero a la subjetividad ajena y a la objetividad auténtica sólo le es posible gracias a una metafísica inconfesada, gracias a que da secreta acogida a tradiciones leibnizianas.”⁸³

Las anteriores palabras del filósofo nos dan pie para concluir y plantear desde este modo de ver el presente apartado con la siguiente pregunta: ¿De dónde toma Husserl su definición de *Einfühlung*? Razón por la que recurrimos a la inconfesa metafísica y encontramos una definición que puede adaptarse a la filosofía de Husserl de lo que podría ser la empatía o al modo de reivindicar una *imaginación empática*, pues solo podemos hacer como si nos fuese dable ponernos en la situación del otro; concepto que plantea Leibniz y que viene a significar una reivindicación obligatoria de lo moral al estar comprometidos en ponerse en la situación de la realidad y, en el lugar del otro. Todo ello enfocado en los análisis leibniziano de justicia, para discernir de los actos justos e injustos (o los que no son justos), aclaración que lleva a reconocer del autor el concepto de justicia; que en palabras de Leibniz es: “el justo, en efecto, no sólo no debe dañar a otro sin necesidad propia, sino que incluso debe ayudarle, en primer lugar cuando, sin su propia desgracia, puede redimir la desgracia de otro, en segundo lugar si puede redimir

⁸² Ibid. p. 220

⁸³ Ibid. p. 218.

el daño de otro sin la desaparición del beneficio propio, y en tercer lugar cuando puede intentar obtener un beneficio para el otro sin la desaparición del beneficio propio”.⁸⁴

En este sentido la obra de Husserl se ubica más cerca de un propósito político en la que acoge los análisis de la fenomenología como amor ético y compasión, que pueden ser analizados desde una razón sensitiva y no de los análisis positivos objetivistas en donde debemos oponernos tajantemente a la mera condolencias como concibe el padre del liberalismo al que se le atribuye el concepto de empatía al igual que Vischer o Lipps, pero desde luego se postula desde la simpatía o desde la postura psicologista que viene a representar como condolencia sobre la realidad ajena. Por su parte desde la reflexión en Leibniz se contempla cercano a Husserl, especialmente, cuando dice: “es decir, que el amigo tiene como propia la causa del amigo, que todo lo hace incluso a costa de su propia desventura; porque el otro lo hace de manera recíproca. Y, de esta forma, el amigo con su menor perjuicio ha de procurar al otro el mayor beneficio posible, puesto que esto lo haría en beneficio propio”.⁸⁵

En este sentido la etapa ética del pensamiento de Husserl se expresa como una toma de conciencia de la realidad del otro en cuanto posibilidad imaginativa de proyectarnos en su situación, en hacernos partícipe de su realidad desde un análisis reflexivo, pero que debemos separar de las nociones de representación interior como realidad psíquica como motivada, una visión final para futura profundización de la *Einfühlung* husserliana como postura política.

2.3. Las paradojas de la intersubjetividad

La teoría de la intersubjetividad como intersubjetividad trascendental es uno de los temas de mayor complejidad en la fenomenología, pues Husserl no terminó de fundamentar su teoría en sus obras publicadas, solo hizo esbozos de su teoría y no sería hasta 1929-1935 en donde se dedicaría sistemáticamente a su obra *Lecciones sobre la intersubjetividad (HUA XIII, VIV y XV)*, asimismo, en donde presentaría una reforma de

⁸⁴ Leibniz, G. *Los elementos del Derecho natural*. España: Editorial Tecnos S.A, 1991, p. 10

⁸⁵ Ibid. P. 10

esta problemática en sus conocidas *Meditaciones Cartesianas*. Esta complejidad lleva a que su teoría sea conocida como *solipsista*, pero esto obedece a que las lecciones sobre la intersubjetividad se dan a conocer de forma póstuma. El presente apartado se referirá a estas introducciones que hizo el filósofo y que comprenden las *Lecciones del semestre de invierno 1910 – 1911, Ideas II, Lógica formal y lógica trascendental, Meditaciones Cartesianas*, en donde realiza unas referencias a la problemática de la intersubjetividad y sus *aporías*.

El problema la intersubjetividad se presentaba con una mayor exposición en las *Meditaciones*, pero Husserl en una nota de su obra de 1929 *Lógica formal y Lógica trascendental* § 96 *La problemática trascendental de la intersubjetividad y del mundo intersubjetivo* interpela nuevamente la problemática en la que reconoce no haber superado la recaída en el *solipsismo* que creía superar las *Lecciones de 1910-11* y, por lo tanto, el tema de la intersubjetividad no parecía haberse resuelto. El filósofo se propone en esta nueva vía estudiar la subjetividad no en relación con el yo sino desde un nosotros, en palabras de Husserl:

En mis lecciones de Göttinga (semestre de invierno de 1910-1911), ya desarrollé los puntos capitales para resolver el problema de la intersubjetividad y de la superación del solipsismo trascendental. Pero cumplir efectivamente esa tarea requería aún difíciles investigaciones específicas que sólo mucho más tarde llegué a concluir. Una breve exposición de esa teoría aportará pronto mis *Cartesianische Meditationen*. El próximo año espero publicar también las investigaciones explícitas que corresponden a esa teoría.⁸⁶

Años después a las lecciones nombradas, una de sus discípulas más brillantes, Edith Stein, se encargaría del tema, en su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía* (1916). Por otra parte, el trato de la intersubjetividad que planteaba Husserl en las lecciones inicialmente se basa en una reducción a la intersubjetividad psicológicamente pura, es decir, una psicología empírica y otra apriorística en la que sostiene: “partimos de esta idea: tenemos percepciones sensibles <<vemos>> y relaciones entre cosas, las recordamos, las poner es un vago representar empírico, etc., y juzgamos, en vista de todo ello, que hay una <<Naturaleza>>. Del mismo modo, ejecutamos empatías en los <<cuerpos>>, ponemos espíritus, relacionamos nuestras propias vivencias a nuestro

⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Lógica forma y lógica trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009. Pp. 306-307

cuerpo (puesto en vivencias perceptivas, etc.)”⁸⁷En este sentido se crea una relación de existencia entre las conexiones causales de la naturaleza física y otra psicofísica y que ante todo se presentan en el cuerpo, finalizando con el reconocimiento de la conciencia común a todos los seres humanos. De esta relación se descubren las motivaciones que van inclinadas hacia la conciencia, los sentimientos, y que ante todo presentan a las vivencias como un nuevo tipo de contenido, gracias a esta relación podemos descubrir inicialmente al cuerpo del otro como portador de una conciencia que tiene sus propias motivaciones. Inicialmente nos encontramos con el otro como un cuerpo ajeno al nuestro por medio de la experiencia empírica, pero somos conscientes que el conocimiento íntimo e interior de su subjetividad no se puede explorar por estos medios, pues debe interpretarse desde sus vivencias psíquicas mediante intercambio recíproco en comunicación.

En este sentido, lo objetivo se debe volcar hacia la indagación subjetiva como una conciencia que está vinculada a un cuerpo en donde se proyectan las vivencias como hechos de conciencia y el intercambio de estas solo mediante la empatía. La reducción de la actitud por medio de la intersubjetividad psicológicamente pura nos permite, por medio de una depuración, darnos cuenta de la conciencia del otro que habita un cuerpo, es por ello por lo que *Einfühlung* no significa directamente la relación con otro en cuanto a otro auténtico, sino una *experiencia de la conciencia ajena* en la que solo nos hacemos una imagen de la vivencia de la *psique* ajena en donde el término más adecuado sería *experiencia del otro*.

La primera paradoja aparece cuando en esta empatía o experiencia del otro aparecen las cosas puestas en la propia conciencia y la actitud se vuelve entonces hacia ella misma, por ende, no está dirigida hacia las cosas sino a la percepción de ella en donde se comprueban y se refutan, lo mismo ocurre con la empatía como comprensión de la conciencia ajena y la propia. En otras palabras, la conciencia aparece como un yo propio, desde el cual se desprende toda objetivación del mundo y de la naturaleza misma, de esta reformulación es necesario hacer una desconexión del yo propio como estrategia de

⁸⁷ Op. cit. HUSSERL. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1994. p. 134

conciencia pura en donde estamos en relación por medio de la motivación y percepción de cosas, que como se ha venido exponiendo están en nuestra experiencia como la presencia del cuerpo del otro, nos dirá Husserl:

Ahora bien, si en la comunicación radican motivos de experiencia para el conocimiento de la conciencia ajena y, ante todo, para la posición empática que asume la función de <<percepción>> y luego, más ampliamente, de conocimiento predicativo, podemos, entonces, ganar en la <<psicología pura>> un conocimiento general, no meramente singular, de la «vida anímica» pura, sobre el ser <<puramente psíquico>>. Podemos utilizar lo conocido en la conciencia propia para la interpretación de la conciencia ajena, y luego podemos aprovechar lo conocido en la conciencia ajena, a partir de la comunicación, para la conciencia propia, podemos fijar conocimientos generales que se refieran en parte a la esencia de la conciencia en general como esencia de una conciencia pura siempre existente), y en parte a las reglas empíricas que, en general, determinan por sí el curso de las vivencias en las conciencias.⁸⁸

La empatía en esta paradoja pertenece en un primer momento a un yo puesto en desconexión de las ciencias psicologistas para hallar la intersubjetividad como flujos de conciencias ajenas y su relación con las cosas, pero que depende primordialmente de ella mediante el descubrimiento del yo que le da sentido al mundo; aunque abrió el camino a la doble reducción que se ha mencionado en presente capítulo. Este primer acercamiento Husserl presenta la tesis de contextos comunicativos entre las conciencias como una apertura al otro en contexto de la ontología social en las cuales convergen empáticamente, pero que aún merece una exploración más profunda mediante el método fenomenológico de sus áreas psicologistas, la razón de esta postura nos la da el mismo filósofo:

Todos tenemos una primera y originaria esfera de conocimiento natural: la naturaleza en el más amplio sentido de lo existente real espaciotemporalmente determinado: el *mundo*. A ella corresponden las ciencias de la naturaleza, las ciencias de la naturaleza física y psíquica (las ciencias de la naturaleza en sentido estricto y de lo espiritual [de los espíritus, de las comunidades espirituales, de los productos espirituales, etc.])⁸⁹

La fenomenología trata de abarcar toda la esfera de lo que compone la idea de mundo, no solo captado como lo fácticamente aprehensible sino también tomado como lo espiritual y sus productos, tales como la cultura, unificando una ciencia universal de organización lógica sobre la razón que une tanto el campo teórico como las vivencias, el juzgar, el querer, etc. Todo lo anterior apuntando a la anhelada *fenomenología*

⁸⁸ Ibid. p. 144

⁸⁹ Ibid. p. 147

transcendental formulando una introducción de la fenomenología que busca depurar las esferas de la experiencia por una vía distinta a la del psicologismo imperante, en síntesis, clarificar los criterios de validez de la experiencia, desde la cual el otro tampoco escapa como experiencia. La intersubjetividad se presenta como un intercambio de conocimiento entre los seres humanos en el flujo de conciencia para conocer el mundo y experimentar al otro por medio de esa metodología como una relación recíproca la cual está sujeta a la verificación de validez de la experiencia misma. Estas lecciones no van más allá de lo expuesto hasta aquí y aún queda por solucionar la paradoja del otro como una constitución de la conciencia propia del yo.

Por su parte Husserl en *Ideas II* continúa exponiendo esta problemática de la intersubjetividad, dentro de la constitución, el cuerpo continúa siendo parte esencial del problema que es de entendimiento mutuo pues cada sujeto-hombre se entiende intersubjetivamente debido a su relación con el mismo mundo circundante en las mismas cosas. Sus capacidades perceptivas que se representan como apariciones dado que la realidad así se conozca solipsista o intersubjetivamente termina siendo una, por ende, debido a nuestra unión con ella también estamos inmersos en una nueva paradoja. Por lo que se dirá: “esto quiere decir aquí: tiene que experimentar las cosas y las mismas cosas; si ha de conocer también esta identidad, tiene que encontrarse con los otros cognoscentes en relación de empatía; tiene que tener para ello corporalidad y pertenecer al mismo mundo, etcétera.”⁹⁰ La intersubjetividad se configura como una aparición en la que lo múltiple no hace parte solo de una conciencia sino de una conciencia social, es decir, un cúmulo de apariciones que hacen posibles las agrupaciones individuales o grupos de identidad en las que guardan una singularidad.

En esta obra de Husserl existe una reducción fenomenológica en la que el yo está como puesto en relación con la naturaleza, pero no unido como contenido de conciencia con las cosas, sino como una unidad de constitución del mundo personal con diversas dependencias, en este sentido el mundo espiritual debe entenderse como

⁹⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014. P. 115

intersubjetividad por medio del cuerpo para no anular lo social. El yo como persona constituye al mundo porque lo intercambia con otras personas, pero a cada uno le es como correlato de intuición, es decir, como mundo circundante configurado en una individuación originaria, lo que hace volver, nuevamente, al mundo y a la relación paradójica con el otro, puesto que depende de la mirada de quien lo constituya donde nos dejamos motivar por su toma de posición. Razón que nos lleva a la siguiente obra de Husserl en la que dirá:

Si la autoconstitución del ego como ente psicofísico espacial es ya una cuestión muy oscura, resulta aún mucho más oscuro, enigma francamente embarazoso, cómo pueda constituirse en el ego otro yo psicofísico con otra alma; puesto que es propio de su sentido en cuanto otro la imposibilidad de principio de que yo experimente con verdadera originalidad sus propios contenidos anímicos, que no son iguales a los míos. Por principio, la constitución del otro debe ser pues distinta a la constitución de mi propio yo psicofísico.⁹¹

Los otros siempre tienen un conocimiento de nosotros y nosotros los tenemos de ellos de la misma manera como se presentan a nuestra conciencia, ahí radica la validez y el sentido, están para nosotros en cuanto cuerpos con sus vidas ahí frente a nosotros, nos ven como *alter ego* u otro yo y, de la misma manera, nosotros los contemplamos a ellos: radicando una mutua unidad. La nueva paradoja será: ¿cómo construimos en la *intersubjetividad trascendental* la constitución y sus categorías de un mundo compartido como objetividad? En esta línea el otro siempre se nos presenta como análogo de lo propio, pero esta concepción radica en que compartimos el mismo mundo y, necesariamente atribuimos a ese otro yo, vivencias y experiencias.

En la comunidad del conocimiento en la constitución de la enigmática relación del yo con el *otro* debe existir una unidad constitutiva primaria, así como existe el *ego*, el *ego trascendental* y el *yo psicofísico* que forman la estructura ontológica, remitiendo necesariamente a la corporalidad como una relación de la naturaleza y el yo anímico. Pero al ser nuestro *ego* de donde parte la constitución nos hemos quedado en un solipsismo, incluso hemos reducido al otro a *ego trascendental*. La propuesta de Husserl para salir de la encrucijada será esta: “partamos del hecho de que el mundo para nosotros, mejor dicho, para mí” en cuanto ego, está constituido como un mundo “objetivo”,

⁹¹ Op. Cit. HUSSERL, E. *Lógica formal y lógica trascendental*. P. 302

en el sentido de un mundo que existe para cualquiera y se comprueba tal como es en la comunidad intersubjetiva de conocimiento. Así, ya debe estar constituido un sentido de “cualquiera”, para que pueda existir un mundo objetivo referido a él”.⁹²

Si todo depende de la constitución de nuestro *ego* se infiere que todo hace parte de mí ser trascendental, por lo que sugiere el filósofo: “lo primero es pues preguntar por el mundo de la experiencia puramente en cuanto tal. Viviendo en el proceso de experiencia del mundo y en todas sus posibilidades abiertas de cumplimiento consecuente, dirijo la mirada a lo experimentado y a sus estructuras generales de sentido, captables eidéticamente.”⁹³ Esta postura será retomada en la doble reducción: una va referida al mundo y otra al yo, en la cual la conciencia abre nuevas posibilidades de preguntas y abre la exploración de las vivencias.

El problema de los postulados de la intersubjetividad en el fundador de la fenomenología se fundamenta en la recaída en una especie de solipsismo metodológico. Pues, en la medida en que pone entre paréntesis el mundo con la *epoché* nos enviamos necesariamente al “*ego transcendental*” y nos quedamos fusionados con nuestras vivencias o en las sensaciones puras, obteniendo como resultado hallarnos en una aparente encrucijada sin salida o por lo menos así parece, nos encontramos nuestro yo y nuestra conciencia pura, convirtiendo así de forma apresurada la filosofía fenomenológica en una *egología*. Siguiendo esta línea, la reflexión estará fragmentada en dos momentos, el primero tiene que ver con las causas que originan el aparente esencialismo y los tipos de solipsismo que el mismo Husserl manifiesta y de su inminente caída, esto para poder ver hasta qué punto son justificables las tesis solipsistas y su superación; el segundo, tendrá que ver con detenerse en cómo esta interpretación por la vía del *solus ipse* hace parte del proceso de la empatía.

⁹² *Ibíd.* P. 303

⁹³ *Ibíd.* P. 304

El análisis del *Einführung* en esta nueva visión debe comprenderse como *intersubjetividad*, que en lenguaje fenomenológico denota *subjetividad trascendental* idea que aparece en *Meditaciones*. La aparición dentro de la fenomenología descriptiva o del método de las reducciones fenomenológicas, ya propuestas y desarrolladas en la problemática *V meditación*, aparece por principio de las incomprensiones del problema de la *constitución* y la *intersubjetividad trascendental* y a algunas faltas aclaratorias que había pasado por alto Husserl, pero que también obedecen a contextos históricos y a la vida del filósofo en el desarrollo de sus investigaciones filosóficas y trabajos pendientes, así lo demuestra en su Prólogo a la “Investigación Sexta” de las *Investigaciones lógicas* escrito en Friburgo en 1930 a propósito de la reedición ya hecha en 1913 y que tales circunstancias le tiene en fatiga que él mismo afirma:

Primeramente, hube de interrumpir la impresión por la fatiga que, naturalmente, sobreviene después de un período de excesivo trabajo. Dificultades teoréticas, que se me habían puesto de manifiesto durante la impresión, exigían reformas profundas del texto nuevamente esbozado, para las cuales eran menester energías frescas. En los siguientes años, en los años de la guerra, no pude suscitar en mí, para la fenomenología de la lógica, la participación apasionada, sin la cual me es imposible llevar a cabo un trabajo fructífero. Sólo pude soportar la guerra y la “paz” subsiguiente entregándome a reflexiones filosóficas generales y reanudando los trabajos de desarrollo metódico y material de la idea de una filosofía fenomenológica, el esbozo sistemático de sus líneas fundamentales, la ordenación de sus problemas y la prosecución de aquellas investigaciones concretas que parecían indispensables en estos respectos.⁹⁴

Otro hecho histórico de las posturas no aclaradas o terminadas por el maestro se debe a la pérdida de Adolf Reinach (1883 - 1917) cuya muerte prematura con tan solo 34 años en el campo de batalla de la Primera Guerra mundial y que desde 1909 se había convertido en un acérrimo estudioso y asistente personal de Husserl en Gotinga, fundador del “*Jahrbuch für Philosophie und Forschung Phänomenologische*” en el cual publicaban investigaciones filosóficas y fenomenológicas. Después de la muerte de Reinach la Asociación de Filosofía formada por los discípulos (estudiosos de las *Investigaciones*) de Husserl que llama Stein⁹⁵ se disolvió; quedando sus miembros muy afectados por la muerte de Reinach quien fundó la idea del *realismo fenomenológico* contra una visión de la fenomenología entendida como *idealismo trascendental*, los

⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas II*. Madrid: Alianza Editorial, S, A, 1999. p. 593.

⁹⁵ Quien se encontraba haciendo su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*

seguidores del maestro en la Asociación quienes iban por esta misma línea de Reinach consideraban que el maestro con la famosa frase “volver a las cosas mismas” se había convertido en idealista con la publicación de *Ideas I* pues estaban acostumbrados a los postulados de la crítica al psicologismo en sus diferentes connotaciones, ya sea el escepticismo, el subjetivismo o al relativismo, pero cuando presenta el *Herr* profesor la *reducción trascendental* se le toma como platonismo, es decir, al paso que sigue de la *fenomenología descriptiva* a una *fenomenología pura*.

Pero esto no fue motivo para detener sus investigaciones que, ya desde el método de sus lecciones de Göttinga hasta sus *Meditaciones Cartesianas*, planteaba el asunto de la realidad ajena o la comprensión de otro *alter ego*, aunque no todos sus análisis culminan en estas obras lo que desde luego no era un descuido del filósofo, pues también abarcan *Crisis* (por mencionar algunos textos que publicó en vida) pero, ya desde sus obras tempranas había previsto tales controversias por ejemplo, en sus lecciones de invierno 1910 -1911 ya había aclarado dicha acusación que podemos encontrar en el § 18 “la objeción de solipsismo” y que lucidamente expresa:

¿Es solipsista, por tanto, la investigación fenomenológica? ¿No limita la investigación al yo individual y, más concretamente, al campo de sus fenómenos psíquico-individuales? En absoluto. *Solus ipse* significa que solamente yo soy, o bien que desconecto todo el resto del mundo excepto a mí mismo y mis estado y actos psíquicos. Pero, al contrario, yo, como fenomenólogo, me desconecto tanto a mí mismo como a todo mundo, y no menos mis estados y actos psíquicos, la cuales, en la medida que son míos, son justamente Naturaleza. Puede decirse que la descabellada teoría de conocimiento propio del solipsismo surge de la ignorancia del principio radical de la reducción fenomenológica, pero en el mismo objetivo de la desconexión de la trascendencia, se confunde la inmanencia psicológica y la psicología con la verdaderamente fenomenológica.⁹⁶

Camino que nos lleva hacia la reducción fenomenológica trascendental, como experiencia inmanente del yo puro o trascendencia en la inmanencia (superación de la actitud natural), aunque todo lo inmanente no es necesariamente trascendental. Es decir, también hay una mala interpretación de la *trascendencia* al momento que realizamos nuestro cambio de actitud pues según el filósofo se confunde “inmanencia psicológica” que por su origen natural sí es solipsista por pertenecer a la particularidad de su objeto de estudio. Pero, la “inmanencia fenomenológica” es vista en otro sentido, a saber, desde

⁹⁶ Op. Cit. HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenológica*, 1994. P. 89

la universalidad tanto en los contenidos de las vivencias como en el darse a la conciencia y que en última constituyen lo real⁹⁷(*reell*) y la evidencia. Si no se comprende esta diferencia en la manera en cómo se interpreta el solipsismo la visión de este carece de fundamento pues es vital para comprender una visión amplia de la psicología fenomenológica, la fenomenología trascendental y la intersubjetividad.

Cuando Husserl empieza la *V Meditación* expresa las siguientes preguntas: “Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la epojé fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el *solus ipse*? ¿Y no permanezco mi ídolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía?”⁹⁸

Así estando nuestro yo reducido a *ego trascendental* que incluso podemos poner en duda al mundo y a los otros seres ¿Qué hace que dudemos de nuestro método? Podríamos responder sin duda alguna que nos aquejemos de la soledad, el solo hecho de vernos aislados con nuestras vivencias que no es otra cosa que nuestro yo puro como constitutivo del mundo y primordial tan solo pensarlo nos imaginamos como si estuviésemos solos en la montaña más remota del mundo. Estas fueron las advertencias que Husserl nos dejó en su “Epílogo” 1930, a propósito de la redición de su obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y la una filosofía fenomenológica* 1913, prueba de ello: “el cambio de actitud que en este escrito se llama reducción fenomenológica (ahora decimos más distintamente: reducción fenomenológica trascendental) lo ejecuto yo, en el que en cada caso filosofa, partiendo de la actitud natural en la que me experimento

⁹⁷ No debe confundirse con el concepto alemán de “real” que traducido al español tiene íntimamente una connotación tangible de la realidad natural, o desde la perspectiva fenomenológica “real en su mundanidad” que en lo espacio-temporal hace parte del mundo físico. En este sentido lo debemos tomar como “*reell*” y tiene que ver con “la realidad de la conciencia” lo que está dentro de su esencia, lo que le compete.

⁹⁸ Op. Cit. HUSSERL, E. *Meditaciones Cartesianas*. P. 152

como yo en el sentido corriente, como esta persona humana que vive entre otras en el mundo”.⁹⁹

Bajo esta tesis se formula la necesidad de una psicología fenomenológica dado que estamos en relación con la vida misma, un yo, y lo anímico, es decir, la experiencia se dirige hacia lo interior de un yo puro como experiencia interna de sí mismo y de los actos empáticos.

La postura de las *V Meditación* inicia como una explicación de la aparición del *alter ego* como una salida de la mismidad de la reducción fenomenológica, ya sabemos cómo se le da sentido al mundo y al yo, pero las objeciones del naciente solipsismo siempre sigue la tesis del filósofo pues cuando realizó la *epojé* parece que el ego se ha quedado apresado en sí mismo, pero tal como reconoce en su obra *Lógica formal y lógica trascendental* haber solo hecho una breve introducción del tema en sus *Meditaciones*, es decir, no fue un tema cerrado o concluyente se le toma como tal como si el maestro hubiese finalizado sus postulados, a saber, como si la objetividad solo se da mediante la intersubjetividad. Este problema radica de la siguiente tesis:

Por eso quien interprete a Husserl, en este tema, sólo desde las *Meditaciones cartesianas*., es muy probable que no llegue a captar toda la problemática del tema de la intersubjetividad, y, en consecuencia, o bien no comprenderá el núcleo fundamental de esta filosofía o renunciará al proyecto crítico husserliano, aquel proyecto que, a mi entender, todavía nos interpela. Las *Meditaciones cartesianas* hay que leerlas en el seno de un conjunto de textos mucho más amplio que no puede olvidar, además, la problemática de la reducción y de la constitución, del tiempo de la conciencia y de las representificaciones, temas todos ellos escasamente desarrollados en ese texto.¹⁰⁰

En estos desarrollos el tema conductor será la experiencia del otro que se le aparece a la conciencia, pero el problema radica en que hay diversos modos de darse y que en realidad parecen al desarrollo de la fenomenología y de la reducción misma en cuanto seres que se constituyen, por una parte, como cuerpo, como conciencia ajena, como experiencia interna, *alter ego*, sujeto trascendental, sujeto psíquico, presentación, etc.

Ahora bien, debemos exponer qué significa esa reducción o *epojé* la cual usamos como estrategia para hallar lo que es propio. El desprendernos de los nexos con el otro

⁹⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, I*. Fondo de Cultura Económica. México. 2013. p. 471

¹⁰⁰ SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. España: Editorial Anthropos. 1987, Pp. 83-85.

no debe entenderse como un cierre o que sea el último paso del método, por otra parte, tampoco es un alejamiento del otro como retraernos en nuestro interior o darle la espalda al otro, esto sí daría un ego que se encierra en sí mismo. La estrategia será desprendernos en los actos que nos constituyen como persona para tomarlo como quien constituye el mundo en su propio *ego* como intencionalidad y de este modo dirigirse hacia el otro en su pureza de otro auténticamente otro, es decir, vernos en el otro sin que esto se pueda tomar como un espejo de nuestro propio yo. Por lo que se dirá: “yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente, mi duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria —o con una igual— y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios desde mi aquí; sino, consideradas las cosas de más cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí”.¹⁰¹

Aunque la anterior tesis está referida aun a esos actos empáticos por medio del reconocimiento del otro que abren la posibilidad de la importancia del conocer el mundo que habitamos y está constituido de forma intersubjetiva, aunque requiere la depuración, pues esto no implica paradójicamente un conocimiento íntimo del otro ni de sus cogitaciones. En esta reducción intersubjetiva nos abstraemos como método de interpelación del mundo mismo para crear una apertura hacia el otro en la doble reducción.

La intersubjetividad es un potencial de nuestro interior para proyectarnos al mundo y la percepción de este y que esta esfera se amplía a lo largo del tiempo cuando entramos en relación con lo ajeno o lo extraño, en donde también entra el análisis del otro, que posibilita toda empatía, pero quedan existiendo particularidades esenciales a cada una que comparten intersubjetivamente. Esto lleva a un tipo de transferencia de nuestras propias vivencias, el cuerpo, y la vida misma a otros yo, ya constituidos como personal o en actos espirituales como la cultura, la misma fórmula hacemos desde nuestro yo, donde somos conscientes que el otro también lo hace con respecto a nosotros.

¹⁰¹ Op. Cit. Husserl. *Meditaciones Cartesianas*, P. 181

En efecto, como hemos venido articulando, la tradición se apoya a partir de las *Meditaciones*, las cuales tienen como objetivo, según Husserl, resolver los problemas trascendentales del mundo objetivo y cómo se da la experiencia del *ego* trascendental en la reducción fenomenológica, pero este proyecto no fue suficiente y que no duda Husserl en reconocer: ¿Cuál sería entonces el problema de las *Meditaciones*? ¿Qué hace imposible una empatía por este medio? La errónea interpretación de las tesis en la *Meditación V* fue, a nuestro modo de ver, que se toman los conceptos de *reducción* y *constitución* para la comprensión del mundo y su relación con la conciencia en la subjetividad trascendental lo cual es posible, pero al aplicárselo a la relación con el *otro*, en cuanto sujeto, quedaba encerrado en el solipsismo, pues está en el *solus ipse*, pero Husserl va a reconocer en su obra *póstuma* que estos conceptos sólo pueden entenderse, sólo si, son comprendidos desde la intersubjetividad la cual no terminó de fundamentar. Afirmación que también podemos encontrar en:

La teoría husserliana de la intersubjetividad no nos fue legada como un todo orgánico. Aún cabría preguntarse si es posible encontrar en Husserl una teoría de la intersubjetividad, si ha de entenderse por “teoría “un todo cerrado, compuesto con exclusividad por elementos unívocamente definidos, sólidamente trabados los unos con los otros, en la impenetrable perfección de una estructura incompatible con la modificación de la definición de algún elemento, por cuanto ella acarrearía la desorganización del todo. La teoría husserliana de la intersubjetividad no nos fue legada como un todo sistemático, ella se compone de conceptos largamente reelaborados, a menudo desde perspectivas diferentes. Su terminología no está siempre estrictamente aplicada y quien se aproxima a ella siente la necesidad de los criterios predominantes en el pensamiento del filósofo, para no incurrir en interpretaciones parciales. La multitud de problemas, de caminos búsqueda, de ámbitos de planteos, los diversos niveles de análisis, no incluyen, sin embargo, áreas contradictorias ni difícilmente articulables.¹⁰²

La *reducción* que empieza con *Ideas* hace problemática la intersubjetividad, pero, la fenomenología depende de este desenvolvimiento ¿por qué? [...] “la intersubjetividad está presente prácticamente en toda la actividad del fenomenólogo”.¹⁰³ Desde la separación que hace Husserl de sus famosas lecciones (1910- 19011), se propone examinar la significación de una relación trascendente en oposición a los hechos pues en la medida en que se aplique esta relación se cumple con el proyecto de desnaturalizar

¹⁰² IRIBARNE, Julia V. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Argentina: Carlos Lohlé Ediciones, Vol. I, 1987. P. 19

¹⁰³ Op. Cit. SAN MARTIN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. P. 85

la conciencia, es decir, una razón, una verdad naturalizada, dado que está ligada íntimamente a la actividad del sujeto, proyecto que está en *Investigaciones Lógicas*, vol. 2., estas relaciones sólo se dan al yo en cuanto sujeto individual que hace parte del mundo, pero sólo nos conectamos con él como *estando ahí* en una subjetividad. Este es el legado que nos dejó la fenomenología algo “puro” que no puede ser corrompido por el mundo y sus leyes, a saber, el yo como acto originario y primordial. Esta postura o primer despliegue, es lo que nos hace problemático la empatía, pues la *epoché* nos deja un terreno casi que absoluto en el yo puro para comprender la vida por medio de la intersubjetividad. No obstante, al comprenderla es necesario en un primero momento quedarnos en un solipsismo, toda vez que el mundo objetivo es cuestionado a partir de la vida subjetiva que es el proyecto crítico de la fenomenología en la búsqueda de sentido, pero se queda en el *solus ipse* para constituirse posteriormente en intersubjetividad

Las ingentes dificultades de su postulación en lo concerniente al problema del riesgo de caída en el solipsismo trascendental o en el dominio de pertenencia de las vivencias de la conciencia a su esfera primordial propia o del *yo puro*. La actitud fenomenológica nos lleva al análisis de la conciencia, pero como “conciencia pura”, esto quiere decir que lo que se le presenta a ella es en un primer instante el yo, que no es más que una abstracción del primero. No hay pues un realismo, sino que tanto lo real como su relación con el mundo no es independiente de la conciencia, pero esto presentado no tiene por sí solo esencia, sino que la adquiere únicamente en la medida en que es para la conciencia. A través de la reducción fenomenológica nos alejamos de la actitud natural hacia una nueva actitud lejos del método de la naturaleza psicofísica.

“En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de explorar teóricamente lo experimentado, la naturaleza trascendente, ejecutamos la “reducción fenomenológica”¹⁰⁴. Se refiere Husserl aquí a la investigación naturalizada de la conciencia, como una actitud ingenua en la que no hay un examen riguroso del método

¹⁰⁴ Op. Cit. HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I. P. 190 (véase también los §§ 50 y 57).

de la psicofísica, motivo que lleva a realizar la nombrada reducción para examinar las nuevas formas como se nos presentan las cosas sin prejuicios, en relación con las vivencias (intencionales).

Lo que viene a significar fenomenológicamente que las cosas por sí solas no son en absoluto, sino que están sujetas, luego de esto tiene la representación en la medida en que es intencional, lo representado, lo que aparece a la conciencia. Este proceso fue posible en la medida en que hay un cambio de actitud al volcar la mirada, pues en la actitud natural, las cosas parecen estar sólo *ahí* para nosotros, toda vez que son pasivas esperando a que se les ejecute, se le perciba, lo que nos lleva a categorizarlo como lo que está frente a nosotros. Ese ahí, es lo real, motivo que nos lleva a la actitud de “desconexión”, a la reducción fenomenológica, a la puesta en paréntesis de ese aparecer, lo captado “ahí” que será examinado a través la reflexión. Y nos damos cuenta mediante las cogitaciones, mediante el encuentro con el “yo puro”, pero más allá de ese yo, que también necesita una desconexión” nos encontramos con las vivencias, que reemplazan lo que inicialmente habíamos aceptado como absoluto. Así que en lugar de la actitud natural de vivir en correlación con ellas estamos en la nueva posición de analizar en este es el campo de la fenomenología, o para decirlo en términos fenomenológicos mucho más claros, en la que ya no vive en el objeto sino en sus conciencias de objeto. De manera tal que el yo puro no es una vivencia entre otras vivencias, sino lo que permanece idéntico en el flujo de sus vivencias.

No obstante, por estar el ser humano entre los dos *roles* de la realidad, por un lado, el hombre como un ser de la naturaleza y, por otro, como un ser social que corresponde al entramado de las sociedades y de su relación con el otro, con los demás, como “yo puro” primordial. En la desconexión que realizamos previamente está en un primer instante en todos los ámbitos y siempre es idéntico así mismo en sus propias cogitaciones. Ahora, en la medida en que se relaciona con otras vivencias salen nuevas, pero desde esta postura está siempre inalterado en su papel privilegiado como de yo. Así, todas las vivencias tienen que estar acompañadas de representaciones en el que ese “yo puro” es en la medida que se produce una dación de las cosas a la conciencia, y es en esta desconexión hacia las vivencias donde inicia un “yo fenomenológico” que tiene que dar

cuenta no solo de sus vivencias sino de sus relaciones con los demás, que desde el punto de vista social tiene que relacionarse con la conciencia ajena.

Lo que no vale desde luego en lo que concierne a la realidad ajena, es precisamente el principal contrasentido del término psicologista de “empatía como proyección sentimental” o “sensación empatizante”, como quiera que la apercepción o la conciencia como vivencia o acto experiencial de una realidad trascendente o que no es vivencia sino su correlato intencional, solo vale para la dación, captación o intuición sensible (percepción) de los objetos exteriores, puesto que el otro no me es dado como cosa u objeto trascendente, es decir, como ser individual o de manera espacio-temporal o contingente o en cuanto ser individual o ni en cuanto fenómeno, como si la conciencia pudiera aparecer y el otro pudiera ser visto como una simple unidad de experiencia y no en cuanto un ser automotivado que solo me es dable comprender como otro o en la experiencia de su singularización a través de una transferencia analógica.

El proceso de la experiencia de singularización o analogía es lo permite en un primer instante la *empatía simple* o meramente asociativa, que posteriormente se convertirá en una empatía comunicativa recíproca, lo que permite una empatía en propio o en sentido estricto, lejos de la pretensión psicologista es que yo puedo dar cuenta de la realidad ajena “sintiendo el otro dentro de mi yo cuerpo”. No cabe olvidar que lo sensible es el punto de encuentro que hace posible lo espiritual, lo que quiere decir que el problema de la empatía es un autodespliegue gradual, por etapas.

¿Cómo salimos de la interpretación predominante de la esfera primordial? Esta recaída causada por tildar a Husserl de solipsismo, pues parece que las vivencias de conciencia propias del yo puro se toman como trascendental, pero este solipsismo del que había intentado en vano precaverse, puesto que para ello el otro debe ser comprendido asimismo no solo como como *ego* trascendental primordial en su indeterminación, sino como intersubjetividad trascendental o centro de sus propias operaciones *egológicas* y no simplemente postulado como tal.

El error fundamental de las *Meditaciones cartesianas* y sobre todo de la anfibológica *V meditación*, a la que le había dado el título de Determinación del dominio trascendental como *intersubjetividad monadológica*, la cual se postula como una automeditación del

sujeto cognoscente sobre sí mismo y sobre su vida de conocimiento en la experiencia comprensiva o inmanente. En la *V meditación* el problema quedaba en ella apenas sugerido, puesto que la elucidación de la formación del *alter ego* requerían de análisis más exhaustivos.¹⁰⁵

La falta de comprensión reside en que no se explicita el modo como se da la *subjetividad trascendental*, cuyo concepto se entiende en el lenguaje de la fenomenología que no es como una colectividad de personas compuestas de personas individuales sino como una conciencia comunitaria e interacción por medio de la reciprocidad. En otras palabras y en el sentido más propio del término, como subjetividad operante en su ser histórico concreto en la dinámica comunitaria de un mundo concreto y en una situación concreta.

Habría que decir entonces que Husserl toma el concepto de *Einfühlung* en un inicio como un acto distintivo del conocimiento en el que por medio de la conciencia descubrimos también el cuerpo propio y puedo captar la conciencia ajena como experiencia del extraño a partir de los análisis de las propias vivencias. Posteriormente por medio de las analogías se descubriría otra subjetividad del otro, pero que es la apertura desde la nuestra para comprender la otredad o la experiencia del otro, en la que se hablará de *empatía propia e impropia*, pero que no nos brinda mucha clarificación incluso el mismo Husserl reconoce tales dificultades, pero la *Einfühlung* propiamente dicha con la cual el filósofo se identifica es aquella que da cuenta de la realidad de las experiencias de las vivencias ajenas desde Leibniz contemplada como "*imaginación empática*", lejos de la interpretación monádica, más afín a un sentido ético-político como una comprensión íntima del otro, momento que puede traducirse como trasponerme en el lugar del otro, como si pudiésemos comprender las cosas desde su lugar, imaginarnos como sería estar en su situación.

En síntesis, solo hay *Einfühlung* mediante imaginación empática, en la medida que podemos proyectarnos cómo se sentiría estar en su lugar (lo que implica una

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Lógica forma y lógica trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2009. Pp. 306-307

autoagresión y una ruptura con el yo), o como lo diría Husserl, estar en su propia piel, lo que debemos deslindar del terreno del psicologismo o de la falsamente atribuida a la psicología introspectiva. Toda esta explicación no puede ser entendida sin conocer las bases que distorsionan la comprensión del *Einfühlung*, pues estamos haciendo hincapié en la fenomenología de Husserl y su crítica al psicologismo hacia una *psicología fenomenológica*, por ende, las siguientes páginas estarán dedicadas a estas teorías hasta llegar a la propuesta de la empatía en sentido *psicofenomenológico*.

3. EL DESPLIEGUE DE LA EMPATÍA EN LA FENOMENOLOGÍA DE EDITH STEIN¹⁰⁶

El primer estudio del concepto de la *Einfühlung* desde la perspectiva fenomenológica de Husserl es la tesis doctoral de su discípula E. Stein titulada *Sobre el problema de la empatía* evaluada el 3 de agosto de 1916 con una calificación de *summa cum laude* y publicada en 1917. En este trabajo la filósofa retoma la *Einfühlung* de Edmund Husserl, quien aún no lo había compendiado en su obra; por lo cual, Stein pone en contraste las ideas de su mentor con los estudios de la empatía existentes en las corrientes psicologistas, especialmente con la de Theodor Lipps. Para la filósofa adentrarse al tema de la empatía era investigar las vivencias y el *rol* que tienen estas sobre el mundo objetivo, que se dan a todos los sujetos y asientan en relación recíproca por medio de *Einfühlung* (empatía). Sobre este propósito se adentra Stein afirmando¹⁰⁷:

En aquel semestre de verano las clases de Husserl, versaron sobre «Naturaleza y Espíritu», Investigaciones para la fundamentación de las ciencias naturales y las del espíritu. Este tema lo habría de tratar en el segundo tomo de las *Ideen*, que todavía no había aparecido. El maestro había hecho un esbozo en el primer tomo, pero había dejado su elaboración sin darla a la imprenta por estar ocupado en la nueva edición de las *Investigaciones Lógicas*. Esto era un trabajo apremiante porque la obra estaba agotada hacía años y constantemente se pedía.¹⁰⁸

Este curso de verano avivó la curiosidad de Stein por el *Einfühlung*, aunque aun conceptualmente no se había delimitado, solo se tenían características generales sobre su importancia a nivel teórico desde la psicología y se hacía necesario investigarlo a la luz del método fenomenológico, al que había conducido las *Ideas I*. La problemática de la empatía que deseaba investigar conducía a la fenomenóloga y al mismo Husserl a Theodor Lipps. Afirmación que nos lega Stein en sus anotaciones autobiográficas:

¹⁰⁶ Estudiante de historia Germánica en Breslau, luego pasa a ser discípula de Louis William Stern, fundador de la psicología personalista, a finales de 1912 lee las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) libro por el cual se siente muy atraída y, por medio de esta lectura decide ir a conocer y estudiar con Edmund Husserl en Göttingen en 1913, pues se está formando un grupo de intelectuales con el método fenomenológico, pasando así su interés del método de la psicología empírica a la fenomenología. Años posteriores serán de provecho para la filósofa a consecuencia de su definición y acercamiento a la religión, tanto así que llega a ser beatificada como Santa Teresa por Juan Pablo II en mayo 1987.

¹⁰⁷ Afirmación de Stein que podemos contrastar en el segundo prólogo a las *Investigaciones Lógicas*.

¹⁰⁸ STEIN, Edith. *Estrellas Amarillas. Autobiografía: Infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1992. Pp. 233-234

Puestas las cosas en estos términos, quedaba ahora por dilucidar sobre qué quería yo trabajar. Pero sobre este punto no tenía la menor perplejidad. En su curso sobre la naturaleza y el espíritu, Husserl había hablado de que un mundo objetivo exterior sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, esto es, por una pluralidad de individuos cognoscentes que estuviesen situados en intercambio cognoscitivo. Según esto, se presupone la experiencia de otros. A esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Theodor Lipps, la llamaba "Einfühlung". Sin embargo, Husserl no había precisado en qué consistía. Esto era una laguna que había que llenar. Yo quería investigar qué era la "Einfühlung".¹⁰⁹

Dada esta pauta, a saber, investigar la empatía con el método fenomenológico, Stein expone el trasfondo de los equívocos que había tenido Lipps; por ende, la tarea central de la tesis sería clarificar los conceptos que había tomado erradamente el psicólogo. Por ende, nos concentraremos principalmente en la imitación como teoría genética para dar cuenta de la participación afectiva por medio de la empatía en las vivencias del otro.

El punto de partida de la concepción de Stein es antropológico, pues trata de dar cuenta de la constitución de la empatía como sujetos psicofísicos y personas espirituales, labor en la que suscribe su tesis doctoral:

El trabajo completo del que están tomadas las exposiciones siguientes comenzaba con una presentación puramente histórica de los problemas que han aparecido, uno tras otro, en la bibliografía existente sobre la empatía: la empatía estética, la empatía como fuente de conocimiento del vivenciar ajeno, la empatía ética, etc. Yo encontré estos problemas, que en mi presentación separé, mezclados unos con otros en el tratamiento y, además, indisociados respectivamente el aspecto cognoscitivo teórico, el puramente descriptivo y el psicogenético de los problemas en cuestión.¹¹⁰

Stein propuso investigar críticamente los conceptos de estas áreas en relación con la empatía o de la experiencia del vivenciar de los demás sujetos, en este sentido, Stein partió desde una perspectiva histórica. En el primer capítulo de este trabajo se adopta tal posición como una aproximación de lo que fue su trabajo.

Desde octubre de 1916 a febrero de 1918 Stein cumple el papel de asistente del maestro, encargándole la transcripción de su *Ideas II*, en su obra Husserl trata de hacer una descripción sobre la constitución intencional de la realidad y sobre todo de las distinciones entre la realidad natural y psíquica, entre lo animal y lo espiritual. El filósofo pone al ser humano en situación, es decir, en cuantos seres naturales y como personas,

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 249 – 250

¹¹⁰ STEIN, Edit. *Sobre el problema de la empatía*. En: Obras Completas II. Escritos Filosóficos (Etapa fenomenológica: (1915-1920). Madrid: Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo, Ediciones El Carmen. 2005. P. 73

que se terminan contemplando en las ciencias naturales y ciencias del espíritu. Estos serían los temas que ordenaría Stein de los manuscritos de su maestro y de los que encontramos relación cuando en su tesis la filósofa habla sobre *La constitución de individuo psicofísico* y *La empatía como personas espirituales* y en comparación con la obra *Ideas II* en los análisis fenomenológicos correspondientes a la constitución especialmente en la segunda sección sobre *La constitución de la naturaleza animal*, en la que corresponde los capítulos dedicados a la introducción entre los párrafos §19 al §21, *El yo puro* §22 al §29, *La realidad anímica* §30 al §34, *La constitución de la realidad anímica a través del cuerpo* §35 al §42 y *La constitución de la realidad anímica en la empatía* §43 al §47. De la Tercera sección, contemplamos similitudes con los apartados de *La constitución del mundo espiritual*: introducción §48, *La oposición entre el mundo naturalista y el personalista* §49 al §53 y finalmente *La motivación como ley fundamental del mundo espiritual* §54 al §61.

El trabajo de la empatía de Stein estará influenciado por esta cosmovisión postulada por Husserl de la constitución de la realidad en la que el ser humano cumple una tarea tripartita como ser material, animal y espiritual¹¹¹ Es decir, Husserl contempla al ser humano desde la esfera de las cosas como perteneciente a lo natural y se vivencia como cosa estando ahí como cuerpo; por otra parte, el yo, que mediante las vivencias, aparece como un sujeto que se manifiesta como una multiplicidad de intuiciones esenciales, catalogando al sujeto como referido al cuerpo que vivencia con relación a sensaciones externas y las cinestésicas catalogando al yo como constitución del mundo y de la posibilidad de una apertura intersubjetiva. Afirma Husserl:

A la posibilidad de la experiencia pertenece, empero, la espontaneidad de los transcurso de los actos de sensación exhibidores, acompañados por series de sensaciones cinestésicas y motivados por ellas en cuanto dependientes: con el estar-localizado de estas series en el miembro corporal móvil respectivo está dado que en toda percepción y acreditación perceptiva (experiencia) el cuerpo también concurre como órgano sensorial libremente movido, como todo libremente movido de los órganos sensoriales, y que, por tanto, por este fundamento primigenio, todo lo real-cósmico del mundo circundante del yo tiene su referencia al cuerpo.¹¹²

¹¹¹ *Ibid.* HUSSERL. *Ideas II*. capítulo tercero §18

¹¹² Husserl E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. II. México: Fondo de Cultura Económica. 2014, P. 88

De esta afirmación podemos comprender que para el filósofo el cuerpo es el punto cero de reorientación, es decir, cumple su papel de intuición en el espacio y en el esquema de sentido, siempre nos remite a un *cuerpo viviente (Leib)* en el cual la realidad toma forma. Ahora bien, aunque el cuerpo se pueda tomar como cosa en el espacio, es decir, cuerpo físico (*Körper*), éste no se da como una cosa sino como un punto de intersección entre lo real y el mundo de las cosas; no solo se queda como un objeto sino que se toma como un hombre, un ser natural dotado de una vida anímica, Husserl dirá: “Se advierte que la aprehensión del cuerpo desempeña un papel particular para la intersubjetividad, en la cual todos los objetos son aprehendidos “objetivamente”, como cosas en el tiempo objetivo uno, en el espacio objetivo uno del mundo objetivo uno.”¹¹³ Podemos ver que existe un sentido de afinidad referida a una objetividad aprehendida y que solo puede entenderse por medio de una pluralidad de sujetos que se comparten un tiempo y un espacio determinado como dirigidos siempre a la unidad. Si no hay comunicación no hay aprehensión del mundo objetivo, la realidad debe comprenderse intersubjetivamente pues esta pertenece a un mismo mundo, a un mismo objeto, a las mismas percepciones que se completan en la forma de aparición y el entendimiento recíproco. La anterior tesis viene desde *Ideas I*, donde la empatía forma parte de una modalidad de la presentificación¹¹⁴ y se encuentra en la *Sección Cuarta*: “Pero esta constitución se refiere ante todo a una conciencia individual esencialmente posible, luego también a una posible conciencia comunitaria, esto es, a una pluralidad esencialmente posible de yos-de-conciencia y corriente de una conciencia que se hallan en “comercio”

¹¹³ *Ibíd.* p. 114

¹¹⁴ Aclaración que nos indica Roberto Walton en comunicación personal, 4 mayo 2021. Dirá: “Las críticas a Lipps tienen que ver sobre todo con el razonamiento por analogía que se utilizaba para explicar el conocimiento del otro. La empatía es una modalidad de la presentificación. Su esclarecimiento forma parte de este estudio general. La psicología fenomenológica se ocupa del yo como parte del mundo, mientras que la fenomenología trascendental trata el yo como origen del mundo, es decir, como su fuente de sentido y de validez. La empatía está sujeta a los criterios de verificación general que Husserl trata en la cuarta sección de *Ideas I*. El comportamiento y los gestos del otro deben justificar una aprehensión endoaptica que se confirma si se mantienen a lo largo del tiempo.”

para los cuales puede darse e identificarse intersubjetivamente UNA cosa como lo mismo *objetivamente real*.¹¹⁵

Esta postura husserliana encamina a Stein a comprender la intersubjetividad como el problema de la constitución, donde la realidad anímica se desprende de la empatía, presentada inicialmente como parte de un yo que se expresa por medio del cuerpo representativamente. De acuerdo con la fenomenología el ser humano supera el ego transcendental cuando se abre hacia la comunicación con el otro, posibilitando el desarrollo de amistad, pueblos, culturas, sociedades, identidades, etc., que parte inicialmente de lo que se percibe, a saber, un cuerpo que se expande hacia los otros más allá de su materialidad. El cuerpo como cosa, ese yo natural, no solo es un cuerpo, debemos verlo como un ser psicofísico que refleja una vida interior cargado de lo anímico.

Mediante la empatía nos hacemos partícipes en la posición espacio-temporal del otro, en sus expresiones, vivencias, las hacemos como propias, inicialmente, por nuestra capacidad aperceptiva nos ubicamos en el espacio y en los demás objetos naturales. Somos conscientes de las vivencias del otro, pero no de la forma sujeto-objeto como estando ahí carente de vida o animación que supera los límites de sensibilidad en la inmanencia. Sin embargo, aunque nuestros contenidos de vivencias y las del otro se den en el mismo tiempo y espacio, no son idénticos, porque se separa de la vieja psicología, como la Vischer o Lipps, la fenomenología propone que cada aparición es propia de cada sujeto, en la empatía solo hay una participación, pero no transferencia del uno hacia el otro. Es por ello que dirá Husserl: "lo peculiar de la empatía es que remite a una conciencia-cuerpo-espíritu originaria, pero como conciencia que yo mismo no puedo ejecutar originariamente, yo, que no soy el otro y solamente funjo para él como un análogo que comprende."¹¹⁶ En esta nueva vía solo podemos tener experiencia de los otros como de nosotros mismos mediante una realidad intersubjetiva mediada por la

¹¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. I.* México: Fondo de Cultura Económica. 2013 P. 410

¹¹⁶ Op. cit. HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, II.* P 244

empatía, estamos dependientes a una doble aprehensión como sujetos-personas y como objetos de la naturaleza en una mutua relación espiritual, tesis que Stein también expone:

Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo, como un influjo promovedor o paralizador que ejerce el estado del cuerpo vivo sobre la afluencia del vivenciar (incluso cuando estos sentimientos comunes se presentan en unión de un «sentimiento espiritual»). «Sentimientos comunes» de naturaleza no corporal son los estados de ánimo, y por eso mismo los distinguimos de los sentimientos propiamente comunes como un género propio.¹¹⁷

Por un lado, como colectividades humanas nos salen al encuentro otras personas, en las que podemos catalogar fenomenológicamente como iguales pero, debido a su carácter espiritual, sólo captamos lo que lo hace ser lo que es en la empatía intersubjetiva, que desde este punto aún recae en un aparente solipsismo; por otro lado, en lo espiritual nos expandimos hacia el otro en su sentir y en su hacer es en donde el ser humano se constituye como tal, más allá de su esencia de ser social es una necesidad ontológica pues no estamos solos sino en relación con otros.

3.1. La esencia de la empatía

En el presente subcapítulo expondremos los matices primordiales que dan altura al trabajo fenomenológico de Stein en su investigación sobre la empatía, concentrándonos en la segunda parte de su tesis doctoral, *La esencia de los actos de la empatía*, en donde la filósofa nos aclara que no debemos entender el concepto de *Einfühlung* de Husserl de la misma manera como lo entiende Lipps, por lo tanto, afirma:

Lo que Husserl entendía por «Einfühlung» — sacado de sus aclaraciones verbales — y lo que designaba con este término Lipps no tenían nada que ver. En Lipps era precisamente la idea central de su filosofía lo que tenía la primacía en su estética, ética y sociología; pero también tenía importancia en su teoría del conocimiento, lógica y metafísica. Me parecía que una idea que se proyectaba en tan variados planos se refractaba enormemente multicolor y mi esfuerzo atormentado se dirigía a alcanzar una noción unitaria y firme, para poder, desde ella, entender todas sus aplicaciones explanadas.¹¹⁸

Alejándose la fenomenología del concepto psicologista de empatía, cuya tesis reivindicaba una teoría genética de la psicología experimental que pretendía dar cuenta de la conciencia ajena como una despersonalización, una materia amorfa, sin procesos

¹¹⁷ Op. Cit. STEIN. *Sobre el problema de la empatía*, Pp. 129-130

¹¹⁸ Op. Cit. STEIN. *Estrellas Amarillas. Autobiografía: Infancia y juventud*. p. 257

de conciencia ante el mundo circundante, por medio de metodología de carácter observable positivista como estando sometidos a las leyes de método científico de las ciencias de la naturaleza. Cabe aclarar que no es una oposición a la ciencia y a los desarrollos científicos, sino a la actitud reduccionista del método de las ciencias naturales de índole positivista, como a su explicación causa-efecto de las emociones por medio de la fisiología de los nervios aun en la actitud natural correspondientes a las teorías genéticas que refutaba Stein, a saber, la imitación, la asociación y la analogía cuyos resultados como una expresión falsa empatía. Ahora bien, ¿por dónde empieza Stein? Inicia con el siguiente postulado: “en la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados los sujetos ajenos y sus vivencias.”¹¹⁹, como estamos bajo el método de la fenomenología, entonces la tarea fundamental será el cómo se produce ese darse, dónde radica su esencia, por lo tanto la reducción fenomenológica nos da un conocimiento clarificado de los actos de la conciencia, lejos de toda naturalización del método de las ciencias naturales, hacia una psicología fenomenológica donde el yo como parte del mundo y de la fenomenología trascendental donde el yo es contemplado como origen del mundo, es decir, quien le da sentido y su validez, a razón que las ciencias están fundamentadas en la intuición y carecen de veracidad por medio de la actitud ingenua o dependiente aún en la actitud natural.

Buscar la esencia de tales vivencias en la dación de la empatía es necesario pues estamos dados como *yoes* empíricos, que pertenecemos a una familia, Estado, cultura, etc., la necesidad de darle sentido a tales personificaciones y de cómo llegan a nosotros, mediante qué medios, Stein lo formula en el yo psicofísico y espiritual. Como sujetos de experiencia estamos dados al mundo, pero como vimos en Husserl, se nos da como presentación, es decir, dado inicialmente a un cuerpo que se vivencia como propio y, también, podemos vivenciar lo exterior, pero cuando nos queremos transferir a lo exterior es imposible, solo nos podemos transferir por analogía o dar cuenta del vivenciar corporal (cuerpo y cuerpo viviente), es decir, dado a una empatía simple, a saber, cómo se constituye en nosotros lo externo como propio.

¹¹⁹ Op. Cit. STEIN. *Sobre el problema de la empatía*, P. 79

El primer cometido de Stein es separar la empatía de otros actos, a saber, dejar esta forma de vivencia en su peculiaridad apartado de otros actos de la conciencia pura, trabajo que solo es posible mediante el método fenomenológico. A este respecto nos dice:

Tomemos un ejemplo para ilustrar la esencia del acto empático. Un amigo viene hacia mí y, me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? Sobre lo que se basa, el de dónde concluyo el dolor, sobre eso no quiero tratar aquí. Quizá está su cara pálida y asustada, su voz afónica y comprimida, quizá también da expresión a su dolor con palabras. Todos éstos son, por supuesto, temas de investigación, pero eso no me importa aquí. Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él.¹²⁰

Lo que muestra que una parificación no da cuenta de la empatía y que el acto empático va en relación a esta, pero no es ella, el darme cuenta que hay alguien triste no hace ya una relación de empatía, pues debe basarse como lo expresa Husserl en su etapa final, en la comunicación, por tanto, esta solo es, a nuestra forma de ver, una simplificación del acto de la empatía, es decir, su nivel más bajo, no hay aquí ya una mónada, por supuesto que su maestro aun no daba cuenta de esto para el año 1916, pero sí había una intensión de esbozo. Para dar cuenta de ello se presentan las siguientes preguntas que plantea Stein: “¿Han caído aquí los límites que separan a un yo de otros? ¿Se ha liberado de su carácter monádico?”¹²¹ Ella se propone describir tal aprehensión de la vivencia ajena y su carácter esencial en la relación con el otro, o sea, como la experiencia de la conciencia ajena, no ya de la conciencia pura.

El siguiente paso será comprender esa vivencia en relación con la aprehensión, a saber, de buena fuente, ¿cómo la percepción externa tiene una relación con la empatía? Sabemos que mediante la percepción el ser corporal tiene esta característica de la conciencia de lo espacio-temporal, esto es, del objeto captado y la vivencia que esta genera inmediatamente, lo que quiere decir que el algo que me es dado únicamente a mí me pertenece al instante. Lo que nos lleva a decir, que la empatía no está dada esencialmente como algo cósmico, incluso si veo sufrir a alguien, o que se soba la pierna en una caída, lo relaciono empáticamente conmigo, porque tengo la noción del dolor, un

¹²⁰ *Ibíd.* p. 82

¹²¹ *Ibíd.* p. 95

experiencia en nosotros originalmente, pero su dolor, el dolor del él, solo le es dado a él originalmente. Así, concluye Stein, que la empatía no tiene nada que ver con la percepción externa, porque no capto el dolor tal cual como lo vivencia el otro.

La empatía se postula en el terreno de que es propio al yo, en lo originario y no originario, o haciendo alusión al curso de Husserl el cual marcaría a Stein, en donde se daba cuenta que el mundo objetivo, es decir, lo exterior sólo podría ser experimentado mediante la intersubjetividad; marcando así que en esa relación de vivencias con la conciencia ajena no experimento nada originalmente, puesto que lo original solo puede ser captado en nuestras propias vivencias, pero no todas se nos presentan de forma original, en los que encausa Stein el recuerdo, la espera y la fantasía, porque no tienen su objeto dado ahí mismo, sino que éste solo es posible por representación del yo propio y sus vivencias, así entonces quién determina su esencia fenomenológicamente es su contenido. Si bien la analogía no da cuenta de la empatía si es un punto de inicio, pues nada se puede dar originalmente sin referencia intencional y los actos de la empatía y las vivencias comparten nociones, pero no está dado nada originalmente, a esta tesis Stein dirá:

El recuerdo de una alegría es originario en cuanto acto de la presentificación que ahora se cumple, pero su contenido —la alegría— es no-originario; tiene todo el carácter de la alegría, de manera que yo podría estudiarlo en su lugar, pero ella no existe como originaria y en propio, sino como habiendo estado viva una vez (donde este «una vez», el punto temporal de la vivencia pasada, puede estar determinado o no estarlo). La no originariedad de ahora remite a la originariedad de entonces, el entonces tiene el carácter de un antiguo «ahora», por tanto, el recuerdo tiene carácter de posición y lo recordado tiene carácter de ser.¹²²

Al instante cuando recordamos estamos haciendo un acto original, pues nos lo estamos representando, pero su contenido no se halla originalmente, a razón que solo es una representación, la alegría recordada no es un acto original porque esto se refiere a lo captado por nosotros en nuestras propias vivencias, así las vivencias antiguas vuelven a nosotros como si estuviesen ahí, por ejemplo, empatizamos con el otro cuando sé en carne propia lo que siente estar triste, lo que nos remite entonces a la espera o que sucede algo, esperamos mediante nuestras propias ideaciones lo que sucedería, pero lo

¹²² *Ibíd.* p. 84

que nos remite es a la fantasía, pues es una recreación en la que hago posible esa transferencia de vivencias no originarias al ahora, lo que nos lleva a convertir ese vivenciar en una objetivación, que lo terminó convirtiendo en originario, pero en sus contenidos, no lo es. ¿Cómo encaja esto con la empatía? La respuesta se halla en la comprensión de las vivencias de la conciencia ajena, por esta vía sólo es posible que la empatía sea originaria, en el sentido que hacemos presentes mediante estas vías o “modos diversos de actuación” en palabras de la filósofa (recuerdo, espera y fantasía), pues en la medida en que investiguemos esas vivencias no originarias nos encontramos a nosotros mismos, como un sujeto que recuerda, que fantasea. No obstante, también nos vemos en ellos, en el otro cuando nos remitimos como una dualidad que hace posible la intencionalidad de nosotros mismos, así captamos en ellos nuestras propias vivencias y motivaciones. A este punto se dirá:

Mientras que la inferencia por analogía proporciona un conocimiento de la vivencia del otro, la empatía designa más bien una experiencia. La empatía constituye una “transposición” de la vivencia de mi propio cuerpo en la del otro; permite una “visión compartida de los campos de sensación del otro”. Es una transposición que hace posible mi “empatía sensorial”, llamada “enestesia”. La empatía puede entonces definirse como analogizar, pero este analogizar no es un razonamiento por analogía. Es más bien una “asociación por similitud” —y la captación de las vivencias ajenas supone una modificación de nuestra propia conciencia—.¹²³

Estamos sujetos a las formas de vivencias no originarias del pasado y por medio de estas hago una empatía por analogía, pero solo como punto inicial, el primer encuentro con el otro según Husserl.

Se deja como síntesis de esta primera parte los tres niveles de las formas como se presentan las vivencias (originarias y no originarias). Retomando, primero en un punto de partida se presenta la empatía como una analogía, pues es similar a la percepción; segundo, como la actuación de las vivencias que se presentan en forma de: recuerdo, espera y fantasía, pero las formas cómo las vivencia el sujeto no son las mismas toda vez que el sujeto está separado de ellas, así que no estamos unidos a ellas, ni tampoco hay un carácter de mismidad, dicho de otro modo, no hay ninguna identificación plena

¹²³ MERLIER, Philippe S. *La empatía según Edith Stein*. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2019, Pp. 77-78

como una introspección en los estados emotivos del otro, pues es diferente el sujeto que recuerda, fantasea, espera a este yo-hombre dado al ahora que realiza la empatía, es decir, no hay ninguna analogía como método psicogenético para dar cuenta de la empatía, tan solo es una modificación en la aprehensión de la conciencia ajena, sea sensaciones o sentimientos, a esto llama Stein: empatía.

La esencia de la empatía está en el encuentro con el otro del cual nos hacemos partícipes de su situación y al mismo tiempo vivenciamos en ella; logramos una conexión con sus experiencias y al tiempo que nos conectamos al pasado. Empero, esto no es una relación causal, es decir, es una coparticipación en la que no estamos en la posición del observador del objeto, sino que pasamos a ser también objeto para él, objeto de su mirada, dando como resultado una nueva esfera de conocimiento tomando conciencia y vivenciando en ella: a esto se le llama empatizar. Esto significa que al yo le son dados sujetos ajenos en el cual se experimenta así mismo desde lo cual aprende a delimitar lo ajeno, en donde la presencia de lo extraño, lo otro, juega un papel fundamental en los criterios de identidad que mediante los actos de empatía y empatizar deben convivir como un correlato de lo propio.

La crítica que hace Stein a Theodor Lipps, esto es, a la concepción analogizante del concepto de empatía se define mediante el modo de participación en las vivencias ajenas, la fenomenología busca la esencia de esa participación, de esas vivencias, para llegar a una empatía propiamente como individuos psicofísicos, de nuestras vivencias y de la constitución como personalidad espiritual. Entonces, lo primero que se debe nombrar es que Stein conoce bien la psicología y se ha convertido en una de las estudiantes más aventajadas del maestro Husserl. Ahora bien, Stein dice lo siguiente:

“La descripción que Lipps ofrece de la vivencia de la empatía concuerda en muchos puntos con la nuestra (prescindimos de la hipótesis genético-causal sobre el desarrollo de la empatía —la teoría de la imitación interna— que en él está mezclada casi por doquier con la descripción pura).” (...) “Él no conduce su investigación en la generalidad pura, sino que se atiene al ejemplo del individuo psicofísico y al caso del «darse simbólico”¹²⁴

¹²⁴ Op. cit. STEIN. *Sobre el problema de la empatía*, P. 89 Mayúsculas propias.

No debemos olvidar el capítulo inicial de este trabajo que expone la forma como se ha planteado el concepto de *Einfühlung* en la psicología y filosofía alemana. Dado su interés por lo simbólico y como se llegó a presentar en su momento como empatía encuentra por esta vía puntos acordes con Lipps, toda vez que está de acuerdo en que la empatía se da como una participación en las vivencias ajenas, pero lo separa de la corriente fenomenológica, cuando le da el mismo valor para la empatía en la identificación con el recuerdo y la espera, para Lipps estas pueden ser experimentadas, pero como ya vimos en el conflicto entre lo originario y no originario unas son dadas y otras no. Esto quiere decir que solo nos remiten, y las que se han postulado como no originarias pertenecen a la experiencia y acuden a la empatía para experimentarlas, caso que es imposible, pues ejemplo no puedo traer al presente el pasado tal y como es, tristeza, alegrías, rabia, etc., así entonces dirá Stein:

Lipps confunde el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el paso del vivenciar no originario al originario. Un recuerdo está completamente realizado y acreditado cuando se han seguido todas las tendencias de explicitación y se ha establecido la continuidad de vivencias hasta el presente. Pero con ello no se ha convertido la vivencia recordada en una originaria.¹²⁵

Lipps pretende convertir la transferencia en empatía pura, por tanto, el mero transferirse no hace sentir una vivencia propia en el yo como sujeto que recuerda en él actualidad del ahora como sujeto recordante que realiza la acción. Dicho de otro modo hay una suerte de autosimpatía en lo que Stein también encausa a Adam Smith y en los que la empatía es una empatía fallida, pues no es propiamente una vivencia de conciencia ajena, ni un comprender propio de mi yo experimentable en sus modos de presentarse. Pues nos estaríamos poniendo el caso de Lipps en el yo ajeno por medio de un recuerdo, sino que lo suplantamos en su ser.

¿En dónde reside la crítica de Stein a la analogía propuesta por Lipps? Existen tres teorías que tratan de dar cuenta de la empatía, por lo que es necesario conocerlas y ver su enfoque para desarrollar el tema que aquí convoca a este trabajo. Mientras la fenomenología aborda la empatía desde su esencia, la investigación genético-psicológica

¹²⁵ *Ibíd.* p. 90

investiga el modo en el que en un individuo psicofísico real se presenta al conocimiento de otro individuo semejante desde una perspectiva causal. El énfasis puesto, una y otra vez, en un recorrido evolutivo del concepto desvía la atención del problema sistemático, el cual se puede identificar en los conceptos de “apercepción analógica” y “comunicación”.

3.2. Teorías de la empatía que confronta Edith Stein

En su tesis Stein aborda las teorías usuales que desarrollan la noción de empatía en las cuales expone y muestra los puntos débiles fundamentalmente de las concepciones psicologistas y genéticas, en este sentido se refiere específicamente a tres que son: la imitación, la asociación y, finalmente, la analogía.

La primera teoría contempla la empatía como un acto mental que se da por medio de *la imitación*, teoría desplegada por su máximo exponente Theodor Lipps. Stein contraria a esta visión ve en los gestos observados no un darse como entiende la empatía Lipps, sino como un darse cuenta de una transferencia o una contestación a los gestos observados, aunque concuerda en un punto con el psicólogo y dirá: “la descripción que Lipps ofrece de la vivencia de la empatía concuerda en muchos puntos con la nuestra (prescindimos de la hipótesis genético-causal sobre el desarrollo de la empatía -la teoría de la imitación interna- que en él está mezclada casi por doquier con la descripción pura).”¹²⁶ Es decir, Stein renuncia a la explicación psicologista de Lipps de la empatía, pero está de acuerdo con él al contemplarla como un proceso de participación interior en las vivencias ajenas, contrario a la imitación Stein dirá:

Un gesto visto despierta en mí el impulso de imitarlo; yo lo hago, si no exteriormente, por lo menos «interiormente»; entonces tengo además el impulso de exteriorizar todas mis vivencias, y vivencia y expresión están tan estrechamente ligadas entre sí que la aparición de una arrastra también a la otra detrás. Así que con aquel gesto es participada la vivencia a él correspondiente, pero en tanto que es vivenciada «en» el gesto ajeno me aparece no como mía, sino como la del otro.¹²⁷

¹²⁶ *Ibíd.* p. 89

¹²⁷ *Ibíd.* p. 101

El distanciamiento que hay en tales afirmaciones ocurre cuando lo que la otra persona expresa a través de sus gestos y lo que nosotros recreamos de tal expresión que captamos perceptivamente. Esto no significa que hay una participación afectiva o experiencia de empatía sino nos quedamos en la simple gesticulación, esto no quiere decir que sea una información carente de sentido sino que no hay un nivel superior en la que podamos empatizar a razón que sigo en el predominio de lo que nos es propio, somos quienes las experimentamos y no tenemos un íntimo conocimiento del otro, sino que lo reducimos a la experiencia que tenemos de él, nuestra experiencia y él serían uno, por lo que dirá la filósofa: “según lo cual debemos decir que aquella teoría distingue el propio vivenciar del ajeno sólo mediante la ligazón con diferentes cuerpos vivos, pero la verdad es que los dos son en sí diferentes. Por el camino indicado no llego al fenómeno de la vivencia ajena, sino a una vivencia propia que el gesto ajeno visto despierta en mí.¹²⁸ Por ejemplo, cuando vamos a casa de un amigo al que le ha fallecido un ser querido nuestra primera impresión es la de su cara triste, por ende, sabemos que no debemos responder a su gesto con una alegría, sino que nos proyectamos en su tristeza, nuestro gesto cambia, comprendemos su dolor, pero lo que él siente originalmente no nos es dado, no existe una aprehensión íntima de lo que él siente, sin embargo, posiblemente ya hemos pasado por una situación similar lo que nos hace empatizar con él, a pesar de que no es más que algo que reconocemos en nosotros. Esto se ve sintetizado en la siguiente afirmación:

Lo seguro es que imbuidos de tales sentimientos «transmitidos», vivimos en ellos y aun con todo en nosotros, y quedamos privados de la inmersión en el vivenciar ajeno o de la dirección a él, de la actitud característica de la empatía. Si no hubiéramos aprehendido el vivenciar ajeno de otra manera no podríamos traerlo en absoluto como dado para nosotros. Como mucho podríamos colegir su existencia a partir de la existencia del sentimiento en nosotros, para lo que necesitamos una explicación a causa de su ausencia de motivo. Pero con ello lograríamos sólo un saber, no un «darse» de la vivencia ajena como en la empatía.¹²⁹

De acuerdo a lo anterior para Stein queda claro que la explicación genética de la empatía por medio de la imitación no puede darse pues la califica como genérica, a saber,

¹²⁸ *Ibíd.* p. 101

¹²⁹ *Ibíd.* P. 102

solo se queda en el darse cuenta de que tal representación exterior nos da solo un conocimiento mas no una interiorización originaria de lo que padece o la situación del otro como sujeto dueño de sus propias vivencias, y que estas no pueden ser transferibles como del *allí* dirigidas hacia dentro de nosotros. El error de Lipps según Stein es que este “confunde el ser transferido dentro de la vivencia objetivamente dada y el cumplimiento de las tendencias implícitas con el vivenciar no originario al originario.”¹³⁰

La segunda teoría se presenta la empatía por medio de *la asociación*. En esta teoría sí nos damos cuenta de las diferencias de nuestras experiencias y las de la otra persona, pues no partimos de nosotros mismos como lo hace la teoría por medio de la imitación. En la asociación se da la empatía solo cuando ya hemos realizado una reflexión, mientras que:

Como competidora de la teoría de la imitación se presenta la de la asociación: la imagen óptica del gesto ajeno reproduce la imagen óptica del gesto propio, ésta lo cinestésico, y esto de nuevo el sentimiento al que antes estuvo trabado. Que ahora este sentimiento no es vivenciado como propio sino como ajeno se debe a que: 1. º, está ante nosotros como objeto; 2. º, no está motivado por vivencias propias precedentes; y 3. º, no encuentra su expresión en un gesto.¹³¹

En este punto podemos contemplar y nos apoyamos en la tesis de que Stein podría estar haciendo la asociación de la simpatía de Adam Smith y la empatía por medio de la imagen óptica de Robert Vischer, de la cual podemos sacar las siguientes conclusiones: primero, que estamos dados a los demás como objetos y que desde nuestras respuestas ópticas las podemos responder a los movimientos del otro como propio, no ya desde los gestos, sino su cuerpo y que contempla un yo-sujeto. Segundo, que el otro nos es dado no como movimientos que ya yo he experimentado en el pasado, no como una transferencia sino como un acto descriptivo. Tercero, los gestos no brindan la suficiente información como para saber lo que le ocurre al otro íntimamente y que el gesto no es un indicio de ello sino que todos nos expresamos de formas distintas y tenemos nuestros propios gestos, por ejemplo, una risa puede ser de nervios y no indicar que persona esté feliz, podemos

¹³⁰ *Ibíd.* P. 90.

¹³¹ *Ibíd.* P. 102

temblar de dolor, pero también de miedo, no existe, por decirlo de cierta manera, un diccionario gestual para basarnos en descripciones de cómo se siente el otro realmente, es algo relativo y ambiguo lo que tenemos en frente a nosotros. Esto es lo que dice Stein al respecto: “yo veo a alguien dar patadas con el pie, se me ocurre que yo mismo daba patadas con el pie una vez, al mismo tiempo se me representa la rabia que entonces me imbuía y me digo: así de rabioso está el otro ahora. Entonces no me es dada la rabia del otro a mí mismo, sino que colijo su existencia e intento aproximarla a mí mediante un representante evidente: la rabia propia.”¹³² Siguiendo esta afirmación nosotros tan solo podríamos estar recibiendo un indicio, una toma de posición, al ser consiente que el otro es a quien ocurre tal experiencia en la que nuestro papel se reduce al de espectador, nuestra participación se somete a organizar tales expresiones y llegar a una síntesis de su situación en una posible conclusión de lo que podría estar experimentando.

La teoría de los asociacionistas no cumplen con la experiencia inmediata puesto que no es posible un darse directamente lo que el otro vivencia, sino que es una síntesis que se prolonga en la medida que llegan tales expresiones del otro a nosotros como substratos de información en las que internamente interiorizamos el proceso de asociación, pero como todo proceso psicológico hay una duplicidad, es decir, una mutua colaboración de la experiencia externa e interna que vuelven en forma de reflexión asociativa que nos brinda una posible respuesta de la situación del otro y sus vivencias.

Este reflexionar que empatizando me presentifico adviene ahora en una «conexión asociativa» con la postura percibida, y cuando noto otra vez aquella postura la veo entonces como postura «reflexiva». En este caso de la repetición, pues, la empatía se funda de hecho en la asociación; pero esta misma asociación sólo podía realizarse con la ayuda de un acto de empatía, por tanto, no basta como principio de explicación para la empatía.¹³³

Bajo ningún modo podemos tomar la reflexión como un acto de empatización, tenemos esa capacidad, pero esto no hace que haya empatía dado que no nos brinda de ninguna manera la experiencia del otro. Por asociación solo se puede transmitir un saber, un conocimiento cuando se reflexiona, pero no hay una captación, por ejemplo, de un estado de ánimo como si internamente fuese dable tal transferencia del yo hacia el otro,

¹³² *Ibíd.* P. 103

¹³³ *Ibíd.* P. 104

concluyendo que en una teoría genética de tipo asociacionista tampoco es posible una trasposición de nuestro interior hacia el otro.

La tercera teoría confrontada es la de *la analogía*, en esta modalidad relacionamos lo que el otro expresa con nuestras experiencias pasadas, cuando yo mismo las experimenté, asociamos la vivencia de forma análoga a cuando nosotros estuvimos en tal situación o sufrimos un padecimiento similar, afirmando Stein:

Hay una evidencia de la percepción externa y una evidencia de la interna, y sólo podemos exceder el dominio de los hechos que estas dos nos suministran mediante inferencias. Aplicado al caso presente: conozco el cuerpo físico ajeno y sus modificaciones, conozco el cuerpo físico propio y sus modificaciones, y en el segundo caso sé que ellas son condiciones y consecuencias de mis vivencias (igualmente dadas). Entonces, puesto que en un caso la secuencia de las apariencias corpóreas sólo es posible a través de un elemento intermedio -la vivencia-, también allí donde sólo me están dadas las apariencias corpóreas supongo la presencia de semejante elemento intermedio.¹³⁴

La evidencia contempla que cada uno de nosotros somos conscientes de nuestras percepciones externas e internas y las experimentamos según su correspondiente lugar proyectándonos hacia el exterior. El otro desde esta lógica se presenta como un igual a nosotros y, por lo tanto, deducimos lo que puede estar experimentando o sintiendo por medio de sus expresiones a las que Stein cataloga como *elemento intermedio* que es la vivencia y su relación a lo corpóreo: “es muy posible que una expresión de otro me recuerde a una propia y que yo le atribuya en el otro el mismo significado que acostumbra a tener en mí. Sólo que entonces se supone la aprehensión del otro como de otro yo, la de la expresión corporal como expresión de lo anímico.”¹³⁵ La analogía es un conocimiento de cercanías, una aproximación, dado que no produce experiencia de las vivencias del otro, aunque en la psicología experimental se presentase como una teoría genética y de tal concepción Stein identifica al filósofo y psicólogo alemán Gustav Fechner en su obra *Sobre la cuestión del alma*.

La analogía como una teoría genética está lejos de explicar la empatía puesto que desde el postulado metodológico psicofisiologista no podemos reducir al otro a lo que experimentamos interiormente como si hablase de una causa-efecto y tampoco hay

¹³⁴ *Ibíd.* p. 106

¹³⁵ *Ibíd.* p. 106

análogamente un conocimiento nuevo. Al descubrirse al otro tampoco hay un darse empáticamente, lo que debería dejar claro que solo hay una objetivación de un yo que interpreta a los otros, razón que expone Stein que ninguna teoría genética puede explicar la empatía.

La tesis para formular la esencia de la empatía según Stein se contempla desde un desarrollo gradual de la experiencia del sujeto con su cuerpo, como orientación de nuestras propias vivencias de las percepciones de nuestro interior y del yo anímico por medio del cual observamos al otro y el otro puede vernos, podemos llamar a esto como un modo reflexivo de la empatía. El cuerpo es la entidad por excelencia de dualidad psicofísica de relevancia filosófica para la fenomenología, cuando hablamos de expresión, experiencia, vivencias, sentimientos, etc., nos dirigimos a los actos percibidos de un yo a través del cuerpo, ya sea que lo experimentemos en nosotros, los veamos o intuimos en el otro, en esta línea hablar de lo extraño siempre es referido a lo propio dado que de ahí se proyecta en los demás.

3.3. Del yo psicofísico a la estructura espiritual de la persona como ética

Existen dos maneras en la filosofía de Stein de experimentar a una persona como sujeto, a saber, por la experiencia de nosotros mismos en tanto sujeto que somos y por la captación de sujetos extraños; cada una tiene su modo de presentarse. Cuando partimos de la experiencia de nosotros mismos estamos en lo originario y, por esta razón, nos percibimos como sujetos que habitan en un cuerpo y al mismo tiempo sentimos. Por otra parte, en la experiencia de lo extraño vemos el cuerpo del otro, que está vivo y siente del mismo modo como el yo experimenta tales vivencias, pero esta captación no es de una forma original, tan solo podemos hacernos una representación de la vida de su consciencia interiormente.

La *Einfühlung* para Stein no debe tomarse como ponerse en el lugar del otro sino como una apertura para conocer el otro, en la que también podemos conocernos a nosotros mismos. Así lo expresa la filósofa:

De lo dicho se desprende también qué relevancia tiene el conocimiento de la personalidad ajena para nuestro «autoconocimiento». Como antes vimos, no sólo nos enseña a hacerlos a nosotros mismos objeto, sino que lleva a desarrollo, como empatía con «naturalezas semejantes», es decir, con personas de nuestro tipo, lo que «dormita» en nosotros, y como empatía con estructuras personales formadas de otra manera nos ilustra sobre lo que nosotros no somos, sobre lo que somos de más o de menos respecto a los demás.¹³⁶

El conocimiento del otro por medio de la empatía para Stein se convierte en una autocomprensión de nosotros mismos, esto no quiere decir que le quitemos o suplantemos la identidad, la autonomía o libertad al otro, sino que termina por convertirse en complemento. Las teorías que refuta Stein del psicologismo no contemplaban esa simetría entre las personas, cuando estamos con el otro trascendemos en un vínculo. El problema del autoconocimiento se deconstruye dado que ya no partimos del yo objetivo, sino que es una construcción con el otro, creando una apertura hacia el dar y recibir, dando como resultado un mundo de los valores de una experiencia empática.

La constitución de la persona se desprende de la conciencia como un correlato del mundo donde ya no se contempla como naturaleza sino como espíritu, en este punto la empatía que nos llegaba como un conocimiento inmediato de la conciencia ajena, llámese, *ego* o *alter ego* o simplemente experiencia del otro, se supera en una actitud espiritual mediante las emociones y los sentimientos. Es imposible pensar la relación con el otro sin ser motivado.

En la empatía espiritual se cuestiona que el contacto con otras personas esté ligado al terreno de lo cognoscitivo como lo vimos en las tesis que confronta. La empatía para Stein es el fundamento para que haya conocimiento afectivo de otra persona en su personalidad espiritual, diciendo así:

Mas desde el momento en que este sujeto no solo percibe, piensa, etc., sino que también tiene sentimientos, ya no es posible. Pues al tener sentimientos no solo vivencia objetos, sino a sí mismo, vivencia los sentimientos como provenientes del fondo de su <<yo>>. Con ello queda dicho a la vez que este yo que <<se>> vivencia no es el yo puro, pues el yo puro no tiene fondo alguno. En cambio, el yo que es vivenciado en el sentimiento tiene extractos de diferente profundidad que se descubren al nacer los sentimientos de ellos.¹³⁷

A este respecto para la filósofa es importante discernir entre lo que es sentir los sentimientos y el sentimiento mismo pues a cada una depende una vivencia distinta. Por

¹³⁶ *Ibid.* 130.

¹³⁷ *Ibid.* 181-182

su parte, nosotros vivenciamos sentimientos como un darse a algo o un extracto de ese algo que se nos presenta, en otras palabras, es indescriptible. El sentimiento sería un acto que aparece proveniente del yo en su esencia vivencial. De esta relación surge que estemos potencialmente inclinados a que objetos despierten en nosotros sentimientos o que el objeto mismo sea un sentimiento en nosotros, esto es, una conciencia motivada que termina convirtiéndose en una objetivación de nuestra subjetividad, pero son cualidades de nuestra personalidad, en lenguaje steiniano de nuestra espiritualidad, lo que no se puede captar o describir, pero vivenciamos, por ejemplo, los valores

Los sentimientos para Stein juegan un papel especial como vivenciarse lo que denota por su parte que son comunes y como estados ánimos estos están dados a la conciencia, no como un darse sino como un mostrarse. La empatía por su parte no puede mostrarse como un reconocimiento de las emociones de forma deductiva de los estados de ánimo sino como vivenciar del otro, ya sea, por la comprensión de su vivencia o situación, por interiorizarnos las vivencias de los otros o percibir la vivencia ajena como propia. Estos grados se verán cuando dice:

El enfado por la pérdida de una joya penetra menos profundamente o viene de un estrato más superficial que el dolor por la pérdida del mismo objeto como recordatorio de una persona amada o, más aún, que el dolor por la pérdida de esta persona misma. Aquí se manifiestan las conexiones esenciales entre el orden de rango de los valores, el orden en profundidad de los sentimientos de valor y el orden de los estratos de la persona que ahí se descubren. Así, pues, todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad. Esta correlación posibilita una legalidad racional de los sentimientos y su anclaje en el yo, y una decisión sobre lo «correcto» y lo «equivocado» en este terreno.¹³⁸

El grado de profundidad de los sentimientos de valor y las personas que los descubren guardan una íntima relación. En el reino de los valores se descubre la propia personalidad que mediante la reflexión puede juzgar entre lo justo e injusto, bueno o malo, como una norma sentimental, es por esta razón, que quien pierde un objeto material es penetrado del mismo modo en su emotividad.

La empatía en Stein, como hemos venido exponiendo, pasa de la dimensión *psicofísica* al terreno espiritual, pero ¿cómo sucede esto? La *psique* es una realidad que no puede separarse del mundo dado que pertenece a un cuerpo de vivencias, en donde puede

¹³⁸ *Ibíd.* P. 184

manifestarse desde la fenomenología de Husserl, como cuerpo vivido, ya sea como cualidades, capacidades, que están siempre referidas a un mundo esencial y a la intuición sensible o de los sentidos. Por otra parte, la concepción espiritual es donde convergen, por ejemplo, la voluntad, lo inteligible, la cultura, los pueblos, viéndose como:

En virtud de esta última reflexión sostenemos que hay cualidades que pertenecen más de cerca a la personalidad que las cualidades intelectuales. No se trata sólo de la condición específicamente moral de la persona — la receptividad para los valores morales y el hallarse determinada por ellos — sino también (algo que, dada la referencia esencial de lo moral a todos los ámbitos de valores, es propiamente evidente por sí mismo) la apertura a valores, las múltiples capacidades que la estimación de los valores de la más diversa índole presupone. Lo que la persona es, eso lo vemos -como quien dice- por el mundo de valores en que ella vive, por los valores a los que ella es accesible y por los valores que ella -guiada por valores- eventualmente crea.¹³⁹

Estos valores son el papel esencial del individuo espiritual en la concepción de la empatía, pero esta concepción ya no depende de la dualidad psicofísica, sino del fenómeno de la expresión. En esta se halla el sentido de las manifestaciones, por ejemplo, al comprender los sonidos, las miradas, el rostro del otro, estos no se hallan en lo espiritual como contenidos de conciencia o constituidos sino que actúan como puente hacia un significado, expresan algo, en dónde “toda acción de otro la vivencio como procedente de un querer, y éste a su vez de un sentir sentimiento; con ello me está dado al mismo tiempo un estrato de su persona y un dominio de valores aprehensibles en principio para él, el cual motiva además con pleno sentido la espera de posibles actos volitivos y acciones futuras.”¹⁴⁰

En este sentido, el acceso al otro está fundamentado en la expresión como primera medida por su captación externa, entre la concepción psicofísica como el primer encuentro con la empatía. El cuerpo, en este sentido para la filósofa es indispensable, en este punto Stein parece separarse de Husserl y dar un vuelco a la constitución de su maestro.

El concepto de expresión recorre la obra de Stein como eje central de todo darse, la expresión es una puerta hacia las vivencias del otro y lo que van unidas a ellas. La otra apertura se da en la empatía como aquello que está en su trasfondo, a saber, lo que

¹³⁹ Stein, Edith. *Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*. Estudio Segundo: Individuo y comunidad, O.C. II, p.438.

¹⁴⁰ Op. Cit. STEIN. *Sobre el problema de la empatía*. P.192

oculta la expresión como un valor que motive el sentimiento: “al empatizar puedo vivenciar valores y descubrir estratos correlativos de mi persona para cuyo desvelamiento mi vivencia originaria no ha ofrecido todavía ocasión. Aquel que nunca ha arrojado un peligro puede, sin embargo, vivenciarse como valiente o cobarde en la presentificación empatizante de la situación de otro.”¹⁴¹

A consecuencia de este mundo de valores estamos en relación con los actos del sentimiento y no a la aprehensión de la experiencia del extraño sino en su íntimo vivenciar o los motivos de actuar de esta u otra manera. Este es el sujeto espiritual, un sujeto que habla y en cuyo correlato de expresiones, palabras, juicios, van unido a un mundo de valores a su voluntad, como un querer que se devela en peticiones, obrar, reconstruye la relación con el otro. En palabras de Stein: “Esto se manifiesta más llamativamente aún en el terreno de la voluntad. El acto de voluntad no tiene sólo un correlato objetivo frente a sí —lo querido—, sino que en tanto que libera desde sí la acción le confiere realidad, deviene creativo. Todo nuestro «mundo cultural», todo aquello que ha modelado la «mano del hombre», todos los objetos de uso, todas las obras de la artesanía, de la técnica, del arte, son correlato hecho realidad del espíritu.”¹⁴² La empatía en última instancia es un enriquecimiento personal por medio de las expresiones humanas y un crecimiento espiritual dado que nos ayuda a ahondar en nosotros mismos y en el mundo interior de la conciencia ajena. Nos modifican en nuestra propia identidad; a nuestro modo de ver son los primeros acercamientos que hace la autora como testimonio de su vida. Los valores son el papel fundamental en la constitución del yo espiritual, entre lo experimentado y lo vivenciado, es decir, no somos naturaleza sino espíritu. Entre la expresión y la comprensión de las vivencias se nos da la vida espiritual del otro. En el trasfondo de las expresiones hay un valor sentimental que lo cause, al comprenderlas no es como una evidencia del mundo objetivo, sino que hay un mundo de valores relacionado a esos sentimientos.

¹⁴¹ Op. Cit. STEIN. *Sobre el problema de la empatía*. P. 199

¹⁴² *ibíd.* P. 174

CONCLUSIONES

El interés de este trabajo fue reflexionar sobre la problemática del encuentro con el otro a través de la fenomenología, esto con el objetivo de saber cuál es su relevancia filosófica, tomando distancia de las concepciones psicologistas de la empatía con el concepto de *Einfühlung*, pues a desde este modo de ver, metodológicamente la empatía por esa vía resulta problemática. En este sentido, lo primero que se debió señalar fueron los precedentes de esta interpretación, desde la filosofía clásica y su adaptación en los filósofos moralistas del siglo XVIII, en donde la empatía, como simpatía, caía en nociones psicologistas, interpretaciones que darían un salto al siglo XIX y principios del XX.

Asimismo, se abordó la problemática a nivel histórico a través de cinco momentos: el primero, orientado sobre los precedentes en la filosofía clásica de Aristóteles, en cuyo pensamiento se hayan los cimientos de la interpretación moderna del término *simpatía* con sus análisis del temor, la compasión y sobre todo de la *mímesis* como imitación de las pasiones y sentimientos representados en la tragedia. Desde esta perspectiva filosófica a partir de la *mímesis* nos identificamos con el otro por medio de la compasión o del miedo que nos pase algo parecido a su infortunio; por esta vía, el estagirita asume la imitación como una acción en la cual podemos representarnos los estados emociones del otro por medio de una tendencia natural a imitar, análisis que le dieron el tono a la interpretación de la filosofía moralista para fundamentar la teoría de la *simpatía* bajo nociones psicologistas, invirtiendo la expresión connatural de Aristóteles hacia una tendencia a la imitación. Comprender empáticamente al otro significaba imitar sus emociones.

Se puede demostrar que desde los inicios de filosofía en ese deseo del hombre por saber hay un carácter ontológico del encuentro con el otro al momento de tomar conciencia de las acciones representadas, el concepto de *mímesis* manifiesta los

síntomas de la empatización pues en dichas pasiones se genera un sentimiento de analogía.

El segundo momento ocurre cuando la teoría de la *mímesis* llega a la ilustración escocesa, con David Hume y Adam Smith, fundamentando el concepto de simpatía desde una perspectiva empírica. La esencia de este proceso posibilita que, entre los sujetos, por medio de las pasiones, encuentran un sentido a experiencias similares vivenciadas. El proceso de “empatización” ocurre, según los autores, porque el yo y el otro cuentan con la misma capacidad de experimentar los estímulos que son llevados al proceso de la reflexión en un determinado sentimiento. Este sentido de comunicar pasiones se da mediante las impresiones, lo que imposibilita todo acto de empatía pues no podemos simpatizar al menos que haya un proceso semejante entre los participantes, si bien contamos con las mismas capacidades cognitivas la simpatía es un concepto limitado dado que no siempre podemos hallar un análogo de nuestra experiencia o sensaciones. El otro como otro es nulo dado que partimos de mi experiencia para que pueda existir el otro como análogo.

Por su parte, Adam Smith contempla la simpatía como la capacidad de situarnos en la situación del otro por medio de la condolencia, pero este proceso solo sería un acto simulado, dado que con el solo hecho de darme cuenta de que el otro sufre no estoy en un sentido propio de la empatía, solo es un carácter asociativo del cual participo imaginativamente. La simpatía viene a significar una relación íntima entre los sentimientos y las emociones, pero que pueden ser graduales, es decir, podemos suplantar al otro, por ende, prima la conciencia del yo.

Pudimos demostrar, que las teorías por *imitación* o *analogía* de Hume y Smith como fundamento de la empatía, entendida como la relación íntima con el otro, como otro independiente de nosotros es imposible, porque puede que lo percibamos y nos demos cuenta de sus padecimientos, de su realidad, pero por más cercano que esté a nuestra esfera afectiva nunca puedo acceder a esta, incluso si he tenido experiencias pasadas similares. La simpatía o condolencia de los filósofos morales no permite reconocer la particularidad y autenticidad de las sensaciones ajenas. Esta compasión solo nos permite

conocer lo ajeno por nuestra capacidad y posibilidad de conocimiento, mas no nos acerca a la esencia misma de este acontecer, desde donde se despierta íntimamente esta relación con el otro sin tener que reducirlo a nosotros mismos.

El tercer momento ocurre cuando la idea moderna de simpatía se convierte en el Romanticismo alemán en la teoría del *Einfühlung*, cuyo concepto representa un sentimiento de identidad, toda vez que, las rupturas y crisis que han llevado a la humanidad en su afán de racionalismo o razón ilustrada la han dejado en un sentimiento de pérdida que evoca una época que desea recobrar esa pérdida del hombre con Dios, con la naturaleza y consigo mismo. De ahí se inicia todo un proyecto literario para volver al sentido clásico en donde la filosofía y el arte buscan reivindicar los sentimientos y el genio como creador.

Este panorama de la *Einfühlung* nace como concepto en Herder para quien el ser humano tiene la capacidad de identificarse con la naturaleza participando de ella en forma afectiva, esto es dotando los hechos de la naturaleza de una especie de sentimiento anímico y, según el concepto de simpatía, poder identificarse con ella. La compenetración que plantea no está formulada ya para reunir entonces el mundo fracturado sino para poner la mirada sobre este. En este sentido, al pasar al siglo XIX, la *Einfühlung* adquiere el significado de la capacidad que tenemos para penetrar en los objetos, y que desde luego nos permite identificarnos con el otro. El yo pasa a ese otro que ya no solo es inanimado, sino que tienen sus vivencias y puede penetrar en él de la misma forma como puede animar una obra de arte, un paisaje, o una melodía, esto es, mediante la *Einfühlung* también puede participar en la vida afectiva del otro, asumiéndolo como un sentimiento de unificación.

El cuarto momento se da en la psicología, con la tesis de Robert Vischer y Theodor Lipps, este primer autor lo postula como un sentimiento empático que se da en las formas percibidas, en donde la forma toma el carácter de objetivo y lo anímico un carácter subjetivo. Por ende, en su explicación fisiologista de la empatía se unen los nervios como procesos corporales que van conectados a un alma, de esta visión, la empatía viene a significar una trasplatación de nuestra experiencia corporal en la que podemos

proyectarme una imagen, como sucede, por ejemplo, en la obra de arte. El valor estético que le dota Vischer a su concepto de *Einfühlung* se demuestra cuando el sujeto dirige su propio cuerpo, en el que interactúa como puente la imaginación y la forma, causando una reacción ante la sensación y reproduce un sentimiento. Por medio de la imaginación podemos proyectarnos en los objetos inanimados, como proyectando una transferencia sentimental. De esta fórmula el yo y el otro son uno, porque tienen las mismas capacidades internas, es decir, el yo puede sentirse dentro del otro.

Por otra parte, el concepto de *Einfühlung* en Lipps tiene un mayor impacto en las teorías que le preceden de la simpatía, como se ha demostrado con los anteriores autores siempre fue un concepto mediador para la explicación o entendimiento, pero cuando llega al psicólogo viene a significar simplemente la experiencia del otro. Para Lipps la empatía es una participación interior en las vivencias ajenas, dando como síntesis una “proyección sentimental”, que a su vez sirve como acto de experiencia. El primer momento de la empatía se da de forma interna, lo que viene a significar estar en oposición a las teorías por analogía. La empatía, por su parte, es completa solo si logramos una plena identificación y correspondencia con la conciencia ajena, imaginación, sensación y sentimiento captados plenamente. Con lo anterior es posible afirmar que se ha respondido a la pregunta problema que planteamos al comienzo de esta tesis sobre la relevancia filosófica del problema de la empatía, pero es también necesario reconocer que aún falta una exposición, a saber, la fenomenológica.

Podemos decir que la empatía siempre estuvo postulada en la experiencia interna de un yo y de una conciencia naturalizada sujeta al mundo de los hechos. En este sentido, la fenomenología busca depurar esa concepción pues toda la conquista de la subjetividad requiere una exploración aún mayor.

En Husserl, mediante la reducción fenomenológica, hemos encontrado en la reducción del mundo y del yo, para hallar un conocimiento transcendental en el que el mundo solo es posible mediante intersubjetividad, en otras palabras, el mundo es para nosotros. Si bien al filósofo se le acusa de solipsismo estos pasos serían superados en la intersubjetividad, lo que resulta paradójico pues, el mundo para el otro también depende

de la esfera trascendental. En su obra inicial Husserl entiende empatía como experiencia del otro, pero cuando formula la reducción intersubjetiva cambia, aunque la fundamentación de esta teoría en lenguaje leibniano la hace incomprensible. Al atender a otras referencias históricas se descuida la que resulta más importante desde el punto de vista fenomenológico: la posible dependencia filosófica de la empatía husserliana en la mónada leibniana. La demostración de dichas dificultades se remonta a que el filósofo no explicó el modo de darse de la subjetividad trascendental entendida como conjunto de personas y más bien hace parte de una conciencia comunitaria o de la toma reflexiva hacia la reflexión sobre las otras personas en sus contextos espacio-temporales.

El otro aporte desde la fenomenología es el de Stein, quien postula la esencia de la empatía como un acto en el que podemos conocer al otro y a nosotros mismos, dado que somos afectados por la situación que vivencia el otro, eso nos transforma espiritualmente. Tesis demostrada cuando sostiene que los actos de empatía deben separarse de otros, puesto que unos se dan originalmente al sujeto y otros no. Contrario a Lipps que supone un ponerse en el lugar del otro como imitar; así, el otro y nosotros seríamos uno. Tanto para Stein como para Husserl el mundo se nos da en intersubjetividad, pese a los inconvenientes de la reducción, podemos ir más allá de ella y conocer el otro en su intimidad en el mundo de los valores, en sus actos y en sus deseos, planteamiento que llega a separar un poco a Stein de Husserl.

¿No se contradice con la afirmación de una superioridad del espíritu sobre la naturaleza? De esta reflexión inicial se hace hincapié en la postura de la fenomenología tanto de Husserl como de Stein al considerar al ser humano como un yo trascendental que tiene un alma, un ser humano en el mundo y de su reflexión espiritual como una descosificación de las interacciones humanas. La conciencia que postula la psicología se invierte en este punto, como una conciencia intencional o subjetividad trascendental en búsqueda de evidencia, pero no es una cuestión que nos separe sino es un artificio o actitud, un paso necesario del yo psicológico al intersubjetivo.

La apertura de la fenomenología postula la empatía como totalmente antagónica a la noción de imitación, o sensación psicológica en donde sentir la vivencia del otro es

posible solo por medio de las sensaciones. La empatía ocurre solo por representación, pero ella no es algo dado originalmente, lo que hace que el proceso de empatización sea gradual entre el sujeto empatizante y el sujeto empatizado. Según Stein solo es una pequeña parte de nuestra interiorización lo que podría estarle pasando al otro. Pues esta experiencia no es exacta, sino por referencia individual por medio de nuestro cuerpo, solo nosotros podemos vivenciar nuestra realidad íntimamente, nunca la del otro; así que simpatizar y vivenciar nunca podrán significar lo mismo.

La fenomenología debe entenderse como una propuesta política en la relación del yo-tú donde inicia la propuesta ético-política de la teoría de la empatía del filósofo. ¿Por qué? A raíz de una desconexión es un punto de salida de la actitud natural que tenemos frente al mundo y este debe entenderse desde los términos prácticos, del mundo cotidiano, en lenguaje fenomenológico del *mundo de la vida*, tanto en lo teórico como en la *praxis*. De ahí que toda toma de conciencia signifique actuar frente al otro de manera racional y espiritual. Esta última parte, la contemplaba Stein dando como resultado al mundo de la vida. No solo se aprende a conocer al otro sino a reconocerle, de ahí que se abran todas las reflexiones sobre lo cultural. Investigación que podría ahondarse desde la pregunta ¿hay en un Husserl una propuesta política a la luz de la fenomenología en sus obras?

Finalmente, el hecho que podamos reconocer al otro no significa que hemos llegado a una empatía en modo recíproco, pues esta solo se da en la espiritualidad, pero reconocerle tampoco significa que haya reciprocidad. Toda empatía en sentido estricto se basa en la comunicación con el otro como transferencia de identidades.

Nuestro aporte en el campo de la fenomenología trata de abrir investigaciones posteriores a la comprensión de la empatía como la *intersubjetividad desde un nivel social*, entendida como comunidad, familia, pueblo, cultura, nación, etc. Del concepto que tengamos de empatía se produce el reconocimiento de las diferencias y de la inclusión del otro, lo que no es una tarea sencilla desde los enfoques psicologistas. Si bien en la antigüedad se abre una apertura del tema, esta explicación aun pertenece a la actitud natural. En este sentido ¿Cómo se logra un equilibrio entre las teorías que fundamentan

lo social y comunitario en perspectiva psicologista? La comprensión de las personas debe fundamentarse en un primer instante como personas psicosociales; de ahí que se inicia todo un proceso de autocrítica del yo propio, en otras palabras, de nuestra individualidad y de nuestra toma de conciencia por la realidad del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, S. A. 1994
- ARISTÓTELES. *Poética*. Madrid, Editorial Gredos S.A. 1974
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, S. A. 1994
- BRENTANO, Franz. *Psicología desde el punto de vista empírico*. España: Ediciones Sígueme. 2020.
- DAVIS, Mark. H. *Empathy: A social psychological approach*. Boulder, CO: West view Press. 1996
- EDUARDO OVEJERO Y Mauray. Prologo. “*Los fundamentos de la Estética*”. Madrid: Daniel Jorro, Editor. 1923. P. VIII.
- HERDER, Johan. *Otra Filosofía para la historia de la educación de la humanidad*. En: *Obra Selecta*. Madrid. Ediciones Alfaguara. 1982
- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A, 1992.
- HUSSERL, E. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid. Alianza Editorial. 1994
- _____. *Investigaciones Lógicas*. I. Madrid. Alianza Editorial. 1994.
- _____. *Investigaciones Lógicas* II. Trad: Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, S, A, 1999
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, I*. Fondo de Cultura Económica. México. 2013.
- _____. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuero, S. A, 2009
- _____. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica. 1996

_____. *Lógica forma y lógica trascendental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2009

_____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, II*. Fondo de Cultura Económica. México. 2014.

_____. *Investigaciones Lógicas II*. Trad: Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, S, A, 1999

INFANTE DEL ROSAL, Fernando. "De la mediación a la *Einfühlung*: la crisis de la idea moderna de identidad en el siglo XIX". España: *Daímon*. Revista Internacional de Filosofía, nº 56, Pp. 85-99, 2012.

IRIBARNE, Julia V. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Argentina: Carlos Lohlé Ediciones. 1987, Vol. II.

LEIBNIZ, Gottfried. *Los elementos del Derecho natural*. Trad: Tomás Guillén Vera. Editorial Tecnos S.A, España, 1991

LIPPS, Teodoro. *Los fundamentos de la Estética*. Madrid: Daniel Jorro, Editor. 1923.

MERLIER, Philippe S. La empatía según Edith Stein. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. 2019

NOWAS, Magdalena. "*The Complicated History of Einfühlung*". Argument. Vol. 12. 2011. P.

TITCHENER, Edward. *Experimental Psychology of the Thought Process*. New York: Macmillan. 1909.

SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. España: Editorial Anthropos. 1987

STEIN, Edith. *Estrellas Amarillas. Autobiografía: Infancia y juventud*. Madrid: Editorial de Espiritualidad. 1992.

- STEIN, Edit. *Sobre el problema de la empatía*. En: Obras Completas II. Escritos Filosóficos (Etapa fenomenológica: (1915-1920). Madrid: Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo, Ediciones El Carmen. 2005.
- STEIN, Edith. *Contribuciones a la Fundamentación Filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu*. Estudio Segundo: Individuo y comunidad. En Obras Completas II. Escritos Filosóficos (Etapa fenomenológica: (1915-1920). Madrid: Editorial de Espiritualidad, Editorial Monte Carmelo, Ediciones El Carmen. 2005
- SÁBATO, E. *Antes del fin. Memorias*. Madrid: Seix Barral. 2011
- SMITH, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 2009
- _____. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres*. Indianapolis: Liberty Fund. 1985
- VISCHER, Robert. *On the optical sense of form*. En H. Malgrave, & E. Ikonomou. *Empathy, form, and space: problems in German aesthetics, 1873-1893*. Santa Monica: Getty Center. 1994