UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

El lugar de la empatía en la constitución del yo

Acerca de la vivencia de ser percibido empáticamente

Diana Carolina Galeano Moreno

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2025

El lugar de la empatía en la constitución del yo

Acerca de la vivencia de ser percibido empáticamente

Diana Carolina Galeano Moreno

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en filosofía

Directora:

Ph.D., Angela Uribe Botero

Líneas de investigación:

filosofía moral y filosofía política

Grupo de Investigación:

Estética y Política

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2025

A María Claudia Galeano Moreno,

inspiración de vida y apoyo incondicional.

Agradecimientos

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a mi hermana María Claudia Galeano Moreno por su apoyo incondicional y su confianza en todos los aspectos de mi vida, especialmente durante este período. Su compañía fue fundamental para lograr finalmente la culminación exitosa de este proyecto, a pesar de las numerosas dificultades que se presentaron en el camino. Ella sabe bien los retos que tuve que superar para llevar a cabo este posgrado, y en estos momentos, su presencia y palabras me brindaron la fortaleza necesaria para seguir adelante.

También quiero agradecer a la Universidad Nacional de Colombia, que desde mi pregrado ha sido un pilar fundamental en mi desarrollo profesional. Fue allí, durante mi formación en medicina, donde descubrí la filosofía como el camino a seguir en mi vida. Por ello, agradezco al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, que hizo posible la realización de este posgrado.

Mi agradecimiento también al profesor Juan José Botero Cadavid, quien confió en que podía llevar a cabo este proyecto, y quien, con su comprensión, experiencia y conocimiento, me ayudó a desarrollar el potencial que pude desplegar en este posgrado.

De manera especial, quiero agradecer a mi asesora de tesis, Ángela Uribe, quien me brindó su apoyo incondicional para la culminación de este trabajo. Ella creyó en el potencial del tema que elegí desarrollar, estuvo siempre atenta a mis inquietudes y, con su ejemplo académico, fue una gran fuente de inspiración. Su guía en cada etapa de la tesis fue esencial. Le debo mi formación tanto en filosofía como en fenomenología, así como en el estudio del tema de la empatía. Gracias a ella, pude comprender y analizar profundamente textos filosóficos que enriquecieron este trabajo.

Finalmente, agradezco a la profesora Carolina Angulo Orozco, quien me permitió formar parte de sus clases de lógica. A partir de estas bases fundamentales, y gracias a sus asesorías, pude estructurar e iniciar mi trabajo de grado. Su experiencia como docente, así como su formación en la maestría en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y su tesis en fenomenología, logre trazar un camino claro que me condujo con éxito a la culminación de esta tesis.

Resumen

El lugar de la empatía en la constitución del yo

La empatía es entendida como la capacidad de comprender la vivencia de otro *como si* fuera propia, sin llegar a ser completamente propia. Ella tiene lugar en las interacciones de forma inmediata. Esta inmediatez se explica porque la vida anímica se manifiesta en unidad con la corporalidad de un individuo. La constante apresentacion de la vida anímica de un cuerpo psicofísico hace que cada yo pueda percibir las vivencias y el allí del otro a través de una analogía con su propio cuerpo. Cabe advertir que, en una interacción, quien ha sido empatizado puede reconocer nuevamente por empatía el entendimiento llevado a cabo por otro. A la luz de lo anterior, indagaré sobre si, en esta vuelta de su vivencia empatizada, un yo puede constituirse a sí mismo de las siguientes maneras: en primer lugar, al ser entendido empáticamente, el yo puede llegar a adquirir una versión conclusa de sí mismo como objeto psicofísico del mundo que se concibe a partir de nexos causales con este. Lo anterior ejemplificaría una respuesta a la mirada objetivante de otro. En segundo lugar, a través de la empatía el yo atribuye un sentido de validación o semejanza de sus estados mentales conforme a la visión que tienen los otros de esos estados. Examinaré, por último, cómo esa forma de verse a través de los otros le permite a quien está siendo empatizado legitimar su propio yo. Esto último, como se verá responde al hecho de que el carácter objetivo del mundo se constituye intersubjetivamente.

Palabras clave: empatía, fenomenología, alter ego, ego.

Abstract

The place of empathy in the constitution of the self

Empathy is understood as the capacity to comprehend the experience of others as if it were one's own, without becoming completely identical. This occurs within immediate interactions. This immediacy is possible because the animate life of psychophysical bodies manifests in unity with their corporeality. Each gesture or movement is not something that represents thought, emotion or etc., but is the emotion itself. This constant apresentation of the animate life of a psychophysical body allows each self to perceive the experiences of others and the "there" of the other through analogy. This analogy through one's own body is conceived as the understanding expressed through corporeality. Followed by this, in an interaction the empathized ego can recognize the understanding again by empathy. Based on the aforementioned, I will finally explore whether in this return of the empathized experience a self can constitute itself in the following ways. One of them is that, through empathic understanding, it becomes possible to have a comprehensive version of oneself as a psychophysical object of the world that has causal links with it, which is achieved through the objective gaze of another. Another would be empathy understood as a way of attributing a sense of validation or similarity of one's own mental states compared to the vision that others have of them. Finally, I will examine how that way of seeing oneself through others allows the person being empathized with to legitimize their own self, given that the objective world is constituted intersubjectively.

Keywords: Empathy, Phenomenology, alter ego, ego

Contenido

Pág.

Resumen ..... **VII**

Abstract ..... **VIII**

Introducción **10**

1.Empatía **15**

1.1 Empatía como forma perceptual única 28

1.1.1 La *Paarung* 31

1.1.2 Corporalidad como expresión de la vida mental de un sujeto 36

1.2 Acoplamiento empático mutuo 37

1.3 ¿Cómo surge el significado en las interacciones con comprensiones empáticas? 39

1.4 Empatía como tendencia a la acción 41

2. Manifestación corporal del alter ego **43**

2.1 El alter ego en el ego trascendental 44

2.2 Acciones corporizadas de un ego que contiene un *alter ego* 46

2.3 Manifestación encarnada del *alter ego* 49

3. Constitución del yo **52**

3.1 El yo puro 52

3.2 Conciencia que constituye su propio yo 55

3.2.1 Actos reflexivos de la conciencia 56

3.3 Mundo constituido con otros por empatía 59

3.3.1 Verse como objeto psicofísico del mundo a través de otro yo 66

3.4 Juicio relativo a la experiencia de verse en otro 70

3.4.1 Analogía de un yo con su propio yo externalizado por otro 72

3.4.2 Constitución del yo a través la empatía 74

Conclusiones **77**

Bibliografía **80**

Introducción

La empatía ha sido descrita por una variedad de disciplinas, principalmente, de dos formas. Según la primera concepción, la empatía consiste en la posibilidad de entender los estados mentales de otros, mientras que, de acuerdo con la segunda, aquella experiencia se entiende como la forma en la que se puede trasladar a uno mismo una vivencia ajena como si fuera propia, sin que esta llegue nunca a ser completamente propia. Una caracterización alternativa de esta experiencia se ha llevado a cabo desde la fenomenología. Según esta corriente, además de las anteriores descripciones, la empatía también puede ser considerada como una capacidad perceptiva, según la cual es posible percibir los estados mentales de otros que, aunque no son observables directamente, sí se pueden comprender.

Si bien no se ha llegado a un consenso acerca del sentido del concepto de empatía, tradicionalmente las descripciones de esta experiencia han tenido en cuenta solamente la perspectiva del individuo que observa a otro. Se presupone, así, que una persona puede interpretar la conducta de otra y que en las interacciones también es posible que haya reciprocidad empática entre la persona que percibe y aquélla que está siendo percibida. La empatía, en este sentido, no necesariamente ocurre en una sola dirección y con independencia del otro, debido a que el percibido también puede llegar a percibir empáticamente a su congénere.

También la empatía es una vivencia única en un sentido bien determinado; es decir, que puede diferenciarse de otras percepciones, debido a que lo que está siendo vivenciado por alguien no se da a la conciencia que percibe de forma directa u originaria (Stein 25). El contenido de la experiencia empática no se da directamente al observador, como sí ocurre, por ejemplo, en el caso de la captación sensible de un objeto físico al tocarlo, verlo, etc. (*ibd.*). Así pues, el fenómeno de la empatía, desde esta perspectiva, consiste en tener la

experiencia del otro como una especie de traslación de lo que éste vivencia “allí” hasta el “aquí” de quien lo percibe empáticamente.

Además de lo anterior, cabe señalar que solo a través de la empatía se llega a la visión que se tiene de sí mismo como cuerpo físico en el mundo y como yo-cuerpo vivo real de forma completa (Hua IV 167). Lo anterior se debe a que a partir de una experiencia solipsista no se logra percibir todo lo propio de sí mismo como realidad objetiva o como cuerpo psicofísico del mundo. Además de la introspección, se requiere, de la capacidad de autopercibirse mediante un trasladarse a un allí donde el otro está (168).

Es decir, cuando se logra ir al allí del otro, y acceder a sus percepciones, no solo se encuentra un yo con los campos perceptivos de un mundo material de seres inanimados, sino que también percibe cuerpos psicofísicos, y dentro de estos últimos, se encuentra viéndose a él mismo desde ese nuevo allí.

Como ya se mencionó, en el estar de allí del otro no se deja nunca la vivencia propia. El verse desde la visión empática de otro, consiste en excluir las percepciones de sí mismo, sino que es una forma de empatía que completará finalmente la visión de sí mismo. Esta forma en la que percibimos lo que otro empatiza de nosotros, fue llamado por Edith Stein reiterabilidad de la empatía. Esta idea aparece en su tesis sobre el problema de la empatía; sin embargo, en dicho texto se menciona que las consecuencias de esta reiterabilidad no serán estudiadas (Stein 35).

De ahí que en este trabajo tenga en cuenta, no sólo lo dicho por Stein, sino el hecho de que las interacciones sociales no son estáticas ni unidireccionales, sino que pueden retroalimentarse y cambiar en el curso del tiempo, dado lo vivenciado en la interacción con los otros (Fuchs y de Jaegher 3). Esta es la razón por la que, en esta investigación, la reiterabilidad se tomará como un tema central. Quisiera indagar sobre si esta forma de empatía puede llegar a ser constituyente para un yo.

En el trabajo planteo que, dada una interacción, se llevan a cabo entendimientos empáticos mutuos: cada vez que uno de los participantes expresa en su corporalidad este entendimiento, el otro puede percibir cómo ha sido captada su vivencia y considerará que ésta ha sido empatizada o no. Posteriormente, este yo empatizado podrá contrastar su

experiencia con sus propias vivencias empatizadas por otro, lo que dará paso a un encuentro entre dos experiencias, esto es, las propias y las empatizadas. A partir de lo anterior, pueden constarse los siguientes ámbitos experienciales: uno de ellos es que la empatía sería una forma de atribuir un sentido de validación o semejanza de los estados mentales propios frente a la visión que tienen los otros sobre ellos. Otro ámbito apuntaría a que la forma de completar la idea conclusa "hombre" se logra de una forma más cercana a aquello por lo que se tiene a sí mismo como individuo, dando paso a la perspectiva según la cual cada yo es un objeto psicofísico del mundo que establece relaciones causales con el entorno, dada la mirada objetivante de otros (Hua IV 160-161). Y por último examinaré cómo esa forma de verse a través de los otros le permite a quien está siendo empatizado legitimar su propio yo, dado que el mundo objetivo se constituye intersubjetivamente.

Hasta este punto la descripción que he venido planteando acerca de lo que es la empatía y de la forma como puede repercutir en cada yo cuando interactúa con otro conduce a plantear la siguiente pregunta: ¿qué tanto pueden llegar a hacer parte de la constitución del yo las percepciones empáticas que tiene alguien sobre las vivencias de ese yo?

Para responder a esta pregunta, haré uso del enfoque fenomenológico. Esta aproximación metodológica permite analizar el fenómeno de la empatía desde la experiencia perceptual directa. De acuerdo con este punto de vista, es lícito afirmar que las relaciones interpersonales se pueden ubicar en un campo perceptivo, en el cual se encuentran todos los datos sensibles referentes a la interacción –específicamente, aquellos de la empatía– mientras el yo está en una actitud pasiva. Es decir, aquellos datos perceptuales comparecen en la experiencia al margen de una orientación activa, o predicativa, como lo sería, por ejemplo, la explicación de objetos particulares (Husserl [1] 68). Así pues, en la actitud pasiva, el sujeto desempeña una capacidad perceptora en la que aparecen objetos en un campo sensible, entre los cuales, alguno se destacará y el yo dirigirá su atención a éste. Así mismo,

[1] El libro póstumo *Experiencia y juicio* fue preparado y publicado a partir de una selección sistemática de las anotaciones de Husserl sobre la fundamentación fenomenológica de las formas lógicas, por su asistente Ludwig Landgrebe. Este texto no figura como tal en la edición de la *Gesammelte Werke* de Husserl, citada con la nomenclatura Hua. En adelante, citaremos este texto editado por Landgrebe con las normas MLA como Husserl y la página correspondiente.

el enfoque fenomenológico concibe, en principio, como inmediatas las interacciones que tienen entre sí los seres humanos, así como con otros animales.

En la primera parte de este trabajo describiré la empatía como una capacidad perceptual de un yo que puede tener una experiencia de otros desde una operación cognoscitiva pre-predicativa (Husserl 68). Trataré de mostrar también de qué modo la empatía, en primera medida, es un campo perceptual único que da paso a un proceso asociativo con otro yo. Llevaré a cabo esto haciendo referencia a cómo ese *alter ego* que hace parte del campo perceptual de quien empatiza puede ser comparado analógicamente con el propio ego, por medio de las capacidades vivenciales del propio cuerpo vivo, el cual puede "ubicarse" en el lugar del otro a través de su capacidad cinestésica.

En la segunda parte intentaré demostrar que, debido a que el entendimiento empático es posible a través del propio cuerpo, cuando se está teniendo una experiencia empática, este entendimiento se expresa corporalmente, de una forma inmediata y que depende de la interacción. El vivenciar empático, así, es accesible al yo que está siendo empatizado o a cualquier otro yo, o, dicho de otro modo, es posible empatizar empatías (Stein 35).

Finalmente, en la tercera parte de esta investigación analizaré el potencial constitutivo de la visión empática de un yo sobre otro, es decir, intentaré responder a la pregunta acerca de en qué medida ocurrirá un cambio constitutivo de ese yo cuando percibe las expresiones del otro respecto de lo que ha sido empatizado de él. Para esto, tendré en cuenta los fenómenos perceptuales que ocurren en un yo al ser empatizado. Uno de estos fenómenos es el de verse como objeto psicofísico del mundo, debido a que quien así se ve empatiza lo que ha sido empatizado de él. Lo anterior se explica porque, ver las propias vivencias expresadas por otro, permite que alguien perciba estas vivencias como si hicieran parte del mundo objetivo.

Lo anterior desencadena dos posibilidades perceptivas de sí mismo. Una de ellas es el acceso a una nueva perspectiva acerca de cómo un yo está interactuando con el entorno y sus nexos causales con éste y los demás sujetos. La segunda posibilidad perceptiva conduce a que sólo a través de esta mirada objetiva de sí mismo, imposible de ser llevada a cabo meramente por solipsismo, un yo puede percibirse como una unidad conclusa hombre (Hua IV 167).

Otro fenómeno perceptual que ocurre cuando las vivencias propias son expresadas por la comprensión empática de otro es que, precisamente, dichas vivencias se pueden trasladar nuevamente al yo y, desde allí, llevarse a cabo una nueva asociación analógica sobre estas dos vivencias. Éstas pueden ser similares o no, es decir, han sido empatizadas o no. De esta forma, va surgiendo una validación de las propias experiencias, lo que, a su vez, constituirá a un yo a través de un cambio constitutivo de la vivencia formada inicialmente antes de ser empatizada.

Por último, investigaré cómo, en virtud de la forma como un yo fue empatizado por otro y de la confrontación de esas visiones empáticas con las propias vivencias, cada yo puede constituirse también como existiendo en un mundo objetivo. En términos de Husserl la forma como este mundo se constituye a través de la intersubjetividad. Con lo anterior, concluiré que la empatía debería considerarse como el único medio que tiene cada yo de legitimar sus vivencias.

1.Empatía

Una investigación acerca de la empatía requiere primero la definición del término. Una primera aproximación al sentido de dicha expresión puede apuntar a que el término hace referencia a la posibilidad de conocer las vivencias de otra persona, en el sentido de comprender sus acciones y reacciones según sus propias vivencias, sin involucrar las vivencias de quien empatiza. Según esta aproximación, además, se presume que la empatía es una manera de acceder al mundo experimentado del otro sin llegar nunca a percibirlo completamente como lo hace el sujeto empatizado. Esta forma de entender la empatía puede ser un buen punto de partida para delimitar y separar este término de nociones similares, como la simpatía, que tienden a alejarse de las vivencias del otro y se centran en los sentimientos, emociones o creencias del observador.

Así pues, el análisis de la empatía que se ofrece en esta investigación tiene el propósito de acercarse a esta experiencia no sólo como una acción realizada por alguien, sino como algo constitutivo y constituyente de la intersubjetividad.

Entre las diversas teorías acerca de la empatía hay un consenso en torno a que ésta consiste en un proceso mediante el cual un individuo llega a compartir la experiencia afectiva del otro (Zahavi 2014 1). Este compartir es específico de la experiencia empática y en este sentido quien empatiza no tiene la misma experiencia del otro. Lo que acontece es, más bien, una forma de sincronía afectiva con el otro, al mismo tiempo que quien empatiza trae hasta sí mismo la vivencia ajena como si fuera propia.

Para aclarar esto, tomemos como ejemplo una situación en la que una persona experimenta ira y hay otra que la observa. Esta última puede llegar a sentirse también invadida por una sensación de ira a causa de los afectos que invaden al otro, pero ¿experimenta la primera persona exactamente lo mismo que la otra? ¿Podría llamarse “empatía” a esta forma de

igualación de la experiencia? Si la respuesta a estas preguntas fuera "sí", las relaciones intersubjetivas serían muy diferentes a como lo son realmente. La idea de dejarse llevar completamente hacia el otro parece desdibujar la diferencia entre los estados mentales de dos personas. La experiencia de alguien es únicamente suya, en el sentido de que él es el centro de sus propias vivencias.

Si una persona tuviera en su experiencia exactamente lo mismo que otra –y, además, de forma simultánea–, se trataría de una misma vivencia, lo cual es imposible, porque si esto ocurriera, no se trataría de dos vivencias distintas, sino de una situación en la que dos yos distintos serían uno (Hua I §50 [171]).

También podría pensarse que aun si no se llega al extremo de que en la empatía quienes interactúan comparten exactamente la misma experiencia, ella puede dar lugar, en todo caso, a un mismo sentimiento. Ahora, para negar la necesidad de postular la igualdad de sentimientos, vale la pena preguntarse ¿acaso no puedo comprender con empatía que mi hijo le teme a la oscuridad, aun cuando yo no sienta eso mismo? (Zahavi 2014 2)

La diferencia entre no experimentar los mismos sentimientos del otro y experimentarlos ha sido un asunto importante para la definición de la noción de empatía. Hacia los inicios del siglo XX, algunos fenomenólogos como T. Lipps concebían la empatía como la capacidad básica de comprender a los demás y también como una imitación interna del otro. Lo anterior suscitó una serie de discusiones sobre la naturaleza y la estructura de la empatía (Zahavi 2014 2).

Estas discusiones no giraban en torno a la propuesta acerca de la manera como la empatía comporta una comprensión básica de los demás, sino en torno a la propuesta de Lipps, según la cual la empatía es una especie de imitación interna del otro. Los detractores de esta idea argumentaban que hay una diferencia importante entre el hecho de que alguien tenga un sentimiento o una experiencia por sí mismo y el hecho de que ese alguien pueda comprender con empatía que otro tiene un sentimiento. Esto se debe a que tener una experiencia no explica cómo se llega a comprender a otro. La imitación de un sentimiento o de una acción no implica que se logre comprender mejor la vivencia de otro y además no es algo necesario para que haya tal comprensión (*ibd.*).

Según lo anterior, la experiencia empática es una forma especial de intencionalidad dirigida a otro y es muy distinta de la pretendida experiencia de vivir lo que el otro vive. Ella es, más bien, la posibilidad de tener la experiencia de otros sujetos que tienen experiencias y, por lo tanto, es aquello que permite conocer lo que no se está viviendo, pues se trata de un "estar allí" donde se encuentra el otro sin estarlo realmente.

Quien empatiza percibe aquello que no podría vivir por sí mismo, puesto que lo que experiencia el otro no coincide exactamente con la vivencia de quien empatiza; más bien, lo percibe como imposible de experimentarlo él mismo. Quien empatiza entiende la vivencia del otro *como si* se tratara de una experiencia que podría ser propia, aunque no lo sea. Esto da lugar a un tipo especial de acceso epistémico, uno que no ocurre directamente, sino a través del otro (Zahavi 2014 2; Stein 22-23). Así pues, la experiencia del otro no nos es dada originariamente, ya que sólo tenemos un acceso a un cuerpo que es objeto del mundo gobernado psíquicamente, es decir, un cuerpo vivo, un objeto "psicofísico" (Hua I §44 [151]), que tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo (Hua I §44 151-152), y cuyas experiencias y campos de sentido le son originarios sólo a él (Stein 52, 67, 76).

Por lo tanto, para comprender qué siente otro no hace falta tener la misma experiencia de aquél. Antes bien, basta con comprender su vivencia. He dicho, sin embargo, que a través de la empatía sí se llega a percibir la vivencia del otro *como si* se tratara de la propia. En términos generales, este percibir empáticamente un cuerpo vivo es la tendencia a trasladarse hacia donde se encuentra el sujeto visto con sus vivencias.

Ahora, con el fin de aclarar en qué consiste ver al sujeto con sus vivencias dada la tendencia a trasladarse al "allí" del otro, es necesario tener en cuenta que es posible captar la vida anímica del otro a través de su corporalidad. Esta constituye realmente sus propias vivencias, sus potencialidades y habitualidades (Hua I §44 [159]). Encontrarse frente a otro sujeto supone, además, que se puede acceder a un alter ego que constituye como correlato al mundo, su mundo (Hua I §45 [161]).

Antes de continuar con la descripción lo que significa ver a otro, hace falta aclarar de forma general cómo opera la percepción desde el punto de vista de la fenomenología, debido a que, como ya se ha mencionado, los egos se constituyen psicofísicamente a través de la

percepción. Cuando se percibe un objeto, se tiene acceso directo sólo a uno de sus lados. Sin embargo, en esta experiencia directa siempre está presente la percepción de la parte no vista.

De hecho, tener conciencia de la faceta visible del objeto supone la presencia constante y actual de los lados que no son captados inmediatamente por la percepción. Esto indica que la experiencia de la faceta vista de un objeto conduce más allá de ella (Zahavi 2014 11). El sujeto, así, *apercib*e lo que no está siendo percibido directamente en la experiencia.

Si se tiene en cuenta, como hemos indicado, que en la percepción no sólo está presente lo inmediatamente dado a la percepción sino también lo que no se está vivenciando directamente, a continuación es importante describir de forma de ver al otro como cuerpo vivo. Cuando se trata de la experiencia de otro ego, se está frente a éste como estando ahí en persona. Pero ese estar ahí en persona no lleva consigo, de forma originaria, sus vivencias o fenómenos, ni nada de lo que le pertenece a él como suyo propio (Hua I §50 139 [171]). La experiencia de otro ego no tiene la forma de la presentación de un objeto físico cualquiera, en donde siempre está la posibilidad de verificar cada lado por medio de presentaciones consecutivas de los lados de la cosa (Hua I §50 139 [172]). Esta forma de ir presentando sólo una cara a la vez y que, al mismo tiempo, esta cara se pueda convertir en la cara posterior, y viceversa, es la forma en la que un objeto físico es apresentado de forma continua.

> Cuando se trata de un objeto físico nos encontramos con "un cuerpo físico" que apresenta una cara posterior de la cosa, y esto prescribe un contenido más o menos determinado. Sin embargo, en el caso de la empatía no es esto lo que ocurre: no se trata de una apresentación que se constituye de forma primordial, a la que le es inherente la posibilidad de verificación por medio de presentaciones consecutivas, de manera que la cara posterior se convierte en la anterior (Hua I §50 139 [172]).

Otro ego no es, en rigor, un cuerpo físico, sino un cuerpo psicofísico. Éste, en tanto tal, entra en nuestro campo perceptivo y, por lo tanto, es apercibido como otro yo. En este sentido, el otro es un *alter* que implica al yo propio, debido a que, en lo primordial, solo se constituye un único cuerpo, esto es, el propio. Lo anterior lleva a que esa apercepción del otro se haga en un campo en el que, naturalmente, se encuentra un fragmento de determinación del que lo percibe y es sólo a través del propio cuerpo y sus capacidades de tener experiencias de

forma similar al otro como se concluye la experiencia de otro (Hua I §50 140-141 [173-174]).

En estrecha relación con lo anterior está el hecho de que la empatía requiere el reconocimiento del otro como un ser que, por un lado, tiene su propia manera de vivenciar el mundo circundante y, por otro, posee también una forma individual y específica de tener experiencia del mundo que es diferente de la de otros individuos que se relacionan con él.

Cuando se está frente a otro, no se ve un cuerpo cualquiera, como cualquier otro cuerpo físico; antes bien, lo que se ve es un cuerpo sintiente que recuerda al propio, es decir, que es un análogo, en el sentido de aquello percibido en el otro, en cuanto que viviente, remite a quien lo observa. Esta experiencia conduce a lo que Husserl ha designado como "analogía con el propio cuerpo" (Hua I §50 141 [174]).

El sentido de dicha analogía será ampliado más adelante. Por ahora, basta con decir que ella hace referencia al hecho de que si, por ejemplo, yo veo la mano de otro mientras toca una mesa, ello me "recuerda" mi propia mano sintiente y el hecho de que ella puede también tocar la mesa. Esto significa que solo a través del propio cuerpo se puede entender al otro empáticamente. Es esta la manera en la que tiene lugar el "como si" de la empatía. Ver a alguien vivir una experiencia táctil, por ejemplo, o algún otro estado mental más complejo, evoca en mí la posibilidad de estar yo misma en esa posición. Esto es así porque la propia experiencia es, precisamente, *propia*. Dado que la ajena no me es dada directamente, yo la puedo tener en el "recuerdo" o en la analogía respecto del propio sentir.

Según lo anterior, y siguiendo con la investigación acerca de la necesidad o no de experienciar un sentimiento idéntico al de aquel a quien se observa al empatizar, ¿qué se puede decir acerca de si quien empatiza es sujeto de un sentimiento determinado que acompaña al del sujeto empatizado? De haberlo, ¿es este sentimiento concordante con el del sujeto empatizado? Los enfoques que explican la empatía como una forma de responder emocionalmente a la experiencia del otro han llevado la discusión hacia un camino que contempla que el comportamiento de una persona depende de la posibilidad de experimentar emociones y estos comportamientos se pueden considerar adecuados o moralmente correctos (Eisenberg 668). Esta discusión se enfoca más en las emociones de orden moral. Pero, aunque abordar el tema de la empatía desde la emoción puede parecer una forma más

natural, es importante entender antes cómo el entendimiento empático está presente en los vínculos intersubjetivos que surgen de forma fluida y no teorizada o mediada por ejercicios cognitivos o de orden superior.

Por ejemplo, hay teorías que sostienen que la empatía incluye dos componentes: una empatía cognitiva y otra emocional (Barnett y Mann; Feshbach). Dichas teorías han sido mayormente utilizadas en estudios neuropsicológicos (Baron-Cohen, Leslie y Frith 41). La primera de estas capacidades, considerada desde la teoría de la mente, fue introducida originalmente en un estudio sobre primates realizado por Premack y Woodruff (522) y se basa en el supuesto de que un individuo atribuye estados mentales a sí mismo y a los demás.

Estas inferencias se consideran correctas como teoría, porque los estados mentales no son directamente observables y, además, entre otras, este sistema sirve para hacer predicciones del comportamiento de los demás (Premack y Woodruff 523). Otros autores consideran que a través de la motivación, los recuerdos y las intenciones del perceptor se puede llegar a una experiencia empática (Fernández-Pinto et al. 2008). La segunda capacidad considerada como parte de la empatía es el procesamiento emocional, que se entiende como un afecto compartido o un sentimiento vicario (Lockwood, 2016).

Hemos señalado antes que en los estudios neuropsicológicos se hace referencia a una empatía emocional o, en otras palabras, al componente afectivo de la empatía. Esta forma de empatía se entiende como la reacción emocional de un observador que percibe a otro experimentando o a punto de experimentar una emoción (Rivera 197). La empatía emocional, por otra parte, también es descrita como un intercambio afectivo o contagio emocional, es decir, como un proceso resultante del acoplamiento percepción-acción y de la percepción emocional (van Dongen 2).

Autoras como Nancy Eisenberg, que han analizado emociones como la culpa y la vergüenza en la moral, relacionan estas emociones con la empatía. Esta tesis se apoya en los hallazgos de Tangney en 1991, quien sostuvo que la capacidad de sentir estas emociones se vinculaba a las respuestas empáticas orientadas hacia los demás (Eisenberg 669).

Eisenberg considera que las emociones de culpa y vergüenza surgen de las preocupaciones por los efectos de nuestra conducta sobre los demás (668). Lo anterior sugiere que para experimentar estas emociones debe haber un conocimiento de las emociones del otro. De hecho, el concepto de empatía que propone Eisenberg se resuelve en una respuesta afectiva que surge de la aprehensión o comprensión de los estados emocionales de los otros. Según esta autora, la respuesta emocional debe ser similar a aquélla que siente la persona que está vivenciando una emoción (Eisenberg 671). En consecuencia, desde esta perspectiva, comprender a una persona empáticamente es sentir, por ejemplo, tristeza si el otro también la está sintiendo, aun cuando quien empatiza tenga conciencia de que su propio estado mental es distinto al del sujeto empatizado.

Sin embargo, sería muy distinto que este compartir emocional no estuviera dirigido hacia el otro, sino que se relacionara con uno mismo. Por ejemplo, si el sujeto empatizado siente tristeza, ese sentimiento puede llevar a que yo experimente sentimientos distintos, que poco o nada tienen que ver con lo que vivencia aquél. Si esa tristeza del otro generara en el observador preocupación, angustia o ansiedad por aquél, esas respuestas afectivas secundarias ya no se relacionarían con el sentimiento ajeno, sino que, en este caso, se hablaría de simpatía (Eisenberg 672). La diferencia entre empatía y simpatía se basa en que la segunda es una respuesta activa, basada en la imaginación. La simpatía indica una asunción de perspectiva o información relevante que genera sentimientos aversivos o positivos en el que empatiza. En este caso, las respuestas emocionales de quien simpatiza no serían una toma de posición respecto de la situación del otro, sino que estarían enfocadas en aliviar los propios sentimientos desagradables o en vivir con satisfacción los agradables (*ibd.*). Así pues, la simpatía se entiende, desde esta perspectiva, como un vivenciar egocéntrico.

También puede ocurrir que se capte una emoción y ésta se convierta en una emoción propia (Eisenberg 673). Esta situación se acercaría a un contagio emocional, más que a un entendimiento empático. El contagio, al igual que la simpatía, no está dirigido hacia el otro. El contenido en esta experiencia no se centra en el otro, se trata de un vivenciar egocéntrico (Stein 31; Zahavi 2014 102). Cabe señalar que, a pesar de que diferenciar el entendimiento empático de otras formas de sentir emocional es una tarea necesaria, ello no aclara del todo

la cuestión de si son suficientes las respuestas afectivas para considerar la existencia de la empatía. Si resulta claro, hasta acá, de qué forma la empatía requiere, en primera medida, un reconocimiento inmediato de lo que experimenta el otro, es preciso preguntar lo siguiente: ¿qué sucede cuando se reconoce erróneamente la emoción del otro o cuando ésta no se reconoce en absoluto? ¿Equivale esto a no empatizar? Para responder a estas preguntas, en lo que sigue tendré en cuenta el ejemplo de los trastornos del espectro autista. Desde la perspectiva de la psiquiatría y la psicología, se considera que estos trastornos se caracterizan por un déficit social causado por la imposibilidad de identificar los sentimientos, las creencias y las intenciones de otras personas o contextos sociales. Esto lleva a considerar dicha condición como un tipo de deficiencia empática (American Psychiatric Association V 645).

Para entender y caracterizar la empatía a través de la observación de personas que presentan trastornos del espectro autista, varios autores se han basado, con especial énfasis, en la teoría de la mente (Rivera; Baron-Cohen, Leslie y Frith; Dziobek et. al), con el propósito facilitar los estudios clínicos y entender los trastornos o definir criterios diagnósticos. En el caso de los sujetos autistas, en varios de los estudios clínicos –que incluyen neuroimágenes, *test*, relatos de historias y videos que muestran situaciones sociales específicas–, se demostró que existe una diferencia significativa entre los individuos autistas y el grupo de control o los individuos sin la condición. La diferencia remite a la capacidad de reconocimiento de los estados emocionales y de asumir la perspectiva del otro (Rivera 200). Hay que tener en cuenta que estas diferencias sólo hacen referencia a las características atribuidas a la teoría de la mente; más específicamente, a las actividades de mentalización, es decir, a todo aquello relacionado con la forma en que un individuo interpreta y entiende los estados emocionales de otros (*id.* 199). En el caso estudiado, el grupo de personas autistas se desempeñó de forma deficiente, hasta el punto de ser incapaces de reconocer estos estados en los otros (*ibd.*).

Para aclarar hasta qué punto puede llegar esta deficiencia y su relación con la teoría de la mente, específicamente, en lo que refiera a la mentalización, tomaré en cuenta un estudio desarrollado en 1985 por S. Baron-Cohen, A. M. Leslie y U. Frith. Con este estudio se pretendía esclarecer si el autista tenía o no una teoría de la mente. La investigación tomaba como sujetos de estudio a 20 niños autistas de entre 11 y 14 años, niños con síndrome de

Down con una media de 10 años y 27 niños sin ninguna condición médica cognitiva aparente, con una edad media de 4 a 5 años (Baron-Cohen, Leslie y Frith 40).

El experimento consistía en ubicar a los niños frente a un escritorio sobre el cual había dos muñecas: Sally y Anne. Detrás del escritorio se encontraba el encargado de manipular a las muñecas y de llevar a cabo el experimento. Sally tenía frente a ella una canasta y Anne una caja. El experimentador presentaba a los niños las muñecas por su nombre, para posteriormente evaluar factores como la memoria, la nomenclatura y la capacidad del niño para indicar dónde se encontraban los objetos o participantes en cada momento (Baron-Cohen, Leslie y Frith 41).

Para evaluar particularmente la teoría de la mente, lo que ocurría a continuación era que Sally escondía una canica en su canasta y luego salía de la habitación a dar un paseo. Durante este lapso y sin que Sally lo supiera, Anne cogía la canica y la escondía en su propia caja. A continuación, Sally volvía a la habitación y, en ese momento, el experimentador le preguntaba al niño "¿Dónde va a buscar Sally la canica?" (Baron-Cohen, Leslie y Frith 41). Esta pregunta estaba encaminada a evaluar la capacidad que tenía el niño de ponerse en el lugar de las creencias del otro (Sally), según lo "vivenciado" por éste. De este modo, en la respuesta del niño no deberían influir sus creencias o conocimiento, así como tampoco sus capacidades de memoria o nomenclatura. Entonces, la respuesta correcta sería que Sally buscaría la canica en su propia canasta, no en la caja de Anne.

Al obtener los resultados, se evidenció que solo el 20% de los niños autistas acertaron a responder apropiadamente a la pregunta del experimentador, frente a los niños con síndrome de Down y niños sin ninguna condición (86 % y 85 %, respectivamente) (Baron-Cohen, Leslie y Frith 42). Esta marcada diferencia en los resultados de los autistas frente a los otros grupos apunta a señalar una franca deficiencia por parte de los primeros para percibir a otros a partir de sus propias creencias. El experimento no mostró diferencias entre los niños respecto de la memoria y otros aspectos estudiados. Las diferencias surgieron únicamente cuando se intentaba establecer que los otros tenían sus propias creencias y que éstas no estaban relacionadas con las de ellos. Estos resultados apoyan, finalmente, la hipótesis de que, durante el desarrollo o crecimiento, los autistas no poseen una teoría de la mente o, al

menos, la adquieren en etapas más tardías que otros niños sin la condición y de forma menos eficiente, lo que conduce a que experimenten dificultades en la interacción social.

De nuevo, al atender a las investigaciones enfocadas en el análisis del aspecto emocional de la empatía, algunos estudios con personas autistas y otras sin esta condición, en los que se examina la capacidad de respuesta emocional frente a determinadas situaciones, muestran que ambas poblaciones reaccionan de la misma forma. Sobre este asunto, Dziobek et. al. llevaron a cabo un experimento que consistía en presentar a los sujetos de estudio dos escenarios con diferentes *tests* de medición de respuestas emocionales. En uno de ellos se utilizaban 23 pares de fotografías, en las que se mostraban personas y contextos sobre los que se debían decidir estados mentales. En el otro se hacía uso del *Self Assessment Manikin* (Lang, Bradley y Cuthbert 3). Esta técnica de evaluación gráfica no verbal mide las reacciones afectivas de una persona ante una variedad de estímulos (*id.* 1).

Los grupos estudiados estaban formados por 17 personas con síndrome de Asperger[2] y el grupo control por 18 personas sin esta condición. Los resultados del experimento, según las mediciones de excitación emocional general y tendencias a respuestas socialmente deseables, indicaron que no había diferencias significativas con respecto a la empatía afectiva, es decir, todos los sujetos respondían a los estímulos de formas similares (Dziobek et al. 4). Esto llevó a concluir que los participantes con Asperger, ante el evento social presentado, tenían una capacidad de responder emocionalmente de forma similar a las personas sin la condición (Rivera 198).

Si bien estos estudios aclaran algunos puntos acerca de cómo funcionan en el autismo el proceso de la empatía y otros procesos cognitivos relacionados con actividades sociales, no responden a la pregunta acerca de si el componente emocional es necesario o es el único que debe tenerse en cuenta para considerar qué es lo que se entiende por empatía. Esto es así, a pesar de que los estudios muestran claramente que la falta de reconocimiento de emociones, intenciones o contextos interpersonales en los participantes autistas genera una marcada deficiencia social para responder adecuadamente a las situaciones de otros.

[2] El síndrome de Asperger se unificó a los trastornos del espectro autista (DSM V).

Para aclarar un poco esta deficiencia social, me valgo del siguiente ejemplo: una persona con autismo se encuentra en la casa de un amigo para compartir una tarde. En esta situación, habitualmente llegará un momento en el que el dueño de casa querrá que la visita acabe. Ello llevará a que éste haga comentarios o movimientos que indiquen que la visita terminó. Dado que normalmente estas acciones son sutiles y muy propias de este tipo de situaciones, muy probablemente la persona con autismo no note las sugerencias. Quizás solo cuando el anfitrión deje ver su molestia el autista podrá sentir incomodidad y extrañeza en el anfitrión, pero no entenderá la causa.

Cabe resaltar que esta respuesta emocional en el autista, dada la situación social específica a la que se enfrenta, es interpretada antes de que se realice una mentalización o entendimiento cognitivo. De hecho, la situación apoya la teoría de que la respuesta emocional inmediata es parte de una percepción que no tiene ningún otro componente adicional. En consecuencia, podría plantearse que, a través de vivencias pasadas que generaron respuestas emocionales similares, el autista puede percibir el contenido de una situación de la forma en la que se constituye la vivencia actual. De este modo evocará o resaltará los rasgos familiares que se presentan anticipadamente a cualquier juicio activo o, dicho de otra forma, algo le recordará a algo (Husserl 81). Cabe aclarar que este recordar se refiere al fenómeno de destacar datos en un campo perceptivo, en este caso, la empatía.

Para concluir con el ejemplo planteado, supongamos que el amigo ya sabe que debe ser muy directo para que la persona autista entienda apropiadamente la situación, más allá de notar un sentimiento sin anticipar una explicación. Ello lo llevará a decir directamente que la visita ha acabado. Entonces, la persona con autismo entenderá qué es lo que ocurre; logrará sentir la incomodidad de su amigo y su posterior molestia, y, finalmente, esta comprensión lo llevará a terminar la visita. La incapacidad de entenderlo sólo con la percepción de los gestos sutiles de su amigo es lo que impide que la interacción de la persona autista sea eficiente e inmediata. Ello se debe a que, en este contexto, no se puede tener una interacción de forma fluida y que se retroalimenta según los comportamientos de los participantes, y esto lleva a que la interacción se vea truncada, pues las intenciones han tenido que ser explicadas.

Cabe preguntar ahora lo siguiente: ¿qué ocurre si la carencia de respuesta empática no radica en el reconocimiento emocional de los otros, sino que la persona no puede responder afectivamente a las emociones de otro? ¿Hay empatía si se reconoce la emoción de otros cognitivamente, a pesar de que no haya ninguna respuesta emocional en el que observa? Nuevamente, si se atiende a casos extremos de marcada deficiencia de la empatía, se encuentran las situaciones opuestas, es decir, aquellas en las que alguien reconoce la experiencia en el otro, pero no se ve afectado emocionalmente por ese reconocimiento.

Algunos de los trastornos caracterizados por una falta de respuesta emocional frente a las emociones de los otros, a pesar de que quienes los padecen entienden qué es lo que están sintiendo ellos, son el trastorno narcisista de la personalidad y la psicopatía. En estos casos, los estudios en torno a la empatía ponen en evidencia que en el narcisista y el psicópata hay un marcado deterioro de la capacidad de expresar empatía emocional. Esto es así aun cuando ello no significa que estas personas carezcan completamente de la facultad para compartir o reaccionar emocionalmente frente al estado emocional de los demás. De hecho, en algunos casos, como en el narcisismo, lo que se destaca es una falta en la intención de responder emocionalmente por los sentimientos del otro. Esto indicaría, además, que la empatía no es algo de todo o nada (Baskin-Sommers y Krusemark 324).

El hecho de que el narcisista llegue a hacer un esfuerzo decidido para no activar, para sí mismo, un estado emocional frente a las emociones de los demás ya mostraría un entendimiento empático deficiente. Según los criterios diagnósticos psiquiátricos de este trastorno, el desinterés del individuo narcisista por el otro está mediado por creencias egocéntricas o ideas sobrevaloradas de su influencia sobre los demás, no por la falta de reconocimiento de emociones. Todo ello ha llevado a reconsiderar, como criterio para el diagnóstico del trastorno narcisista, la falta de empatía (del DSM IV[3] al DSM V), entendida en este contexto clínico como una deficiencia en la capacidad de reconocer a los demás o de identificarse con ellos. Según los estudios a los que hemos aludido, la persona narcisista sólo se interesa por las reacciones de los demás si éstas son relevantes para ella (Baskin-Sommers y Krusemark 324).

[3] Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM, por sus siglas en inglés).

Lo anterior quiere decir que las reacciones emocionales de los demás sólo tienen relevancia para la persona con el trastorno si cumplen con las exigencias egocéntricas que él tiene sobre otros. Todo esto lleva a que el narcisista sea incapaz de reconocer al otro como un individuo con su propio mundo experiencial y, en lugar de ello, lo considera como alguien que reacciona y debe reaccionar sólo por su influencia, lo cual implica manipulación y explotación insensible de la otra persona (Hansman-Wijnands y Hummelen 630).

Esta forma de sintonización egocéntrica con las reacciones de los demás presupone que el narcisista las entiende, pero debe mezclarlas con su propia vivencia y, además, hacer esto debe beneficiarlo de algún modo. Entonces, entender una emoción negativa en el otro, como miedo o dolor, puede generar en la persona con el trastorno narcisista emociones contrarias a lo que está vivenciando la otra persona, como la satisfacción, por ejemplo. El narcisista puede llegar a sentir, si es el caso, que tiene control sobre el otro y ello alimentará sus ideas de grandeza personal. Todo esto conduce a que la empatía emocional en las personas con trastornos como el narcisismo no se dirija hacia los demás, porque en sus vivencias primarán las emociones propias, de manera que la comprensión de los otros se pone en función de un vivenciar egocéntrico.

Finalmente, no es una buena manera de entender el concepto de empatía el creer que esta experiencia puede manifestarse cuando una persona comprende qué siente otra pero su respuesta ante ello no sea adecuada a lo que está en la vivencia del otro; por ejemplo, que el dolor que entiende lleve a una emoción contraria o poco ajustada a ese sentimiento, como lo sería el goce o la satisfacción. Difícilmente, alguien podría sostener que esta forma de relacionarse con las emociones de los demás es una manifestación de empatía, así haya una comprensión cognitiva de las emociones ajenas.

Dado lo anterior, se puede sostener que el componente emocional es necesario para definir que un entendimiento sobre el otro es empático. Esto es válido, obviamente, si se tiene en cuenta que lo emocional hace referencia a una forma de emocionalidad no egocéntrica, enfocada en el otro y que provoca en alguien la sensación de vivir algo ajeno como propio, sin que esta experiencia ajena llegue a ser completamente propia.

Como se expuso al principio de este trabajo, una respuesta emocional se da únicamente en la medida en que un cuerpo vivo de otro "recuerda" al propio. Solo se puede entender empáticamente a alguien si esta percepción logra desencadenar alguna sensación o emoción en el propio cuerpo sintiente. No se puede ver a alguien en agonía sin que se desencadene en quien observa una especie de "recuerdo" de la inminencia de su propia muerte, aun cuando sepa que él mismo no está muriendo. Si se logra ver a alguien muriendo sin experimentar ninguna emoción, simplemente no se está teniendo la experiencia de la empatía, como ocurriría en el caso del narcisista, dada su incapacidad de experimentar empatía desde lo emocional.

A grandes rasgos, he hecho referencia a la empatía como una percepción inevitable. Ello se debe a que, precisamente, hay que hacer un esfuerzo para evitar sentir empatía por alguien: el cuerpo psicofísico de otro se ve como uno que hace presente un interior, un conjunto de vivencias. Esta forma de describir la noción de empatía es postulada como una percepción única, una que tiene sus propias y diferenciadas características. En lo que sigue haré referencia a las investigaciones que se han hecho sobre esta capacidad perceptual, tomando como referencia las tesis formuladas por E. Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* y por E. Stein en su trabajo *El problema de la empatía*.

1.1 Empatía como forma perceptual única

Cuando se percibe a otro, no solo está la posibilidad de verlo como un cuerpo físico con ciertas características propias, sino que también se puede captar el sentido de sus vivencias a través de sus expresiones. Este fenómeno está siempre presente en la vida cotidiana y el encuentro entre dos individuos supone que, en sus observaciones mutuas, son capaces de reconocerse como seres que tienen una vida experiencial propia, una vida que pueden expresar y que, además, estas expresiones son potencialmente comprensibles para otro.

La percepción del individuo como un cuerpo que expresa un mundo emocional va más allá de solamente comprender que el individuo observado está teniendo la experiencia de cierto estado emocional. Esto quiere decir que hay una forma única en la que se puede percibir a otro, según la cual, la comprensión del estado emocional de quien es observado se entiende

a partir de sus vivencias, sin que ello involucre las vivencias del observador. Esta forma de percibir y comprender está dirigida hacia el otro y quien observa sólo aporta su capacidad de sentir, esto es, su capacidad de percibirse a sí mismo como un sujeto psicofísico. Es esto, como hemos visto, en lo que consiste la empatía. Para ampliar la descripción de esta forma de percepción más allá de lo dicho hasta acá, es necesario hacer referencia a otras formas de relacionarse con las vivencias de los otros que, sin embargo, no son empáticas.

Hemos visto que la empatía se dirige hacia lo que está siendo vivenciado por el otro. En esa medida, por más similitudes físicas o cognitivas que haya en la interacción empática, el centro experiencial del otro es único y, por lo tanto, su mundo de experiencia, que incluye sensaciones y pensamientos, es singular e irrepetible. También son únicas las particularidades que lo llevan a tener respuestas emocionales y conductuales determinadas. Dado que, para captar esta especificidad de la empatía, es preciso atender a su manifestación experiencial, cabe advertir que el enfoque fenomenológico aborda el tema de la empatía de un modo más completo que las aproximaciones tratadas en el acápite anterior. Según esta perspectiva, ha de atenderse a la forma inmediata y pasiva en que se manifiestan las capacidades perceptuales de un individuo.

Al iniciar el análisis de la empatía como percepción única, es necesario recordar algunas consideraciones que hemos hecho previamente sobre la percepción en general. Esto se debe a que la posibilidad de acceder a la vida mental de otros sólo puede ser explicada a partir de la experiencia perceptual, entendida, de acuerdo con Husserl, como la conciencia en cada sujeto de la presencia corpórea de objetos físico-espaciales individuales (Husserl 78). Desde el punto de vista de Husserl, la conciencia de estos objetos individuales se comporta como captación de datos sensibles (*ibd.*). Este plano perceptual implica un campo de sentido en el que no intervienen procesos activos o predicativos. El plano mismo constituye un mundo de lo pre-dado, constituido a partir de estímulos perceptuales (*id.* 78, 80). Por ejemplo, cuando se percibe un objeto o una persona, no interviene la actividad del yo, no intervienen sus juicios, ni siquiera su imaginación. Paso en lo que sigue ampliar un poco más esta idea.

Cuando un individuo percibe a otro, por ejemplo y este otro aparece como un sujeto psicofísico (como un cuerpo vivo) que comporta un campo de sentido, ello equivale a afirmar que quien lo percibe puede llegar a tener algún tipo de conocimiento de sus estados

mentales, aun antes de cualquier proceso judicativo. En este sentido, el yo es pasivo y no realiza ningún juicio activo sobre un objeto, sujeto o situación. La pasividad, así descrita, es, en últimas, el sustrato para comprender un evento o cualidades formales de un objeto físico o, en el caso de la empatía, de estados mentales.

Sobre los campos de sentido, Husserl hace la siguiente observación general: los datos sensibles que se nos aparecen están dentro de un campo de sentido unitario, "[c]ada uno de estos campos de sentido es algo unitario por sí, es una *unidad de la homogeneidad*. Respecto de todo otro campo de sentido mantiene una relación de heterogeneidad" (Husserl 80). Lo anterior quiere decir que, si se tiene la experiencia de un dato, por ejemplo, visual, éste debe estar necesariamente en un campo de sentido consistente con el dato, en este caso, un campo visual, y lo mismo aplica para cualquier otro dato sensorial. Ahora, el campo de sentido se refiere a la forma en que se puede destacar algo dentro de datos pertenecientes al campo, por ejemplo, manchas rojas en un fondo blanco (*ibd.*).

Dado que estamos intentando comprender cómo se manifiesta el otro en la percepción, no como objeto, sino como sujeto dotado de estados mentales y comportamientos que están dados para él desde su propio vivenciar y realidad psicofísica, es necesario establecer que la empatía es una forma de percepción diferente a otros tipos de percepción y que es heterogénea respecto de otros campos de sentido. Así pues, la empatía, como forma de percepción diferente a otras, debe constituirse en un plano que albergue elementos dispuestos para este fin y, además, debe diferenciarse de otros planos perceptivos. Hay que tener en cuenta, además, que con lo anterior no se está haciendo referencia a un campo completamente constituido por datos sensibles, porque las experiencias de otros no pueden ser captadas directamente, sino que se nos dan a través de la forma como ellas se expresan.

Hasta este punto se ha planteado cómo la empatía comporta un campo de sentido único, pero ¿considerar la existencia de un campo de sentido único para el entendimiento empático, que además se diferencia completamente de los otros, ayudará a explicar la experiencia de la empatía? Responder esta pregunta exige abordar las descripciones fenomenológicas que han situado a la empatía como una forma de percepción única.

En la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl parte de la idea de que cuando se tiene la experiencia de otro, éste se presenta con múltiples aspectos para quien lo empatiza: por un lado, como objeto del mundo y, por otro, como gobernando psíquicamente su propio cuerpo natural. De tal modo, el entrelazamiento entre esos dos aspectos es la forma en que los cuerpos animados, en cuanto objetos psicofísicos, están en el mundo (Hua I §43 [151]).

Este entrelazamiento, que es la simultaneidad de multiplicidades en cada cuerpo psicofísico, conduce a que, cuando se tiene la experiencia de otro, éste sea visto como un sujeto que tiene sus propias experiencias del mundo, de la misma forma en la que yo experimento este mismo mundo y pertenezco a él como objeto psicofísico que puede ser experimentado por otros (Hua I §43 [151]). Por tanto, cuando alguien empatiza, lleva a este otro empatizado a un campo de percepción donde puede experimentarlo como sujeto y no como objeto.

1.1.1 La Paarung

Para abordar la descripción de la analogía a la que me estoy refiriendo es necesario aclarar el sentido del término o *Paarung*, usado por Husserl. Esta palabra expresa algo que ocurre dentro de la abstracción que lleva a cabo un ego en la esfera correspondiente a lo suyo propio. Allí, al ego le pertenece todo aquello que se va constituyendo en unidades sintéticas que no pueden ser separadas del nexo total de su intencionalidad actual y potencial. Así, el ego se abstrae de lo ajeno o, dicho de otro modo, se encuentra en actitud trascendental. Esta actitud hace referencia a la forma en que el ego va constituyendo un mundo objetivo a través de la atención que presta a sus propias experiencias fenoménicas (Hua I §44 [154]), es decir, a partir “de sus vivencias actuales de las experiencias sensibles dadas originariamente” (Stein 36).

En el caso de la experiencia de otro, la forma de darse esta experiencia en primera persona no es habitual (Hua I §44 [153]), debido a que lo que se está constituyendo en este espacio propio al ego, incluyendo su misma forma de constituirse como ego, es otro ego, o sea, otro yo análogo a él y que se refleja en él como un *alter*, trascendiéndolo no sólo como en ese yo-mismo, sino que también es otro (Hua §44 I [154]).

Otra característica de la experiencia del otro como cuerpo vivo, y que es necesaria para abordar la noción de *Paarung*, es la forma como el otro se encuentra en un ahí o un co-ahí. En parte, esto último explicaría la diferencia que existe entre percibir los objetos físicos del mundo y los cuerpos psicofísicos. En el caso de los primeros, la percepción se lleva a cabo por medio de una verificación de la presentación continua de la cara posterior de los objetos, que se va convirtiendo en anterior. De este modo es como, según Husserl, se llega a una constitución del mundo natural. De cualquier manera, y aunque no fuera posible la primera forma de verificación y la cara posterior de un objeto quedase oculta en la vivencia actual, siempre habrá la posibilidad de verificación (Hua I §50 [172]), siempre se podrá acceder a aquello oculto. No es esto lo que ocurre en el caso de la percepción de otro yo, ya que éste se encuentra en constante apresentacion, debido a que su mundo anímico no puede alcanzarse originariamente a través de la empatía (Hua I §50 [173]).

Según lo anterior, la captación de otro yo sólo es posible a través de una percepción diferente a aquella con la que se aprehenden los objetos del mundo. Y dicha forma de percepción, como se ha dicho, es la empatía. Para llevar a cabo esta percepción, es necesario, primero, tener una propia percepción de sí mismo, que es la única forma de experiencia originaria al ego que percibe (Zahavi 2013 135). Cuando se habla de un *alter ego*, en ello está implícito un ego, que es el mismo de aquel que percibe a otro. Como la percepción del ego propio es originaria, está siempre presente cuando un ego se halla frente a otro ego. Entonces, al entrar en el campo perceptivo de un *alter ego*, este otro sólo puede ser comparado con el ego mismo de quien lo percibe y lo hace a través de su propio cuerpo vivo (Hua I §50 [173]).

Es en este punto donde los dos cuerpos físicos fundan lo que Husserl llama “una aprehensión analogizante” (Hua I §50 [174]). A través de ésta, el ego percibe que el otro es semejante, en cuanto que tiene un cuerpo psicofísico. Debido a que el otro no se presenta de forma originaria en lo que respecta a su vida mental o emocional, lo originario en este caso es el par que se ha formado en la interacción (Hua I §50 [175]). Este par no está solo ahí como analogía del otro, “sino que se configura en parificación o *Paarung*” (175).

La *Paarung* es, entonces, la forma como se destacan en la conciencia de un ego dos datos distintos que fundan, en conjunto, una unidad de asociación por semejanza y, así, se

constituyen como par (Hua I §51 [176]). El ego que percibe lleva a cabo una asociación que tiene lugar entre él mismo y otro que está siendo empatizado (*ibd.*). Sin embargo, el ego no está ahí sólo percibiendo a otro, sino que éste también lo empatiza. Esto lleva a que los dos se encuentren mutuamente en una forma de analogía, en donde se evocan de manera recíproca, en un "mutuo evocarse vivo" (*ibd.*). Esta experiencia conduce a que los dos se transfieran por empatía al otro y haya una reciprocidad en el entendimiento.

Para entender un poco mejor lo que se ha expuesto hasta ahora con respecto a cómo es tener una experiencia de otro viviente desde el punto de vista de la fenomenología, tomo como ejemplo los trastornos psiquiátricos que se han descrito en las páginas anteriores. En términos generales, se trata de trastornos en los que los individuos tienden a ser crueles, cínicos y despectivos en relación con los sentimientos, derechos y sufrimientos de los demás. En algunos casos, como sucede en el trastorno de personalidad narcisista, los sujetos tienen una concepción de sí mismo elevada (American Psychiatric Association 65, 645).

En el caso del individuo con trastorno de personalidad narcisista, en diversos artículos científicos se ha sugerido que la falta de empatía es una de las características principales o uno de los criterios diagnósticos necesarios para explicar la condición (di Giacomo, et al.) Esta falta de empatía es un aspecto central para entender el comportamiento de las personas con la condición y la disfuncionalidad respecto de las relaciones con otros (Jacobs 1). siendo esta disfuncionalidad fundamental para explicar la explotación y la manipulación (di Giacomo, et al., 1).

Si se acepta que, en gran medida, en el trastorno descrito no hay empatía o al menos no de una forma eficiente, se deberán tener en cuenta tres aspectos generales del concepto de *Paarung* para extrapolarlos de una forma práctica al ejemplo. El primero de ellos es la percepción del propio cuerpo, seguido del reconocimiento del otro como siendo centro de sus propias vivencias y, por último, la pertinencia de las respuestas empáticas respecto de la interacción con el otro.

Este primer aspecto y más fundamental para la empatía, entendida bajo la luz de la *Paarung*, es el hecho de tener un cuerpo sintiente. Acá no se está sugiriendo que el trastorno de la

personalidad narcisista implique alguna afectación del sentido de poseer un cuerpo. Lo que se resalta, más bien, es que en este trastorno existe una relación idiosincrática de sí mismo con el entorno, esto es, una tendencia marcada a concebir el mundo, los demás y las relaciones con los demás únicamente a partir de las propias opiniones o creencias. Estas creencias suelen apuntar a que su mundo experiencial es diferente al del resto, ya sea por ser más profundo o importante. Las personas narcisistas consideran que, puesto que poseen cualidades especiales, deben ser reconocidas por los demás (DSM V 670). Dichas cualidades incluyen sus capacidades sensoriales, el hecho de hacer de su propio cuerpo el único sintiente. La persona narcisista, de este medo, considera a su propio cuerpo como el único que comprende plenamente la realidad, lo que lleva a que su juicio sobre las vivencias de los demás sea distorsionado. Dicho de otra forma, "él ha creado un muro invisible a su alrededor, él es todo, él mundo es nada: él es el mundo" (Fromm 117).

Esta falta de sintonía afectiva en el narcisista le impide hacer una transferencia analogizante con el otro. Desde el inicio la *Paarung* en él se ve truncada, porque impone una resistencia a considerar que el otro tiene un cuerpo sintiente parecido. Con esto llega el narcisista hasta el punto de no saber que el otro siente de una forma análoga a como siente él. Bien puede ser que el narcisista acepte que el otro experimenta emociones y que las expresa, pero no de la misma forma, profundidad o intensidad que él mismo. Cabe aclarar que la aceptación de que el otro tiene emociones se diferencia de entender que éste es centro de su propio mundo vivencial, tal como se explicará en lo que sigue.

Las ideas de grandiosidad y ensimismamiento del narcisista impiden que se transfiera hasta la vivencia de otro, por lo que experimenta una tendencia a objetivar a los demás (Jacobs 3); es decir, a no identificarlos como seres que son centro de su propio mundo experiencial. Esto se debe, primero, a que el narcisista los concibe como objetos que pueden ser instrumentalizados, como herramientas dispuestas en el entorno para sus propios fines (American Psychiatric Association 670), y, segundo, a que tiende a considerar que lo expresado por los demás siempre está en relación con él.

Se podría decir que, en el caso del trastorno narcisista, la aprehensión de los demás se lleva a cabo a través de un ejercicio imaginativo o cognitivo que permite reconocer las emociones

del otro. Aquí no hay una transferencia inmediata hacia la vivencia del otro, sino tan sólo una comprensión de lo que es una emoción, una compresión mediada y limitada. El narcisista, en este sentido, no se concibe a sí mismo como si pudiera tener dicha emoción, de modo que no hay un impulso cinestésico hacia el otro (Hua I §51 [180]). La forma de comprender al otro por parte del narcisista no es empática, si se tiene en cuenta lo dicho arriba: por un lado, porque para que se dé la empatía es necesaria la comprensión emocional y, por otro porque el propio cuerpo debería servir de base para hacer una analogía con la vivencia del otro. Estos dos aspectos para la comprensión empática conducen a una sensación emocional que el narcisista no experiencia, y le es imposible llevar a cabo una analogía con el otro.

En observaciones clínicas también se ha descrito que las personas con trastorno narcisista muestran una menor capacidad autorreflexiva y poco reconocimiento de sus propias emociones (Dimaggio, et al. 3), lo cual es primordial para comprender las emociones de los demás. Debido a su ensimismamiento, las personas con este trastorno también suelen percibir las acciones de los demás como amenazantes u hostiles (*ibd.*).

Dadas las mencionadas dificultades que experimenta el narcisista para reconocer los sentimientos y necesidades de los demás, él no puede responder empáticamente a las vivencias del otro, a menos que una acción empática, como mostrar preocupación en una situación específica, sea directamente beneficiosa para él (Krizan et al., 4).

E. Stein afirma que las características de una vivencia ajena pueden ser entendidas como la forma de percibir un objeto muy claramente definido, como, por ejemplo, la expresión de un rostro (Stein 22). Sin embargo, ella aclara que la empatía no se agota en esta experiencia (*ibd.*). La autora añade que, una vez que un objeto así descrito ha sido percibido, es aún posible que quien percibe empáticamente se transfiera hacia el objeto contenido en el otro y manifiesto en la expresión (*id.* 26). Esto implica la expectativa de ampliar el sentido del humor del otro. El que percibe, de esta manera, tiende a llegar hasta los modos como quien está siendo percibido vive su propia experiencia (*id.* 27).

Aparte de lo dicho respecto de las particularidades de la empatía, el tema de la transferencia que ocurre en los entendimientos empáticos conduce a otra cuestión. Es necesario ahora considerar si la corporalidad del otro es realmente suficiente para captarlo como sujeto que experimenta un mundo y, a su vez, si la percepción empática da cuenta de lo experimentado por el otro.

Los defensores de la teoría de la mente parten del presupuesto de que ésta no se halla evidentemente expuesta sólo en las expresiones corporales (Baron-Cohen, Leslie y Frith 39). Según esta perspectiva, es necesaria una capacidad teórica adicional, más allá de la simple percepción del comportamiento corporal del otro, para llevar a cabo el proceso de la empatía. Sin embargo, la fenomenología ofrece claridad acerca de cómo el fenómeno puede ser explicado desde el plano de la experiencia propia. En la experiencia que se tiene de uno mismo —es decir, del propio cuerpo que siente— se pueden contener experiencias que no le son propias o que le son extrañas al sujeto, es decir, que provienen del otro (Hua I §45 [161]). Paso en lo que sigue a tratar de manera más detallada el asunto de la corporalidad y su relación con los estados mentales. Trataré de indicar cómo la corporalidad es la expresión de la vida mental de una persona.

1.1.2 Corporalidad como expresión de la vida mental de un sujeto

Con el fin de caracterizar a la empatía como un modo único de percepción, es necesario establecer qué es lo que se capta en la empatía y qué, a su vez, hace parte de la constitución de dicho entendimiento. En fenomenología se entiende que la reducción, es decir, la disposición de un ego para atender a sus vivencias comporta una forma especial de vivenciar el mundo fenomenal (Hua I §8 y §44, 61, 154). En ella, los datos sensibles son captados no sólo en inmanencia, sino que, al ser captados así, pueden destacarse en un campo de sentido, de tal manera que sea posible establecer una semejanza entre los distintos datos.

Todo esto ocurre en un plano anterior al juicio predicativo sobre los datos. Se trata de un operar de la conciencia al que hemos hecho referencia arriba y que Husserl llama “síntesis pasiva” (Husserl 80). En el caso de la percepción empática, como hemos afirmado, sucede esto mismo. En ella también está dada la posibilidad de captar la presencia de algo —otro sujeto— de tal manera que, cuando un sujeto entra en un campo perceptivo, atiendo a él al

margen de mis juicios o tomas de posiciones activas. Es precisamente en esta forma de percepción como se lleva a cabo cualquier comprensión empática del otro.

Hemos visto antes que el hecho de que en la empatía además de percibir al otro como un sujeto que es centro de sus propias experiencias, éste también puede ser asemejado a quien empatiza, dado que es, como él, un cuerpo vivo. También hemos visto cómo esta forma de relación de las experiencias a través de un cuerpo vivo, así como la manera como éste hace parte de un yo experiencial, apunta a que el ego está constituido como una unidad con el cuerpo orgánico, que es único y que está en interacción inmediata con el mundo circundante (Hua I §50 [153]).

La unidad constitutiva entre el ego y su cuerpo orgánico hace referencia a que las expresiones corporales no son el vehículo entre un pensamiento y una acción, sino que las acciones o movimientos son el sentido mismo de un acto intencional y no la representación de tal sentido. Cuando se señala algo o se agarra una cosa, la intención está implícita en el movimiento, que sería señalar o agarrar, entregar, avanzar, etc., siendo estas acciones en sí mismas significativas y, por tanto, percibidas como tales, es decir, como comportamientos dotados de sentido (Fuchs y de Jaegher 7).

Los gestos faciales, por ejemplo, que están relacionados con una emoción, como el enfado, la alegría, la tristeza, etc., son la emoción misma, de modo que no constituyen un intermedio físico que represente un mundo interno. Los gestos están ligados constitutivamente al yo experiencial. Esta manera de entender las expresiones corporales las convierte en la intención manifestada en una corporalidad.

1.2 Acoplamiento empático mutuo

Mientras ocurre una interacción entre dos personas, se pueden observar, por ejemplo, cambios de comportamiento que dependen de la forma como ellas interactúan. Las acciones que se ejecutan pertenecen únicamente a esta interacción y no están aisladas en cada

individuo; antes bien, son respuestas que se generan en la comprensión misma del otro. La relación entre individuos, así entendida, se convierte en un acoplamiento entre ellos, que se ve reflejado en una coordinación de expresiones comportamentales. Esto se ha observado en el análisis de conversaciones e interacciones sociales que muestran que los participantes coordinan inconscientemente sus movimientos y expresiones. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se coordinan los cambios de velocidad en el movimiento, en la dirección y o en las expresiones de dos personas que interactúan. Puede verse, también, en las variaciones de entonación de sus voces (Fuchs y de Jaegher 6). Estas variaciones comportamentales muestran que, en una interacción social, los individuos empiezan a ser dependientes de la interacción misma.

De acuerdo con lo anterior, los comportamientos son la manifestación de la vida mental de uno y otro individuo, y, a la vez, cada uno de ellos está también sujeto a los comportamientos del otro, de modo que hay una especie de resonancia entre los dos. Si se comprende esta resonancia como el modo en que dos individuos se relacionan, de tal manera que estos no actúan independientemente, sino que la relación misma hace que exista un vínculo comportamental entre ellos —en el que se incluye la expresión de estados mentales—, resulta claro también en qué medida el acoplamiento es la forma como se genera el significado de lo que transcurre en una interacción.

Cuando hay un entendimiento de los estados mentales expresados en comportamientos, un sujeto percibido está siendo puesto en un plano perceptual que transcurre de forma continua. Además, en este estado se van realizando las orientaciones del “allí” del otro a un “aquí” del ego que percibe. Las expresiones que van cambiando están siendo objeto de verificación y corrección, según como vaya surgiendo la relación (Fuchs y de Jaegher 8). Así mismo, las comprensiones mutuas entre quienes así interactúan varían según qué respuestas se tengan del otro, ya sea que éste haya sido o no comprendido. La interacción deviene, entonces, en comprensiones mutuas, como un proceso de dos partes que se retroalimentan y son codependientes.

1.3 ¿Cómo surge el significado en las interacciones con comprensiones empáticas?

Los estados mentales que se expresan en un comportamiento también tienen intenciones con significado. Esto quiere decir que, en el momento de entender al otro como una expresión corporizada, también es posible interpretar sus movimientos como si mostraran un contenido que tiene dirección, intención y contexto. Las acciones implican un propósito y un agente, y el reconocimiento de éstas lleva consigo una comprensión de las intenciones del agente (Iacoboni et al. 4).

Entonces, si en una interacción las expresiones están dirigidas hacia el otro y tienen en su contenido las experiencias de éste, las acciones encarnadas surgirán según como se vaya desarrollando la retroalimentación de la relación que se lleva a cabo. Como hemos visto, la comprensión del otro se realiza desde la transferencia de su vivencia hasta la condición del ego que la experiencia empáticamente. Por lo tanto, en la interacción, la expresión corporal está ligada a las vivencias del otro que fue comprendido con esta transferencia, es decir, con empatía.

Ahora, si en una interacción fluyente y cambiante en el tiempo se van expresando estados mentales dependientes de la interacción y que, además, tienen un significado observable, entonces el entendimiento empático se verifica o se corrige según se vaya expresando en acción. En una conversación, por ejemplo, no es necesario manifestar verbalmente que se entiende lo que el otro dice. Quien oye al otro manifiesta —así sea de manera no verbal— que entiende lo que el otro comprende y expresa.

Pero no solo el significado de la interacción está presente en las manifestaciones mentales corporizadas de quienes participan en ella. Al estar relacionados y mantener una coordinación mutua, los individuos crean un significado conjunto que sólo está disponible en la interacción. Un ejemplo de esto sería el propuesto por Fernández y Zahavi: Usted lleva a su hijo a pasear al parque. Al doblar una esquina, el perro de su amigo corre hacia usted y ladra. Su hijo grita alarmado y salta detrás de usted. Usted percibe que el perro de su amigo está emocionado y ansioso por jugar. Pero su hijo percibe al perro como temible y peligroso. En el

momento en que ve a su hijo saltar detrás de usted para evitar al perro, usted comprende de inmediato cómo percibe su hijo al perro. Ve lo que el perro significa para el niño, comprende el sentido que tiene en el mundo vivido por su hijo. (11)

En este caso, el contexto de significado es la manifestación de temor del niño. La acción de huida y la búsqueda de protección por parte del niño son comprendidas inmediatamente por el adulto. Ahora, si bien el ejemplo explica la inmediatez de entendimiento del significado sólo a través de la percepción de la acción, también puede servir para comprender la resonancia que ocurre entre los participantes en la situación. Si completáramos esta escena con la descripción de cómo el padre aleja al perro y verifica que el niño se encuentra bien, vale la pena preguntarse: ¿es posible considerar esta acción como una forma de resonancia entre padre e hijo?

Cuando se considera que en el anterior ejemplo el padre no es sólo un observador de la situación, sino que hace parte de un contexto de significado iniciado por las acciones del hijo, es de esperar que aquél inicie también acciones que sean consistentes con este contexto significativo. La comprensión empática, así, no se vivencia como una alternancia de comprensiones de estados mentales del otro, sino que se expresaría en la acción con intención de quienes participan en la interacción. En el ejemplo mencionado no tiene lugar un proceso de análisis de lo ocurrido.

La respuesta desencadenada por el significado de la situación genera una coordinación entre los participantes que da lugar a que toda la interacción tenga un cierto sentido. Esto quiere decir que la empatía, además de comportar un entendimiento del estado mental del niño del ejemplo, también conlleva una expresión del hecho de que la acción es coordinada y se da a partir de una especie de resonancia entre él y su padre. Así pues, en la interacción social ocurren procesos activos que se reflejan en la acción. Esto se debe a que las acciones son respuestas de lo comprendido acerca del otro. De modo que la acción no solo ofrece el sentido de la interacción, sino que se ajusta a las comprensiones empáticas que se hagan sobre el otro.

1.4 Empatía como tendencia a la acción

Hemos visto que las acciones que tienen lugar en un entorno compartido están relacionadas con la comprensión del otro. Nos preguntamos ahora: ¿cómo varía el comportamiento según se va desarrollando la comprensión empática? ¿Cómo, a partir de las relaciones que se desarrollan en conjunto y que van creando contextos con significado, se modifican los comportamientos según se ajusten como respuestas a la interacción? Cabe advertir, al respecto, que estas modificaciones comportamentales se llevan a cabo debido a las transferencias de sentido de la percepción del otro al campo perceptivo de un ego. El hecho de que un ego contenga a un *alter ego* en este campo significa que el primero crea una transferencia hacia el modo vivencial del extraño. Y la expresión de este ego que experimenta, que se da en un cuerpo psicofísico, equivaldría a la expresión del proceso sintético que se realiza de forma pasiva, es decir, el ego comprende, de manera pasiva y por transferencia, las vivencias que están ocurriendo en un allí, pero que han sido trasladadas al aquí del ego.

Volvamos al ejemplo del perro y del niño. El resultado de la transferencia de sentido que hace el adulto respecto de la experiencia del niño tiene la potencialidad de desencadenar acciones consistentes con lo que este último está viviendo. Como vimos, la relación entre padre e hijo en esta situación no se agota en la comprensión del otro, sino que depende también de la respuesta del primero a lo que está viendo el segundo. A partir de esto, se puede llegar a pensar que los constantes cambios de comportamientos se retroalimentan y están relacionados según las comprensiones que se vayan llevando a cabo. En otras palabras, si la experiencia es fluyente y continua, la interacción también lo será. A su vez, las acciones no serán las de un individuo como un sujeto aislado, sino que estarán en concordancia con el otro. Así pues, la fluidez en el sentido depende de las respuestas mutuas que se vayan presentando.

En situaciones como las que se describen en el ejemplo al que nos hemos estado refiriendo, los comportamientos ya no serán sólo dependientes de la vida mental del individuo, sino que serán impulsados como respuestas empáticas. Estas respuestas realizan verificaciones

continuas de la experiencia de lo extraño (Hua I §52 [178]). Si en el momento de la interacción con el otro se está en un entendimiento empático, es decir, si se están llevando continuamente las experiencias de otro a sí mismo como si se estuviera en ese allí, entonces cabe suponer que la expresión comportamental contendrá también parte de la vivencia del otro o, al menos, su respuesta acorde. Lo anterior es posible, como vimos, debido a que la expresión es manifestación de un estado mental. Entonces, si la interacción ha sido eficiente, en un sentido de comprensión y resonancia con el otro, el entendimiento se reflejará de forma corporizada.

De este modo, la comprensión del otro, que supone la transferencia hacia los modos experienciales de quien empatiza y la emoción que se origina en el sujeto empatizado, debe ser vista como la interacción corporizada. La empatía descrita de esta forma tiene un contenido mental y es observable. El sujeto que está siendo percibido es también capaz de aprehender las acciones del otro y de ver reflejado su estado mental en aquél que lo capta. Entonces, el individuo que está siendo captado por el otro verá en la expresión de éste el significado de su mundo experiencial. Esta expresión confirma su experiencia. De modo que la respuesta empática, en relación con el acoplamiento con el otro, ocupa un lugar de validación de las experiencias que puede tener un sujeto (Hua I §52 [178]).

2. Manifestación corporal del alter ego

Hasta esta parte del trabajo, la empatía ha sido entendida como un proceso que depende de una interacción. Los involucrados en ella se relacionan a través de acciones que son comprendidas mutuamente de forma no mediada. He afirmado que durante las interacciones no sólo están presentes las manifestaciones corporales propias, sino que es posible manifestar acciones dependientes de la comprensión empática del otro. Por lo tanto, si se considera que las acciones ejecutadas por un sujeto psicofísico son sus emociones encarnadas, cabe preguntar: ¿cómo es posible interpretar aquello que no es originario para quien empatiza? La originariedad se entiende como el carácter que tienen las vivencias que le son propias a un ego, es decir, que le pertenecen como dadas a su propia percepción. Entonces, si lo dado en el otro solo es originario en ese otro, ¿cómo le serían dadas a quien empatiza estas vivencias no originarias?

Esta característica no originaria de la empatía fue analizada por E. Stein. La autora considera que la empatía es un acto originario sólo en la medida que es una vivencia presente, pero no según su contenido (Stein 26). Es decir, en el momento del encuentro con el otro, al ponerse en marcha el entendimiento de él como sujeto psicofísico, sólo es originaria la capacidad de tenerlo presente como vivencia que transcurre dentro de la inmanencia de quien lo observa. Pero, al volcarse hacia las experiencias del otro, el contenido de éstas es solo originario en quien es observado empáticamente.

Entonces, ¿qué es lo que puede ser manifestado a través de la corporalidad cuando se da el entendimiento empático? Debe existir algún contenido que pueda expresarse y que, además, esté impulsado por lo que vivencia el sujeto empatizado. A su vez, lo que se capta en el otro no es solo un objeto. En palabras de Stein,

> Cuando aparece ante mí de golpe [el otro][4], está ante mí como objeto (*vg*., la tristeza que "leo en la cara" a otros); pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento traerme a dato más claramente de qué humor se encuentra el otro), ella ya no es objeto en sentido propio, sino que me ha transferido hacia dentro de sí; ya no estoy vuelto hacia ella, sino vuelto en ella hacia su objeto, estoy cabe su objeto, en su lugar. (26)

Dado que la empatía es un modo de percepción que no se dirige hacia el objeto directamente, sino hacia la experiencia del otro, ella consiste en la posibilidad de dejarse envolver en el *alter ego* y estar dirigido hacia el lugar de dicho *alter ego* para poder aprehender su objeto de experiencia. Como hemos visto, los contenidos de la conciencia del ego que empatiza se limitan a ser sólo los campos de sentido en los que están dispuestos los elementos pasivos de la experiencia. Estos pueden llegar luego a ser advertidos por el ego que empatiza, es decir, resaltarlos en la atención de la conciencia para luego llevar a cabo un análisis activo, si así lo requiriera.

Para dar un poco más de claridad sobre esto, tomemos un ejemplo de Stein en el que se plantea una situación donde un amigo llega radiante de alegría por haber aprobado un examen. Ella aprehende empáticamente su alegría y, en cuanto que se transfiere dentro de ésta, comprende la satisfacción que provoca evento y logra tener ahora alegría originaria (Stein 30). Esta última ya sería el resultado de todo el entendimiento empático y de la interacción social. Al expresarse y al centrarse en ella, ya puede ser vivenciada de forma activa, en el sentido de tener conciencia explícita de ella y no de manera puramente pasiva.

2.1 El alter ego en el ego trascendental

Si se tiene en cuenta que lo que se constituye en un ego trascendental es solo lo que le es propio a éste, dejando de lado lo extraño, surge la siguiente pregunta: ¿qué le puede ser dado a un sujeto de otro sujeto? Con esta pregunta se quiere aclarar cómo ciertas expresiones resultantes del entendimiento empático son originadas desde el otro, teniendo en cuenta que no se puede acceder directamente a sus experiencias.

[4] Modificación mía.

Hemos visto que el ego que es percibido y que se da a la experiencia de otro como objeto psicofísico sólo puede ser captado como un análogo por un *alter ego*. Lo anterior quiere decir que la única forma en la que un ego percibido por otro puede ser entendido es a través de una vinculación de semejanza respecto del propio cuerpo vivo o *Paarung*. Para esto, el otro debe ser percibido como una corriente de vivencias propias y centro de referencia de su propio mundo.

Según lo visto hasta aquí, el *alter ego* sólo puede ser apercibido por el ego en virtud de los modos de vivencia de éste y, así mismo, lo que está siendo destacado dentro del campo de sentido de la percepción empática es la similitud de que el otro sea un cuerpo vivo. Así pues, en la experiencia empática el otro no es sólo un cuerpo físico dispuesto en torno a quien lo percibe, sino que se presenta como una conciencia que constituye un mundo. De esto se sigue que para que alguien constituya un mundo a través de la percepción, se requieren las mismas formas en que tanto el ego, como el *alter ego* se hacen al mundo. Es decir, tanto el ego como el *alter ego* hacen uso de los mismos modos de relación constitutiva de sus experiencias. Se supone, así, una constante concordancia de la experiencia y la conducta manifestada. El par destacado que está siendo puesto en analogía se comprende cuando el ego lleva sus modos de vivencia hacia los modos de vivencia de aquél. Esto lo hace el ego a través de su unidad mínima de conciencia del mundo.

Lo que le es originario al ego trascendental —en el sentido de que solo le pertenece a él— es el acceso a este constante emparejamiento y verificación del otro con él mismo. El resultado continuo que se va generando es consistente con los modos propios de experiencia del ego, que ahora van hacia lo que experimenta el otro. Esta experiencia del otro sólo puede llevarse a cabo con éxito mediante nuevas apresentaciones que transcurren continuamente (Hua I §52 [178]).

Como ya he indicado, lo anterior supone la capacidad de un ego de referirse a sí mismo como punto de orientación, es decir, de experimentarse como un aquí. En otras palabras, nos referimos en este punto a la capacidad de apercibirse a sí mismo como un cuerpo ubicado en un espacio determinado y que, así mismo, tiene la potencialidad de generar movimientos y de estar finalmente en un allí (Hua IV 109). Esta potencialidad conduce a que las formas

de emparejamiento puedan ubicar a un ego como estando en un allí y, a su vez, el allí del otro es la forma como éste constituye su propio mundo, en que él es el centro y que, por lo tanto, le pertenece solo a él (Hua I §52-53 [178-180]).

Esta comprensión de la experiencia del otro por medio de sus apresentaciones, es decir, cuando se está frente a él captándolo como parte de un entorno, y cuando se exploran los sentidos de ese "captar", no sólo supone que el *alter ego* está ahí como un objeto que sencillamente es una corporalidad. También, como hemos visto, está la posibilidad de que aquél se manifieste como una interioridad que, de hecho, constituye a la corporalidad. Acá se incluye a cada sujeto con sus actos, estados, correlatos y, además, su corporalidad y propiedades se constituyen para él en actitud interna (Hua IV 163).

A partir de la asociación analógica y de la tendencia de quien percibe de trasladarse hacia el allí del otro, se da de forma originaria la posibilidad de ejecutar una acción consistente con el momento que transcurre (Stein 30). Sin ser necesariamente el mismo momento psíquico del otro, quien empatiza, por ejemplo, tiene al frente a alguien que experimenta ira y, sin embargo, esto no lo conduce a enojarse. La comprensión de la experiencia de otro, como hemos visto, no presupone envolverse en ella, sino solamente comprenderla como estando allí. El hecho de que no se pueda compartir la misma experiencia con el otro tiene como resultado una expresión corporizada que contiene al otro como sujeto experimentador y la respuesta originaria del ego que percibe es, a su vez, la respuesta originaria de la analogía de los dos egos (Stein 30).

2.2 Acciones corporizadas de un ego que contiene un *alter ego*

Como se ha descrito en las páginas anteriores, todas las acciones de un cuerpo animado son una manifestación encarnada de sus estados mentales. También he mostrado que pueden existir contenidos mentales que no son originarios —en el sentido de la experiencia directa del mundo que hace un sujeto—, sino que son el resultado de la interacción con otro cuerpo vivo a través de un emparejamiento analogizante. Cuando un ego percibe a un *alter ego* este es capaz de acceder a su mundo experiencial a través de la capacidad de tener dos cuerpos

vivos en una actitud trascendental. Este acceso depende necesariamente de la capacidad del ego de ser consciente de su propia existencia en el mundo como cuerpo que ocupa un espacio físico. Además, ese sujeto debe también percibirse como un cuerpo vivo que es punto de referencia central de la experiencia, esto es, un cuerpo que puede moverse libremente para poder aprehender diferentes puntos de vista en su entorno dadas sus cinestesias, que lo hacen capaz de trasladarse de un aquí a un allí (Hua I §51 [180]). Lo anterior permite que, cuando se aprehende otro cuerpo con características de movimiento similares, el ego puede también concebirse a sí mismo en el lugar del otro. Así que no sólo está en juego en la experiencia empática una analogía con el otro, sino también la posibilidad de estar literalmente en el espacio que puede ocupar cualquier otro (Hua I §52 [181]).

Cabe advertir, según lo expuesto, que la tendencia hacia el movimiento no es más que la unión inseparable del cuerpo con sus intenciones. Todas las acciones son, en sí, los estados mentales. Por ello, cuando se tiende hacia los modos experienciales del otro, se pone en marcha una transferencia hacia ellos. La comprensión de su mundo experiencial, de su estar allí, solo puede llevarse a cabo como referida a la propia corporalidad, como la compresión del estar de un cuerpo existente en el espacio, un cuerpo dotado de movimiento sentido, como cualquier otro que puede cambiar de posición libremente (Hua I §52 [181]). Este cambio de posición es algo que siempre está presente en la empatía, aunque esto no implique que el ego ejecute la acción que el otro realiza.

Lo anterior se debe a que lo que es originario no es realizar o ponerse en igualdad respecto del movimiento del otro, sino lo que el movimiento de ese otro recuerda, en el sentido de que recuerda lo que sería su movimiento si el ego estuviera en el lugar del otro. Entonces, lo que se expresa en la empatía no es, justamente, lo que un ego ha comprendido del otro, pues las experiencias extrañas no pueden ser ejecutadas por ese ego, sino el hecho de que aquél ha sido comprendido.

La expresión resultante de las interacciones con comprensiones empáticas ha sido designada por Stein como la reiterabilidad de la empatía:

> Puedo también empatizar empatías, es decir, entre los actos de otro que aprehendo empáticamente puede haber también actos de empatía en los que el otro aprehende actos de otro. Este "otro" puede ser un tercero o yo mismo. En el segundo caso, mi vivencia originaria vuelve a mí como empatizada. (35)

Para poder aprehender estos actos de empatía, en el comportamiento del otro debe estar presente la expresión de lo comprendido. Esta manifestación no es solo una expresión simpática de lo que vivencia el otro, sino la manifestación de una comprensión que ha sido llevada hasta el ego que percibe y que se ha transferido a los modos de vivenciar del otro a través de emparejamiento (*Paarung*). Si la persona que ha sido empatizada puede reconocer en el otro que, en efecto, su mundo experiencial como centro suyo ha sido comprendido empáticamente, entonces puede ver reflejada su vivencia en éste. De nuevo, esta expresión no tiene que ser la del mismo estado emocional o mental de quien ha sido empatizado, pero sí debe ser reconocida como entendimiento empático. Esta forma de reconocimiento debe ser consistentemente armónica, por un lado, con la interacción que se está llevando a cabo entre los dos sujetos del emparejamiento (*Paarung*) y, por otro, con la resonancia que se da de forma fluyente.

Para ilustrar a qué actos o situaciones se hace referencia con esta reiterabilidad de la empatía, tomemos un caso en el que, por ejemplo, se está llevando a cabo un velorio. En él se encuentran los familiares del fallecido. En un momento llega al lugar el amigo de uno de los familiares, quien, al ver a su amigo triste por la pérdida de un ser querido, empatiza inmediatamente con él y expresa en su semblante tristeza por el sufrimiento del familiar. Este último puede ver —también por empatía— que su amigo empatizó con él y que esto le generó tristeza a causa de la suya propia. Es esto a lo que se hace referencia con la noción de reiterabilidad de la empatía.

Lo que se expresa en la reiterabilidad de la empatía es lo que se va dando como resultado del emparejamiento (*Paarung*) entre el ego y el *alter ego*. Se trata de expresiones originarias, cuyo contenido es la analogía del otro con el propio ego. Dicho emparejamiento puede desembocar en entendimiento, consuelo, compartir alegría o tristeza, etc. Y el que está siendo empatizado puede ver estas acciones como confirmación, resonancia o disonancia de que su propio mundo experiencial ha pasado o se ha transferido, de alguna manera, al otro sujeto.

2.3 Manifestación encarnada del *alter ego*

En el entendimiento empático no sólo se manifiesta la actividad sintética de dos egos que se constituyen como pares, sino que también deben estar presentes, más que las experiencias propias, las del otro, ya que son éstas las que sustentan la empatía. Cuando se entiende a alguien de esta manera, los modos experienciales en primera persona no pueden ser la medida de la compresión mutua. Quien empatiza se debe dirigir hacia las vivencias del otro y, aun cuando las experiencias del *alter ego* sean confrontadas por el ego con las suyas propias, lo único que tendrá lugar es un traerse a sí mismo la posibilidad de estar allí como centro vivencial.

Como se mostró en las páginas anteriores, en la empatía tienen lugar unas síntesis pasivas llevadas a cabo por los dos egos. Esto quiere decir que la percepción empática no se da en virtud de un juicio activo sobre cómo tiene alguien la experiencia de ser percibido empáticamente por otro. Antes bien, lo que ocurre en esta experiencia es que el ego se permite realizar la transferencia de un aquí que puede estar en un allí y, entonces, entender en el ámbito de las pasividades al otro como un cuerpo vivo y centro de sus propias vivencias.

Ahora, en cuanto a las expresiones dadas por el ego que ha estado en disposición perceptiva de un *alter ego*, se ha mencionado cómo en una interacción ocurren sincronizaciones involuntarias de movimiento. Sin embargo, no se ha explorado más de acerca cómo estas sincronizaciones son posibles o cómo se llevan a cabo. Para seguir con la descripción sobre cómo se expresa el entendimiento empático a través de las acciones del que empatiza, en lo que sigue se abordarán algunos de los temas expuestos por las teorías enactivistas, que ofrecen una visión general de las relaciones intersubjetivas entendidas como procesos dinámicos en donde está integrado todo el cuerpo. De acuerdo con este punto de vista, la interacción es como un acoplamiento y coordinación dinámicos de agentes encarnados que se autogeneran y van creando significados (Fuchs y de Jaegher 5).

Según esta concepción de las interacciones, entendidas como procesos dinámicos, la acción recíproca intersubjetiva consiste en un proceso en el que los participantes se incorporan entre

sí. Dicha incorporación es el resultado de un acoplamiento mutuo, es decir, es producto de todo lo observable que logró sincronizarse, como el contacto visual, las expresiones faciales, la voz, el tacto, los gestos, etc. (Fuchs y de Jaegher 5). Así pues, cada acción corporizada observable surge de la interacción misma, de modo que cada organismo o sujeto es llevado por la interacción con el entorno y, en este caso, resulta determinante, en el proceso empático, otro yo corporizado que genera significados y expresa acciones, según la interacción misma, y que se extendió para encarnar al otro (Fuchs y de Jaegher 7).

Si bien ésta es una buena aproximación a lo que ocurre en la sincronización que se da en las interacciones, hace falta establecer con más claridad cómo tiene lugar la encarnación del otro. Si las acciones están impulsadas por intenciones con significado, al realizar movimientos aparentemente sincronizados que ocurren de forma inconsciente, es claro que lo que ocurre es que quien ejecuta estas acciones está "encarnando", en alguna medida, al otro y a sus intenciones. Si se tiene en cuenta que la acción ya es un significado, no hay necesidad de que los participantes ejecuten, para comprenderse, procesos cognitivos activos. Lo que aparentemente no tiene contenido intencional o expresión explícita del estado mental del otro no es más que la intención misma (Fuchs y de Jaegher, 5). Lo anterior quiere decir que, así como entendemos al otro en su comportamiento porque este último es en sí ya el significado, del mismo modo podemos actuar de acuerdo con un sentido sin tener que postularlo de forma activa o predicativa. La comprensión social de los participantes se experimenta implícitamente debido a la generación de significado en la interacción que los lleva así a ejecutar acciones ajustadas al momento, incluyendo las intenciones propias, las del otro y las generadas en conjunto (*ibd.*).

El movimiento con significado es la tendencia a contener el allí del otro, para poder terminar su comprensión realizando el mismo movimiento. Lo que se encarna es, pues, el contenido de la asociación del emparejamiento (*Paarung*) del *alter ego* en el ego. Su sentido completo es finalizado con el mismo movimiento o en el mismo sentido atribuido a éste. Esto quiere decir que, si bien en ocasiones no se trata del mismo movimiento visto, la acción ejecutada en el emparejamiento (*Paarung*) puede ser consistente con la situación y estar en la misma vía de la interacción y el significado (Hua I *§*53 [181]). Entonces, la coordinación de los

agentes en relación corresponde a sus acciones encarnadas recíprocamente, que han sido impulsadas por la tendencia a ubicarse en el punto experiencial ajeno. Dicha tendencia, como hemos visto, no debe ser confundida con un contagio de acciones. Ella es, más bien, la manifestación de la cualidad de contener al extraño, de poder ajustarse a sus modos experienciales. La coordinación es, finalmente, la completa comprensión del otro a través de la concreción misma del cuerpo vivo.

La expresión de la analogía entre egos pasa a ser el resultado de la interacción y, dado que está siendo expresada corporalmente, se halla en continua disposición para el otro, de manera que este último puede llegar a empatizar lo que fue empatizado de él. Esto mismo es lo que lo que finalmente llega a hacer parte de su propia constitución.

3. Constitución del yo

En el transcurso de esta investigación se ha mencionado en varias ocasiones el hecho de que la constitución del yo hace referencia a aquello que es suyo propio dado un mundo circundante. Esto significa, entre otras cosas, que el sujeto va entrelazando vivencias que dan lugar a una corriente de vivencias constituyentes de una unidad que lo hace ser quien es.

Sin embargo, esta descripción abreviada de la constitución no basta para explicar a qué se hace referencia cuando se emplea el término "constitución del yo". Hasta ahora, este término ha sido usado para explicar cómo se van formando las corrientes de vivencias al empatizar con otro. Empero, el concepto no ha sido usado para explicar la manera como la empatía puede llegar a afectar al yo mismo, es decir, no se ha indicado aún cómo un cambio en el yo logra incorporar, dentro de sus experiencias, una vivencia empática o empatizada de él mismo.

3.1 El yo puro

Para poder entender qué constituye a un yo, es necesario realizar una descripción fenomenológica del yo puro. Aunque en las páginas anteriores hemos destacado algunos rasgos de esta descripción, en lo que sigue espero llevarla a cabo de una manera más detallada. Para ello, tendré en cuenta, principalmente, el trabajo de Husserl en los volúmenes I y II de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Allí, el concepto del yo permite entender la idea de la constitución de un yo a partir de la consideración de que este yo es, en sí mismo, sus actos de conciencia que se forman, en

esencia, cuando el yo se dirige a algo. Este dirigirse hacia algo o tener conciencia de algo es la vivencia de la conciencia, la cual, unida a otras vivencias, dan paso a una corriente de vivencias (Hua III [67-68]).

Para iniciar la descripción del yo puro, visto únicamente como el conjunto de sus vivencias, se tendrá en cuenta el concepto de reducción del yo mencionado en el capítulo 1 de esta tesis. Esta noción hace referencia a la puesta entre paréntesis de la forma en que se le da el mundo a un yo; es decir, dicha reducción consiste en la suspensión de todo juicio preconcebido del mundo natural, que incluye la forma en que el mundo se le aparece inmediatamente al yo, así como los otros sujetos que están en el entorno, con sus sentimientos, pensamientos, etc. (Hua III 65). Tras dicha operación, quedan para el yo tan sólo sus vivencias o lo que es relativo a los fenómenos que se le dan a la conciencia que tiene del entorno, del recuerdo o de la fantasía, que es finalmente lo único que le pertenece a cada yo y es lo que lo lleva a ser él mismo y no otro (Hua III 72). El yo puro, así, se entiende como la corriente de vivencias que ha sido constituida por nexos de éstas, en donde cada una es fundamentalmente un acto de conciencia. Por esto último se entiende la forma en que un yo se dirige hacia algo, es decir, al modo como el yo es consciente de algo (Hua III 71).

Para aclarar esto, Husserl ofrece el ejemplo de la percepción de un papel, a partir de la cual se capta su tamaño, su color, su textura, su ubicación en el espacio, etc. La capacidad que tiene un sujeto de percibir un papel implica la posibilidad de que éste se destaque en el campo perceptual, es decir, de hacer que sobresalga el papel en un entorno en el que hay otros objetos (Hua III, 71). Cuando el yo se dirige a este objeto o es consciente de él resaltándolo en el percibir, se vuelca a éste y se percata de él como estando en un "ahí y ahora", dado un fondo de experiencia que no sobresale para la conciencia. Si las vivencias de la conciencia pasaran libremente de este fondo y destacaran otro objeto, dicha modificación de una conciencia inactual a una actual, o viceversa, se considerará como la actualidad del yo. Es preciso aclarar que, aparte de los entornos perceptibles de los cuales se puede resaltar algo, a la actualidad del yo también le pertenecen las cosas que se recuerdan, es decir, aquellas representaciones análogas al recuerdo y fantasías (Hua III, 72).

Este direccionamiento inherente del *cogito* a algo, que implica que es siempre conciencia de algo, lleva a que las vivencias actuales o no actuales de un yo se designen como "vivencias intencionales", debido a que, si son conciencia de algo, están "referidas intencionalmente" a ese algo (Hua III 74). A partir de ello, se entiende que el *cogito* exige un *cogitatum* —el objeto al que está dirigida la intencionalidad—. Esta exigencia es la forma trascendente de percibir el objeto (Hua III 88).

Además de lo anterior, la forma como el objeto aparece en la vivencia actual del yo puede ser captada de manera inmanente o trascendente. Los actos inmanentes son aquellos cuya esencia es el objeto intencional que hace parte de la misma corriente de vivencias de la conciencia, es decir, lo referido a un dato sensible o cuando se dirige al objeto del mismo yo, como una *cogitatio* a una *cogitatio*. En este caso, la conciencia y su objeto forman una unidad individual que hace parte de una vivencia. Por su parte, los actos con dirección trascendente se refieren a las vivencias intencionales dirigidas a las esencias de las corrientes de vivencia, como ocurre cuando un acto perceptivo se dirige hacia otros yo (Hua III 78). En ese sentido, en la inmanencia esta la conciencia de un dato sensible ubicado en la corriente de vivencias, siendo esta la unidad específica de ser conciente de algo. En cambio, en la trascendencia se hace referencia a la dirección de la conciencia hacia el operar de la conciencia como corriente, en donde el captar no es hacia el dato sensible, sino a el continuo cambio que el mismo captar supone. Es decir, es la forma en que se percibe constantemente un flujo de conciencia cambiante (Hua III 85).

Así pues, al yo sólo le pertenece lo que se encuentra en sus percepciones inmanentes. Sin embargo, para trabajar el tema al que se hace referencia en este capítulo sólo nos ocuparemos de las percepciones trascendentes, pues el tipo de percepción que opera en la experiencia empática supone la percepción de un cuerpo como cuerpo psicofísico y se toma en cuenta la unidad de la corriente de vivencias del otro, no solo un dato sensible (Hua III 76). Para arrojar más luz en torno a la constitución de un yo puro, es preciso aclarar lo siguiente: cuando Husserl hace referencia a la percepción o dación de la cosa a un yo, a lo que se refiere es a cómo se presenta esa cosa en el vivenciar. Husserl no se refiere, por lo tanto, a la forma como el objeto se da en la aprehensión por medio de capacidades sensoriales. Esto se debe a que, desde su perspectiva, el vivenciar comporta no solamente datos, sino una corriente de

conciencia presente que evoca un vivenciar pasado traído al presente (Hua III 69-70). Así pues, no sería posible la constitución de un yo puro sin esta concatenación de vivencias que pueden ser llevadas a la actualidad en cualquier momento, es decir, dicha constitución no podría realizarse sin la posibilidad de que lo actual lleve a lo no actual (Hua III 76).

3.2 Conciencia que constituye su propio yo

Para continuar con la investigación acerca de lo propio de la constitución del yo, me referiré a algunas consideraciones acerca de la conciencia, es decir, allí donde las actualidades de la corriente de vivencias se van formando como una unidad. Esta aclaración es necesaria para abordar la posibilidad constitutiva tanto de la empatía, como de la reiterabilidad de la empatía y sus consecuencias. Para esto, haré uso de la noción de "reflexión" o "vuelta reflexiva" de la conciencia (Hua III 77), una operación que tiene que ver con el conjunto de las modificaciones de las vivencias (Hua III 162-163) que ayudará a comprender cómo éstas son modificables según la intencionalidad de la conciencia.

Me he referido varias veces a la corriente de vivencias, pero no he abordado cómo se va formando dicha corriente, es decir, cómo se va entretejiendo de forma continua cada suceso puntual para formarla. Estos sucesos puntuales apuntan a la conciencia de un objeto (Hua III 69). Cada suceso individual tiene su contenido esencial. Por el momento, dejaré de lado el cogito cartesiano que se describe como el yo del "yo pienso", "yo percibo, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, y, así, todas las demás vivencias del yo semejantes" (Hua III 70). En lugar de ello, tendré en cuenta sólo lo referente a la esencia de las unidades de conciencia, es decir, de la mano de Husserl, caracterizaré el contenido propio de la *cogitatio*, excluyendo todo lo que no le pertenece y dejando lo que les propio (Hua III 69-70).

En este sentido, las expresiones "tengo conciencia de algo" y "ejecuto un acto de conciencia" designarán exclusivamente los términos cartesianos de *cogito* y *cogitatum* (Hua III 74). De acuerdo con esto, es inherente a la esencia de todo cogito ser conciencia de algo. Ello quiere decir que ser conciencia de algo es un dirigir la "mirada", pero no en un sentido físico, sino como una "mirada del espíritu" o, lo que es lo mismo, como captación de un objeto (Hua III

74). De acuerdo con lo anterior, la conciencia implica siempre un estar dirigido hacia un objeto, aunque no bajo la forma de la percepción de un objeto como si éste estuviera meramente presente en un espacio o en un entorno. Antes bien, este estar dirigido a un objeto supone el continuo cambio de los datos resaltados en esta intencionalidad. Esta continuidad de percepciones cambiantes enlaza lo recientemente percibido del objeto, que queda en el recuerdo, y lo percibido en la nueva percepción, con lo cual se forma una corriente de conciencia ininterrumpida (Hua III 84).

Una vez se ha aclarado que el objeto intencional no es un objeto percibido o una cosa, sino un acto de la atención (Hua III 76), se puede plantear posibilidad de que la *cogitatio* se vuelva el objeto intencional por medio de una vuelta reflexiva de la conciencia, con lo cual se forma una *cogitatio* simplemente captadora de una *cogitatio*. Esta toma de conciencia de la *cogitatio* puede ser llamada "percepción interna" y es susceptible de ser posteriormente objeto de una valoración reflexiva (Hua III 77).

3.2.1 Actos reflexivos de la conciencia

Luego de arribar a la constitución de la conciencia trascendental como corriente de vivencias desde la formación esencial de cada punto que la conforma, es necesario analizar la posibilidad de cambio constitucional de esta corriente. Para ello, se tomará el concepto de "reflexión", "mirada reflexiva de la conciencia" o "vuelta reflexiva", que hace referencia, en principio, a un dirigirse intencionalmente hacia una vivencia (Hua III 96).

El término reflexión sólo es aplicable al contexto de los cambios de dirección de la conciencia hacia sus objetos inmanentes. Cuando la conciencia se dirige a una vivencia, puede en todo momento volcar la mirada a vivencias no actuales, haciendo así un cambio de dirección de la conciencia a vivencias que son existentes previamente, pero que no están plenamente conscientes, es decir, que no están siendo resaltadas como objeto intencional de la conciencia. La reflexión consiste, pues en este cambio de dirección de la conciencia entre vivencias (Hua III 95).

Es importante tener en cuenta que, aunque estas reflexiones de la conciencia ocurren alrededor de objetos inmanentes, ello no significa que estos hayan sido obtenidos solo a partir de una percepción de datos sensibles. Antes bien, dichos objetos pueden haber sido traídos desde la captación trascendental de una vivencia. Siempre que el objeto haga parte de la conciencia será inmanentemente captado, ya que este es el único modo como los objetos se hallan en la conciencia de forma absoluta y le pertenecen al yo en su corriente de vivencias (Hua III 163).

En ese sentido, una reflexión se realiza en el momento de la vivencia actual, ya sea a través de un paralelismo con un dato del pasado, por medio de un recuerdo, de una fantasía o de la empatía (Hua III 78). Así mismo, la reflexión permite reconocer que las vivencias están siendo realmente experienciadas; es decir en el transcurso de la vivencia del ahora lo que le da continuidad a la corriente de vivencias es la retención de lo que ha sido hace un momento y lo que está siendo vivenciado en la actualidad (Hua III 162-163).

Todo lo anterior apunta a que cada acto que implique un cambio de conciencia lleva a experiencias reflexivas. Sólo por medio de ellas se puede saber algo de las corrientes de vivencias y de las referencias de éstas al yo puro. Así pues, al tomar cada vivencia como un objeto que está bajo la mirada de la conciencia, el yo es consciente de lo que percibe y de que está percibiendo (Hua III 164).

Si atendemos ahora de nuevo al tema de la empatía, más específicamente a la reiterabilidad empática, se puede poner de manifiesto la importancia de entender de forma general la noción de reflexión. Cuando un yo está siendo empatizado, no sólo tiene en frente a un individuo psicofísico con su propia vida mental o emocional, sino también a la expresión de un *alter ego* —en este caso, él mismo— en el sentido descrito en la sección 2 de esta tesis.

La expresión de entendimiento empático del otro no solo se expresa como siendo un entendimiento, sino que hace parte de la interacción con el otro. En virtud de ello, el ir retroalimentándose en la interacción crea, como ya se ha descrito, un entorno de significado conjunto que surge de la empatía y este significado es, precisamente, la vivencia actual de cada yo involucrado. En este caso, los cambios reflexivos de la conciencia recaen en la interacción con significado y, al expresar una vivencia propia con otro, dicha interacción hace que la vivencia sea compartida en el devenir de la corriente de vivencias, con lo cual

se constituye, junto con el otro, la vivencia pasada con la actualmente compartida, lo que resulta en cambios de conciencia por movimientos reflexivos.

De acuerdo con lo anterior, el yo empatizado puede tener, en todo momento, la capacidad de hacer un cambio respecto a cómo opera su conciencia y, de este modo, dar lugar a una experiencia reflexiva inmanente, por ejemplo, tanto de la interacción misma como de lo que está expresando el otro en relación con su comprensión empática. Como se ha dicho antes, la empatía requiere una emoción acorde o un significado relativo a lo que está vivenciando un yo desde sus particularidades, en la medida en que se trata de una corriente de vivencias. Por lo tanto, si no se cumple con lo esperado en un entendimiento empático, la conciencia lleva a cabo una vuelta reflexiva. Con ello, responde al cambio de actitud y a la forma como las vivencias propias fueron apresentadas por otro.

Para tratar de dar claridad a lo anterior, me referiré a una situación en la que no se da una respuesta fluida y armónica en la interacción, y, a partir de ello, mostraré cómo los cambios reflexivos de la conciencia son más evidentes. Supongamos que dos amigos, Juan y Diego, se encuentran. Diego ha presentado una prueba escolar y ha reprobado. Él comparte su malestar por el resultado con su amigo Juan (Stein 30). Sin embargo, este último le dice que el resultado no tiene ninguna importancia y con su comportamiento expresa desinterés por lo ocurrido a Diego. Este último reconoce el desinterés de su amigo a través de la empatía. Sin embargo, para Diego, la experiencia no termina en este entendimiento. El desinterés de Juan es el resultado de cómo el otro ha constituido a un *alter ego*, en este caso Diego, por lo que esta expresión no sólo es una emoción del empatizador, sino que lleva consigo una corriente de vivencia ajena a él.

Diego se enfrenta, entonces, a dos formas de constituir una vivencia, la propia y la empatizada por el otro. Dado que, en el caso del ejemplo, sale a relucir una incongruencia, la conciencia del yo de Diego hace un giro reflexivo sobre la expresión empática de Juan, la toma como objeto inmanente. Esto último puede generar una modificación de la constitución de su yo: puede dar lugar, por ejemplo, en el recuerdo, a nuevas formas de constituir la vivencia pasada. También puede generar una modificación en la forma como constituye las corrientes de vivencias en relación con su amigo.

Aunque la modificación de la constitución a través de la reflexión parece ser posible por el libre movimiento de la conciencia del yo, no parece suficiente para generar una modificación muy determinante. Así pues, pareciera que no es suficiente un contraste entre las vivencias propias y lo que el otro percibe de éstas para sugerir un cambio constituyente de una vivencia desde su origen, casi como si en la corriente de vivencias, cuando ésta se formó, se recordara ahora, de manera empática o no, la nueva forma interpretada por otro.

Sin embargo, dado que la corriente de vivencias es un flujo constante entre lo que ha sido percibido, lo que está siendo percibido y la expectativa de lo que viene (Hua III 167), puede sostenerse que la actualidad es finalmente un punto convergente en donde se constituye el yo. Debido a que el recuerdo es un cambio reflexivo de la conciencia, la vivencia pasada es rememorada no sólo como fue creada, sino que ahora hace parte de este devenir actual y de toda la corriente de vivencia que ocurrió después de la vivencia recordada.

Si se tiene en cuenta lo dicho acerca de los cambios de conciencia y la posibilidad de que cada yo puede verse a sí mismo haciendo parte de un mundo intersubjetivo, se abre el camino hacia la comprensión de cómo tiene lugar una modificación constituyente de un yo en una interacción, ya sea en el lugar del yo que empatiza o en el del yo que vuelve a comprender lo que ha sido empatizado de él.

3.3 Mundo constituido con otros por empatía

Hasta este punto se ha hecho referencia a la constitución de un yo teniendo en cuenta el modo como la conciencia se dirige a algo dentro de un campo sensorial, a través de las formas de aparición de las cosas y de los objetos inmanentes de la conciencia. También se ha indicado cómo estos sucesos consecutivos o unidades de sentido van creando una corriente de vivencias que son, finalmente, lo que le pertenece en primera persona a un yo, dejando así al yo puro como algo que no puede ser pensado como algo separado de sus vivencias (Hua IV 99). Por último, hemos visto cómo, en el constante flujo de actos del yo que van de lo inactual a lo actual, se va constituyendo un ego.

Cabe señalar que nuestro análisis nos ha permitido ver que, además de un yo situado en un entorno y que entabla una relación constituyente con los fenómenos circundantes, también se encuentran otros yo. Estos, hemos visto, tienen sus propias corrientes de vivencias y formas constituyentes del entorno común. Un entorno común, bajo la mirada de cada yo, implica que, si una cosa es observable para un sujeto, debe ser igualmente dada a cualquier otro (Hua III 69). Es esto lo que permite el primer co-movimiento de la empatía, entendido como un poder estar en el allí del otro.

Cada yo es también un yo-hombre real, en el sentido de que tiene una corporalidad y se encuentra en un entorno material. Como parte de este mundo material, cada yo puede ser percibido por los demás desde su apresentacion (Hua IV 110). Cada yo constituye, junto a otros yos, un entorno que es común a todos, incluyendo otros sujetos que también pueden ser captados. Esta forma de establecer un entorno conduce a una conciencia intersubjetiva. No sólo está la corriente de vivencias de un solo yo, sino que la conciencia se encuentra en una multiplicidad de yos puros, que están separados como yos reales y también unificados por la empatía (Hua IV 111).

La conciencia intersubjetiva de los yos unificada por la empatía surge de un único fenómeno, que es el de un mundo objetivo para todos y determinado como uno y el mismo para todos (Hua I §49 [169]). De esto resulta que, por principio, este fenómeno del mundo objetivo común se considera para cada yo como propio (Hua I §60 [208]).

Sin embargo, cuando se trata de considerar al yo como un dato, éste ya no le es propio. De hecho, lo único que le es ajeno a un yo es otro yo. Lo anterior posibilita un nuevo dominio infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, el mundo objetivo al que pertenecemos todos. En este dominio de objetos ajenos también se constituyen otros yos, que existen unos con otros y unos para otros. Esta comunidad mancomunada se presenta luego como todos lo yos, pero, dada la empatía, en cuanto que objetos del mundo en apercepción objetivadora, cada yo se encuentra a sí mismo como un objeto del mundo para otros (Hua I §49 [169]).

Más adelante se abordará nuevamente lo que conlleva ser captado como objeto psicofísico del mundo objetivo para otros. Por el momento, tendremos en cuenta estas características de compartir un entorno con otros. Espero con esto mostrar cómo la visión de un yo sobre otro

abre la posibilidad de crear un entorno común, desde el punto de vista de la interacción con entendimiento empático.

Al ir entendiendo empáticamente las vivencias de otro, la persona que empatiza tiene conciencia de dos formas de vivenciar un mismo entorno: las propias y de las del empatizado, y a través de vueltas reflexivas de la conciencia en torno a estas dos vivencias dentro de su inmanencia, tendrá la posibilidad de realizar una asociación entre la constitución propia del entorno o corrientes de vivencias propias y las vivencias de otro. Esto conduce a una posible modificación en la forma como se constituyen, de manera primaria, las vivencias del que empatiza, debido a que el entorno, aunque no cambie, sí puede ser constituido de diferentes maneras por distintos yo, dependiendo de lo que resalte en la atención de cada uno.

Ahora, a partir de estos cambios reflexivos de la conciencia entre la empatía y la vivencia propia, y teniendo en cuenta que los objetos trascendentes del otro no son originarios al yo que empatiza, podemos concluir que lo apresentado acerca del entorno del otro, emparejado con la vivencia del empatizador, forma la conciencia intersubjetiva de las cosas (Hua IV 170). Por lo tanto, el cambio del modo de la conciencia de algo constituido por medio de la empatía puede reemplazar permanentemente una vivencia particular de lo vivenciado del mundo objetivo, como si fuera más válida, más cercana o acertada. De esta manera, un ego llega a constituir una corriente de vivencias que está basada en la vivencia que otro tiene de un objeto al que no se puede llegar de manera originaria.

Al concebir de este modo la constitución de un yo, pareciera que es posible que un yo pudiera, dentro de la esfera de lo suyo propio, ir constituyendo para sí un objeto a través de otro yo que ya ha sido constituido por este otro. Lo anterior quiere decir que, al empatizar y solo por esta capacidad, es posible hacerse constitutivamente como propia una vivencia ajena.

Pero puede surgir un error en este punto. Como lo advertí en la primera parte de este trabajo, entender las vivencias de otros no implica llegar hasta ellas y llevarlas a sí mismo. Por lo tanto, lo más cercano que puede estar un yo respecto de las vivencias del otro es a través de la empatía. Pero este acercamiento también comporta uno hacia el objeto del cual el otro

seestá ocupando y, por lo tanto, hacia su entorno, hacia el horizonte constituido por él (Hua III 93-94).

La cercanía con las vivencias del otro, además de permitir una comprensión del vivenciar de éste, permite una apertura al mundo que contempla un yo distinto. Si bien el mundo experienciado es el mismo para los dos, como ya vimos, la posibilidad de que el mundo se constituya como mundo depende de que cada yo se dirija a las cosas de éste y ello, a su vez, posibilita un dominio infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo (Hua I §49 [169]).

Sin embargo, para continuar con la idea de la constitución del yo, tendré por ahora sólo en cuenta aquello que le pertenece a un ego, aunque comparta un mundo con otros. Para esto, tendremos en cuenta lo subjetivo frente a lo objetivo, lo que resulta irrepetible para cada individuo, lo que le es dado primigeniamente a él. Esta forma de darse un objeto es sólo dependiente de cada yo, debido a particularidades que van desde su ubicación en el entorno hasta todo aquello que corresponde a sus actos, estados, corporalidad, propiedades o capacidades que lo constituyen como un yo individual (Hua IV 163).

Cada sujeto, dado su cuerpo vivo, se encuentra en medio de un nexo espacial entre las cosas, tiene libertad de movimiento en el tiempo y el espacio, de manera que su experiencia está en relación con su cuerpo y esto legitima la naturalización de la propia conciencia (Hua IV 168). De ello resulta un ahí para otros sujetos: la corporalidad está a disposición de otros yos que son percibidos como cuerpos psicofísicos, con acceso a su vida anímica a través de la empatía.

Además de las cosas del mundo, también están los otros hombres que se dan como unidades dobles, esto es, unidades de cosas, pero también sujetos con vida anímica (Hua IV 162). Ellos, en cuanto que cosas materiales, tienen su puesto en el espacio, con sus múltiples apariciones para otros, y son percibidos primigeniamente (Hua IV 162), mientras que a su vida anímica le pertenece a la interioridad anímica (Hua IV 166).

Cada yo, como parte de la naturaleza y en posesión de un cuerpo, está indudablemente frente a otros, esto es, está dispuesto de forma inmanente para la percepción de los demás como objeto existente (Hua IV 104). Es decir, cada sujeto puede comparecer en la corriente de

vivencias de otro, en cuanto que objeto de la naturaleza, pero, además, debe ser percibido como sujeto con vida anímica. No hay forma de ver a otro como un sujeto con vida anímica, sino mediante la empatía.

Al empatizar con otro e irse hacia el objeto del otro, también ocurre que las cosas constituidas por los demás son las mismas que las de quien empatiza: en la empatía co-hago la posición del otro; identifico, por ejemplo, la cosa que tengo frente a mí con la cosa puesta por el otro. Y aunque se trate del mismo objeto visto a la par, con la misma iluminación y el mismo espacio, un yo nunca podrá tener el contenido vivenciado al mismo tiempo que otro yo (Hua IV, 169).

Como ya ha sido advertido, las vivencias no pueden ser enteramente compartidas por dos sujetos distintos —porque esto implicaría que se trata de la misma persona— ya que, por más que se logre empatizar con otro, el darse experiencial del otro es sólo de él y depende de la forma en que han transcurrido sus vivencias. De manera que quien empatiza puede trasladarse y quedar lo más "cerca" posible a la vivencia del otro, pero, como no la puede tener como suya completamente, la experiencia ajena nunca reemplazará alguna ya existente en él, ni se considerará más acertada respecto al objeto que capta el otro.

Con el fin de aclarar el constituir un mundo común con otros, podemos tomar como ejemplo la fobia a los ratones. Si dos personas están frente a un roedor, la descripción que cada una de ellas lleve a cabo de las características físicas de éste, como su forma, su color, su tamaño, etc., será casi la misma. Sin embargo, el hecho de que alguna de esas características resulte desagradable a alguna de estas personas no significa que sea igualmente desagradable para el otro. Lo que el ejemplo indica es que el mundo compartido comporta, en primer lugar, la constitución de la objetividad, según la cual el animal es un ratón y no un caimán, y, en segundo lugar, que la constitución intersubjetiva de esta objetividad tiene lugar por medio de la empatía (Hua IV, 170). Entonces, lo que cada individuo constituye del mundo objetivo puede compartirse en la interacción. Esto, a su vez, genera un nuevo campo de sentido único con el otro. En virtud del acoplamiento mutuo con ese otro, se pueden incluso generar significados del mundo que dependen de la interacción; por ejemplo, que el ratón pase a ser desagradable no sólo para uno de ellos, sino para los dos.

Lo anterior se explica por la capacidad de los organismos de autogenerar sentidos de una forma constante, según una regulación determinada, en este caso, la interacción con los demás (De Jaegher y Di Paolo, 490).

Como vimos, la empatía permite acercar la corriente de vivencias ajena a la propia y constituir con ellas un mundo compartido que está disponible sólo en la interacción actual. Posteriormente, esta vivencia derivada de la interacción genera nuevas formas de constituir un entorno o también provee la forma en la que cada yo pudo confrontar sus vivencias con las de otro yo análogo.

Hasta este punto se puede entender que en la interacción se comparte el mundo vivenciado por otro y que esta vivencia compartida puede hacer notar cómo un objeto del mundo visto de una forma por un yo puede cambiar para otro, es decir, cómo se constituye un yo —su corriente de vivencias— a partir de una intencionalidad particular, la cual, en algunas ocasiones, puede diferir mucho de las de otro. Sin embargo, lo anterior no aclara en qué circunstancias el mundo trascendente de un yo es parte de la constitución de otro, de tal manera que llegue a modificar la relación trascendente que uno de los yo tiene con el mundo. Quien entienda, a través de la empatía, la fobia a los ratones de otro no necesariamente se convierte en un musofóbico y la percepción empatizada del fóbico no necesariamente cambiará la forma como el fóbico percibe al animal. Entonces, lo que ocurre en casos como este es que cada uno de los participantes tuvo la oportunidad de dar una vuelta reflexiva de conciencia hacia nuevas formas de constituir un mismo objeto. Así, la afectación constitutiva del yo dependería de cada yo y sus particularidades.

Hasta el momento se ha tenido en cuenta solamente una forma de interacción unidireccional, según la cual alguien aprehende a otro por empatía y tiene la posibilidad de confrontar las vivencias propias con las del otro para cambiar —o no— la forma en que concibe el mundo. Pero si entendemos la empatía como un proceso propio de la intersubjetividad, en el que constantemente existe la posibilidad de devolver al otro lo que se entendió —o no— de él o de atender a las formas en que se relaciona con su entorno, aparece la posibilidad de verse a sí mismo de forma yo-hombre en el mundo con otros.

Lo anterior se debe a que sólo a través de empatía un individuo puede acceder a la concepción de sí mismo como hombre en un entorno. Si solo tuviera acceso a su corporalidad, un yo no podría ser completamente consciente de su realidad como cuerpo psicofísico. La empatía permite que un yo pueda ver a otro con un cuerpo, por un lado, con su conciencia ocupando una espacio-temporalidad dada y por otro lado, como teniendo además sus subjetividades en la forma de apariciones de cosas para él en un aquí. Seguido de esto, el yo que percibe al otro y, debido a que ese otro es un análogo, puede co-hacer la ubicación del otro en ese aquí. Ya estando en ese "aquí", el yo que percibe puede entender que su cuerpo está en un ahí. Dicho entendimiento le permite legitimar que él se presenta para otros de dos formas: como "objeto externo trascendente y ser anímico" (Hua IV 168-169). Ello da lugar a una visión de sí mismo como yo-hombre, del mismo modo que los otros yos con los que interactúa, lo que no sería posible sin la empatía (Hua IV, 167).

En el caso de las interacciones en las que las propias experiencias son expresadas por el otro mediante la empatía, es decir, cuando el otro manifiesta a través de su corporalidad y vida anímica el hecho de que ha empatizado la vivencia de un yo con el cual está interactuando, éste se enfrenta con él mismo como objeto de mundo. Así, logra ver sus acciones y sus creencias en el otro, de modo que sabe que éste tiene por sí mismo sus propias creencias y que puede verlo como objeto psicofísico del mundo. Lo anterior conduce a que el yo que ha sido percibido empáticamente quede, de alguna manera, sujeto a la visión de otro y que las corrientes de vivencias de ese otro puedan ser corroboradas, aceptadas, refutadas, desechadas y hasta menospreciadas.

El yo empatizado no ve en el otro sólo un cuerpo psicofísico con su vida mental o emocional, sino que se contempla a sí mismo en este cuerpo psicofísico expresándolo como un *alter ego*, en el sentido descrito en la sección 2 de esta tesis. De ello resulta que cada yo pueda tener su vivencia, que al principio sólo le pertenecía a él, y, a partir de esto, formar parte de un entorno constituido en intersubjetividad (Hua I §49 [169]), lo que puede finalmente cambiar o no a los sujetos participantes.

3.3.1 Verse como objeto psicofísico del mundo a través de otro yo

Como ya se vio en la sección 2, un ego puede expresar no sólo su propia vida mental y emocional, sino que, a través de sus expresiones, también es capaz de manifestar parte de las vivencias del otro. La expresión es, como vimos también, el resultado del entendimiento empático analogizante.

En la interacción entre dos sujetos, cuando se expresa lo que ha sido empatizado del otro, quienes están interactuando pueden ver parte de sus corrientes de vivencias como si fueran un objeto externo. Entonces, además de completar mediante la empatía su estado de yo real, la forma como esta unidad conclusa hombre se hace con sus propias vivencias no es sólo una transferencia producto de tener la misma inherencia de un cuerpo y campos sensoriales de otro (Hua IV 167). Se trata, más bien, de la posibilidad de acceder a la visión de sí mismo a través de otro, en la medida en que este otro lo ve como objeto del entorno con sus propias corrientes de vivencias, dada la reiterabilidad de la empatía o la posibilidad de empatizar empatías (Stein 34). Dejando así al que está siendo empatizado con una forma de percibirse a sí mismo como un yo-hombre localizado en un entorno.

Como se ha expuesto hasta ahora, la empatía no es sólo un entendimiento del otro, sino que también puede comportar una forma de conciencia intencional cuyo contenido no sea totalmente consciente para quien empatiza (Fuchs 7). Cada interacción puede generar nuevas formas de relación con el entorno. Al estar en un mutuo compartir con el otro y con la constante dirección hacia las vivencias de éste, cada uno de los individuos inicia una corriente de vivencias que es posible sólo mientras transcurre la interacción.

La constante dirección de la conciencia hacia una vivencia cambiante —la del otro— genera nuevas formas de crear una vivencia propia. En este caso, el yo se abre a un mundo de visiones diferentes de éste, incluido él mismo como sujeto visto objetivamente. De allí que la forma como la conciencia se dirige al significado de la interacción y el modo en que el otro genera también la vivencia, pero con contenido empático, constituyen de manera específica esa vivencia.

Este efecto constituyente es justamente el tema central de mi investigación. En este trabajo he intentado explorar qué causa en un yo la reiteración de la empatía o, lo que es lo mismo,

qué hace que ese yo se vea empatizado en otro, teniendo en cuenta también el contenido intencional pasivo del yo que permite una interacción fluida. El término "reiterabilidad" que he usado para describir lo anterior proviene de E. Stein. Según esta autora, en la experiencia empática no hay sólo una empatía, sino también una empatía de la empatía, de manera que en una interacción puede tener lugar, sucesivamente, una posibilidad *ad infinitum* de la actividad empática (Stein 34). La reiterabilidad la entiende Stein sólo en el sentido de estas empatías empatizadas (Stein 35), de modo que no se ocupa de sus consecuencias o alguna otra característica.

Si se quiere analizar el fenómeno de la reiterabilidad, es necesario considerar que la interacción misma tiene como base esta alternancia de la empatía, en un transcurrir continuo e inmediato. El entendimiento mutuo entre individuos ofrece el significado de la interacción y está presente mientras ésta se desarrolla. De esta manera, la reiterabilidad puede ser entendida como la forma en que se crea sentido en un momento único que depende de los participantes. Es preciso indicar que no habría una fluidez interactiva si entre quienes interactúan no hay la expresión de lo entendido o no es captado de nuevo por quien se expresó en primer lugar. El ir y venir de las comprensiones empáticas es la esencia de la interacción.

Entonces, ¿puede llegar a constituir a un yo el hecho de que atienda empáticamente a lo que otro ha visto de él? Para dar respuesta a esta pregunta, es importante volver a la pregunta acerca de cómo ocurre esa empatía de lo empatizado. Cuando se encarna lo que vive el otro, es decir, cuando un yo expresa lo que empatizó de otro, esta expresión queda expuesta para ser reconocida por cualquier otro yo.

Cuando un yo trae hasta sí mismo su experiencia encarnada en otro, ocurren dos cosas. Por un lado, el sujeto es consciente de que puede ser visto por otros como objeto del mundo. Al ser un objeto del mundo, el yo está disponible para la percepción de los demás, es decir, puede ser objeto de empatía y ser visto como un sujeto con todo lo que le pertenece (Hua IV 166). Por otro lado, aquello que le pertenece a un sujeto puede ser experienciado de tal forma que sus vivencias, en el centro de su vivencia única, se trasladan a otro. Esto da paso a que ese yo se enfrente a una versión suya empatizada por otro; se ve objetivamente, lo que quiere

decir que se presenta a los demás como otro objeto del mundo dispuesto para su aprehensión, como lo haría cualquier otro yo que hace parte del mundo objetivo.

De allí que, para un yo, enfrentarse a su vida anímica como un cuerpo vivido objetivo es enfrentarse también la mirada objetiva de sí mismo, es decir, la posibilidad de verse a sí mismo de la misma manera como dicho sujeto vería a otro yo. Como se mencionó atrás, esta forma de empatía lleva al yo a completarse como yo hombre real, no sólo con otros, sino con él mismo como objetividad.

Es necesario que pasemos ahora a considerar la constitución del mundo bajo la mirada de una comunidad de monadas (Hua I §55 [185]). Esto quiere decir que es preciso dar cuenta, por un lado, de cómo en la constitución del mundo objetivo, desde la subjetividad de cada yo, hay un horizonte infinito de posibilidades de conformación en virtud de los demás sujetos y, por otro lado, que sólo a través de la empatía se puede acceder a estos horizontes posibles de constitución. De esto se sigue que la constitución del mundo objetivo propio es inseparable de la posibilidad latente de lo constituido de manera intersubjetiva.

De acuerdo con lo anterior, es preciso dar cuenta nuevamente de la idea del yo empatizado y de lo que ha sido empatizado de él, pero esta vez no como si estuviera experimentando esta empatía como la expresión de entendimiento del otro. En lugar de ello, se debe considerar ahora dicha empatía como si el sujeto estuviera percibiéndola como la forma en que él, como sujeto psicofísico, puede ser constituido por otros, con horizontes infinitos de constituciones empáticas ajenas. Si bien estas constituciones ajenas o empatías de otros no hacen que un yo dependa de ellas para ser él mismo su propio correlato de vivencias, aquéllas son, en todo caso, necesarias para que un yo pueda acceder a las formas como los otros lo constituyen. Es decir, un yo no puede ser por sí mismo una objetividad psicofísica, a menos que haya otro en relación con él.

El hecho de que el yo tenga una visión intersubjetiva de sí mismo puede dar lugar a cambios en su propia conciencia: su corriente de vivencias es puesta en la forma de una contemplación. En el transcurso de este dirigirse hacia la interacción o hacia lo empatizado de él, el sujeto se abre paso a las posibles constituciones del yo. En la medida en que haya en la intencionalidad una actitud hacia la vivencia originaria, por modificaciones derivadas

de esta constitución conjunta, habrá ocurrido una reflexión sobre esa interacción (Hua IV 164).

Estas constituciones que llevan a movimientos reflexivos de la conciencia pueden deberse, por ejemplo, a que con la reiterabilidad de la empatía un yo es capaz percibir en el otro cómo él mismo interactúa con los objetos y los demás. El individuo ve su propio yo como parte del mundo material; es decir en cuanto sujeto con capacidades corporales-anímicas y con la facultad de movimiento libre, que además genera nexos causales con su entorno (Hua IV 157).

Para aclarar cómo ocurre en un yo esta conciencia de la causalidad, pensemos en el caso de la afectación de una persona por las acciones de otra. Un individuo puede percibir empáticamente el sufrimiento de otro yo y, en la medida en que es capaz de comprender lo expresado por el otro —dado el movimiento de conciencia hacia esa vivencia ajena—, puede ver, por ejemplo, que él generó dicho sufrimiento mediante sus propias acciones. La persona responsable del daño, al llevar a su conciencia las vivencias expresadas por el otro, puede ver, en primer lugar, que éste sufre y, en segundo lugar, que quien causó el daño fue ella misma. Una confrontación con sus propias acciones, como una especie de objetivación de sus actos, puede hacer que éstas le resulten vergonzosas, dolorosas, etc. El daño causado a otro produce en el responsable, mediante la experiencia empática, un cambio reflexivo sobre la vivencia y puede conducirlo, por ejemplo, a arrepentirse de lo que hizo.

Todo lo anterior tiene lugar solamente en el marco del entendimiento empático. Si este entendimiento no se diera, el individuo que ha causado el daño no lograría verse a sí mismo como agente perturbador del otro. De esta manera, no podría ver, primero, que el otro sufre y, segundo, tampoco podría ser consciente de la reiterabilidad de la empatía. Para explicarlo de otro modo: este sujeto no puede verse a sí mismo como empatizado por otro. Lo que llevaría a que en su entendimiento sobre la interacción, influyan únicamente las ideas propias frente a esta. Ya vimos que es justamente esto lo que puede ocurrir en las interacciones con quienes padecen trastornos de la personalidad como el narcisismo. Al no reconocer que han sido empatizadas, estas personas consideran a los otros como enemigos.

Como se mencionó al inicio de esta sección, dos cosas ocurren cuando un yo trae a sí mismo su experiencia encarnada en otro: la primera, que consiste en verse a sí mismo como objeto

psicofísico a través del otro, da paso la segunda. Esta última consiste en la capacidad de confrontar las vivencias propias expresadas por otro, como si éstas le pertenecieran a éste, lo cual se explica porque el yo empatizado analogiza las dos vivencias: las expresadas y las propias. Dicha analogía puede tener la forma de ser también un contraste, es decir, las dos experiencias no son iguales. Puede ocurrir, por ejemplo, que el que empatiza no considere un evento preocupante, como le parecería al que está siendo objeto de entendimiento empático, y esto podría repercutir en el empatizado.

3.4 Juicio relativo a la experiencia de verse en otro

Como ya se ha indicado, sólo a través de la empatía y de la experiencia de la vida anímica apresentada de otro es posible constituir la unidad conclusa hombre y que ésta se transfiera a un yo puro (Hua IV, 167). En este proceso no sólo se encuentra la apresentación de las vivencias de otro, sino también las propias, dada la expresión del entendimiento empático.

Para ampliar una respuesta a la pregunta acerca de por qué los entendimientos de otro influyen en el modo como un yo se constituye a sí mismo, volvamos a cómo la empatía es el medio de la constitución de la naturaleza (Hua IV 170). Si la empatía conduce a la constitución de la objetividad intersubjetiva de la cosa y por ello también del hombre como cuerpo físico, entonces verse a sí mismo como objeto que hace parte del entorno lleva a considerar la existencia de una objetividad intersubjetiva de sí mismo.

La visión de las dos corrientes de vivencias de sí mismo —la que se expresa a otro y la empatizada por éste— es la intersubjetividad del objeto experienciado, en este caso, el cuerpo con sus vivencias y entidades intencionales (Hua IV 211). Lo anterior permite hacer juicios sobre las dos corrientes de vivencias a modo de contraste. Si la experiencia empatizada coincide con la propia, habrá un estado de validación de las experiencias propias. Esta validación tiene lugar porque la mirada empática de otro yo es parte de la objetividad y confiere un grado de validez al mundo objetivo. La empatía de lo empatizado suscita la tendencia a ver los lados ocultos de las vivencias propias, que son esclarecidas con las vivencias de otro (Hua III 91).

Los resultados de la analogía confieren nuevas formas de hacerse a un mundo para constituirlo y es sólo a través de la empatía que un yo se puede constituir. En palabras de Husserl,

> No puede decirse que en la experiencia solipsista de mí mismo encuentre con mi cuerpo perceptivamente dado todo lo subjetivo mío como una realidad, esto es, en forma de una percepción. Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimental a la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada objetivamente junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y ésta la transfiero subsecuentemente a mí mismo. (Hua IV 167)

Cuando un yo llega a ser percibido por otro, no sólo se está frente a una conciencia que va constituyendo por sí misma un entorno y una corriente de vivencias, sino que también se abre la posibilidad de tener acceso a una constitución del entorno a través de otra corriente de vivencias. No se trata de una constitución, por decirlo de algún modo, más válida o exacta del entorno, sino sólo una forma diferente de constituir.

Esta forma de constituirse como unidad conclusa hombre hace que el yo se conciba como cuerpo psicofísico, como parte de la naturaleza y cosa real, que tiene nexos causales con el mundo material, los cuales inician con la propia voluntad del yo de mover su cuerpo físico y que luego pueden desarrollar otros cursos cinestésicos como "algo hecho por mí" o "hecho a mí" (Hua IV 159). Este nexo causal también es extensible a otros yo, es decir, las acciones de un yo-hombre real pueden tener nexos causales en otro.

Puesto que en este trabajo sólo se están investigando las consecuencias de la reiterabilidad de la empatía, nos enfocaremos en las causas psíquicas y no físicas del nexo causal. Más precisamente, nos concentraremos en aquello que puede hacer parte de las reflexiones de conciencia de un yo al empatizar lo que ha sido empatizado de él.

Para tener un cambio constitucional en el yo empatizado, ¿no sería suficiente una confrontación comparativa en emparejamiento (*Paarung*) con su propio yo externalizado por otro? La respuesta a esta pregunta es negativa. En la situación que quisiera tener en cuenta no se trata de una percepción empatizante, es decir, un percibir el allí del otro. Se trata, más bien, de volverse a traer a un aquí lo que está externalizado por otro, lo que ha sido entendido empáticamente por otro. Esto apunta a la propia experiencia que hace parte

de un mundo objetivo en donde un yo existe físicamente y, por esto, puede hacerse a un entorno de cierta forma, tener nexos causales con objetos y otros sujetos.

El hecho de hacerse a un entorno en primera persona, que pueda ser entendido empáticamente, permite la analogía de las vivencias y de lo constituido del entorno. La objetividad intersubjetiva requiere, justamente, esta multiplicidad de vivencias que puedan ser compartidas y para dar lugar a un entorno común. Como hemos visto, el cuerpo físico, al ser también objeto, puede ser visto subjetivamente por otros y será constituido, por esto, como objetividad intersubjetiva. Además, la persona que está siendo objeto de estas miradas de objetividad intersubjetiva también puede tener acceso a ellas mediante la empatía.

3.4.1 Analogía de un yo con su propio yo externalizado por otro

Si se tiene en cuenta lo anteriormente expuesto, se puede plantear que, cuando un yo está siendo empatizado por otro yo, puede tener lugar una modificación de conciencia. Esta modificación lleva, a su vez, a una modificación en la forma en que constituye una vivencia, no en cuanto a lo percibido o a las características del entorno en particular, sino en lo relativo a la forma como el yo constituyó la corriente de vivencias en una interacción, que, a su vez, hace parte de su correlato de conciencia en la actualidad. Con ello se crean, finalmente, nuevas formas de relacionarse un yo con situaciones en torno a una determinada vivencia, bien sea a partir de vivencias que la evoquen o mediante la fantasía o el recuerdo (Hua III 72).

En condiciones normales, la empatía supone que la expresión del entendimiento del otro se devuelve al empatizado. De esta manera, éste podrá llevarse a sí mismo, otra vez por medio de la empatía, lo que fue entendido de su vivencia. Este entendimiento puede expresarse o bien como acorde —en la misma vía de la vivencia—, o bien como completamente diferente —en disonancia con la vivencia—. Cuando el yo empatizado ve que lo que el otro empatizó de él no corresponde a su vivencia, esto resaltará en su conciencia como un contraste (Husserl 78).

La analogía, en este caso, se entiende como la forma de traer a la actualidad la vivencia empatizada que está siendo expresada por otro en relación con la original, es decir, con la vivencia experimentada en primer lugar. Ello permite el emparejamiento de las dos

vivencias en la inmanencia de un yo, bajo la vuelta reflexiva de la conciencia. Justamente, esto posibilita una corroboración o verificación: cada uno de los participantes en la interacción está en constante acoplamiento con el otro, según como vaya surgiendo el entorno de significado que se crea a través de la empatía. Por lo anterior, el yo considera pasivamente que sus experiencias han sido entendidas de manera empática por otro —un sujeto psicofísico dotado de capacidades perceptuales similares—. Lo anterior provoca que el reconocimiento del otro sirva como una forma de validez de las propias experiencias, en el sentido de ser correspondientes a cualquier yo en esta situación.

Para resaltar la importancia de que dos sujetos con capacidades racionales y emocionales similares pueden tener las mismas intenciones y entendimientos, tengamos en cuenta el siguiente fragmento de Husserl en el segundo libro de *Ideas II*:

> Todo yo racional que puede decidir de una manera racional su decisión será entonces idéntica a la de todo sujeto racional en general que tenga la misma intelección. O si otro no puede tener los mismos motivos, entonces puede entenderlos y aprobar intelectiva y racionalmente mi decisión. (Hua IV 112)

A partir de lo anterior, se puede considerar que, cuando un sujeto vuelve a otro su vivencia empatizada, este yo considera que ha sido entendido por otro sujeto similar a él y puede reconocer frente a sí sus vivencias, pero esta vez encarnadas en otro, dada la capacidad empática de éste. Además del reconocimiento de sí mismo en otro, el yo empatizado también toma en consideración que, por las similitudes con el otro, lo empatizado es verificado y confiable, ya que este otro tiene las mismas capacidades de vivenciar sucesos.

La percepción empática de sí mismo a través de la experiencia que tiene del yo el otro puede llevar a una corroboración de la vivencia inicial. Si el sujeto que vio empáticamente al otro tuvo una experiencia empática genuina, en el sentido descrito en la primera sección, la experiencia empática devuelta será la forma como se validará objetivamente la vivencia en primera persona. Sin embargo, esta vez el significado que se está formando en la interacción recae solamente en la vivencia de uno de los dos, aunque posteriormente pueda ser parte del otro. Como ya se ha mencionado, la constitución del yo está siendo llevada a cabo constantemente en cada vivencia actual.

La constante percepción de lo empatizado acerca de sí mismo va constituyéndose en una nueva vivencia que se va creando durante la interacción con otro sujeto. Es importante que

la vivencia del objeto del entorno que se da de forma igual para todos sea la empatía, pues la vivencia expresada por otro no es la de ese otro, sino la que se supone que empatizó. Se trata de una vivencia gracias a la cual se logró dar sentido al allí de un yo. Aquí no se está haciendo referencia, entonces, a cualquier vivencia, sino a la propia.

3.4.2 Constitución del yo a través la empatía

Sólo a través de la empatía y de la experiencia de la vida anímica apresentada de otro puede ser constituida la unidad conclusa como yo-hombre y transferirse a un yo puro. Esto se debe a que la mera experiencia solipsista no ofrece, en forma de percepción, para sí mismo todo lo subjetivo del yo como una realidad (Hua IV 167).

Lo anterior puede ser analizado a la luz de la reiterabilidad empática, porque esta forma de completar la unidad del yo-hombre con el entendimiento empático de otro permitirá acceder tan sólo a una faceta parcial de esta unidad, es decir, permitirá entender tan sólo cómo es ser percibido por otros en cuanto que una unidad de cuerpo espacial y psicofísico (Hua IV 167), pero no permitirá comprender completamente cómo es uno percibido en cuanto que uno mismo y no cualquier otro.

La reiterabilidad permite comprender, entonces, la unidad del yo como cuerpo espacial y psicofísico, pero tan sólo de la manera como se relaciona él mismo con el entorno, no cualquier otro, en cuanto que centro de su vivenciar. Como se expuso antes, esta situación lleva a modificaciones de la conciencia acerca de los vínculos causales en el entorno. Así pues, el individuo puede ser completamente constituido como unidad psicofísica, con libertad de movimiento y con acciones causales, sólo mediante lo percibido del otro y su mundo circundante común (Hua IV 185). Para que esto quede claro, es preciso entender cómo se constituye la objetividad que tiene como objeto a un yo.

Un yo que percibe a otro que ha empatizado algo que no sólo es aprehendido como ese análogo que está compartiendo sus características sensoriales, también está empatizando lo que ese yo está expresando y el modo como sus inherencias, conforman sus vivencias. Esto deriva de la presunción de la visión empática del otro. De este modo al ver empáticamente, no sólo se observa un cuerpo, sino que se capta la expresión de una vida espiritual, la cual se manifiesta en una vida anímica a través del cuerpo. El yo puro o el yo reducido es, en

esencia, experiencia; en pocas palabras, lo que cada ego tiene como suyo es su experiencia. Su validez y existencia radican, justamente, en la posibilidad de experimentar a través de sí mismo (Hua IV 99). Por eso, de encontrarse con otro que niegue esta validez, ese otro está desechando o anulando lo que es, en esencia, su propia experiencia. El yo puro no es más que su mundo experiencial y su esencia más reducida es lo que le pertenece como propio en la experiencia. Si esta experiencia es negada, no se niega sólo una forma relacional o, por así decirlo, un punto de vista; antes bien, se está negando lo que constitutivamente hace parte de un yo, lo que le es indivisible, lo único que posee. Él yo así confrontado con su propia experiencia no podrá confiar o apoyarse en lo más básico que le representa a sí mismo, a saber, estas unidades de vivencias experienciales.

La única forma que tiene un yo para verse como un sujeto que existe en un mundo objetivo es a través de la visión de otro o de otros. Es precisamente la visión del otro lo que permite que emerja en cada yo su propia existencia en el mundo objetivo. Este modo de ser, aunque resulta presente a través del solipsismo, como objeto psicofísico del mundo, sólo puede comprobarse en la medida en que es una experiencia compartida. Es decir, esta comprobación resulta ser la forma como el yo sabe que existe para la mirada de otros y también es garantía de su existencia en el mundo como sujeto.

La constitución de cada yo como subjetividad también dependería, en parte, de legitimar que otros lo ven como sujeto que puede sentir y que tiene campos sensoriales. Cada empatía en la interacción es una corroboración constante de su carácter subjetivo. En otras palabras, el yo empatizado no es un objeto porque puede manifestarse en otro. Su vivencia es entendida por un análogo. Además, las experiencias que un yo tiene del mundo pueden ser verificadas. Esta verificación confiere validez a un mundo al que de forma trascendental, al menos, solo puede acceder un yo. Ya no se trata sólo de una experiencia completamente subjetiva, sino que, al ser una vivencia basada en un mundo objetivo, su experiencia emerge también como objetividad cuando se materializa en otro, esto es, en la expresión empática. Lo anterior suele conducir a nuevas valoraciones de las propias vivencias con aprobaciones o desaprobaciones. Cabe aclarar que no es necesario que se aprueben o desaprueben vivencias para que sean más o menos válidas. Aun así, dichas aprobaciones pueden afectar

a un yo constitucionalmente más que a otro. Sin embargo, este tema se extiende hacia el campo de la psicología, el cual será el límite de este trabajo.

Conclusiones

El objetivo principal de este trabajo fue establecer cómo, a través de las interacciones con otros, se puede establecer un valor constitutivo entre los participantes en un vínculo empático, haciendo énfasis en los efectos de ser empatizado.

Sin la empatía no es posible comprender a otros, pues la empatía es la única forma de percibir un objeto psicofísico. La empatía fue descrita como la capacidad de comprender la vivencia de otro como si fuera propia, sin llegar a ser completamente propia. A esta característica quise vincular también algunas reflexiones acerca de lo que ocurre en el campo de la inmediatez. De ahí que haya sido necesario recurrir a descripciones fenomenológicas de la percepción.

La empatía, desde el punto de vista de la fenomenología, es una asociación por analogía o, en palabras de Husserl, una *Paarung*. La *Paarung*, como vimos, tiene lugar cuando en la esfera trascendental de un ego entra al ámbito perceptivo un *alter ego*, y este otro yo pasa a hacer parte de la forma natural primordial del ego que lo contiene. Sólo a través de la capacidad perceptiva de sí mismo y del propio cuerpo vivo puede alguien apercibir a otro por transferencia, excluyendo así la comprobación directa, como en el caso de los objetos físicos (Hua I §50 [173]).

Además de ser el propio cuerpo —con sus capacidades sensoriales y cinestésicas— la forma de la empatía, Husserl aclara que la percepción de otros es posible también porque su vida anímica es apresentada en su cuerpo: no se trata de que el cuerpo sea una manifestación de una emoción o pensamiento, sino que constituye en sí mismo su vida anímica. Lo anterior lleva a que una interacción se extienda hasta la corporalidad, lo cual genera una incorporación mutua fluyente e instantánea entre los participantes.

De lo anterior se sigue que, si la comprensión empática de otro está íntimamente ligada con las expresiones corporales, entonces el entendimiento empático es también una expresión corporal que está disponible para el otro participante. Estas reflexiones acerca de percibir lo empatizado por otro condujeron la investigación hacia el término reiterabilidad de la empatía, introducido por E. Stein. La autora advierte, sin embargo, que no abordará las posibles causas o consecuencias de este fenómeno (Stein, 37). Con ello deja abierta la posibilidad de profundizar en el sentido del término y preguntarse en qué medida la reiterabilidad puede llegar a afectar positiva o negativamente a los participantes de una interacción empática.

Con base en estas ideas, en este trabajo indagué en qué consiste darse cuenta o traerse a dato el hecho de que una vivencia fue empatizada por otro y cómo este darse cuenta vale para un yo. Busqué mostrar cómo la empatía y su reiterabilidad, es decir, lo empatizado de la empatía, desencadena en el empatizado nuevas formas de relacionarse con el entorno debido a la interacción misma con el otro.

Además, procuré mostrar cómo, para que este "darse cuenta" tenga lugar, es necesario hacer un cambio en la forma en que la conciencia se dirige a la vivencia de ser empatizado: Se trata de una vuelta reflexiva de la conciencia en la que el *cogito* toma como *cogitatum* la vivencia de ser empatizado.

Lo anterior condujo a mostrar cómo un yo empatizado puede constituirse como yo en una interacción, por la vía de tener una versión conclusa de hombre de sí mismo y por la posibilidad de percibirse como objeto psicofísico del mundo.

Quise mostrar, de la mano de Husserl, cómo la empatía es una forma de atribuir un sentido de manera comparativa a los estados mentales propios frente a la visión que tienen los demás de éstos: que todo yo racional toma decisiones y posee una forma de intelección igual a la de los otros. Esta comparación lleva a que, en la actualidad de la vivencia de ser empatizado, se constituya una nueva corriente de vivencias al respecto.

Para concluir, defiendo que esa forma de verse a través de otros permite a cada uno legitimar su yo, dado que el mundo objetivo se constituye intersubjetivamente y la constitución de la

subjetividad individual también depende de poder ser visto como una subjetividad por los demás.

Como indiqué previamente, una corriente de vivencias puede ser reemplazada constitutivamente por el resultante analógico de la reiterabilidad, la cual ocurre cotidianamente para constituir un mundo objetivo intersubjetivo. Sin embargo, cuando lo empatizado por el otro está totalmente distorsionado o tiene como fin invalidar a los demás, como ocurriría con un individuo con los trastornos psiquiátricos abordados, puede tener lugar una disrupción del yo del empatizado.

Lo anterior tiene la potencialidad de generar un daño emocional o psicológico que consiste en no poder integrar las propias vivencias como válidas desde su origen experiencial. Teniendo esto en cuenta, en el ámbito de la psicología, es importante entender a un individuo como corriente de vivencias que, aunque sean pasadas, no tienen un carácter estático. Traer a la actualidad un vivenciar y reconstituir una nueva corriente de vivencias, en el sentido de ir generando constituciones sobre lo vivenciado por medio de interacciones en un ambiente en donde un yo es validado empáticamente como sujeto de sus propias experiencias y como sujeto intersubjetivo, permite la resignificación de un evento doloroso o traumático, lo que normalmente ocurre en un ámbito terapéutico clínico. No obstante, al considerar que cada yo se ha constituido a sí mismo con su corriente de vivencias que incluyen escenarios relacionales y datos sensoriales dados muy específicos, se puede concluir que la capacidad de cada yo de constituirse a partir de la visión de otro sobre él sea variable, lo que significa que no siempre o no necesariamente la empatía de un yo sobre otro logra un cambio constitutivo en él.

Bibliografía

American Psychiatric Association (APA). (2014) *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-5*. 5a. ed. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

Barnett, G., y Mann, R. E. (2013). Empathy deficits and sexual offending: A model of obstacles to empathy. *Aggression and violent behavior*, 18(2), 228-239

Baskin-Sommers A., E. Krusemark y E. Ronningstam. (2014). Empathy in Narcissistic Personality Disorder: From Clinical and Empirical Perspectives. En: *Personality Disorders: Theory, Research, and Treatment* 5.3: 323-333.

Baron-Cohen, S., A. M. Leslie y U. Frith. (1985) Does the autistic child have a 'theory of mind'?. *Cognition* 21.1: 37-46.

De Jaegher, H. y E. Di Paolo. (2007): Participatory Sense-Making: an enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 485-507

Dimaggio, G. et al. (2008) Know yourself and you shall know the other... to a certain extent: multiple paths of influence of self-reflection on mindreading. *Consciousness and cognition* 17.3: (778-789).

Dziobek, I., K. Rogers, S. Fleck, et al. (2008): Dissociation of Cognitive and Emotional Empathy in Adults with Asperger Syndrome Using the Multifaceted Empathy Test (MET)". *J Autism Dev Disord* 38 464-473.

Eisenberg, N. "Emotion, regulation, and moral development". Department of Psychology, Arizona State University, Tempe, Arizona 85287–1107, 2000.

Ei Giacomo, E. et al. "The dark side of empathy in narcissistic personality disorder". *Frontiers in psychiatry* 14 (2023).

Fernández, A. V. y D. Zahavi. “Basic Empathy: Developing the Concept of Empathy from the Ground Up”. *International Journal of Nursing Studies* 110 (2020).

Fernández-Pinto, I., López-Pérez, B. y Márquez, M. (2008). Empatía: Medidas, teorías y aplicaciones en revisión. Anales de psicología, 24(2), 284-298.

Feshbach, N. D. (1975). “Empathy in children: Some theoretical and empirical considerations. The Counseling Psychologist”, 5(2), 25-30.

Fromm, E. *The art of being.* New York: Continuum, 1993.

Fuchs, T. y H. de Jaegher. “Enactive Intersubjectivity: Participatory Sense-Making and Mutual Incorporation”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8.4 (2009): 465-486.

Hansman-Wijnands, M. A. y J. W. Hummelen. “Differentiële diagnostiek van psychopathie en autismespectrumstoornissen bijvolwassenen [Differential diagnosis of psychopathy and autism spectrum disorders in adults. Empathic deficit as a core symptom]”. *Tijdschr Psychiatr*. 48.8 (2006): 627-636.

Husserl, E. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: Universidad Autónoma de México, 1980.

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ed. Antonio Zirion Quijano. Trad. Jose Gaos. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2013. [Hua III]

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ed. Laura E.

Manríquez. Trad. Antonio Zirion Quijano. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2014. [Hua IV]

Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. Ed. Mariano Alvarez Góme. Trad. Mario A. Presas. Ediciones, Mexico 1996. [Hua I]

Iacoboni, M., et al. “Grasping the Intentions of Others with One’s Own Mirror Neuron System”. *PLoS Biology* 3.3 (2005): 529-535.

Jacobs, K. A. “The concept of narcissistic personality disorder-Three levels of analysis for interdisciplinary integration”. *Frontiers in psychiatry* 13 (2022).

Krizan, Z. y A. Herlache. “The Narcissism Spectrum Model: A Synthetic View of Narcissistic Personality”. Personality and social psychology review: an official journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc 22.1 (2018).

Lang, P., M. Bradley y B. Cuthbert. International Affective Picture System (IAPS): Technical manual and affective ratings. Gainesville, FL: University of Florida, 1997.

Lockwood, P. L. (2016). The anatomy of empathy: Vicarious experience and disorders of social cognition. Behavioural brain research, 311, 255-266.

Premack, D. y G. Woodruff. “Does the chimpanzee have a theory of mind?”. *The Behavioral and Brain Sciences* 4 (1978): 515-526.

Rivera Ortega, V. “Empatía en Autismo: concepto y medición”. *Psicología, Epistemología y Sociedad* 25 (2018): 191-211.

Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta, 2004.

van Dongen, J. D. M. “The Empathic Brain of Psychopaths: From Social Science to Neuroscience in Empathy”. *Front Psychol* 11 (2020).

Zahavi, D. “Empathy and Other-Directed Intentionality” *Topoi* (2013): 129-142.

Zahavi, D. Self and Other Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014.