

FICCIÓN EN LA IDEA DE EMPATÍA DE EDITH STEIN

FERNANDO INFANTE DEL ROSAL*
Universidad de Sevilla - España

RESUMEN

En su primera investigación, Edith Stein se propuso definir la esencia de la *Einfühlung* (empatía) como experiencia de la conciencia ajena; pretendía así fundamentar que, como había indicado Husserl, ese acto abría la posibilidad de una intersubjetividad trascendental como solución al solipsismo de la conciencia. Stein halló la clave de esa esencia en la idea de originariedad, pero intentó evitar el problema de la empatía estética, sirviéndose de *Los ídolos del autoconocimiento* de Scheler.

Palabras clave: E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, empatía, estética.

.....
Artículo recibido: 08 de abril del 2012; aceptado: 08 de julio del 2012.

* finfante@us.es

FICTION IN EDITH STEIN'S IDEA OF EMPATHY

ABSTRACT

In her first research project, Edith Stein set out to define the essence of *Einfühlung* (empathy) as an experience of another's consciousness. Her objective was to justify the fact that such an act opened up the possibility of a transcendental subjectivity as a solution to the solipsism of consciousness, as Husserl had indicated. Stein found the key to that essence in the idea of *originarity*, but she tried to avoid the problem of aesthetic empathy by resorting to Scheler's *Idols of Self-Knowledge*.

Keywords: E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, empathy, aesthetics.

FICÇÃO NA IDEIA DE EMPATIA DE EDITH STEIN

RESUMO

Em sua primeira pesquisa, Edith Stein se propôs a definir a essência da *Einfühlung* (empatia) como experiência da consciência alheia; pretendia assim fundamentar que, como tinha indicado Husserl, esse ato abria a possibilidade de uma intersubjetividade transcendental como solução ao solipsismo da consciência. Stein encontrou a chave dessa essência na ideia de originalidade, mas tentou evitar o problema da empatia estética ao se servir de *Os ídolos do autoconhecimento* de Scheler.

Palavras-chave: E. Husserl, E. Stein, M. Scheler, empatia, estética.

El camino de la psicología fenomenológica

La fenomenología ha intentado definir la esencia de la *Einfühlung* (empatía, endopatía o impatía) en un contexto muy diferente al de la hermenéutica histórica, la estética e, incluso, la psicología, pero también se ha ocupado, por extensión casi siempre, de ciertos fenómenos afines que no habían recibido más que un tratamiento superficial o fragmentario en los siglos precedentes. El principal mérito de la ciencia *apriórica* de Husserl en este ámbito fue, precisamente, establecer como objeto de la investigación la esencia de estos fenómenos abrigados anteriormente por conceptos dispersos y difusos, y, lo que es más importante, entender que las relaciones y conexiones entre ellos serían determinantes para su naturaleza. No debe ocultarse, sin embargo, que este proyecto global encontró caminos y versiones muy diferentes según los autores y que, por esta razón, la nueva formulación de la psicología fenomenológica no alcanzó una única salida. Pero, a pesar de esto, hay que destacar que el método fenomenológico consiguió esclarecer muchos aspectos de los conceptos –por entonces ya habituales– de empatía, simpatía, cosentimiento, identificación, etc., y que generó una nueva visión de la teoría de la emoción en la que la tradicional división de las pasiones encontraba una formulación contemporánea. Esta transposición tiene que ver, fundamentalmente, con un cambio de interés dirigido desde la vida afectiva subjetiva hacia la vida afectiva intersubjetiva.

Es verdad que los principales artífices de estas teorías –Edmund Husserl, Edith Stein, Max Scheler–, mostraron escaso interés por el desenvolvimiento de la empatía o de la identificación en determinadas esferas como la de la ficción, y entendieron que la vida intersubjetiva era siempre la misma con independencia de esta diferencia de ámbitos, pero, más allá de ellos, la aplicabilidad demostrada por el método fenomenológico produciría un extenso conjunto de visiones y análisis. Así, por ejemplo, el enfoque fenomenológico encontraría un terreno fértil en la teoría del cine durante los años cuarenta y cincuenta de la mano de Maurice Merleau-Ponty, Amédée Ayfree, Henri Agel, y de autores ligados a la *Revue Internationale de Filmologie*.

La identificación (*die Identifizierung o die Identifikation*), no obstante, no ocupa un lugar destacado en este interés de la fenomenología por la emoción y la comunicación intersubjetivas. La atención se dirige más bien hacia la empatía o endopatía (*die Einfühlung*) en el caso de Husserl y Stein, y hacia la simpatía (*das Mitgefühl o die Sympathie*)¹ en el de Scheler. Pero, como hemos señalado, en su intento por definir la

1 En la lengua alemana, como en otras, la separación entre los vocablos que designan, en la expresión coloquial, la compasión y la simpatía se difumina con bastante

esencia, cuidaron exquisitamente la demarcación de conceptos relativos a fenómenos circundantes o concomitantes como el de identificación. Este término aparece en muy pocas ocasiones² y, en Scheler y Stein, es sustituido por la expresión *die Einfühlung*, traducible como “sentir a una” o “unificación afectiva”.³ La fenomenología reconocía quizás en *Identifizierung* un rasgo característico de doctrinas psicológicas alejadas de la psicología fenomenológica y, especialmente, de las teorías de Freud, pero también un concepto impreciso que no se ajustaba del todo a ningún acto experiencial ni a ninguna vivencia del yo.

Para eliminar la confusión conceptual en este ámbito, los autores citados invirtieron gran parte de su esfuerzo en una incisiva crítica a los planteamientos más difundidos. En el caso de Stein, su dictamen se dirigió sobre todo a las teorías alemanas de la empatía estética (Lotze, Volkelt, pero sobre todo a la de Theodor Lipps); en el de Scheler, a la tradición de la filosofía moral inglesa y a sus conceptos de simpatía (Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Spencer, Adam Smith, Alexander Bain, etc. –y, en la tradición alemana, también a Schopenhauer–). Estos autores podrían haber operado su autofundamentación sirviéndose tan solo de su propia metodología, a partir de la eliminación del pensamiento anterior y su terminología, pero eso solo lo hicieron en el caso de aquellos fenómenos para los que tuvieron que acuñar vocablos inéditos, aunque, con respecto al lenguaje,

.....
frecuencia. Así, términos como *das Mitleid*, *das Mitgefühl* o *die Sympathie*, no cuentan, fuera de la fenomenología, con unos márgenes definidos.

- 2 La exclusión del término, especialmente en Stein, podría deberse a la importancia de la acepción *lógica* del término “identificación” (*Die Identifizierung*) en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Allí la identificación es uno de los fundamentos comunes de las formas de expresión predicativas y determinativas. Scheler parece más bien evitarlo, aunque no siempre, para alejarse de Freud y no evidenciar un *antropologismo* que le reprochará Husserl.
- 3 En las traducciones de Stein y Scheler referenciadas en este artículo, el término alemán se traduce de distinta forma. Ingrid Vendrell Ferran utiliza “unificación afectiva” en su traducción de *Wesen un Formen der Sympathie* (2005); José Luis Caballero Bono traduce como “sentir a una” en el caso de *Zum Problem der Einfühlung* (2004). Laín Entralgo lo transcribió como “fusión afectiva” (1968). El término *Einfühlung* es acuñado por Scheler introduciendo un importante matiz en *Einfühlung*. El *Eins* aporta un valor distinto (“lo mismo”, “igual” y también “a una”) con respecto al *Ein* (“otro”, “otra”). *Einfühlung* implica, pues, “sentir-lo-mismo-unificadamente” o “sentir-lo-mismo-siendo-uno”, frente al “sentir-lo-de-otro” de la *Einfühlung*. Respetaremos aquí las diferentes traducciones puesto que ambas recogen el matiz del “sentir unificado”, aunque, como veremos, Stein no concibe –o no forman parte de su marco de investigación– los tipos de unificaciones *antropológicas* de Scheler. Más tarde, el término seguirá utilizándose incluso fuera del ámbito fenomenológico, en psicología social, como sucede en Krägeloh (1936).

se limitaron la mayoría de las veces a la terminología existente en filosofía y en psicología (limitación a la que no cedería Heidegger). Por esta razón, despegaron cuidadosamente sus conceptos de los de las citadas tradiciones filosóficas y de los de la psicología experimental, los redefinieron a partir del estudio de tales actos en su propia esencia y los entregaron de nuevo a la psicología descriptiva y a la psicología genética. Intentaron borrar, por tanto, todo lo que había en ellos de explicación genético-causal para aprehender el fenómeno en su esencia pura. Para ello, Stein y, en menor medida, Scheler comienzan su investigación aplicando la reducción eidética de Husserl, dirigiéndola a la búsqueda de la esencia (*Wesen*) de la empatía y de la simpatía, respectivamente.

Desde este contexto de reformulación terminológica, el presente artículo pretende señalar en qué medida el análisis que realiza Stein de la empatía y de fenómenos afines, como el cosentir o la identificación, se topa con algunas dificultades cuando se traslada al ámbito de la experiencia estética, especialmente de las obras de ficción narrativa y dramática.

La idea de empatía en Husserl

Ya en *Ideas para una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) aludía Husserl a la empatía (*Einfühlung*) como una vivencia particular capaz de trazar el camino hacia una fenomenología de la intersubjetividad y también hacia la constitución del mundo objetivo compartido, pero es en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, de 1931, donde Husserl elabora su análisis de esta vivencia como una solución a la objeción de solipsismo que él mismo había encontrado en su teoría de la propia conciencia como *solus ipse*. Frente al solipsismo trascendental se abre ahora el camino de una intersubjetividad trascendental.⁴ Se trata de ir más allá de la reducción trascendental por la que la propia conciencia aparece en sus vivencias, más allá del *ego*, para preguntar cómo accedemos al *alter ego*:

Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se configura en mí el sentido *alter ego* y, bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo e inclusive como

4 Se ha criticado con frecuencia a Husserl su recurso a la empatía por razones metodológicas. Según Llamas, “[l]a inclusión de la experiencia del extraño en la fenomenología por motivos metodológicos no parece justificar, de por sí, la necesidad ontológica de tal instancia” (8).

estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio. Esta experiencia y sus efectuaciones son, en efecto, hechos trascendentales de mi esfera fenomenológica. (Husserl 2006 121-122)

El problema es el del “ahí para mí” (*für-mich-da*) del otro y se trata de realizar, por tanto, una teoría trascendental de la experiencia del extraño, y esa experiencia es la llamada *Einfühlung*. Husserl tomó este término de las teorías de Lipps, aunque con bastantes reparos porque era consciente de que se trataba de una denominación “poco apropiada” (*ungeeignet*) (cf. 2006 124), seguramente por asociarse con el aspecto emocional e, incluso, con el ámbito estético en el que el término hacía más bien referencia a la proyección sentimental. Husserl no se ocupa de definir la esencia de la empatía –ya lo había hecho antes su discípula Edith Stein a partir de las indicaciones contenidas en sus *Ideas*–, ni en el *deshumanizado* ámbito trascendental ni en el *humano* ámbito psicofísico. Parece recurrir a ella tan solo para solucionar el problema del darse de la conciencia ajena a la propia conciencia.⁵ Por esta razón, no nos detendremos demasiado en un análisis de su obra, aunque sí expondremos algunos puntos necesarios para entender los desarrollos de Edith Stein.

Husserl comienza analizando lo que él llama la “esfera de la propiedad” (*Eigenheitssphäre*). La reducción trascendental nos lleva al ámbito primordial de lo que es “propio” al *ego* trascendental. Lo que me es propio (*das Mir-Eigene*) es el punto de partida, la primera exigencia metódica con la que me abstraigo de toda “subjetividad extraña”, ajena. El *ego* propio se constituye, pues, como *mónada*. La cuestión es cómo se produce el paso de esta monadología trascendental a la intersubjetividad trascendental, y Husserl ya había sugerido el camino con anterioridad cuando definió a ese otro como *alter ego*:

Pero el segundo *ego* –dice más adelante– no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como *alter ego*, y el *ego* que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El *otro*, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo y, sin embargo, no es un *analogon* en el sentido habitual. (Husserl 2006 126-127)

El ámbito fenomenológico, en cuanto que solo toma en consideración las vivencias de la propia conciencia, parece estar condenado

5 Ricoeur afirma que Husserl acude al *alter ego* para trascender el *ego*, como Descartes recurrió a Dios al trascender el *cogito* (cf. Ricoeur 77).

a la *egología*: “Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una modificación de mí mismo” (Husserl 2006 152). La empatía, intuye Husserl, es sin embargo una vivencia de ese ámbito de “propiedad” que anuncia otra “propiedad” (*Eigenschaft*) y constituye, por tanto, el camino para superar el solipsismo.

Pero, más allá del *ego* trascendental, también es necesario preguntarse por el ámbito del individuo psicofísico, del yo-humano, ese yo constituido como “apercepción mundanizante de mí mismo”. Hay un discurrir paralelo de la esfera trascendental y de la esfera psíquica que encuentra un punto de unión en la conciencia de mi cuerpo físico (*Körper*) como cuerpo vivo (*Leib*). Este cuerpo, el lugar de mi yo *quiero* y mi yo *puedo*, es *soma*, cuerpo físico animado por una conciencia. Cuando yo percibo el cuerpo de otro, tampoco se me presenta como mero cuerpo físico. Al observarlo se produce una especie de “apareamiento” (*Paarung*), una puesta en par por la cual transfiero el sentido de mi propio cuerpo al cuerpo del otro. Este último se me presenta como si fuera el mío y, por lo tanto, como si estuviera también animado por una conciencia.

Husserl explica detalladamente esta experiencia del extraño a través de sus ya consolidados conceptos de “apercepción” y “apresentación”. La *apresentación* (hacer consciente como co-presente) en mi esfera original de la esfera original de otro no se produce como cualquier otra presentificación. En la corporalidad del otro *apercibimos* por transferencia su psique, de la misma forma que *apercibimos* el lado oculto de un objeto:

Lo presentado en virtud de aquella analogía jamás puede llegar efectivamente a la presencia, es decir, a la percepción en sentido propio. El hecho de que el *ego* y el *alter ego* siempre y necesariamente sean dados en un originario *apareamiento*, está estrechamente conectado con la peculiaridad mencionada en primer término. (Husserl 2006 148)

Este apareamiento, que se configura primero como par y luego como grupo, es un fenómeno universal tanto de la esfera trascendental como de la psíquica intencional: “El apareamiento es una forma originaria de aquella síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva de la *identificación*, designamos como *asociación*” (Husserl 2006 149). El sentido de esta “identificación” (*Identifikation*)⁶ es distinto del de nuestro objeto en este estudio: la *identificación con* otro. Nótese que, en

6 Husserl usa aquí el término *Identifikation* y en otras partes del texto utiliza *Identifizierung*. En otros contextos se distingue entre *Identifikation*, que suele hacer referencia a la identificación psicológica, e *Identifizierung*, identificación lógica o sintética, pero no en Husserl ni en la fenomenología (tampoco en el psicoanálisis, que opta casi siempre por *Identifizierung*).

este pasaje de Husserl, el término se destina a esa síntesis pasiva de la percepción que concede una unidad de identidad al objeto, a diferencia de la identificación que nos interesa aquí, referida al acto en el que nos colocamos en el lugar del otro siendo intencionalmente ese otro.

Con respecto a la empatía, para Husserl, esta es la proyección que yo realizo situándome en el lugar del otro y con la que compruebo si ese otro se comporta como yo lo haría si estuviera en su cuerpo. Cuando es así, se confirma el rasgo de *persona como yo* que le había asignado. No es posible, sin embargo, situarse de manera *efectiva* en la conciencia del otro –esto es una aberración para la fenomenología–, por eso tampoco es posible la asimilación de conciencias que supondría la *identificación con*. En ningún caso la empatía supone el borrado o la difusión de la propia conciencia o de la ajena, porque ambas se mantienen distintas e independientes. A Husserl no le interesan los supuestos estados psíquicos que implican una fusión o una indiferenciación de ambas. A diferencia de Freud, que había elaborado gran parte de su teoría de la psique partiendo de la patología, Husserl no abandona casi nunca un estado *normalizado* de conciencia.

El problema de la empatía en Edith Stein

En su extensa tesis doctoral, Edith Stein⁷ profundiza en la idea de Husserl acerca de la empatía como experiencia de la conciencia ajena. Su marco metodológico se ciñe, al menos en el comienzo de su escrito, a la fenomenología y a los conceptos fundamentales de su maestro: percepción interna/percepción externa, reflexión, intencionalidad, etc., aunque, más allá de Husserl, tiene muy en consideración las teorías psicológicas de Theodor Lipps y algunas ideas de Adolf Reinach.⁸

Su objetivo es, por una parte, definir la esencia de este tipo *sui generis* de actos experienciales; por otra, tratar el fenómeno como problema de “constitución”, es decir, determinar cómo mediante la empatía se constituyen en la conciencia objetividades tales como el individuo psicofísico o la personalidad. Para lo primero aplica el método de la *reducción eidética*, buscando la esencia de los actos de empatía a partir de las vivencias de la conciencia en el ámbito del yo puro. Para lo segundo, debe determinar la estructura de los sujetos que entran en relación empática, estructura en cuanto que individuos psicofísicos (cuerpo vivo y psique) y personas espirituales (espíritu).

7 Stein escribió su texto después de que Scheler redactara en 1913 el ensayo *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympatiegefühle und von Liebe und Hass*. Scheler completaría diez años más tarde esta obra en *Wesen und Formen der Sympathie*, en donde hace referencia a la obra de Stein e introduce la reflexión sobre la identificación o unificación afectiva (*Einsfühlung*).

8 Caballero Bono ha señalado recientemente esta última influencia (cf. 20).

La empatía se desarrolla en los tres estratos: cuerpo vivo (*Leib*), alma o psique y espíritu.

La búsqueda de la esencia es el rasgo diferenciador de la psicología fenomenológica con respecto a la psicología descriptiva:

Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es ese notar? [...] Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él. (Stein 2004 22)

Para acercarse a esta esencia Stein realiza una de sus aportaciones más apreciables: la comparación de la empatía con otros actos de la conciencia pura, especialmente con el recuerdo, la espera y la fantasía.

La pareja de conceptos que va a jugar un papel fundamental en la determinación de esta esencia es la de originariedad/no-originariedad:

Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales –¿qué podría ser más originario sino la vivencia misma?–. Pero no todas las vivencias están dándose originariamente [*Originär gegeben*], no todas son originarias según su contenido. El recuerdo, la espera, la fantasía, tienen su objeto no como propiamente presente ante sí, sino que sólo lo presentifican. [...] Para cada vivencia existe la posibilidad del darse originario, es decir, la posibilidad de existir ya como corporalmente propia para la mirada reflexiva del yo viviente en ella. Existe además la posibilidad de un modo no-originario de darse las vivencias propias: en el recuerdo, la espera, la fantasía. (Stein 2004 23-24)

La empatía es un acto originario en cuanto que vivencia presente, pero, como el recuerdo, la espera y la fantasía, es no-originario según su contenido:

Mas el sujeto de la vivencia empatizada –y esta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias– no es el mismo que realiza la empatía, sino otro. Ambos están separados, no ligados como allí por una conciencia de la mismidad, por una continuidad de vivencia. (*id.* 27)

A pesar de no ser una vivencia originaria en cuanto a su contenido para el sujeto empatizante, este sí capta la originariedad de la vivencia empatizada. Ese captar la originariedad de la vivencia del otro es esencial para la empatía y esboza una solución al problema del solipsismo husserliano.⁹ Stein entiende que mientras el yo vive

9 Aunque aquí hemos destacado el problema husserliano del solipsismo, es preciso señalar que, en su *Autobiografía*, Stein resalta la experiencia del “mundo objetivo exterior” como el asunto por el que la empatía es reclamada por el método fenomenológico (*cf.* Stein 2005a 374).

completamente, por ejemplo, la alegría de otro, no puede sentir alegría originaria, de ahí su alejamiento de la principal tesis de Lipps que llega a confundir empatía e identificación (aunque la autora no lo expresa en estos términos). En su crítica a Lipps, Stein traza una útil distinción entre el empatizar (*einfühlen*) y otros fenómenos similares: el compadecerse (*mitgeföhlen*), el cosentir (*mitfühlen*) y el sentir a una o identificación (*einsfühlen*). La compasión es un sentimiento que se dirige al sentimiento de otro, a diferencia del cosentir, que no se orienta a sentimientos ajenos sino a su objeto. “Cosintiendo –dice Stein– no me alegro de la alegría del otro, sino de aquello de lo cual él se alegra” (Stein 2004 30). A Stein le interesa mostrar la especificidad de la empatía como vivencia no-originaria y la opone a la vivencia originaria del cosentir, acto en el que el yo se dirige en *convivenciar* el objeto de la vivencia ajena. Más tarde, sin embargo, completa su exposición sobre ese cosentir:

Si junto a la alegría por el feliz resultado persiste la empatía –es decir, el aprehender la alegría del otro– y además es consciente el resultado como satisfactorio en cuanto tal para él, entonces podemos designar al acto en cuestión como congratulación o, más generalmente, *cosentir*. (Stein 2004 30-31)

Ambas referencias parecen apuntar en direcciones diferentes porque, en la primera, se especifica que tal acto es diferente de la empatía por no dirigirse al sentimiento ajeno, sino a su objeto, y, en la segunda, el acto de cosentir incluye una empatía que persiste. ¿Se trata de dos definiciones diferentes del cosentir? Pensamos que no. Más bien parece que la segunda cita completa a la primera: que el cosentir sea diferente del empatizar no implica que no lo pueda incluir dentro de su acto. Lo que le interesa mostrar a Stein en este punto es que una vivencia empatizada, por tanto, no-originaria, puede darse *antes* de una vivencia originaria (yo experimento por empatía la alegría del otro y, entonces, surge en mí otra alegría originaria), pero también puede manifestarse *después* o *durante* la vivencia originaria (me alegro originariamente por un logro obtenido por el otro al tiempo que aprehendo empáticamente su alegría).

Stein distingue aquí tres actos: la alegría originaria por el resultado, la alegría originaria por la alegría del otro (*Das Mitgeföhnl*)¹⁰ y la alegría

10 Stein se refiere aquí a la “compasión” (*Das Mitgeföhnl*) en el sentido más amplio del término que utilizó, al parecer, Groethuysen, a quien cita, y no a la larga tradición de la piedad (*Das Mitleid*) como pena o tristeza ante el dolor ajeno. No sabemos, por haberse perdido completamente, si en la primera parte de su investigación, dedicada a una indagación histórica de la idea de empatía, Stein incluyó las dilatadas reflexiones sobre la compasión y la piedad.

no originaria de la empatía. En el acto del cosentir se unen el primero y el tercero junto a la conciencia del resultado satisfactorio para el otro. Es precisamente la unión de estos factores la que diferencia al cosentir de un simple sentimiento originario o de la compasión también originaria. El cosentir es una vivencia igualmente originaria, pero compuesta de un acto originario, otro no originario y de un saber consciente.

Stein admite que la empatía puede dar paso a una actualización de la vivencia empatizada originaria, pero, cuando esta se completa, entonces la empatía desaparece. Esta se mantiene siempre en el nivel de una vivencia no-originaria y es en ese nivel en donde encuentra su especificidad y su esencia. De ahí su crítica central a Lipps, que sigue hablando de empatía cuando esta cumple su tendencia al “vivenciar completo”, a la identificación (cf. Stein 2004 28).

El método fenomenológico ante la identificación psíquica

Su descripción del “sentir a una” (*einsfühlen*) nos interesa porque con él se acerca al concepto genérico de identificación, idea o noción que cuenta con una historia mucho más extensa que aquel otro término. Stein niega que se produzca la absoluta fusión, el “completo vivenciar la vivencia ajena” que defiende Lipps. Para este, la empatía positiva implica un completo trasladarse del yo propio al yo ajeno y la empatía previa a esta fusión no sería más que el precedente grado imperfecto. Stein rechaza esta idea porque tal cosa supondría un paso del vivenciar no-originario al originario que no se produce y porque la completa identificación del yo propio y el ajeno implica que ambos sean uno, con lo cual quedarían puestas en entredicho las primeras certezas de la reducción fenomenológica. Stein hace referencia al conocido ejemplo del acróbata de Lipps con el que el espectador empatiza “reproduciendo” sus movimientos (cf. Lipps 123-135), y niega que el yo propio se una al yo del acróbata y que realmente realice sus movimientos; lo que sucede es que la originariedad de sus movimientos se manifiesta en los míos no-originarios y solo en ellos existen para mí. Su apreciación final es muy reveladora: “Lo que desvió a Lipps en su descripción fue la confusión entre el autoolvido con el que me puedo entregar a cada objeto y un deshacerse del yo en el objeto” (Stein 2004 33). Stein parece admitir que el *olvido de sí* puede ser constitutivo de algunas vivencias, pero no puede aceptar que este sea tan intenso que implique la negación de la propia conciencia. Poco se ha investigado aún sobre la forma en que Stein asume, después de su conversión en 1921, la idea cristiana de la identificación, tan propia además de la mística de Teresa de Jesús, pieza clave en su encuentro con la fe católica.

Podría pensarse que Stein excluye la identificación porque esta contradice el método fenomenológico, pero nos limitamos a afirmar

que tal identificación no goza de consistencia para esta autora porque no se da como vivencia de la conciencia. El análisis de Stein solo puede abordar las vivencias que no implican la ausencia o el borrado de la propia conciencia, puesto que esta solo se da en sus vivencias. Stein es exquisitamente celosa de la primera reducción husserliana, aunque se le puede objetar que el hecho de que no se pueda excluir de la total cancelación *mi* vivencia de las cosas (con su correlato, el fenómeno-cosa), esto no debe implicar una constante conciencia *en actualidad (reflexión)*, ni un constante vivir en mi conciencia. Es cierto que la identificación solo puede ser evidente para la conciencia en su *recuerdo*, nunca *durante* la vivencia de la identificación, como intuía Freud, pero la conciencia no tiene por qué ser siempre *consciencia* en actualidad.¹¹ Stein niega la consistencia de esa metáfora llamada identificación porque una vivencia solo parece ser vivencia en su *darse* a la conciencia o, mejor dicho, únicamente ese tipo de vivencias es indudable en la reducción fenomenológica. Solo la posterior fenomenología *genética* de Scheler puede aceptar la identificación como genuina vivencia.

Sin embargo, la discípula de Husserl sí admite un sentido colectivo y laxo del “sentir a una”, el que implica un “nosotros” como sujeto de grado superior al “yo” y al “tú”, aunque afirma que siempre experimentamos a los demás mediante el empatizar. El cosentir y el sentir a una “se constituyen sobre el sumergirse empático en el vivenciar ajeno” (Stein 2004 40). Este planteamiento no se desvía de su doble propósito: mostrar la empatía como experiencia de la conciencia ajena (y primer camino para una fenomenología de la intersubjetividad) y como medio de constitución de las objetividades individuo psicofísico, personalidad, espíritu. La empatía adquiere así un valor “intuyente” y otro “constituyente”.

Stein también parece hablar de identificación en una breve referencia a Adam Smith:

En cambio, si nos ponemos en lugar del yo ajeno según el modo antes descrito para el recuerdo, en tanto que lo suplantamos y nos circundamos de su situación, llegamos a una vivencia “correspondiente” a esa situación, y en tanto que emplazamos de nuevo al yo ajeno en su lugar y le adscribimos aquella vivencia llegamos a un saber sobre su vivenciar (Según Adam Smith, este es el modo de darse el vivenciar ajeno).¹² Este

11 Stein distingue tres grados de actuación que tienen que ver con esto: a) la aparición de la vivencia, b) la explicitación plenaria y c) la objetivación comprensiva de la vivencia explicitada. Podríamos decir que en el tercer grado la identificación desaparece.

12 Stein se refiere a una de las primeras afirmaciones de Smith en el capítulo que este dedica a la simpatía en una de sus principales obras: “Como carecemos de la experiencia inmediata de lo que sienten las otras personas, no podemos hacernos ninguna

procedimiento puede aparecer como complementario cuando la empatía falla, pero no es propiamente experiencia. (Stein 2004 30)¹³

Para Stein, tal sucedáneo de la empatía, o empatía “supuesta”, no implica una vivencia no-originaria que manifieste una originaria, no es un vivenciar la conciencia ajena, sino un mero *colocarse* en el lugar de otro (sin que esa colocación suponga la fuerte determinación que le atribuyen Freud o Barthes). La empatía interesa en cuanto que vivencia de la conciencia propia que implica una experiencia de la conciencia ajena, pero no se produce fomentando una vivencia originaria en el lugar o situación que ocupa otro. La empatía no se origina en el ámbito *exterior* de la imitación, la analogía o la asociación, sino en el ámbito *interno* de la conciencia. Con aquellas solo procuramos un saber, no un “darse” de la vivencia ajena como sucede en la empatía:

El saber es ciego y vacío, y no es nada que repose en sí, sino que se retrotrae siempre hacia algún acto que experimenta, que se ve. Y la experiencia a la que remite el saber sobre el vivenciar ajeno se llama empatía. Yo sé de la tristeza de otro, esto es, o bien he aprendido empáticamente esta tristeza pero ya no permanezco en este acto “intuyente”, sino que ahora me contento con el saber vacío, o bien sé de esta tristeza a causa de una comunicación. (Stein 2004 35-36)

La empatía no se agota en el conocimiento porque se manifiesta en un darse; es saber, pero sobre todo es experiencia. Las teorías genéticas de la imitación, el contagio, la analogía o la asociación, preocupadas por el origen pero no por la esencia de la empatía, no llegan al fenómeno de la “vivencia ajena”, no conducen al fenómeno de la “experiencia de la conciencia ajena”.

Stein y Scheler

En resumen, Stein no puede hablar en este contexto de identificación porque esta no tiene que ver con un “yo puro” –ámbito en el que se mueve su análisis hasta aquí– sino con un “yo anímico”. Pero cuando Stein aborda la constitución del individuo psicofísico, tampoco le concede importancia. Su confrontación con Max Scheler se basa

.....
 idea de la manera en que se ven afectadas, salvo que pensemos cómo nos sentiríamos nosotros en su misma situación. Aunque quien esté en el potro sea nuestro propio hermano, en la medida en que nosotros no nos hallemos en su misma condición nuestros sentidos jamás nos informarán de la medida de su sufrimiento” (Smith 49-50). El papel de la imaginación, que para Smith, como para Hume, es fundamental en estos fenómenos, no forma parte del esquema fenomenológico de Stein.

13 En cierto modo, Husserl había sugerido en *Ideas* un planteamiento similar que terminaría desarrollando en las *Meditaciones cartesianas*.

precisamente en el alejamiento por parte de este de la esfera fenomenológica: Scheler parece hablar de “sujetos anímicos sustanciales cualitativamente formados”. No es preciso reproducir aquí los pasos de esa confrontación, pero sí señalar algunos puntos especialmente relevantes para las ideas de empatía e identificación. Stein analiza la idea de Scheler de una corriente indiferenciada del vivenciar desde la que solo después se cristalizan las vivencias propias y las ajenas; analiza cómo originalmente no estamos aislados, sino insertos en un mundo de vivenciar psíquico (aunque no metafísico, como en la idea de compasión de Schopenhauer). Stein reconoce lo acertado de esta seductora teoría y aclara:

Pero aquí nos encontramos sobre un terreno completamente distinto al de nuestras consideraciones. Hemos excluido del campo de nuestras investigaciones todo este mundo de percepción interna [*innere Wahrnehmung*], nuestro individuo y todos los demás, así como el mundo externo; ellos no pertenecen a la esfera del dato absoluto, de la conciencia pura, sino que son trascendentes a ella. Pero en aquella esfera tiene el “yo” otro significado, no es otra cosa que el sujeto del vivenciar viviente en el vivenciar. Así entendido, se torna carente de sentido la cuestión de si una vivencia es “mía” o de otro. Lo que yo siento –lo que siento originariamente– lo siento precisamente yo, es indiferente qué papel desempeña este sentimiento en el conjunto de mi vivencia individual y cómo está originado. (2004 46)

Frente a algunas vivencias de las que habla Scheler, que tienen que ver con la “autopercepción interna”, las vivencias del yo puro me son dadas en la *reflexión*, “en la retroversión en la que el yo, apartándose del objeto, atiende a la vivencia de ese objeto” (Stein 2004 46). Esta diferencia entre reflexión y percepción interna es fundamental. La reflexión siempre es una versión actual de un vivenciar actual, mientras que la autopercepción interna puede ser inactual. La reflexión supone un darse absoluto del vivenciar; en ella aprehendemos el ser absoluto de un vivenciar actual, mientras que en la percepción interna lo que se nos da es el individuo a partir de inactualidades. Por esto se entiende que Scheler se interese por fenómenos que no implican la actualidad de la reflexión con respecto a la actualidad de la vivencia, como sucede en la identificación. La identificación solo tiene sentido como inactualidad, como expusimos anteriormente en otros términos, porque la *fusión* de la conciencia propia con la de otro puede darse, si acaso, en la percepción interna, pero nunca en la actualidad de la reflexión.

En este punto, Stein repasa los engaños de los que Scheler habla en *Los ídolos del autoconocimiento (Die Idole der Selbsterkenntnis)*, de 1912. En esta obra, afirma Scheler que la percepción interna puede ser

objeto de ilusión e intenta realizar en este ámbito lo que hizo Bacon con los ídolos del conocimiento. Su realismo psíquico inmanente, en cuanto que contempla las emociones no solo como vivencias, sino como fuerzas reales de la vida anímica, está muy lejos del interés de Stein. Sin embargo, ella le dedica un delicado cotejo con su propio planteamiento para dejar claro que la empatía no pertenece al ámbito de la percepción interna: en la percepción interna la presentación de las vivencias ajenas es originaria, mientras que en la empatía es no-originaria. Y esta no-originariedad de las vivencias empatizadas hace que Stein rechace el título común de “percepción interna” que Scheler concede a la aprehensión de vivencias propias y ajenas.

Stein se interesa especialmente por un tipo de ídolo, de engaño, expuesto por Scheler: “de este modo –dice este autor–, ‘en la sentimentalidad’ tenemos por efectivos y reales sentimientos sentidos meramente en la imaginación; o por efectivos y propios los sentimientos de las personas de una novela adquiridos por medio de la lectura” (2003 68-69). Y, más adelante, concreta:

La joven muchacha enamorada no empatiza sus vivencias, en primer lugar, con Isolda o con Julieta, sino que siente los sentimientos de estas formas poéticas en sus pequeñas vivencias. Solo más tarde, un genuino sentimiento propio rompe tal vez el tejido de esta fantasía sentimental. Únicamente en tal caso, el engaño toma quizás una dirección opuesta, la dirección de la empatía genuina. (*id.* 98)

Es preciso aclarar que la primera acepción de “empatizar” de Scheler aquí es análoga a la de “proyectarse”. Scheler está diciendo que la joven no proyecta sus vivencias sobre las de ambos personajes, sino que hace suyos (*introyecta*) los sentimientos de ellas.¹⁴ La crítica de Stein es clara en este aspecto: el bachiller (cambia el género del ejemplo) no se puede engañar en su sentimiento “leído”, no se puede engañar en que crea tener ese sentimiento intenso, porque realmente lo tiene; se engaña solo al *adscribirse la pasionalidad* de Romeo, al *identificarse*. Esto es así porque no hay “engaño de la reflexión”. No es posible: tan solo puede darse engaño en el ámbito de la percepción interna.

En esta referencia a la ficción, Stein insiste más que Scheler en que el sentimiento de los lectores es auténtico, efectivo; no se trata de una simulación, de un fingimiento o de un autoengaño. El engaño

14 Justo antes, Scheler ha dejado claro que “la dirección de engaño natural no es la dirección de tener lo propio por lo ajeno o de ‘empatizarse’ en personas ajenas, sino la dirección opuesta de tener lo ajeno por lo propio. Nosotros vivimos ‘en primer lugar’ en las direcciones de sentir del mundo que nos rodea, de nuestros padres, familia, educadores, antes de que nos percatemos de nuestras direcciones de sentimiento que tal vez difieren de las direcciones de sentimiento de todos ellos” (2003 98).

solamente se produce cuando tales lectores creen *ser* el personaje. Pero aquí nos encontramos con una cierta apertura de Stein a la idea de identificación, más allá de la *Einfühlung*. Es cierto que rehúsa la suplantación, la asimilación o la unificación intencional de dos conciencias, que despeja la idea de una experiencia de las vivencias ajenas como propias; pero, al asumir que los sentimientos del lector son efectivos “mediante el ascua tomada en préstamo” (cf. Stein 2004 49), abre una vía para la determinación de una empatía en lo estético y una identificación, porque en la ficción no solo se toma en préstamo la vivencia del personaje, sino también algo más. Es la intensidad excepcional de la ficción estética la que transforma las vivencias del “yo puro”, de manera análoga a como la mística relaja la propia conciencia del cuerpo vivo.

No obstante, este desatender lo específico de la experiencia estética, en cuanto vivencia intensa y provocada, se manifiesta en un detalle significativo: tanto Scheler como Stein, incluso cuando toman como ejemplo una obra dramática de Shakespeare, prefieren hablar de lectores antes que de espectadores, lo cual nos hace ver en qué medida su reflexión deja de lado la larga tradición crítica de la participación estética en el drama que podemos rastrear desde *La República* o la *Poética*, ya sea en términos de empatía, de compasión, de miedo o de identificación.

Originalidad y ficción

Aunque admitan la efectividad y la intensidad de estos sentimientos “leídos” –“estéticos”, dicen en otro lugar–, Stein y Scheler no plantean la consistencia que pueden llegar a adquirir los personajes de la ficción. Scheler se refiere a los personajes de ficción como “formas poéticas”, mostrando así su reticencia a otorgarles la densidad del otro, de la conciencia del otro. Ninguno de los dos autores se interesa demasiado por la manera en que toma forma el sentimiento en la ficción y en la experiencia estética, o por la entidad del personaje construido, porque esto excede el ámbito de sus discursos. Además, y puede que esta sea una razón de mayor peso, tal especificidad de la emoción ante la ficción constituiría una traba considerable para la idea de empatía formulada por Stein: ¿qué tipo de conciencia ajena experimento en la empatía estético-dramática? La empatía estética me facilita el acceso a una conciencia que ha sido generada *artificialmente* –la del personaje–, y que, además, posee entidad y consistencia solo si yo como espectador se la concedo. Es cierto que esto no afecta a la confianza que tiene Husserl en fundar el camino cierto de la intersubjetividad –quizá sí al de la constitución del mundo objetivo exterior– a partir de la *Einfühlung*, en cuanto que el ámbito de la reducción fenomenológica no atañe, en ningún caso, a la *existencia* de la conciencia del

otro, pero sí que merece formar parte del análisis y de la reducción eidética de la empatía, en cuanto que la experiencia estética contiene ingredientes propios y exclusivos que no suponen únicamente una intensificación cuantitativa de las vivencias cotidianas de la conciencia.

La ficción y la construcción estética, aunque dependan en gran parte de nuestra fantasía, pueden llegar a conformar una presentación igualmente coherente. Por eso Stein acepta que tales presentaciones nos lleven al engaño de sentirnos Romeo o Julieta, pero no de sentir lo que ellos sienten. La identificación, según la joven filósofa alemana, es ídolo y ardid. Es posible que admitir la coherencia de la empatía estética y concederle al personaje de ficción un “yo puro”, una conciencia, e incluso una individualidad psicofísica, no supongan ninguna traba para el método fenomenológico en cuanto que, como hemos señalado ya, no se trata en absoluto de la *existencia* de tal “yo puro” o de tal conciencia, pero sí que pueden afectar el ámbito al que Stein se dirige en los últimos capítulos de su obra: el de la persona espiritual, por cuanto la *artificialidad* de lo fingido pone en entredicho la autenticidad de la empatía como huella de lo espiritual.

Si aplicáramos al ámbito cinematográfico el análisis de Stein (cf. 2005b), especialmente el de la constitución del individuo psicofísico, podríamos llegar a afirmar que no hay diferencia entre la vivencia de una conciencia ajena real o ficticia, en cuanto que aprehendemos al otro cinematográfico como cuerpo vivo (*Leib*), esto es, no solo como cuerpo físico (*Körper*), y en cuanto que captamos su corriente de conciencia (*Bewußtseinsstrom*) y su causalidad (*Kausalität*).

En la ficción, y especialmente en el cine, acostumbramos a conceder consistencia a la conciencia de ese otro que es el personaje, y lo hacemos *prestándole* nuestra subjetividad. El cine traza una serie de marcas que nuestra participación –significativa y emocionalmente– actualiza, convirtiéndolas en pensamientos o en afectos de carácter ficticio. Sin la subjetividad implicada del espectador, tales caracteres permanecerían desinflados en una objetividad inerte. Esta es la paradoja de toda relación entre lo objetivo y lo subjetivo, que en la ficción se manifiesta en un juego continuado de proyecciones e introyecciones, así como de empatía, identificación y distanciamiento –en el sentido brechtiano–.

Durante el transcurso de la ficción cinematográfica tenemos la impresión de que el personaje piensa y siente por sí mismo, que *vive*. Como han señalado muchos teóricos del cine, y el primero fue Hugo Münsterberg, una de las principales referencias de Stein, esto se produce, por una parte, porque somos uno con él, por el “sentir unificado” o *Einsföhlung* del que habla Scheler; y, por otra, porque proyectamos nuestros pensamientos y afectos sobre él. Nuestra experiencia como

espectadores de cine reúne ambas direcciones: no observamos y entendemos lo que le sucede a los personajes sino experimentando nosotros mismos esas vivencias, introyectándolas y actualizándolas; comprendemos que un personaje piensa o siente de una determinada manera pensando y sintiendo nosotros mismos mediante la empatía o mediante la identificación. Esto es lo característico de la dramaticidad, a diferencia de la narratividad, que no requiere del *estilo directo* que tanto preocupaba a Platón.

Recordemos que la tesis principal de Stein se basaba, por una parte, en la afirmación de la empatía como acto originario en cuanto que vivencia presente, pero no-originario por cuanto a su contenido; y, por otra parte, en la observación de que, a pesar de que la vivencia del otro no se da como originaria en cuanto a su contenido, el sujeto que empatiza llega a captar el carácter originario de la vivencia del otro. En esta última observación es donde la intuición de Husserl y la argumentación de Stein necesitan precisarse, contando con el ámbito de la fábula. La empatía implicada en la ficción dramatizada y la identificación cuestionan parcialmente la idea de que captar la originariedad de la vivencia del otro sea esencial para la empatía y que esta sea el camino para fundar la intersubjetividad trascendental. Mucho más si, como han apuntado otros pensamientos, la ficción se considera como modelo del conocimiento intersubjetivo y si los mecanismos de empatía y de identificación de lo dramático están insertos en el intercambio subjetivo cotidiano.

En el asunto problemático de la ficción, la fenomenología y todas sus derivaciones en el pensar contemporáneo –ajenas a la verdad del arte de Nietzsche– conciben que un celoso interés por la verdad y la certeza se practica más cómodamente en los dominios de lo auténtico.

Bibliografía

- Caballero Bono, J. L. “Consideraciones y preguntas en torno al concepto de empatía en Edith Stein”, *Aporía: Revista internacional de investigaciones filosóficas* 3 (2012): 15-28.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una Fenomenología Pura y Filosofía Fenomenológica I*, Gaos, J. (trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Presas, M. A. (trad). Madrid: Tecnos, 2006.
- Krägeloh, K. *Einsfühlung: ihr Wesen und ihre Bedeutung für die unmittelbare Erziehung: eine jugendpsychologisch-pädagogische Untersuchung, zugleich ein Beitrag zur Psychologie des Gemeinschaftslebens*. München: E. Reinhardt, 1936.
- Lain Entralgo, P. *Teoría y realidad del otro: Otredad y proximidad*. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

- Lipps, T. *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*. Vol. 1. Hamburgo/Leipzig: Voss, 1903/1906.
- Llamas, L. "Husserl: entre la empatía y el solipsismo", *A parte Rei* 35 (2004): 1-8. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/llamas35.pdf>
- Ricoeur, P. "Étude sur les 'Meditations cartésiennes' de Husserl", *Revue Philosophique de Louvain* 52/33 (1954): 75-109.
- Scheler, M. *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Scheler, M. *Esencia y formas de la simpatía*, Vendrell, I. (trad.). Salamanca: Sígueme, 2005.
- Smith, A. *La teoría de los sentimientos morales*, Rodríguez Braun, C. (ed.). Madrid: Alianza, 2009.
- Stein, E. *Sobre el problema de la empatía*, Caballero Bono, J. L. (trad.). Madrid: Trotta, 2004.
- Stein, E. "Autobiografía", *Obras completas I*. Vol. II. Urkiza, J & Sancho, F. J. (eds.). Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2005a.
- Stein, E. "Causalidad psíquica", *Obras completas II*. Vol. II. Urkiza, J. & Sancho, F. J. (eds.). Madrid/Burgos/Vitoria: Espiritualidad/Monte Carmelo/El Carmen, 2005b.