



Universidad de Navarra

*Sobre las condiciones de posibilidad de la compasión y la
congratulación:
un acercamiento fenomenológico*

Asesor: Prof. Mariano Crespo

Alumno: Salvador O. Montellano

Fecha: 23 de junio de 2014

Tabla de Contenido

I. Introducción y planteamiento del problema.....	4
II. Caracterización de la compasión y la congratulación.....	8
III. Teorías de la experiencia del otro	12
1. Teoría de la empatía de Husserl	13
1.1 Modo de darse del otro	14
1.2 Reducción a la esfera de lo mío propio.....	14
1.3 Constitución de la experiencia del otro.....	16
2. Teoría de aprehensión directa de Scheler	20
2.1 La percepción del prójimo.....	20
IV. Fundamentación de la compasión y la congratulación.....	25
1. Actitud de apertura originaria	26
2. Conocimiento empático de su situación.....	32
2.1 Esencia de la empatía	33
2.2 Constitución del individuo psicofísico.....	36
2.3 Constitución del individuo ajeno	39
3. Vivencia empatizada coloreada por la situación personal.....	44
4. Motivación consecuente con la situación del otro.....	46
5. Elección personal sancionada por la libertad	50
V. Conclusión	52
VI. Bibliografía.....	55

I. Introducción y planteamiento del problema

El interés en el campo del entendimiento interpersonal ha tenido a partir de finales del siglo XIX un papel central en el trabajo de psicólogos, médicos, sociólogos y filósofos. El impacto que este entendimiento tiene en el campo de las relaciones interpersonales es ampliamente reconocido aunque no siempre suficientemente estudiado y entendido. Uno de los conceptos que ha tenido mayor estudio, y también mayor debate, es el de la empatía. Este término fue utilizado inicialmente por Theodor Lipps en relación a la experiencia estética y la fenomenología lo ha utilizado para nombrar al acto de conciencia que nos brinda acceso a las vivencias ajenas.

En el ámbito de la Psicología se utiliza el término empatía –como lo hace Goleman– refiriéndose a la capacidad de “sensibilizar las emociones de otros, entender su perspectiva, y tomar interés activo en sus preocupaciones” (Goleman, 2013 pos 745). Al revisar esta concepción, se distinguen por lo menos dos elementos y se comprende en cierta medida la confusión que el término “empatía” produce. La empatía según este planteamiento consiste en el conocimiento de lo que “sienten los demás”. En este sentido se trata de un acto cognitivo del sujeto, referido principalmente al ámbito afectivo del otro, pero la empatía según la interpretación de Goleman, no se limita a ese conocimiento, sino que “toma interés activo en sus preocupaciones”, es decir motiva y origina la acción.

El tratamiento que se ha dado al mismo concepto en el ámbito de la Filosofía es distinto. La empatía se considera como la fuente de conocimiento del otro, es una noción eminentemente epistémica que no implica ni motiva la acción. Se constituye como medio de entendimiento del otro en cuanto otro. En este sentido, se habla de una diferencia importante entre la empatía, la compasión y la congratulación. Es más, se ha postulado que un mayor nivel de empatía o entendimiento del otro no necesariamente implica un actuar en su favor, puesto que dada la empatía –es decir, el entendimiento del otro y su situación- la acción consecuente puede ser, tanto a favor del bien del otro, como en su contra.

Scheler aclara muy bien esto en su estudio sobre la simpatía, en donde menciona que “hemos de distinguir, rigurosamente, pues, el sentir lo mismo que otro, y vivir lo mismo que otro, del simpatizar” (Scheler 2005, pp. 40). Y también menciona que al vivir lo mismo que otro podemos permanecer totalmente indiferentes frente al objeto de este vivir. La simpatía así planteada, va más allá de la empatía y el actuar con compasión o congratulación, aunque se funda en la empatía, va más allá de ella.

La empatía ha sido estudiada ampliamente, aunque es un concepto no plenamente aclarado. Se sabe que, en cuanto conocimiento de la situación del otro, es un elemento fundante de la decisión de acción que se puede tomar, pero en ningún caso la determina. En este sentido, sería necesario aclarar bajo qué condiciones un conocimiento de la situación del otro –conocimiento empático–, provocaría una acción en su favor, bien sea esta de congratulación o de compasión. Esta es la pregunta fundamental que me propongo responder en este trabajo.

Para poder formular la pregunta de manera más precisa, es necesario describir con exactitud el entorno en el que las relaciones interpersonales que interesan para este estudio, se dan y cuáles son sus características más relevantes. El interés concreto se dirige a las relaciones de influencia que se dan en las organizaciones, entre personas que forman parte de grupos pequeños, que tienen una relación frecuente y que comparten un entorno de trabajo.

En los últimos años se han publicado varios estudios como los de Barsch (2009), Collins (2005) y Blanchard (2007) que coinciden en la importancia que dentro de las organizaciones, tanto en las que buscan lucro como en las que no lo hacen, tiene la actividad de los directivos identificada con el nombre genérico de “liderazgo”. El término liderazgo no es unívoco ni en todos los casos es utilizado en el mismo sentido. Sin embargo, todos los estudios apuntan a que se trata de una actividad que algunas personas de la organización desempeñan en relación con otras personas de la misma organización.

El término liderazgo como ya he dicho se utiliza en distintos sentidos. En ocasiones – sobre todo en el ámbito político–, se refiere al poder de persuasión que tiene un

dirigente sobre un grupo social determinado. En este caso, la relación entre el dirigente y las personas que conforman el grupo social es más bien lejana y fundamentalmente unidireccional. Las personas del grupo conocen y siguen a la persona del dirigente, pero no sucede lo mismo en el sentido inverso. El dirigente no tiene, ni necesita tener una relación de conocimiento y cercanía con los integrantes del grupo.

Otra acepción del término “liderazgo” es la que se emplea en los entornos competitivos, ya sea del deporte o del mundo de la economía. En estos ámbitos “liderazgo” se asocia con la posición relativa de una persona, grupo o institución. En este sentido el liderazgo se asocia regularmente al primer lugar o a los primeros lugares de una clasificación dada.

Ninguno de estos dos significados es el que interesa en el presente trabajo, sino aquel que considera el liderazgo que se establece en los entornos laborales en donde la relación se da entre personas que conviven en un entorno más bien pequeño, por lo que tienen un contacto frecuente y un conocimiento más profundo entre ellas. En esta situación se dan relaciones de influencia de unos sobre otros, que tienen como una dimensión relevante la empatía presente en esas relaciones y que conducen a acciones de unos en favor de otros. Lo que pretendo en el presente estudio es determinar las condiciones de posibilidad de estas acciones.

Los estudios mencionados, se refieren al rasgo del liderazgo de un directivo, como la capacidad de influencia que tiene la persona llamada “líder” sobre los integrantes de un grupo normalmente pequeño y cercano de personas con las que tiene una relación permanente u ocasional de trabajo. No es propósito del presente estudio profundizar en el concepto de liderazgo y en sus diversas concepciones. Basta por lo mismo apuntar que la conceptualización que utilizaré es la de Gibb (1954), que define el liderazgo al que hemos hecho referencia como *“la posición que emerge de un proceso de interacción entre personas, que necesitan eficacia”*.

Vale la pena hacer algunas consideraciones sobre esta conceptualización del liderazgo que posteriormente nos permitirán analizar con más precisión las situaciones en las que se presenta y sus condiciones. En primer lugar, es preciso hacer mención a la palabra *emerge*. En este sentido, el liderazgo no es un nombramiento, ni una asignación que se

le hace a una persona, sino la flotación, la emergencia de una posición especial de interacción con otros, y que por lo mismo, depende constitutivamente tanto de las características personales del líder como de la situación específica del grupo liderado. Otra consideración importante de esta conceptualización surge de la expresión *necesitan eficacia*. La eficacia se refiere normalmente al logro de lo deseado, anhelado o buscado. Por ello, el liderazgo se puede considerar como una actividad que una persona desarrolla dentro de un grupo de personas a fin de ayudar a ese grupo a lograr lo que se ha propuesto. En este sentido, toda actividad de liderazgo está al servicio del grupo y en relación con el logro de un objetivo.

Siguiendo en la línea de esta conceptualización, resulta importante ahora precisar cuáles son las acciones que lleva a cabo un líder para apoyar al grupo que lidera en el sentido de logro de esos objetivos que se plantea. Para analizar esto, es muy útil el trabajo desarrollado por Kotter (1999) que distingue en el quehacer de todo directivo dos dimensiones diferentes: la de la gestión y la del liderazgo. Especifica que la *gestión* trata con la complejidad. Sus prácticas y procedimientos son básicamente una respuesta a uno de los desarrollos más significativos del siglo XX: las grandes organizaciones. Por otra parte, el *liderazgo* trata con el cambio, estableciendo tanto nuevas maneras de hacer las cosas como los medios para lograrlas. Las actividades típicas del liderazgo son, según este esquema el establecimiento de dirección, la alineación de las voluntades de las personas involucradas y la motivación e inspiración de ellas.

Con los elementos hasta ahora discutidos es que se puede especificar el liderazgo en el que me propongo profundizar como *la actividad emergente de un líder a favor de un grupo que busca eficacia, a través de la inspiración, motivación y alineación de las personas que integran el grupo*.

Es necesario conectar ahora el liderazgo aquí descrito con la empatía, la congratulación y la compasión, así como profundizar en el interés que tienen estas últimas en la realización de un liderazgo efectivo. Para ello es necesario considerar los rasgos constitutivos del liderazgo y detectar su interrelación. El modelo de las competencias del líder, propuesto por Goleman (2013), presenta un esquema detallado y una consideración puntual de las habilidades y actitudes personales que debe poner en práctica un “buen líder”. Menciona que la inteligencia y la preparación profesional son

necesarias para la actividad de un líder, pero que lo que en realidad hace la diferencia es la inteligencia emocional que el líder sea capaz de desplegar. En el ámbito de la inteligencia emocional distingue cuatro dimensiones: la conciencia personal, la gestión personal, la conciencia social y la gestión de relaciones. Como elemento integrante de la conciencia social incluye la empatía, que define –según se indicó al inicio de este apartado– considerándola tanto el conocimiento de la situación del otro como la acción en su favor.

Hemos llegado entonces a precisar el objeto de interés del presente estudio. Interesa revisar las condiciones de posibilidad de acciones –tanto de compasión como de congratulación– a favor del otro, que se pueden dar en entornos laborales entre una persona llamada líder y otra llamada seguidor. Como puede apreciarse, se trata del estudio de una relación interpersonal en un entorno concreto que, en condiciones óptimas, debe conducir a una acción que redunde en el bien de las personas involucradas y en última instancia de la organización a la que pertenecen. Dada esta concreción es que utilizaré el siguiente esquema para el abordaje de los temas. En primer lugar, haré una caracterización precisa del tipo de situaciones que se dan en las relaciones interpersonales en los ambientes laborales así como las acciones consecuentes que se esperarían; en seguida, analizaré las diversas teorías que en el ámbito de la fenomenología se han propuesto para el entendimiento de las relaciones interpersonales, en particular la propuesta por Husserl y la propuesta por Scheler, con el propósito de adoptar alguna de ellas en el tratamiento subsecuente. A continuación abordaré el tema central del trabajo que es la fundamentación de las acciones de compasión y congratulación partiendo de la situación concreta del otro. Por último haré una recapitulación del tema y abordaré algunos asuntos que considero quedaron pendientes y es necesario profundizar en futuras investigaciones.

II. Caracterización de la compasión y la congratulación

Cuando se habla de compasión o de congratulación normalmente se piensa en situaciones que comportan condiciones extremas o por lo menos decisivas en las condiciones del otro. Es decir, cuando se piensa en compadecer a alguien surgen en la

mente situaciones como enfermedades, accidentes, daños personales o materiales; en fin, de alguna suerte pérdidas que ha tenido el otro y en las que es evidente que una acción de compasión es adecuada y hasta necesaria. Lo mismo sucede en el campo de la congratulación. Situaciones como la obtención de un grado o el triunfo en alguna contienda son las que naturalmente generan congratulación. Sin embargo, estas no son las condiciones que se presentan de manera regular en un entorno laboral, entre compañeros de trabajo o entre directivos y subordinados. En estos entornos, las situaciones que se presentan son más “normales”, podríamos decir. Se refieren a estados de ánimo, disposiciones generales y vicisitudes de la vida que se entremezclan con situaciones profesionales. En este entorno es en el que las personas establecen relaciones de influencia y en este sentido resulta importante entender qué caracteriza tanto las situaciones como las relaciones que se establecen.

Para poder caracterizar adecuadamente la congratulación y la compasión en el ambiente descrito, consideraré tres ámbitos y dos acciones resultantes esperadas como ejemplos que permitan entender las situaciones de manera precisa. Los ámbitos son el profesional o relativo al trabajo encomendado el social, referido a las relaciones que las personas tienen en el propio trabajo o en su vida familiar y el personal, referido a la persona en sí misma. Por lo que toca a las posibles acciones resultantes, me referiré a la compasión y la congratulación. Una tabla puede ayudar a describir los escenarios

Ámbito/Respuesta	Compasión	Congratulación
Profesional	<i>Reto</i>	<i>Logro</i>
Social	<i>Ruptura</i>	<i>Oferta</i>
Personal	<i>Cansancio</i>	<i>Desarrollo</i>

Para todo el análisis que a continuación se hace me referiré a la relación interpersonal entre el llamado “líder” al que a partir de ahora mencionaré como yo, y el “seguidor” al que le llamaré el otro.

Caso 1. Situación de reto.

Ante la asignación de una responsabilidad que supera sus conocimientos o capacidad, se presenta una situación de inseguridad, temor y hasta rechazo por parte del otro (el seguidor). Ante una respuesta como esta, el yo(el que influye) se espera que apoye,

motive y promueva al otro, otorgándole su confianza y reforzándole su estima. La compasión se manifiesta entendiéndole su debilidad y apoyándole para superarla.

Caso 2. Situación de ruptura

El otro manifiesta clara o veladamente pesadumbre o tristeza por la pérdida de una relación bien sea de noviazgo, de matrimonio o simplemente de amistad. Esta actitud puede afectar directamente su capacidad y dedicación en el entorno laboral. En este caso el yo se espera que reconozca la unidad de la persona del otro y lo difícil que es separar ámbitos, mostrándole paciencia, y en su caso, ayudándole en las situaciones prácticas que la ruptura conlleve.

Caso 3. Cansancio

El otro presenta un estado de ánimo general de aburrimiento por el trabajo, de falta de expectativas y en general de poco interés. Se espera que el yo se interese genuinamente por la persona del otro y no únicamente por las actividades profesionales que esta situación afecta. Muestras de escucha, atención y búsqueda de caminos de superación del cansancio se esperan como reacciones compasivas del yo.

Caso 4. Logro

El otro ha obtenido un resultado bueno o excelente en su actividad profesional y el reconocimiento de otros. Del yo se espera una reacción de alegría verdadera, que comparte con el otro y que le otorga reconocimiento tanto en público como en privado.

Caso 5. Oferta

Ante el ofrecimiento por parte de otra área u otra organización de nuevas condiciones de trabajo al otro, este se siente contento pero inquieto, con ilusión y al mismo tiempo cautela. Se espera que el yo, independientemente que se vea afectado o no por la partida del otro, reconozca los merecimientos de la oferta y apoye al otro en su decisión, ayudándole a valorar adecuadamente los escenarios que se le presentan.

Caso 6. Desarrollo

El otro muestra un interés personal en desarrollar más sus capacidades a través del estudio en un ámbito relacionado o no con el trabajo pero que afectará a este. Se espera

que el yo comprenda la importancia que el otro da a su desarrollo y muestre disposición para valorar lo que más le conviene.

Para poder concluir adecuadamente con esta caracterización, es necesario profundizar en dos aspectos que los escenarios presentados sugieren. Por un lado, vale la pena notar que aunque las reacciones de compasión y congratulación se han considerado como equivalentes, esto no es así. Como Scheler menciona, “la compasión y la congratulación se diferencian enormemente en la difusión y extensión que poseen” (Scheler, 2005 pp.79). Esto tiene un doble fundamento. Por un lado, la compasión puede ir acompañada por una sensación de “qué bueno que no me pase a mí”, es decir, genera cierto tipo de serenidad, al no verse directamente afectado y propicia que se tenga una disposición mayor hacia ella. Por otro, la congratulación frecuentemente se encuentra inhibida por la envidia. Este doble aspecto puede ocasionar que el yo al enfrentarse a escenarios como los planteados, sea atento y receptivo cuando se requiera compasión y lejano e indiferente cuando la situación sugiera congratulación. Situación que en el fondo constituye un desbalance en la acción a favor del otro.

Por otro lado, puede apreciarse claramente que los escenarios presentados no se refieren a situaciones límite, en donde esté expuesta la vida del otro o su integridad. Es decir, se trata de eventos que podríamos considerar “normales” y que por lo mismo pueden pasar desapercibidos o no ser adecuadamente valorados. En este sentido, es necesario entender –por ahora de manera general, aunque después se profundizará– el concepto de tensión que describe Stein (2005) en su estudio sobre la *Causalidad Psíquica*. Al referirse a las vivencias y su intensidad, menciona

“Las vivencias de toda índole presentan diferencias de *tensión*: yo puedo volverme con mayor o menor intensidad a un contenido extraño al yo, o estar entregado a un contenido yóico. El contenido extraño al yo resalta más claramente, más nítidamente, cuando la tensión es mayor; el contenido referido al yo toma posesión de mí más exclusivamente” (pp.232)

Quisiera referirme a la tensión que el contenido de los escenarios presentados comporta. Al no ser crítico y por lo mismo no exigente, requiere de parte del yo un proceso de atención y de aclaración mayor. En estos escenarios, es más sencillo que las vivencias

referidas al yo, y en ese sentido contrapuestas al otro, tomen una posesión mayor del mismo yo, obstaculizando su entendimiento y su acción a favor del otro. Es posible ahora precisar el escenario sujeto de interés y que requiere profundización.

Se trata de la relación interpersonal entre un yo y un otro, en la que el otro experimenta una vivencia que suscita una acción de compasión o congratulación por parte del yo. La vivencia no es extrema, no pone en riesgo la vida del otro ni su integridad y, en ese sentido, el contenido de la misma genera poca tensión. El otro no es un extraño. El yo le conoce y tiene relación frecuente con él. El interés concreto del presente estudio es encontrar las condiciones de posibilidad de la compasión o congratulación del yo en favor del otro.

III. Teorías de la experiencia del otro

Como resulta evidente por la caracterización realizada, se trata de una relación interpersonal entre el yo y el otro. Por ello es necesario recuperar las teorías que con este propósito se han desarrollado y apropiarse de la que se considere más adecuada. Para ello, considero que es necesario profundizar en la noción de vivencia.

Un estudio detallado de la noción de vivencia que hace Stein (2005) ayudará a entender la complejidad que se da en la comprensión de las vivencias del otro, y las propuestas de las teorías que se analizarán. Ella distingue entre lo psíquico y la conciencia. Lo psíquico es lo que los seres humanos y animales tienen en común y los distingue singularmente. Por otro lado, el mundo exterior es el correlativo de nuestra conciencia y contiene entre otras muchas cosas también lo psíquico. La conciencia está formada por la corriente continua de vivencias, que es un devenir constante y que no presenta ni causalidad ni vinculación. Aclara Stein que “las unidades en la corriente que se generan, aparecen, viven y llegan a un fin pero se conservan son justamente las vivencias. No se dan una después de otra sino que pueden ser contemporáneas.... La corriente es una sola porque brota de un único yo.”(Stein 2005, pp.225). Las vivencias se dan y aparecen más como un río que como una cadena, pueden coexistir varias en distintos planos, no se da causalidad entre ellas. Puedo experimentar un dolor al mismo tiempo que escucho una canción y veo un amanecer. Estas vivencias coexisten, no están causadas unas por

otras y pueden aparecer y desaparecer en el primer plano de mi conciencia.

Esta corriente de vivencias se da tanto en el yo como en el otro y cuando apelamos a una teoría de relación interpersonal nos preguntamos sobre la percepción que el yo puede tener de las vivencias del otro.

Para profundizar en el tema de la intersubjetividad existen dos teorías que me interesa considerar y contrastar, la de “la empatía” de Husserl y la de Scheler, llamada de “aprehensión directa”. Conviene revisar las premisas y constitución de cada una de estas teorías para poder acertar en la comprensión de la empatía.

1. Teoría de la empatía de Husserl

Como se ha mencionado la relación interpersonal se constituye como un elemento originador del resto de posibilidades, y de ahí la necesidad de entender cómo es que esta relación se puede establecer y cuáles son las condiciones en las que la misma se desarrolla. Por ello, la intersubjetividad, es decir la posibilidad de relación entre dos sujetos, entre dos "yoes" es el elemento fundante de todos los demás actos relacionados con la empatía y el centro de atención del presente trabajo.

Es por ello que me propongo analizar con detalle la teoría de la intersubjetividad propuesta por Husserl en la *V Meditación Cartesiana*, titulada *En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica*. El objetivo es, como lo dice el mismo Husserl en el §42 de dicho texto "llevar a cabo la tarea de la exposición fenomenológica que se anuncia aquí con el *alter-ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidad, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido *otro-ego*, y se verifica como existiendo".

Para lograr esto Husserl analiza el modo de darse del otro (§43) y establece tres etapas en el análisis del fenómeno de la intersubjetividad, a saber: la reducción a la esfera primordial de lo mío propio (§44-48); la apercepción analógica del otro (§49-50) y la parificación como componente constitutivo (§51-54). A continuación reviso con más detalle el modo de darse del otro y cada una de estas etapas.

1.1 Modo de darse del otro

Lo primero que revisa Husserl es cómo se me da el otro y cómo puedo profundizar en su contenido. Advierte de inmediato que en "el carácter notable y múltiple de este contenido se anuncian ya la pluralidad de aspectos y la dificultad de la tarea fenomenológica"¹. Analiza las diversas formas en las que experimento a los otros: en primer lugar, como objetos del mundo; también como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece; a la vez los experimento como sujetos respecto de este mundo; y también teniendo experiencia de mí. Tengo entonces experiencia del mundo y a la una de los otros; no del otro como un producto mío privado, sino como un mundo extraño a mí, como intersubjetivo.

Con estos elementos Husserl plantea el problema de la intersubjetividad y lo define como "un problema especial: justamente como el problema del estar "ahí-para-mí" de los otros. Como un tema, por tanto, una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada endopatía."²

1.2 Reducción a la esfera de lo mío propio

La cuestión es entonces la constitución trascendental de los sujetos ajenos. Para establecer la posibilidad de la relación entre un sujeto y "el otro" es necesario, en un primer momento, reconocer la característica esencial del sujeto. Para ello Husserl propone una reducción a la esfera exclusiva del propio sujeto, dice que

“para proceder correctamente en este tema es necesario que hagamos una especie de epojé temática en la esfera trascendental universal; delimitando el nexo total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en que el ego se constituye en lo propio suyo y en la que constituye unidades sintéticas inseparables de esa intencionalidad, o sea, atribuibles ellas mismas a la esfera de lo propio de ésta. Esta reducción a la esfera trascendental mía propia”³.

No se trata de eliminar la intencionalidad dirigida al otro, sino de suspenderla temporalmente de tal manera que

¹ Husserl, E. (1985) pp. 151

² Ibid. pp. 152

³ Ibid. pp. 153

“lo específicamente mío propio como ego, mi ser concreto como "mónada" puramente en mí mismo y para mí mismo, en mí la esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, sólo que, en principio, por motivos metódicos, debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ella: la realidad de lo ajeno a mí”⁴.

Ahora hay que plantear la cuestión de cómo puede mi ego en el interior de lo suyo propio, bajo el título de "experiencia de lo otro" constituir justo lo otro. Dice Husserl: "Primeramente intento, en la actitud trascendental, delimitar dentro de mi horizonte trascendental de experiencia lo mío propio. Es –empiezo diciéndome– no-ajeno, comienzo por liberar abstractivamente de todo lo ajeno a este horizonte de experiencia”⁵. Con esta delimitación queda un estrato unitario y conexo del fenómeno mundo; es decir, el mundo se me aparece como unidad diferente de mí. Y afirma que es evidente que no puedo tener lo "ajeno" como experiencia sin tener este estrato en experiencia real. En este sentido, este estrato se constituye como fundamental.

Esta abstracción hace que del fenómeno mundo se desprenda un estrato inferior, una naturaleza mía propia. En este estrato encuentro captado mi cuerpo vivo, como el único que no es cuerpo físico, el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, el único en el que ordeno y mando. Con esta peculiar exclusión abstractiva de sentido respecto de lo ajeno hemos conservado con nosotros una especie de "mundo": una naturaleza reducida a lo mío propio, y, ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y yo personal. Nada de ello, es, pues, en absoluto cosa del mundo en el sentido natural; sino que es sólo lo exclusivamente mío propio en mi experiencia del mundo.

Como resultado de este proceso de reducción yo, el "yo hombre" reducido, estoy, pues, constituido como miembro del "mundo", junto con lo múltiple "exterior a mí"; pero yo mismo, en mi "alma", constituyo todo esto y lo llevo intencionalmente en mí. Esta es la primera etapa del fenómeno de la intersubjetividad fundante de las siguientes etapas.

Una vez constituido este yo primordial, Husserl se dirige al mundo, notando que dentro

⁴ Ibid. pp. 154

⁵ Ibid. pp. 155

de esto propio suyo constituye al mundo “objetivo” como universo cuyo ser le es ajeno, y, en el primer grado, constituye lo ajeno del modo *alter ego*, del modo “otro como yo”. El hecho de la experiencia de lo ajeno (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo, y, en él, de otro (no-yo en la forma de otro yo). Se observa cómo de la reducción a la esfera de lo mío propio pasa al mundo objetivo, en donde descubro a esos “objetos” que son otros “yoes”. Ahora será necesario ver cómo en esa experiencia se puede confirmar un ser efectivamente existente, poseedor de una esencia propia y susceptible de explicitación.

1.3 Constitución de la experiencia del otro

Husserl explica cómo el sentido óptico "mundo objetivo" se constituye sobre el fundamento de mi mundo primordial. La constitución del "otro" o de "otros en general", o sea, de egos excluidos de mi ser concreto propio. Lo primero ajeno en sí, lo primero no-yo es, pues, el otro yo. Esto posibilita un dominio nuevo, un mundo objetivo al que pertenecemos los otros todos y yo mismo. En este mundo se presentan luego de nuevo todos los yoes, pero en tanto que objetos del mundo, en apercepción objetivizadora, con el sentido de "hombres" o de hombres psicofísicos.

Reconociendo las dificultades que plantea la constitución del mundo objetivo fundado sobre la esfera primordial de lo mío propio; el paso hasta al “otro” que aún no ha accedido al sentido de hombre. Ya que nada de lo que pertenece a la propio suyo viene a mí como dato originario.

Partiendo de que la experiencia es conciencia originaria, decimos que el otro está ahí, él mismo "en persona", ante nosotros, pero “si ocurriera que lo esencialmente propio del otro (sus vivencias, sus fenómenos) me fueran accesibles de modo directo, sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno”⁶. Ocurriría lo mismo con su cuerpo vivo, si no fuera más que el cuerpo físico como perteneciente a mi esfera primordial, sólo como producto de mi sensibilidad.

Husserl reconoce que las experiencias de cuerpo vivo del otro y sus vivencias no

⁶ Ibid. p. 171

pueden dárseme como originarias, sino que tiene que existir algún tipo de mediación para la constitución del otro como “otro yo”. En este sentido afirma que *“tiene que haber aquí una cierta mediatez de la intencionalidad (que parta del “mundo primordial”) que hace objeto de representación un “co-ahí” que sin embargo no está él mismo ahí. Se trata pues de hacer compresente, de una “apresentación” (hacer consciente como compresente)”*⁷.

Esta presentación es distinta de la comúnmente encontrada en la experiencia externa, pues no tiene posibilidad de verificación, y la constitución se puede lograr solamente partiendo del subsuelo del mundo primordialmente reducido.

El ejemplo que presenta en el §50 ayuda mucho a la comprensión de esta etapa de la constitución del otro. Dice:

*“Supongamos ahora que otro hombre entra en nuestro ámbito perceptivo. Reducido a lo primordial, esto significa: en el ámbito perceptivo de mi naturaleza primordial aparece un cuerpo físico que, en tanto que primordial, es, naturalmente, tan solo un fragmento de determinación de mí mismo (trascendencia inmanente). Como en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que está –y que puede estarlo– constituido como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido [de cuerpo vivo] por una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo, y en un modo, además, que excluye la comprobación realmente directa –y, por tanto, primordial–, la comprobación por percepción auténtica de los predicados de la corporalidad viva específica.”*⁸

Esta semejanza es el fundamento de la motivación para la aprehensión “analogizante” del otro como otro cuerpo vivo. Me parece que en este párrafo 50 se encuentra el núcleo de la conceptualización de Husserl sobre la constitución del otro. Veo un cuerpo físico, pero tengo la vivencia de mi cuerpo vivo y, por analogía, “entiendo” al otro también como cuerpo vivo, pero esta constitución no tiene posibilidades de verificación.

La apercepción así planteada no es una inferencia, no es acto intelectual alguno.

⁷ Ibid, pp. 172

⁸ Íbid. pp. 173

Comprendemos de un golpe de vista su sentido junto con sus horizontes, toda apercepción remite intencionalmente a una profundación en la que se había constituido por vez primera un objeto de sentido semejante. La constitución primordial de mi propio yo fundamenta la posibilidad de constitución del otro.

¿Qué es lo peculiar de la aprehensión analogizante, por la que un cuerpo físico dentro de mi esfera primordial es aprehendido como semejante a mi propio cuerpo físico-vivo, asimismo como cuerpo vivo? Encontramos primero que la profundación (la percepción de mi cuerpo vivo en mi esfera primordial) permanece constantemente realizándose viva, y que lo presentado no puede jamás venir realmente a presencia, o sea, a percepción auténtica (no puedo percibir de manera originaria el cuerpo vivo del otro). Es decir, el *ego* y el *alter ego* están dados siempre y necesariamente en "parificación" originaria, se nos da el par. La parificación, el configurado surgir como par y luego como grupo es un fenómeno universal de la esfera trascendental. Se trata (la parificación o constitución de varios) de una síntesis pasiva que, frente a la síntesis pasiva de la "identificación", designamos como "asociación". Nos encontramos ante un mutuo suscitarse vivo, de un solaparse, por lo que hace al sentido objetivo, que va del uno al otro.

Nada del sentido recibido de específica corporalidad viva (del otro) puede realizarse originalmente en mi esfera primordial, lo cual nos lleva a preguntarnos sobre la forma de verificación de esa presentación.

La presentación que da lo que del otro es inaccesible en originalidad está entretejida con una presentación originaria (de su cuerpo físico en cuanto fragmento de la naturaleza, dada como mía propia). Pero, en este entretejimiento, cuerpo físico-vivo ajeno y yo ajeno que lo gobierna están dados en el modo de una experiencia trascendente unitaria. Es la experiencia unitaria "del otro", originaria en cuanto a su cuerpo físico y apresentada en cuanto a su cuerpo vivo.

"El cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan solo en su cambiante pero siempre acorde "conducta", de tal modo que ésta

tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico.⁹ “En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del extraño) existente.”¹⁰ Y es sólo pensable como análogo de lo propio.

“Por virtud de la constitución de su sentido como "modificación intencional" de mi yo primeramente objetivado, de mi mundo primordial, surge necesariamente el otro en tanto que, fenomenológicamente, modificación de mi yo mismo (el cual, por su parte, recibe el carácter de mío mediante la parificación que necesariamente se produce y hace el contraste). Está claro que, de este modo, está presentado en la modificación analogizante todo lo que pertenece a la concreción de ese yo, en primer lugar, a título de mundo primordial suyo, y, luego, en tanto ego plenamente concreto. En otras palabras: en mi mónada se constituye representativamente otra mónada.”¹¹

Los aspectos que me parecen centrales de la teoría de la empatía de Husserl son en primer lugar, el reconocimiento de la complejidad del tema y la multiplicidad de aspectos involucrados, por otro lado, la conceptualización de cuerpo vivo y la exclusividad que de esta vivencia tiene el yo-propio y, por último, el reconocimiento de que el otro siempre se me da en primer lugar como un cuerpo y la imposibilidad de constituir sus vivencias como propias, aunque también el reconocimiento de que es otro como yo.

Con estos elementos se justifican las tres etapas de constitución de la experiencia del otro: la reducción de la experiencia a la esfera primordial de lo mío propio como indispensable para la posterior constitución del otro, la presentación analogizante del otro en mi campo de percepción que parte de mi cuerpo vivo y que le reconoce como tal —el otro como cuerpo vivo—, pero para lo que no dispongo de verificación alguna y, por último, la parificación, en el sentido de que esta presentación necesariamente se me da en pareja y mediante parificación.

⁹ Ibid, pp. 178

¹⁰ Ibid, pp. 178

¹¹ Ibid, pp. 179

2. Teoría de aprehensión directa de Scheler

En la tercera edición de *Esencia y Formas de la Simpatía*, Scheler incluyó un anexo dedicado a la intersubjetividad dado el interés que el tema suscitó desde la publicación de su primera edición. Llamado *Del yo ajeno*, propone en él la llamada teoría de la “aprehensión directa” de las vivencias del otro. Divide el contenido en un análisis inicial de la significación y orden de los problemas, la evidencia del tú en general y la percepción del prójimo. De particular relevancia para el presente estudio es el capítulo sobre la percepción del prójimo que es el que revisaré a más detalle a continuación.

2.1 La percepción del prójimo

Scheler inicia el planteamiento de su teoría analizando los problemas y dificultades que plantean tanto las teorías de *razonamiento por analogía*, como las teorías de la *empatía* en el entendimiento del otro y sus vivencias. Afirma que las dificultades han sido causadas fundamentalmente por haber admitido que a cada cual le es "dado", "ante todo" tan sólo el yo propio y sus vivencias. También apunta que una falla fundamental de estas teorías es menospreciar la dificultad de la percepción del sí propio tanto como sobreestimar la de la percepción del prójimo.

Refiriéndose especialmente a la teoría de la empatía cuestiona el hecho de que “se dice que (para empatizar) son necesarios contenidos ópticos de "movimientos expresivos" o al menos de modos de conducirse de seres vivos.la idea de que las imágenes ópticas de movimientos cualquiera, son imágenes de movimientos expresivos, es una idea que presupone ya precisamente la noción de la existencia de un algo animado ajeno. El interpretarlo como "expresión" no es el fundamento, sino la consecuencia de esta suposición.”¹². El otro se me da, antes que su cuerpo y sus manifestaciones y, se me da de manera unitaria. Por ello considera que se requiere de una doble empatía: “primero una empatía de "nuestro sentimiento de la vida" en ciertos complejos sensibles y una segunda "empatía del yo" que tendría lugar dentro del todo de este complejo ya vivificado.”¹³

¹² Scheler 2005, pp.323

¹³ Ibid pp. 323

Un elemento completamente diferente de su teoría en relación con las de la empatía que hemos analizado, es que Scheler no condiciona la percepción del otro a su cuerpo o a manifestaciones del mismo. Afirma que “para saber de la existencia de un yo individual, no se necesita en absoluto del saber de su cuerpo. También allí donde se nos dan cualesquiera señales y huellas de su actividad espiritual, como, por ejemplo, una obra de arte o la sensible unidad de una acción voluntaria, aprehendemos sin más un yo individual activo.”¹⁴ No niega la experiencia de mi cuerpo como cuerpo vivo, ni tampoco la experiencia del cuerpo del otro, como perteneciente a otro, pero insiste en que ese cuerpo le pertenece a una persona unitaria.

La experiencia del otro por lo mismo, no se da como un conjunto de vivencias que voy captando, sino ante todo como un individuo psíquico que “no es nunca el mero "conjunto" o la "suma" de sus vivencias; o una "síntesis" de ellas cuyo sujeto sólo fuese ya una actividad de conciencia sedicente "supraindividual", una conciencia en general. Antes bien, a la inversa, es toda vivencia una vivencia concreta sólo porque yo aprehendo en ella simultáneamente un individuo que es un yo, o porque me resulta un símbolo de la existencia de un individuo tal.”¹⁵

Basándose en estas consideraciones es que afirma que “jamás de otros aprehendo primariamente meras vivencias sueltas, sino siempre el carácter de totalidad psíquica del individuo en su expresión total.”¹⁶ Este es uno de los planteamientos centrales de la teoría de Scheler, el otro se me da como una totalidad, y no es a través de los análisis de sus comportamientos o manifestaciones que llego al entendimiento del otro, sino a la inversa percibo al otro inicialmente y sólo después es que capto sus manifestaciones y comportamientos.

Se pregunta Scheler si podemos sentir o pensar otros pensamientos además de los nuestros y si podemos llegar al conocimiento de un ser humano extraño percibiendo “ante todo” su cuerpo. Responde afirmativamente a la primera pregunta y negativamente a la segunda. En la respuesta a la primera pregunta plantea el segundo elemento central de su teoría de la percepción del otro. Propone de manera categórica

¹⁴ Ibid pp. 323

¹⁵ Ibid pp. 325

¹⁶ Ibid pp. 326

que “podemos pensar tanto nuestros "pensamientos" como los "pensamientos" de otros, sentir (en el simpatizar) nuestros sentimientos tanto como los de otros”¹⁷

Esta propuesta constituye tal vez lo más novedoso y al mismo tiempo lo más arriesgado de su teoría. Propone algunos ejemplos para sustentar que esto sucede. Por ejemplo, cuando tenemos reminiscencias inconscientes de lo leído u oído; o cuando contagiados por una tradición tenemos pensamientos que proceden de nuestros padres o maestros, o cuando se nos dan pensamientos o sentimientos de otros considerados como ejemplares y los hacemos nuestros. Afirma que no sucede como lo proponen las teorías de la empatía, en el sentido que “forjarnos imágenes de las vivencias ajenas con el material de nuestra propias vivencias dado ante todo, para insertar luego en los fenómenos corporales de los otros aquellas vivencias, que jamás podrían presentárenos inmediatamente como ajenas”¹⁸, sino ante todo –y aquí viene la propuesta central de la teoría de Scheler sobre el entendimiento del otro–, “*se da curso a una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo extraño; y en el seno de esta corriente van formándose sólo paulatinamente remolinos de forma más fija que van arrastrando lentamente en su círculo elementos siempre nuevos de la corriente y que en este proceso va siendo coordinados sucesivamente y muy poco a poco a diversos individuos.*”¹⁹

Los elementos constitutivos de la teoría de Scheler sobre la percepción del prójimo son entonces: “1) Toda vivencia pertenece a un yo en general, y siempre que se da una vivencia, se da con ella un yo en general; 2) Este yo es por necesidad esencial un yo individual que está presente en toda vivencia en tanto se da adecuadamente; que, por tanto, no está constituido por el conjunto de las vivencias; y 3) Que hay en general el yo y el tú, pero qué yo individual sea aquel al que pertenezca una vivencia vivida, si el nuestro propio o uno extraño, no está necesariamente dado con el darse primario de las vivencias.”²⁰

Para argumentar a favor de esta teoría, Scheler acude a la noción de percepción interna que ya había propuesto anteriormente (Scheler, 2003). Para él, la percepción interna no

¹⁷ Ibid pp. 327

¹⁸ Ibid pp. 329

¹⁹ Ibid pp. 329

²⁰ Ibid pp. 329

significa autopercepción, y no es contraria a la percepción del otro, sino más bien es opuesta a la percepción externa que puede corresponder tanto al yo como al otro. En este sentido, la percepción interna también puede ser del otro, pues solo se refiere a la dirección de la percepción y no tanto al objeto de la misma. Por eso es que afirma que “esta dirección de actos abarca, en cuanto a sus posibilidades, de antemano el yo y las vivencias del otro tan exactamente como abarca mi yo y mis vivencias en general y no sólo el inmediato presente.”²¹

Según su interpretación “el acto de intuición interna de A abarca no solo los procesos de su propia alma, sino en derecho y como posibilidades como una corriente indistinta de vivencias. Y así como aprehendemos desde luego nuestro yo presente sobre el fondo de la totalidad de nuestras vivencias temporales, igualmente aprehendemos también nuestro propio yo siempre en el fondo de una conciencia omnicomprendiva que se vuelve cada vez más indistinta, en que también se dan el ser del yo y la vida de todos los otros como en principio "contenidos" en ella.”²²

Puede apreciarse que para Scheler en la percepción interna puedo percibir tanto las vivencias propias como las ajenas y no hay distinción entre ellas, y solamente en un proceso de posterior clarificación es que voy diferenciándolas y ubicándolas en su yo originario.

Hemos expuesto las dos teorías más importantes sobre la experiencia del otro, tanto la de Husserl como la de Scheler. Conviene ahora hacer una comparación de ellas y valorar su aplicación como fundamento de las acciones de congratulación y compasión que este estudio intenta aclarar. La diferencia fundamental entre las dos teorías es la forma en que se “da” y el papel que en la percepción del otro tiene el cuerpo. Para Husserl la percepción del otro solo es posible a través de su cuerpo, para Scheler se puede co-sentir sin la necesidad del cuerpo del otro.

Coincido con Crespo (2012) cuando al comparar estas dos teorías afirma que “las tesis schelerianas de que (a) el yo ajeno con su vivenciar es percibido igual que el propio y (b) que en el inicio existe una corriente indiferenciada de vivencias desde la

²¹ Ibid pp. 332

²² Ibid pp. 332

cual poco a poco se “cristalizan” las vivencias propias, me parecen altamente cuestionables.”

Por su parte Stein (2004) también cuestiona la teoría de Scheler. Acepta que “hay un parentesco entre percepción interna y empatía, pero afirma que así como en las vivencias propias percibidas se manifiesta el yo propio, así en las empatizadas se manifiesta el individuo ajeno; pero también hay diferencia: en un caso –la percepción interna–la presentación de las vivencias es originaria, en otro caso –las empatizadas– es no-originaria.”²³

Hace una distinción muy clara en la originalidad “cuando vivencio un sentimiento como de otro, lo tengo dado por un lado como originario, como propio ahora, pero por otro lado como no-originario que empatizo como originalmente ajeno.”²⁴ De esta consideración Stein concluye que “precisamente por la no-originariedad de las vivencias empatizadas me induce a desestimar el título de percepción interna para la aprehensión de vivencias propias y ajenas”²⁵.

Concluye su análisis diciendo que “la originalidad de una vivencia se constituye con dos elementos: la actualidad de la misma y la propiedad del yo. A todo este esquema le llama “intuición interna”; Scheler a todo ello le llama percepción interna”²⁶.

Lo que resulta difícil de sustentar es la posibilidad de originariedad de una vivencia como propia cuando es de otro, y la configuración de la misma sin necesidad, ni mediación del cuerpo del otro. También resulta alejado de la experiencia el hecho de que las vivencias propias y ajenas tengan el mismo peso relativo en la corriente de vivencias propias y que solo a través de un proceso de diferenciación se vaya cristalizando el yo al que pertenecen. Por ello, para la fundamentación de las acciones de compasión y congratulación, se empleará un esquema de relación intersubjetiva basado en la teoría de la empatía de Husserl, aunque algunas consideraciones de Scheler, como la unidad de la persona en su vivenciar y manifestar, serán considerados

²³ Stein (2004) pp. 52

²⁴ Ibid, pp 52

²⁵ Ibid, pp.52

²⁶ Ibid, pp. 52

puntualmente.

IV. Fundamentación de la compasión y la congratulación

Para fundamentar la acción de compasión o congratulación, vale la pena profundizar en el fenómeno de interacción que se da entre un yo y un otro, según la caracterización realizada. Se observa que el otro está viviendo una situación que le afecta en un cierto sentido. Con esa vivencia –que puede no estar plenamente identificada–, se acerca al yo, o por lo menos se hace accesible a él y, en ese momento inicia la relación intersubjetiva, aunque hay que considerar que no son personas extrañas, sino que existe un conocimiento previo entre ambos²⁷. Para que el yo pueda empatizar con la vivencia del otro, es necesario que exista en él una actitud previa consistente en una apertura personal hacia las necesidades de ese otro y de los otros en general. Esta disposición posibilita que el yo conozca y empatice la vivencia del otro, pero hay que considerar que el yo también experimenta una corriente de vivencias propias en las que se “inserta” por decirlo así, la vivencia ajena. La corriente de vivencias propias está coloreada por el ánimo y actitudes morales presentes en ese momento en el yo y, estos causan la manera en que la vivencia empatizada del otro se incorpora en la corriente de vivencias del yo. Por otro lado, la comprensión del otro y su situación, motiva la vivencia consecuente, pero siempre matizada por la vivencia objeto de la empatía. La conjunción de estos dos elementos, la vivencia empatizada y la acción motivada se constituyen como fundamentos de la vivencia de congratulación o compasión para lo que se requiere siempre una sanción final de la libertad del yo.

Se puede decir entonces que la vivencia de congratulación o compasión hacia otro se fundamenta en:

- a) Una actitud de apertura originaria
- b) Un conocimiento empático de su situación
- c) Una vivencia empatizada coloreada por la situación personal del que empatiza

²⁷ Este conocimiento previo entre el yo y el otro no es una condición para que exista compasión o congratulación, pues yo puedo compadecer a alguien que no conozco y que veo por primera vez en la vida. Sin embargo, el interés de este estudio se centra en relaciones entre personas que se conocen, pues participan regularmente en un entorno común como puede ser una organización o institución.

- d) Una motivación consecuente con la situación del otro
- e) Una elección personal sancionada por la libertad

1. Actitud de apertura originaria

Parece claro que para que se dé una acción de compasión o de congratulación, es necesario que el yo, de alguna forma, tenga acceso al padecer o gozar del otro. Ante este hecho surge la pregunta sobre la precedencia de los hechos, es decir, para compadecerme o congratularme con el otro ¿necesito conocer su situación –sin ninguna condición previa– y, solo entonces es que puedo actuar en consecuencia? O más bien, ¿necesito una actitud previa de apertura al otro –sin tener detalles de su situación–, para poder conocer sus vivencias y, entonces, actuar en consecuencia? Se trata de la vieja cuestión acerca de la precedencia del amor con respecto al conocimiento.

A este cuestionamiento han intentado responder varios autores. Scheler (1985) ha revisado estas diferentes posturas. Ante la consideración de que el conocimiento permite un actuar informado y claro, desacredita de entrada la opinión de que el amor nos hace más “ciegos” antes las circunstancias del mundo. El amar, según él, permite y motiva la profundización real en el ser y sus circunstancias. Para abordar el tema y profundizar sobre esta precedencia, revisa el planteamiento griego sobre el conocimiento y el amor, para después revisar la posición de Santo Tomás y concluir con el planteamiento de San Agustín.

Scheler afirma que para los griegos, el amor es entendido intelectualmente como dependiente del progreso cognitivo, “como tránsito y movimiento de un conocimiento más pobre a otro más rico”.²⁸ Menciona que este pensamiento de que el amor sigue al conocimiento tiene una implicación teológica, ya que considera que Dios solo puede ser amado, pero no ama.

El filósofo germano hace una distinción entre el amor, el odio, las tendencias y los apetitos. Afirma que estos últimos se van consumiendo en sí mismos al ir obteniendo aquello a lo que tienden y que el amor en cambio, descansa en el ser y por ello crece en

²⁸ Scheler (1985) pp. 22

la medida en que penetra más profundamente en su objeto de querer. Menciona que la vivencia cristiana justamente hace esta trasposición de amor y conocimiento, en el sentido de que el hecho fundante no es el conocimiento sino el amor y que Dios primeramente ama. A partir de estas consideraciones iniciales Scheler realiza una comparación entre el planteamiento de Santo Tomás y el de San Agustín sobre estos temas.

Sobre Santo Tomás afirma que mantiene las siguientes definiciones griegas: que el amor a un objeto presupone el conocimiento del mismo, que, desde el punto de vista óptico, los valores son solo funciones de la perfección del ser, y que el amor no es un acto básico elemental del espíritu, sino solo una actividad particular de la facultad tendencial y volitiva del alma. Como se puede ver el amor tiene un lugar subordinado y secundario con relación al conocimiento.

Conforme a esto, santo Tomás reconoce únicamente dos fuerzas fundamentales del alma, “la *vis appetitiva* y la *vis intellectiva*, que a su vez se dividen en una facultad parcial superior y otra inferior”.²⁹

La primera, la *vis appetitiva*, se divide en lo concupiscible (el deseo sensible reactivo-pasivo ante algo) y lo irascible (la resistencia reactiva contra una amenaza corporal), como lo "inferior"; y, como facultad "superior", en el querer (*velle*) guiado por la razón, cuya dirección originaria es el *bonum=ens entis*, el ser en cada ente. “La *vis intellectiva* se divide en la facultad cognoscitiva sensible de la percepción, a la que corresponden ópticamente las "*species sensibiles*"; y en la facultad cognoscitiva racional a la que corresponden las "*species intelligibiles*" en las cosas.”³⁰

Pero a cada actividad de la facultad apetitiva debe preceder, según santo Tomás, una actividad del entendimiento: al impulso del deseo, la presencia de una *specie sensibile* en la percepción sensible; *al querer, en cambio, un acto de conocimiento intencional en el que es aprehendida la esencia conceptual de la cosa*. Este es el enfoque clave sobre la precedencia del conocimiento. Para querer, según Santo Tomás, se debe tener aprehendida la esencia del objeto del querer.

²⁹ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II q. 50 a.5 y q. 51 a.2

³⁰ *Ibid*, I q. 84 a. 3 y q. 85 a.2

Prosigue Scheler su análisis afirmando que, en esta concepción, el amor y el odio, se presentan únicamente como modificaciones de la facultad apetitiva o tendencial del alma, y siguen al conocimiento. Y afirma que **“en este sistema....al amor le corresponde un lugar completamente subordinado”**³¹

Por su parte San Agustín según Scheler, llama primado de la voluntad al primado del amor: primado del acto de amor tanto sobre el conocimiento como también sobre el tender y el querer.

De particular relevancia para el objeto de estudio sobre la compasión y la congratulación es el lugar en el que San Agustín ubica a lo que llama actos de tomar interés. Esto se debe a que la situación descrita –la relación interpersonal entre el yo y el otro–, no parece ser una que conduzca al amor entendido como tal, sino más bien a “una manera de estar” ante la situación del otro. Según Scheler, San Agustín también establece un “primado de los actos de tomar interés –como impulsos inferiores del amor– sobre los actos perceptivos, representativos, rememorativos y de pensar, o sea, sobre todos aquellos actos que transmiten contenidos imaginativos o significativos (ideas).³²

Profundiza sobre esta concepción de San Agustín, afirmando que “el querer y el representar siguen por igual al amor, que es como una tercera y originaria fuente de unidad de toda conciencia. Pero esto ocurre de modo que el amor mueve en primer lugar el conocer y solo mediante este, el tender y el querer.”³³

Concluye Scheler afirmando que esta concepción de San Agustín anticipa muchas de la posiciones de la psicología actual en este tema cuando plantea que

“el origen de todos los actos intelectuales y de los contenidos imaginativos y significativos que les corresponden (desde la percepción sensible más simple hasta las complicadas creaciones

³¹ Scheler (1985) pp. 38

³² Ibid, pp. 41

³³ Ibid, pp. 43

representativas y conceptuales) no solo está vinculado a la existencia de objetos exteriores y de los estímulos sensibles que de ellos provienen (o de estímulos reproductores, por ejemplo, en el recordar), sino que además está ligado esencial y necesariamente a actos de tomar interés y a la atención que estos actos dirigen, y, en última instancia, a actos de amor y odio. Por tanto, para San Agustín, *estos actos no se añaden sin más a un contenido de sensación, perceptivo, etc., previamente dado a la conciencia, de modo que esta donación se deba a una actividad puramente intelectual, sino que el tomar interés "en algo", el amar "algo", son los actos más primarios y los que fundan todos los otros actos en los cuales nuestro espíritu aprehende en general un objeto "posible"*.³⁴

Para la situación de la relación entre el yo y el otro, interés central del presente estudio, este planteamiento tiene una gran importancia, pues, si como menciona, el tomar interés –en este caso en el otro y en su situación–, es primario y funda cualquier otro acto de aprehensión, deberíamos decir que, *la empatía entendida como el acceso cognitivo a la situación del otro, sigue a la posición que sobre el otro se tenga previamente y, no al revés*. Es decir, yo no conozco la situación del otro empatizándola –aprehensión cognitiva–, y posteriormente tomo interés en él, sino que, el interés previo en el otro y su situación, es condición de posibilidad del acceso cognitivo a sus vivencias.

Scheler argumenta que en esta toma de interés que fundamenta los juicios, percepciones, representaciones, recuerdos e intenciones, cabe distinguir tres aspectos:

“ 1. Que sin tomar interés (arbitraria o instintivamente) "en algo" (en cualquier grado positivo superior a cero) no puede darse ninguna "sensación", "representación", etc. de ese algo.

2. Que ya la selección de lo que llegamos a percibir fácticamente en cada caso a partir de la esfera de los objetos objetivamente perceptibles, como asimismo el recuerdo y aquello "en que"

³⁴ Ibid, pp. 45

pensamos, está dirigido por el interés, y este interés mismo, por el amor (o el odio) a esos objetos....dicho brevemente que las direcciones de nuestro representar y percibir siguen las direcciones de nuestros actos de tomar interés y de nuestro amor y odio.

3. Que todo incremento de la plenitud intuitiva y significativa en la que un objeto está ante la conciencia es una consecuencia dependiente de la intensificación del interés en él y, en último término, del amor a él.”³⁵

Basándose en estas consideraciones Scheler sostiene que toda ampliación y profundización de nuestra imagen del mundo está vinculada a una previa ampliación y profundización de nuestra esfera de interés y de amor. El amor e interés, por así decirlo, dirige en sentido y profundidad nuestra actividad en el mundo y, también, en cierta medida, el conocimiento que de ese mundo vamos teniendo. Finaliza diciendo que “Es, por así decir, un "preguntar" del "amor", a lo que el mundo "responde" "abriéndose" y *solo ahí mismo llega a su plena existencia y valor.*”³⁶

Según Scheler (2005), el conocimiento empático y la simpatía son naturalmente pasivos y no conducen a la acción. Entonces la pregunta sería, para que se dé la acción en favor del otro, ¿necesito conocer su situación –conocimiento que obtendría por un proceso empático– y como resultado de este conocimiento y dependiendo de él, sigue la acción compasiva o congratulante o más bien, teniendo una disposición previa a favor del otro, teniendo a la acción compasiva o congratulante y el conocimiento empático no hace sino indicar el sentido e intensidad de esa acción?

Otra forma de conceptualizar esta precedencia de la “toma de interés” ante el conocimiento específico de una situación, es como lo hace Crespo (2009), el análisis de lo que él denomina *disposiciones morales de fondo*. En este caso se reconoce que la biografía moral humana no se constituye como un “rosario” de acciones aisladas, sino que existe, por decirlo así, un trasfondo permanente que anima y motiva todas las acciones. Esta disposición moral de fondo –que Kant considera el primer fundamento

³⁵ Ibid, pp. 47

³⁶ Ibid, pp. 47

subjetivo de la aceptación de las máximas– es hallada a una mayor “profundidad”, es decir, en una fase anterior a la proposición del fin empírico de la voluntad. Este es el caso en la situación de relación interpersonal que estudiamos. Antes de entender al otro y de tomar ninguna acción en su favor, debe existir esta disposición moral de fondo que origine la apertura del yo a la realidad del otro, realidad que en ese momento no es conocida.

En la presentación que hace Crespo de las características que Scheler atribuye a la disposición moral de fondo, se destaca su naturaleza conativa o tendencial. Reconoce cinco tendencias, una de las cuales consiste en la tendencia con una “dirección clara” pero sin un “contenido de imagen”. Y estas son las características de la disposición moral de fondo. Como lo menciona Crespo siguiendo a Scheler, “se trata de una dirección de valor, sin un contenido de imagen pero con un cierto contenido de valor.”³⁷

Para la situación de la relación interpersonal que se está estudiando, es necesario precisar la constitución de esta dirección de valor. Para que el yo pueda actuar a favor de la situación del otro, es necesario que independientemente de la situación concreta del otro, tenga el convencimiento que ese otro, es un ser humano, igual a él, que tiene un cuerpo vivo semejante al suyo y que –y esta es la parte medular de la dirección de valor–, posee una dignidad y valor igual al suyo. Como dice Scheler (2005, pp.150) “este igual tener por real es la base del movimiento espontáneo de amor al hombre, es decir, del "amor a un ser" meramente porque es hombre, porque tiene faz humana”. Aquí es donde se fundamenta originariamente la compasión y la congratulación y que llamo *actitud de apertura originaria*.

Queda por aclarar un elemento de esta disposición moral de fondo, al cual llamaría su *estabilidad* y, que tiene que ver con la “independencia” de esta disposición ante los resultados de la acción. Como lo menciona Crespo, “dado su carácter fundante, la materia de valor de la disposición moral de fondo penetra todos los grados de la acción hasta su resultado. Sin embargo, sería un error pensar que esta penetración del valor de la disposición moral de fondo en las fases subsiguientes de la acción es una dirección de ida y vuelta, esto es, que el valor de aquella depende, de algún modo, del resultado de la

³⁷ Crespo (2009), pp. 150

acción o del éxito de ésta.”³⁸ En nuestro caso, esta actitud de apertura ante el hombre y su situación, penetra todas las fases y acciones, pero no depende, ni se sostiene en que la acción efectuada redunde realmente en el bien del otro, sino que es independiente de ese “éxito”.

Después de esta revisión sobre la precedencia del amor y el conocimiento con respecto a la acción, es razonable proponer que, el hecho fundante originario para la posibilidad de la acción en favor del otro, es la “toma de posición” ante el otro, independientemente de su situación, toma de posición a la que he llamado *actitud de apertura originaria*. Me refiero a una disposición previa de apertura y benevolencia que permite, orienta y promueve el conocimiento de la situación del otro. Conozco, aclaro y profundizo en esta situación a través de la empatía. Este entendimiento motiva, en último término, la selección de la acción apropiada en su favor. En resumen, hay una precedencia de la toma de interés con respecto al conocimiento empático, en la acción a favor del otro.

2. Conocimiento empático de su situación

Fundándose en la actitud de apertura originaria y en una “toma de interés” sobre la condición del otro, se puede proceder al conocimiento empático de su situación. Sin lugar a dudas que este acto de conocimiento es nuclear y definitivo en la posibilidad de la acción en favor del otro, pues tanto si el conocimiento de su situación no es preciso, como si su vivencia no es entendida adecuadamente, o inclusive, si se tiene una interpretación errónea, parcial o deformada de su situación, debida a la realidad del yo que percibe, la posibilidad de que la acción en su favor sea efectiva, queda fuertemente comprometida.

Este conocimiento requiere el entendimiento pleno de la vivencia del otro y, como se mencionó en el inciso referente a las teorías de la intersubjetividad, la propuesta de Scheler de una aprehensión inmediata de las vivencias de otros, parece aventurada y no explica plenamente la forma en que se percibe su situación. Es por ello que para proponer el esquema de constitución en el yo de la vivencia del otro, utilizaré un

³⁸ Ibid, pp. 151

método más cercano a la propuesta de Husserl y, en especial, el desarrollado por Stein (2004) en su tesis doctoral. Para hacer este desarrollo, partiré de una aclaración detallada de la esencia de la empatía, pasando por la constitución del individuo psicofísico (el yo), para transitar hacia la constitución del otro y sus vivencias. Distinguiré al final la empatía de la simpatía y daré acceso al camino que nos llevará a la compasión y la congratulación.

2.1 Esencia de la empatía

El conocimiento de las vivencias del otro es un elemento crítico en la posibilidad de una acción en su favor, tanto en el sentido de que si no se conoce la vivencia, no es posible actuar en favor de la persona que la vive, como en el sentido de que si el conocimiento no es preciso, puede conducir a una acción que resulte inconveniente o por lo menos, no verdaderamente en favor del otro. La empatía es justamente la aprehensión de las vivencias del otro y por ello es muy importante aclarar en profundidad la noción de empatía así como distinguirla de otros actos de conciencia.

Para precisar la noción de empatía y siguiendo a Stein, partamos de la experiencia de la aparición del otro como un fenómeno, “de un individuo psicofísico que se distingue nítidamente de una cosa física. Éste no se da como un cuerpo físico, sino como un cuerpo vivo sentiente al que pertenece un yo, un yo que siente, piensa, padece, quiere, y cuyo cuerpo vivo no está meramente incorporado a mi mundo fenomenal, sino que es el centro mismo de orientación del semejante mundo fenomenal; está frente a él y entabla relación conmigo.”³⁹ Los actos del vivenciar ajeno –de este individuo que apareció–, remiten a actos del vivenciar del yo en el que el vivenciar del otro es aprehendido, a los que llamaremos “empatía”.

Para aclarar esta noción de empatía y distinguirla de otros actos de conciencia, conviene utilizar uno de los casos presentados en la caracterización del capítulo II. Utilizaré el llamado “reto” en donde al otro se le ha asignado una responsabilidad que supera sus conocimientos o capacidad, y que ocasiona la aparición de actitudes de inseguridad, temor y hasta rechazo ante la responsabilidad asignada. Lo primero que propone Stein

³⁹ Stein (2004) pp. 21

en su análisis es el hecho de que la empatía no corresponde a una percepción externa. En nuestro caso no se tiene ninguna percepción externa de la inseguridad, no se trata de una cosa y no se da de esa manera. Por más que contemple al otro, no “veré” su inseguridad. Podré distinguir manifestaciones corporales que puedo interpretar como tal, pero no percibo de esta manera la inseguridad. Por ello es que Stein concluye que “la empatía no tiene el carácter de percepción externa, pero desde luego tiene algo en común con ella, a saber: que para ella existe el objeto aquí y ahora”⁴⁰. En nuestro caso, el yo comprende que la inseguridad, o lo que él interpreta como tal, existe y es real en el momento en el que el otro lo manifiesta.

Otro elemento necesario para aclarar la noción de empatía es su originariedad. La pregunta la plantea Stein como “¿posee la empatía la originariedad del vivenciar propio?” Aclara que “originarias son todas las vivencias propias presentes como tales.”⁴¹ Para este análisis propone un esquema en el que distingue la originariedad según el sujeto de la vivencia, de la originariedad según el contenido de la misma. Cuando recordamos, esperamos o fantaseamos, la vivencia no está propiamente presente, sino que es más bien presentificada, pero hay claridad que el sujeto de la vivencia es el mismo yo, existe esa “mismidad” en el sujeto de la vivencia. Somos capaces de vivenciar como originarias vivencias presentificadas –y por lo mismo, no originarias en su contenido– del mismo yo. Stein propone entonces, una “amplia analogía entre los actos de empatía y los actos en los que lo que uno mismo vivencia no está dado originariamente”⁴². En estos actos se vive como originaria una vivencia que presenta un hecho vivido o fantaseado en el que se reconoce que el yo es el mismo yo que está vivenciando originariamente. En el caso de la empatía, existe una presentificación de la vivencia empatizada, pero se trata de un contenido vivenciado originariamente en el momento presente, en el que se distingue que el sujeto que lo vivencia no es el yo, sino es otro yo.

Esta identificación de la vivencia como presente pero de otro yo es central en el entendimiento de la empatía. Stein dice, cuando aparece la vivencia “ante mí de golpe, está ante mí como objeto...; pero en tanto que voy tras las tendencias implícitas (intento

⁴⁰ Ibid, pp. 23

⁴¹ Ibid, pp. 23

⁴² Ibid, pp. 24

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 sujeto, en su lugar”⁴³. La empatía me conduce en nuestro caso a vivenciar la inseguridad del otro, desde él, como él la experimenta y vive. Sé que no es mi inseguridad, pero eso no me impide vivenciarla. De esta manera el yo que percibe al otro, es capaz –por decirlo así– de “tomar su papel”, de comprender la situación desde su postura y óptica. Se encuentra ante una vivencia originaria pero de otro yo. Esta comprensión sucede de manera análoga a la forma en que se evoca un recuerdo, que el saber que no es presente, no me impide tener una vivencia originaria de lo recordado. Encontramos entonces como dice Stein que “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”⁴⁴. Cuando vivo la inseguridad del otro, no tengo ninguna inseguridad originaria, no brota esta de mí ni ha estado presente en otro momento de mi vida. La inseguridad que brota del otro es inseguridad originaria para él, aunque yo no la vivencie como originaria. En el vivenciar no originario soy conducido por uno originario no vivenciado por mí, sino por el sujeto de la vivencia objeto de empatía.

Se pueden distinguir entonces dos dimensiones en la empatía: por un lado, la actualidad de la vivencia y por otro el sujeto de la misma. En el recuerdo, la espera o la fantasía se da una vivencia no originaria en actualidad pero que corresponde al mismo yo, mientras que en la empatía, se tiene originariedad en la actualidad de la vivencia, pero no en el yo que la vivencia.

Conviene finalmente hacer algunas distinciones más que ayudan a aclarar la noción de empatía. Por un lado, hay que insistir que cuando se habla de empatía, se trata rigurosamente de una “experiencia de la conciencia ajena, entonces es empatía sólo la vivencia no-originaria que manifiesta una originaria, pero no la originaria ni la supuesta.”⁴⁵

Por otro lado, si al aprehender la experiencia del otro vía la empatía, yo tengo una

⁴³ Ibid, pp. 26

⁴⁴ Ibid, pp. 27

⁴⁵ Ibid, pp. 30

vivencia originaria correspondiente, se trata de un co-sentir y no necesariamente de empatía. Por ejemplo, si al conocer el reto del otro en el caso que se ha analizado, además de empatizar su inseguridad, el yo experimenta inseguridad pues él mismo no tiene elementos para enfrentar la situación, esto no es empatía sino co-sentir. La inseguridad co-sentida y empatizada no son lo mismo.

Otra aclaración necesaria relacionada a esta posibilidad de co-sentir, es la que Stein menciona en relación a la empatía negativa y que en este momento solo apuntaré pero trataré con más detalle en el apartado de la incorporación de la vivencia empatizada en la corriente propia de vivencias. Se refiere a lo que llama “empatía negativa”, que se presenta cuando existe una discrepancia de sentido entre la vivencia empatizada y la vivencia propia actual. En el caso que hemos utilizado, si empatizo la inseguridad del otro, pero en ese momento estoy viviendo una situación de plena capacidad personal por un logro significativo, me será difícil tanto el empatizar, como el lograr cualquier sentido de co-sentimiento de la vivencia del otro.

Por último, no es lo mismo empatizar que sentir a una con otros. Es esencial en la empatía la distinción de los sujetos en el vivenciar. El que vivencia de manera originaria es el otro, el que empatiza es el yo y, cualquier identificación de estos sujetos confunde la noción de empatía.

Con estas aclaraciones y distinciones de la noción de la empatía, procederemos a analizar la constitución de la vivencia del otro, partiendo de la vivencia del yo psicofísico.

2.2 Constitución del individuo psicofísico

Para poder llegar al conocimiento empático de la situación del otro, es fundamental esclarecer la manera en que ese otro se constituye en la conciencia del yo. Para ello, partiremos de la constitución del yo como individuo psicofísico para posteriormente transitar a la constitución del otro y sus vivencias.

Partiendo del yo puro como el sujeto del vivenciar, es él mismo, ningún otro y se distingue del otro. Ese otro se me da de una manera distinta y por eso es un “tú”, pero

reconozco que se vivencia como yo y por ello es un “otro yo”. El yo puro también puede considerarse como el enlace de todas las vivencias de la corriente de vivencias presente, y ante el que comparecen otras corrientes de vivencias, las del “tú” y las del “él”. En todas nuestras vivencias “se nos da algo subyacente a ellas que se manifiesta y manifiesta en ellas sus propiedades constantes como su idéntico "portador": esto es el alma sustancial.”⁴⁶

Pero para lograr más claridad en la noción de empatía es necesario pasar del ámbito psíquico al psicofísico, reconociendo la presencia, manera de darse y cualidades del cuerpo vivo. El cuerpo físico lo tengo dado en primer momento por percepción externa, pero el cuerpo vivo comporta diferencias con relación a las cosas en la manera de darse. “No me puedo acercar o retirar de mi cuerpo como de todas las demás cosas. El cuerpo vivo es un objeto dado a mí en series de apariencias que sólo son variables dentro de muy estrechos límites y, mientras mantenga los ojos abiertos, está continuamente ahí, con una insistencia inamovible, siempre en la misma aferrable proximidad como ningún otro objeto: el que está siempre "aquí", mientras que todos los demás objetos están siempre "allí".....La pertenencia a mí no se podría constituir nunca en percepción externa”⁴⁷

Es necesario esclarecer cómo llega a darse este cuerpo vivo para poder posteriormente entender la forma de darse de otro cuerpo vivo. El cuerpo vivo se constituye como la unidad en donde se manifiestan las sensaciones, como menciona Stein, “lo que hace especialmente íntimo el enlace de sensación y percepción es el hecho de que el cuerpo vivo está dado como sentiente, y las sensaciones se dan en el cuerpo vivo. El cuerpo vivo "percibido externamente" y el "percibido corporalmente" están dados como el mismo.”⁴⁸ El cuerpo vivo está constituido por sensaciones pertenecientes al yo. Las sensaciones no emanan del yo, están siempre en un “dónde” y la unión de esos dóndees es mi cuerpo vivo.

Las partes de mi cuerpo y todo lo espacial fuera de él, son referidos a un “punto cero de orientación”. El yo percibe el mundo, incluido su cuerpo físico desde este aquí. El cuerpo vivo como un todo está en este punto cero y desde ahí se define el espacio

⁴⁶ Ibid, pp. 58

⁴⁷ Ibid, pp. 60

⁴⁸ Ibid, pp. 62

corporal y el espacio externo. El cuerpo vivo se constituye de doble manera, como “cuerpo sentiente” (percibido corporalmente) y como “cuerpo físico” percibido externamente, todo esto vivenciado como un mismo yo. El mundo externo se modifica ante la constatación del “yo me muevo”, el yo se puede mover, tiene movimiento propio. Esta percepción del libre movimiento es otro elemento constitutivo del individuo psicofísico.

Hemos detallado los elementos constitutivos del individuo psicofísico. Surge del yo como mismidad que permite descubrir la alteridad del otro, se constituye como unidad de la corriente de vivencias y el sujeto al que pertenecen, tiene en el alma su unidad sustancial y se da como un cuerpo vivo. Cuerpo vivo que se me da como campo de sensaciones, con un punto cero de orientación espacial y con libre movimiento.

Hay otro elemento constitutivo del individuo psicofísico que trataré con más detalle en el próximo inciso y que por ahora solo apunto. Me refiero a la relación entre el cuerpo vivo y los sentimientos. Como dice Stein “las sensaciones emotivas o sentimientos sensibles son inseparables de las sensaciones que las fundan y emanan de mi yo. Los sentimientos comunes son siempre vivenciados como proviniendo del cuerpo vivo, como un influjo promovedor o paralizador que ejerce el estado del cuerpo vivo sobre la afluencia del vivenciar.”⁴⁹ De particular interés para el tema de la congratulación y la compasión son los sentimientos comunes de naturaleza no corporal o estados de ánimo, que tendrán un influjo en la forma en que el conocimiento empatizado de la situación del otro se incorpora en la corriente de vivencias del yo. Por ahora, basta entender que estos sentimientos no llenan el cuerpo vivo como los hacen los sensibles –como el cansancio o la energía–, aunque existe un influjo mutuo entre ambos.

Podemos concluir este apartado con el resumen de Stein sobre la constitución de individuo psicofísico, que integra todos los elementos del mismo, como “*un objeto unitario en el que la unidad de conciencia de un yo y un cuerpo físico se ayudan inseparablemente, por lo que cada uno de ellos adquiere un nuevo carácter; el cuerpo aparece como cuerpo vivo; la conciencia como alma del individuo unitario.*”⁵⁰ Y, con referencia al cuerpo vivo, “*caracterizado frente al cuerpo físico por el hecho de que es*

⁴⁹ Ibid, pp. 67

⁵⁰ Ibid, pp. 74

portador de campos de sensación, se encuentra en el punto cero de la orientación del mundo espacial, es capaz de movimiento libre y está constituido con órganos móviles, es campo de expresión de las vivencias del yo que le pertenece e instrumento de su voluntad.”⁵¹

Transitemos ahora hacia el apartado central del presente estudio referente a la constitución del individuo ajeno y su vivenciar. El adecuado tratamiento de este tema es fundamental para que la acción en favor del otro pueda surgir, de ahí su importancia.

2.3 Constitución del individuo ajeno

Estamos interesados ahora en cómo se constituyen el otro y sus vivencias a través de una aprehensión empatizante. Haremos un seguimiento puntual de todos los elementos constitutivos del individuo psicofísico, particularmente los del cuerpo vivo y de cómo estos se constituyen como realidades de otro yo. Para ello abordaremos los temas de los campos de sensación, la orientación espacial, el libre movimiento y los fenómenos de expresión como los más relevantes para el tema que nos ocupa.

Partamos siguiendo a Stein del hecho que el cuerpo vivo ajeno es “visto” como cuerpo vivo y a diferencia de los campos de sensación propios que se me dan originariamente a través de la percepción corporal, los ajenos se me dan por co-visión. Esta co-visión implica tendencias de cumplimiento pero este cumplimiento está excluido. No se logra ni en percepción progresiva interna, ni en el paso a percepción corporal. El único cumplimiento que es aquí posible es la presentificación empatizante. Puedo “ver” que el otro tiene un intenso dolor de cabeza, pero esto no me permite ni sentir el dolor a mí, ni ir más allá de su dolor. Puedo empatizar esa vivencia originaria del otro e incorporarla en mi corriente de vivencias, pero siempre como ajena. Originaria en actualidad pero no en el sujeto del vivenciar. Esta es la primera característica de la aprehensión de las vivencias del otro. En el campo de la sensación, traigo a cumplimiento su situación a través de una presentificación empatizante.

⁵¹ Ibid, pp. 74

Otro elemento clave de la transición hacia el individuo ajeno, se da en la orientación espacial. El cuerpo físico del otro, como cuerpo físico, no es sino otra cosa más en mi espacio vital, pero en la medida que lo entiendo como cuerpo vivo sentiente y me transfiero a él empatizando, es que obtengo una nueva imagen del mundo espacial y un nuevo punto cero de orientación. No es que el yo cambié su punto cero de orientación al cuerpo del otro, sino que conservando ese punto cero de orientación que es originario, empatizando es capaz de obtener la orientación desde el punto cero del otro, de una manera no originaria. Por decirlo así, sin perder la imagen del mundo como lo ve desde su centro de orientación, es capaz, a través de la empatía, de “ver” el mundo como lo ve el otro, pero manteniendo siempre la conciencia de no-originariedad de esa imagen.

Este paso es muy importante en el conocimiento empático de la situación del otro. La capacidad de ver el mundo como lo ve él hace que el marco referencial para el entendimiento de ese mundo y, por consiguiente, de los juicios que se hagan sobre él, de alguna manera se haga accesible al yo que empatiza. En el caso que se ha empleado como ejemplo, cuando el yo empatizando es capaz de ver el reto que el otro enfrenta desde su perspectiva, entonces es que podrá comprender los juicios que sobre el mismo hace el otro y, en última instancia, aprehender la inseguridad que aparece en él. Esta condición de posibilidad es clave para poder suscitar la acción a favor del otro, pues el yo entiende el origen y profundidad de la situación del otro, como ese otro la vivencia. Como dice Stein, “con la orientación hemos avanzado un enorme tramo en la constitución del individuo ajeno, pues con ella está empatizada, para el yo que pertenece al cuerpo vivo que siente, la plena totalidad de las percepciones externas conforme a cuya esencia se constituye el mundo espacial.”⁵²

Un aspecto que considerar es que el entendimiento del mundo a través de la aprehensión empatizante desde la orientación del otro, se constituye como un enriquecimiento de la propia imagen del mundo a través de los otros y pone de manifiesto la importancia de la empatía para una comprensión más acabada del mundo. En este sentido, hay algunas consideraciones relevantes sobre el mundo y la imagen que el yo se hace del mismo. En primer lugar, el mundo empatizado es un mundo que existe, no se trata de una imaginación o fantasía. Por otro lado, el mundo que percibe el yo y el que empatiza son

⁵² Ibid, pp. 80

el mismo pero visto diversamente. Al pasar del punto de vista propio al del otro, no se pierde el punto de vista propio, sino que se retienen los dos a la vez. El mundo se presenta de las dos maneras al mismo tiempo. Este aspecto es muy importante en la situación que analizamos pues, al empatizar el yo no adopta la imagen del mundo del otro, sino que mantiene su imagen de este, pero es capaz de verlo desde la óptica del otro y esto posibilita que “no se pierda” por decirlo así en el otro, sino que manteniendo su visión originaria, pueda actuar en favor del otro. En este sentido, la apariencia del mundo se muestra como dependiente de la conciencia individual, pero al mismo tiempo, el mundo es el mismo para todos y por ello es independiente de la conciencia. En palabras de Stein, “aquí deviene la empatía como fundamento de la experiencia intersubjetiva, condición de posibilidad de un conocimiento del mundo externo existente”⁵³

Avanzando en la constitución del individuo ajeno y en relación al libre movimiento del yo, este percibe que el otro tiene “movimiento propio” y es capaz de distinguir cuando se trata de un movimiento propio y cuando de un movimiento mecánico. Al yo se le da entonces el otro como cuerpo vivo ajeno con sus órganos y como móvil. A la estructura del individuo pertenece pues, el libre movimiento.

Tan importante en la constitución del individuo ajeno como es la orientación espacial, y la aprehensión empatizante del mundo, lo son también los llamados fenómenos vitales. Se trata de fenómenos que se presentan como apariencia en el cuerpo vivo y también como vivencias psíquicas. Se trata del modo y manera de “sentirse uno en su cuerpo vivo”, en crecimiento y desarrollo, o envejecimiento, salud o enfermedad, vigor o debilidad. Stein aclara que para estos fenómenos no ve “ninguna posibilidad de desligar los fenómenos vitales de los restantes constituyentes del individuo ni mostrar para ellos otro aprehender que el empatizante”⁵⁴. Es decir, por un lado son elementos constitutivos del individuo ajeno y por otro la manera en la que los puedo aprehender es mediante el proceso empático. Se trata del “encontrarse” corporal. Uno puede sentirse sano con lesiones dolorosas, o completamente indispuerto sin ningún dolor. Este manera de “encontrarse” del otro, el yo lo “ve” y lo trae a dato transfiriéndose dentro del otro, al empatizar. Proceso similar al de la orientación espacial pero referido a la forma en la

⁵³ Ibid, pp. 83

⁵⁴ Ibid, pp. 87

que el otro, se encuentra.

En este apartado Stein (2004) propone dos ejemplos que son relevantes para la comprensión de nuestra situación de estudio. Por un lado, analiza la relación de un médico con su paciente. En este caso, el médico se aproxima al cuadro clínico del paciente a través de la empatía. El diagnóstico preciso lo realiza basándose en su saber. La empatía, por decirlo así, le permite un entendimiento global de la situación del paciente y, le sugiere líneas de profundización para conocer las causas de la enfermedad y poder aplicar los remedios requeridos. El otro ejemplo que propone es el del jardinero con las plantas que atiende. A estas las puede ver llenas de fuerza frescas o enfermizas y empatizando de esta manera puede influir en ellas.

En nuestro caso del reto, al empatizar el yo se transfiere en el otro y entiende “cómo se encuentra”, no únicamente qué es lo que provoca su inseguridad, sino que alcanza a tener un contexto más amplio de su situación, lo que le permite profundizar en aspectos que el conocimiento empático le ha sugerido. Este esquema de constitución de la situación del individuo ajeno es central en la posibilidad de actuación en su favor. Como concluye Stein “al empatizar se procura explicación sobre cómo se encuentra, en consideración causal investiga las causas de ese encontrarse y logra medios para influir sobre él”⁵⁵.

Esta conceptualización apunta las siguientes fases⁵⁵ de la fundamentación. Hemos visto cómo partiendo de una posición de apertura originaria, a través de la empatía el yo logra comprender la situación del otro, para lo que resultan centrales las dimensiones de los campos de sensación, la orientación espacial y los sentimientos vitales, todos ellas aprehendidas empáticamente.

Hay un último elemento que es necesario considerar en la constitución del individuo ajeno y que en el caso que nos ocupa es relevante. Se trata de la realidad del cuerpo vivo ajeno como portador de fenómenos de expresión y el tratamiento que se debe dar a los fenómenos de expresión verbal en esta constitución. Para esclarecer este elemento Stein siguiendo a Lipps distingue “signo” de “símbolo”. “Signo significa algo percibido que

⁵⁵ Ibid, pp. 89

me dice que otra cosa existe”⁵⁶ como el humo es signo del fuego. En cambio “Símbolo significa que en algo percibido hay algo distinto”⁵⁷. En nuestro caso, por ejemplo, una sudoración excesiva es un símbolo de la inseguridad presente en el otro. En ambos casos, un objeto de percepción externa conduce a algo que no es percibido de la misma manera. Sin embargo, hay una diferencia. Mientras en el caso del signo, este conduce al tema de lo que es signo, en el caso del símbolo, este se da manera concomitante con la situación de la que es símbolo. En nuestro caso, la sudoración excesiva es una con la inseguridad, es una manera de darse de esa inseguridad, no se trata de un signo de ella.

Puesto que en las situaciones caracterizadas la comunicación verbal es un componente muy importante de la relación intersubjetiva, los llamados “sonidos emocionales” son relevantes en el proceso de conocimiento empático. Los “sonidos emocionales” son al igual que la sudoración, una forma de darse de la situación del otro y en este sentido, también son símbolos. En el timbre de la voz se puede detectar tranquilidad o agitación, alegría o aflicción y para ello es necesario aprehender empáticamente esas situaciones; las palabras por otro lado no se empatizan sino que se reciben y se entienden. La persona hablante no es aprehendida en las palabras sino con ellas y al mismo tiempo. Concluyendo este aspecto, el último elemento de la constitución del individuo ajeno se da a través de sus fenómenos de expresión, y su aprehensión empática, pero hay que considerar que la expresión verbal tiene por un lado, la cualidad de sonido emocional y en ese sentido se empatiza y por otro, la de información verbal y en ese sentido se comprende.

El conocimiento empático de la situación del otro tiene estos dos elementos, por un lado, la aprehensión empática del individuo que es lograda a través de la atención a sus campos de sensación, su orientación espacial, sus fenómenos vitales y sus fenómenos de expresión; y por otro lado, el entendimiento que se logra de su situación por la información verbal que el otro comunica. Este conocimiento empático que realiza el yo de la situación del otro, se incorpora como vivencia en la corriente de vivencias del yo, tema que trato en el siguiente apartado.

⁵⁶ Ibid, pp. 95

⁵⁷ Ibid, pp. 95

3. *Vivencia empatizada coloreada por la situación personal*

Nos encontramos ahora ante la aprehensión de la vivencia empatizada por parte del yo y cómo esa vivencia se va a integrar en la corriente de vivencias propias. En este caso es necesario recordar que las situaciones que nos interesa estudiar son aquellas en donde las personas que interactúan –el yo y el otro–, se conocen, pertenecen a un grupo y en este sentido tienen experiencias previas tanto comunes como de relación intersubjetiva. Ante este hecho, la forma en que el yo integra la vivencia del otro en su corriente de vivencias, tiene dependencia tanto de su “manera de estar”, en el sentido de cómo se encuentra, qué ánimo y disposición comporta, etc., como de actitudes morales previamente desarrolladas por el yo, que podrán afectar la claridad y precisión con la que la vivencia del otro quede aprehendida. Vamos a revisar tanto el tema de la “manera de estar” del yo, como de posibles actitudes morales presentes en él en esta tercera fase de la fundamentación de la acción en favor del otro.

Además del análisis que se hizo sobre las vivencias y cómo estas pueden presentarse asociadas por su existencia simultánea, es necesario atender a lo que se podría considerar como “causalidad psíquica” según lo denomina Stein (2005). Se reconoce que además de esa posible simultaneidad y asociación, existe una cierta “influencia” entre las vivencias que surgen simultáneas. Para entender cómo se da esta influencia Stein propone la esfera de los sentimientos vitales que le llama la “esfera del encontrarse”. Toda corriente de vivencias experimentada por un yo, se da con un trasfondo de una “manera de estar”, de un sentimiento vital que colorea la forma en cómo se perciben las distintas vivencias que van apareciendo en los primeros planos de la conciencia. Entre este sentimiento vital y las sucesivas vivencias que aparecen en la conciencia se da una especie de causalidad análoga a la causalidad que se da en el mundo físico.

Si consideramos en el mundo físico el choque de una bola de billar en movimiento contra otra en reposo, se puede observar que “en la causalidad mecánica se distingue entre un *acontecer causante* –el movimiento de una de las bolas–, un *acontecer causado* –el movimiento de la otra bola–, y un *suceso* que media entre los dos que podemos y al que podemos denominar esencialmente causa: el hecho de que una bola

choque con la otra“. ⁵⁸Se observa que la causa se interpone entre el acontecer causante y el acontecer causado, por lo que el acontecer causante no necesariamente ocasiona el acontecer causado, requiere para ello que se dé la causa. Es decir, aunque una de las bolas se estuviera moviendo, si no se da el choque entre las dos bolas, no se da el movimiento de la segunda.

Si consideramos ahora la causalidad en el campo de las vivencias, se puede ver la “causa” como un cambio en la esfera del sentimiento vital. Sin embargo, este esquema de causalidad comporta algunas diferencias con el causar físico. Como ya se mencionó, el sentimiento vital coexiste con la corriente de vivencias y la “colorea”. El acontecer causante es una vivencia que aparece y toma el primer plano en la conciencia, y como afirma Stein, “en la esfera de la vivencia el suceso al que denominamos especialmente causa, no se intercala entre el acontecer causante y el acontecer causado sino que condiciona al acontecer causante, y es imposible que este último trascurra “sin efecto””.⁵⁹ Es decir, la vivencia necesariamente será vivida de acuerdo a la condición del sentimiento vital con el que coexiste. Si estoy “animado”, una vivencia de una melodía, será vivida necesariamente con ánimo y no puede ser de otra manera. Se ve que el sentimiento vital, “causa” que esa melodía adquiriera un significado especial, que sería distinto si el sentimiento vital coexistente fuera de cansancio o aburrimiento. En este sentido, el sentimiento vital se puede considerar como causa del acontecer causado, es decir, del vivir esa melodía con ánimo.

En nuestro caso de estudio, una vez que el yo ha entendido la situación del otro empatizando, podemos decir que ese acontecer es el acontecer causante, y que la integración en la corriente de vivencias del yo se verá condicionada por esa “manera en la que está” el yo. Ante la situación de reto que plantea el otro y que el yo ha entendido empatizando, “poniéndose en su lugar”, el yo puede estar agotado o débil, lo que provocará que la integración en su vivenciar de la situación del otro será con un cierto desgano, con poca disponibilidad para actuar en su favor, en fin, el acontecer causado – la integración de la vivencia empatizada– se verá afectado por ese agotamiento. Si por el contrario, el yo se encuentra en una situación de pleno vigor, esa misma vivencia empatizada será integrada en la corriente de vivencias del yo, con disposición a actuar

⁵⁸ Stein (2005), pp 230

⁵⁹ Ibid, pp. 231

en su favor y hacerlo con energía.

Esta afectación en la integración de la vivencia a la corriente de vivencias del yo, también puede ser afectada por actitudes morales ante el otro y sus necesidades. Como ya se dijo, el conocimiento previo entre el yo y el otro, puede ocasionar que existan prejuicios o disposiciones morales –tanto positivas como negativas–, que enturbien, por decirlo así, la relación. Se pueden dar situaciones de desconfianza, o de resentimiento entre el yo y el otro que provocarán que el conocimiento empático logrado en la fase previa, se vea oscurecido. También puede suceder lo contrario, que exista una relación previa positiva, de plena confianza o de disposición excesiva, que también pueden provocar que la integración de la vivencia a la corriente del yo “no sea fiel”.

Bien sea por la “manera de estar”, bien por las actitudes morales del yo, la integración en su corriente de vivencias de la vivencia empatizada puede verse afectada, es decir, no corresponder plenamente a la vivencia del otro y en este sentido no ser precisa, lo que podría provocar que la acción del yo en favor del otro no sea consecuente con su necesidad. Para evitar esta distorsión, el yo requiere contar con una autoconciencia emocional, que le permita controlar y en su caso, suprimir estas posibles causas de imprecisión, o por lo menos, que le permita posponer las siguientes fases de la acción en favor del otro, si es consciente de esta posible distorsión.

4. Motivación consecuente con la situación del otro

Hasta la fase anterior nos encontramos ante eventos que atienden y entienden la situación del otro de la mejor manera posible, pero también ante posturas pasivas y que no conducen a la acción. Falta por esclarecer el punto central del presente estudio, es decir, las condiciones de posibilidad de la acción a favor del otro, no simplemente el conocimiento de su situación y la posible simpatía que la misma despierte. No basta con un entendimiento empático para desencadenar la acción a favor del otro, existen otros elementos que la detonan y que me propongo analizar en este apartado y el siguiente. Scheler (2005) al tratar la simpatía afirma que “todo simpatizar implica la intención del sentir dolor o alegría por la vivencia del prójimo”, pero también que todo simpatizar es esencialmente pasivo y no conduce a la acción. La pregunta que surge entonces es

¿cómo se vuelve acción el conocimiento que tengo de la situación del otro? Para abordar esta cuestión, trataré primero el tema de la motivación para posteriormente profundizar en el terreno de la acción y la libertad.

En la constitución del individuo ajeno y en la aprehensión de sus vivencias por parte del yo, nos encontrábamos en el yo vuelto hacia sí mismo, constituyendo en su corriente de vivencias el conocimiento empatizado del otro. Ahora nos volvemos hacia fuera del yo y profundizamos en la situación del otro y la hacemos objeto de intención. Este nueva clase de vivencia se constituye en la corriente del yo, tal como lo menciona Stein (2005), “El dirigirse hacia algo, que es a lo que ahora nos estamos refiriendo, la *intentio*, que se alza sobre el fundamento de los datos inmanentes, indica una nueva clase de vivencia, de unidades, que se constituyen en la corriente: la clase de las “aprehensiones” o de los “actos””⁶⁰. En este ámbito de los actos surgen nuevas maneras de vinculación entre ellos, y una de estas corresponde a la “puesta en movimiento” de actos posteriores por parte de actos anteriores.

Esta vinculación de los actos es la llamada *motivación*, que un sentido general es la “vinculación que conecta a los actos unos con otros; no se trata de una mera fusión, como la de las fases de la corriente de las vivencias, que transcurren simultáneamente o sucesivamente, o como el enlazamiento asociativo de las vivencias, sino que es un proceder de lo uno partiendo de lo otro, un realizarse o ser realizado de lo uno en virtud de lo otro, por razón de lo otro.”⁶¹ No se trata de causalidad sino de precedencia. El que ocurra el acto primero no ocasiona que el segundo lo haga, sino que sugiere su ejecución. Se puede decir que existe una correspondencia entre el acto primero y el acto segundo.

Por ejemplo, “La comprensión de un valor puede motivar una toma de posición del ánimo (por ejemplo el gozo por la belleza) y eventualmente un querer y un obrar (por ejemplo la realización de un comportamiento reconocido como moralmente recto).”⁶² De aquí la importancia de la motivación en el tema de estudio. Al conocer la inseguridad del otro y empatizarla, el yo se vuelve hacia esa inseguridad del otro y, esta

⁶⁰ Stein (2005), pp. 252

⁶¹ Ibid, pp. 253

⁶² Ibid, pp.255

eventualmente puede *motivar* un querer y un obrar en su favor, que es en última instancia la acción que interesa ejecutar y estudiar bajo que condiciones surge. Hay que tomar en cuenta que el “pivote” en el que se apoya la motivación es siempre el yo, que realiza un acto, porque ha realizado ya otro acto.

Otro aspecto a considerar que reviste importancia es que “puede suceder entonces que el contenido de una vivencia no exija, desde luego, un determinado "motivado", pero si exija uno de los diversos "motivados" posibles. Ahora bien, existe además otra posibilidad; un motivo vivenciado puede permitir diversas formas de comportamiento, sin exigir ninguna de ellas. También en este caso sigue existiendo una conexión de sentido entre el motivo y lo motivado, lo cual equivale a decir que lo uno es comprensible a partir de lo otro, pero no existe ya ninguna relación de fundamentación racional.”⁶³

En el caso de estudio, el conocimiento empático de la situación del otro, específicamente su inseguridad en la alternativa que estamos siguiendo, se convierte en el motivo que puede provocar las acciones del yo. Estas acciones se constituyen como un conjunto de posibilidades, todas ellas motivadas por la situación, pero que no todas ocasionarían los mismos resultados en el otro. Se pueden reconocer por lo menos cuatro alternativas de acción que se constituyen dependiendo del objeto de intención del yo. En primer lugar, existe la posibilidad que el yo a pesar de conocer la situación de inseguridad del otro, prefiera no involucrarse, no actuar y hacerse a un lado sin tomar ninguna determinación. Otra alternativa, sería que el yo al darse cuenta de la fragilidad en la situación del otro, busque aprovecharla y actuar de tal manera que obtenga un beneficio propio, centrándose en su interés personal. La tercera posibilidad es que el yo busque el beneficio de la institución –si es el caso que ambos pertenezcan a la misma– que cobija a ambos y se interese más por el bien de la organización que el bien del otro y su situación. Y por último, existe la posibilidad de que el yo, desee el bien del otro y quiera actuar a favor de él apoyándole, bien sea compadeciéndose por su mal o congratulándose por su bien. Cualquiera de la acciones que elija el yo, estarían motivadas por la situación del otro, pero solo la última de ellas sería en verdad una acción en su favor.

⁶³ Ibid, pp. 257

Aquí se encuentra el punto nodal de la decisión de la acción en favor del otro. Se sustenta en una percepción de valor motivada por su situación, en la que el valor superior elegido, es el bien del otro y por ello, el yo elije actuar en su favor.

Tomando el caso que seguimos. Ante la inseguridad del otro por el reto que enfrenta, el yo puede juzgar que no es un problema de él –del yo–, y que no puede o no quiere hacer nada al respecto. O bien puede, aprovechando la inseguridad que detecta en el otro, influir en él para que se reconozca efectivamente limitado y que no enfrente el reto que se le presenta, obteniendo el yo alguna ventaja personal por esta situación, lo que se podría constituir como un caso de empatía negativa, en el sentido de que ese interés egoísta no permite que el yo actúe a favor de la situación del otro. Pero también puede centrar su atención en el bien de la institución y obligar al otro a enfrentar la situación de inseguridad aún a costa de su propia integridad o salud, nuevamente centrando el valor en algo distinto de la persona del otro. Por último puede, apoyar al otro, compartiendo la responsabilidad, o capacitándole para la tarea que enfrenta o inclusive buscándole apoyo externo en su realización.

Un elemento que permite esclarecer este actuar del yo a favor del otro y que nos conduce a la última fase de la fundamentación es el entendimiento de lo que se constituyen como *actos libres*. Partamos del hecho que en el campo de la motivación existen las llamadas *tomas de conocimiento*, en las que “lo que es objetivo se convierte para nosotros en una dación. Tenemos aquí un sencillito recibir que se puede convertir en motivo para una recepción ulterior. El yo no hace aquí nada, pero de los actos ya enlazados; puede surgir el "volverse" hacia el objeto.”⁶⁴. En nuestro caso, las acciones posibles están dadas y motivadas por la situación del otro, pero el yo necesita tomar posición ante ellas y actuar en consecuencia.

Estas tomas de conocimiento pueden motivar, un nuevo genero de vivencias: *las tomas de posición*. La percepción de una cosa hace que nazca en mí la creencia de su existencia y las tomas de posición, lo mismo que las tomas de conocimiento, son algo de lo que se me hace partícipe. Si por otro lado, “la aceptación o el rechazo de una toma

⁶⁴ Ibid, pp. 260

de posición se realizan como vivencias independientes , entonces tenemos actos libres en el sentido genuino; actos en los cuales el yo no sólo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivencia.”⁶⁵Y finalmente, si consideramos nuevamente la introducción de la acción, el *fiat* con el que la acción se pone en marcha, entonces vemos que pertenece necesariamente a todo acto hacer un impulso interno, a partir del cual el acto comienza a transcurrir.

Todos este tránsito desde el conocimiento hasta la acción hace patente “la multiplicidad de factores desencadenados que intervienen eventualmente para que se produzca una acción”⁶⁶ y por qué en ocasiones es difícil conocer y esclarecer los motivos reales de una acción.

Podemos concluir que en esta fase de la fundamentación, motivadas en el conocimiento empático de la situación del otro, se *presentan* al yo, una serie de alternativas de acción que responden a distintos objetos de valor y que él –el yo–, puede elegir en su acción inmediata. Este tránsito hacia la elección es el que se constituye como la última fase de la fundamentación y trataré en el siguiente apartado.

5. Elección personal sancionada por la libertad

Como se mencionó en el apartado anterior, al yo se le presentan una serie de acciones posibles, todas ellas motivadas por el conocimiento empático de la situación del otro. Esta última fase de la fundamentación desencadena el actuar del yo.

Partamos del hecho de que la motivación no es suficiente para desencadenar la acción. Como se dijo, la motivación enlaza de manera “razonable” los actos, pero no causa la acción. Existe un entreveramiento entre los aspectos causales y los motivacionales. Como dice Stein (2005) “se hallan constantemente entreverados el acontecer causal y el acontecer motivacional: un sentimiento que me “embarga” de repente puede tener efectos tan intensamente paralizadores, que el acto de la voluntad, que ese sentimiento tendría que motivar “propiamente”, “razonablemente” (decimos precisamente: que está

⁶⁵ Ibid, pp. 265

⁶⁶ Ibid, pp. 266

motivado por él), no sea capaz de surgir en absoluto.”⁶⁷

La situación del otro puede "razonablemente" motivar una acción de parte mía; sin embargo mi sentimiento vital causa que me paralice o no la ejecute. Además de ese sentimiento vital o inclusive por arriba de él, se encuentra la acción de la voluntad del yo, que será en último término la que determinará la acción que el yo ejecutará. Voluntad que se dará en el ámbito de la libertad del yo.

En este sentido von Hildebrand (1983) aclara cómo es que la voluntad actúa, pues una experiencia puede llegar a ser objeto de nuestro conocimiento sin motivar necesariamente nuestra voluntad o nuestras respuestas afectivas. Para actuar es necesario que los conceptos de bien y de mal comparezcan como la propiedad de un ser gracias a la cual este ser es capaz de motivar nuestra voluntad. La importancia es el carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad, antítesis de neutralidad o indiferencia. Y por último, que nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de algún modo.

En nuestro caso para que el yo quiera actuar a favor del otro, es necesario que reconozca como importante su bien, y no solo eso, sino que lo considere más importante que las otras acciones posibles motivadas por la situación del otro. En este ámbito es que la libertad se constituye como elemento fundamental del actuar del yo, pues es libre de escoger o rechazar la acción a favor del otro sugerida por la motivación, y este sentido es responsable de su actuar.

Von Hildebrand (1983) también aclara que para que un objeto posea la facultad de mover nuestra voluntad tiene que ser importante o como fin o como medio para un fin. En este sentido la situación del otro se puede constituir como un bien, ya sea visto como un medio o como un fin. Como se comentó en el apartado anterior, el yo puede actuar buscando el bien del otro considerándole como valioso en sí mismo, pero también puede verle a él o a su situación, como un medio o una oportunidad para lograr algo no relacionado con el bien del otro, sino con su propio bien o el de la institución. La argumentación final de la fundamentación que se ha presentado es que la acción en

⁶⁷ Ibid, pp. 290

favor del otro, requiere la consideración de que este es un bien en sí mismo, que tiene importancia y que es visto como fin. Este actuar encierra siempre una decisión libre que podemos llevar a cabo con nuestro libre centro personal, aunque nunca independientemente de cualquier motivo (el conocimiento empático de la situación del otro) y siempre apoyada en la importancia del objeto (el bien del otro como fin).

Por último, la acción a favor del otro se presenta ante la voluntad y es la libertad personal la que tiene que sancionar su ejecución. La responsabilidad personal entra en juego y determina la fuerza y dirección de la acción que ejecutar. De esta manera se concreta la acción en favor del otro, bien sea de compasión o de congratulación.

V. Conclusión

La investigación realizada ha confirmado varias de las consideraciones iniciales que se tenían con relación al tema de estudio, pero adicionalmente ha aportado múltiples elementos no previamente anticipados.

Como se planteó en la introducción, el tema fundamental de interés es el de la influencia interpersonal. Influencia que se constituye como uno de los elementos del liderazgo, entendido este, como acción que propone una dirección y motiva para seguirla. El considerar que la empatía permite tanto el conocimiento de la situación del otro como la acción en su favor, ha quedado demostrado que no es precisa, pues son necesarias varias condiciones para que esa acción se pueda dar. Por otro lado, el entender la empatía con esa doble vertiente no conduce a una comprensión clara de las acciones de relación interpersonal que se dan en las situaciones que se han caracterizado. El despliegue de una acción en favor de otro, es decir, de la compasión o la congratulación requiere de más elementos que el simple conocimiento empático.

Para poder abordar el tema de estudio fue necesario profundizar en las teorías sobre la constitución del individuo ajeno, revisando tanto la de Husserl como la de Scheler. Después de la consideración de ambas, se concluyó que la primera de ellas permite un esquema más sistemático de acercamiento al entendimiento del otro y fue la que se

utilizó en el análisis, siguiendo la presentación que hace Stein en su trabajo de tesis doctoral. A la base de esta teoría está el hecho de que el otro se nos da fundamentalmente a través de su cuerpo vivo y es a través de él que se puede empatizar.

El esquema propuesto por Scheler (2005) para las leyes de fundamentación de la simpatía ha sido útil para poder estudiar las condiciones de posibilidad de la acción compasiva o congratulante, permitiendo establecer la fundamentación de la acción en favor del otro y con ello, el esclarecimiento del tema de la influencia interpersonal, influencia que se concreta siempre en acciones a favor o en contra de la situación del otro.

Siguiendo este esquema de fundamentación es que se proponen como actos fundantes de la acción en favor del otro, bien sea esta de compasión o congratulación los siguientes:

- a) Una actitud de apertura originaria que esté presente antes y de manera incondicionada para dar acceso al conocimiento de la situación del otro.
- b) Un conocimiento empático de la situación del otro, basado en la forma del darse de su cuerpo vivo como campo de sensaciones, centro de orientación, con movimiento propio y portador de fenómenos de expresión.
- c) Una vivencia empatizada que se integra en la corriente de vivencias del yo, afectada por la situación personal de este yo, tanto en el campo de los sentimientos vitales como de actitudes morales.
- d) Una motivación consecuente con la situación del otro, que basándose en esa situación presenta a la voluntad del yo diversas acciones posibles, con distintos conceptos de valor.
- e) Una elección personal sancionada por la libertad que ante las acciones presentadas, y dependiendo del valor que oriente su decisión, actúa compadeciéndose o congratulándose con la situación del otro.

Como puede apreciarse el conocimiento empático de la situación del otro no es sino uno de los actos que permiten la acción en su favor. El estudio realizado ha aportado luz sobre la gran importancia que revisten, tanto la actitud de apertura originaria, como la orientación de la elección personal y la sanción de la libertad.

Quedan varias preguntas abiertas que sugieren pistas para futuros estudios. Una pregunta central y que influye en todas las demás, es la referente a la posibilidad de educación y desarrollo de estas actitudes y de las consecuentes acciones de compasión y congratulación. Una vez conocida con mayor profundidad esta fundamentación la pregunta que surge es ¿cómo se logra que esto cristalice en una persona?

Partiendo de esta pregunta eje, podríamos preguntar sobre las formas y métodos para modificar una disposición moral de fondo, también sobre la forma en que es posible desarrollar la habilidad de aprehensión empática y poderse poner “en lugar del otro”. Surge también la necesidad de esclarecer cómo se puede reducir la influencia de la situación del yo en sus acciones a favor del otro. En fin, que la investigación realizada ha abierto múltiples caminos para continuar con estudios en este apasionante campo de la relación interpersonal.

Concluyo con un pensamiento de Edith Stein (2005) que como se ha visto tuvo gran influencia en el estudio realizado y que me parece resume mi sentir al terminarlo. “Si reflexionamos ahora sobre la multiplicidad de factores desencadenados que intervienen eventualmente para que se produzca una acción, entonces comprenderemos por qué es sumamente difícil “el darnos cuenta de los motivos de nuestra acción”. Toda una serie de sentimientos de muy diversa índole pueden vivir en el presente, procediendo eventualmente de puntos de partida situados muy remotamente en la corriente. Cada sentimiento está “cargado” con una energía impulsiva procedente del motivo, y querría poner en movimiento una acción o “descargarse” de alguna otra forma.”⁶⁸

⁶⁸ Ibid, pp. 300

VI. Bibliografía

Barsh J., Mogelof, J., Webb C. (2009). *How remarkable women lead: the breakthrough model for work and life*. New York: Crown Publishing Co. New York

Blanchard, K. (2007). *Leading at a higher level*. New Jersey: Pearson Prentice Hall.

Crespo, M. (2009). *Sobre las disposiciones morales de fondo*. *Thémata, revista de filosofía*. No. 41, pp. 144-160.

Crespo, M. (2012). *Husserl versus Scheler*. Conferencia en el 4° Congreso Iberoamericano de Filosofía. Noviembre 5 al 9. Santiago de Chile.

Collins, J. (2005). *Good to great: why companies make the leap. And others don't*. New York: HarpersCollins.

Gibb, J. (1954). *Leadership*. In G. Lindsay (Ed), *Handbook of social psychology*. Cambridge: Addison-Wesley.

Goleman, D. (2013). *Primal Leadership: unleashing the power of emotional intelligence*. Boston: Harvard Business Review Press.

Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología. Edición de Miguel García-Baró*. México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción Antonio Ziri6n Q. México: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.

Kotter, P. John (1999). *John P. Kotter on what leaders really do*. Boston: Harvard Business Review book.

Scheler, M. (1985). *Amor y Conocimiento*. Ed. y Traducci6n de Sergio S6nchez-

Migallón. Madrid: Palabra.

Scheler, M. (2003). *Los ídolos del conocimiento de sí mismo*. Traducción de Francisco Javier Olmo García. Madrid: Ediciones Cristianidad.

Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

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

Stein, E. (2005). *Obras completas, Vol. II Escritos filosóficos, Etapa fenomenológica (1915-1920)*. Burgos: Editorial de Espiritualidad. Editorial Monte Carlo. Editorial El Carmen.

Von Hildebrand Dietrich (1983). *Ética*. Traducción Juan José García Norro. Madrid: Ediciones Encuentro.