

Estudios sobre la Empatía e Intersubjetividad. Una Revisión de la Obra de Edmund Husserl

Brayan Ocampo Alzate

Asesor

Mario Augusto Giraldo López

Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD)

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH)

Programa de Filosofía

2024

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo analizar la constitución de los conceptos de empatía e intersubjetividad en algunas de las obras de Edmund Husserl teniendo como horizonte la reflexión ética contemporánea. La investigación parte de la complejidad y malinterpretación de la obra de Edmund Husserl. Resalta la importancia de pensar filosóficamente la relación que tenemos con el otro y con el mundo. Tomando como referencia cuatro de los libros principales de la obra husserliana (los tres tomos de Ideas y las Meditaciones Cartesianas), se desarrolla la hipótesis según la cual la intencionalidad, piedra angular de la fenomenología, entendida como la característica de la conciencia de ser siempre conciencia de algo que es diferente de ella, responde a la problemática de la otredad y permite dar cuenta de manera directa de la relación que entablo con el otro. Se pretende establecer vínculos entre la fenomenología y ciencias tales como la psicología, las ciencias médicas y del cuidado con el fin de generar una reflexión acerca de los diversos problemas éticos a los que nos vemos enfrentados actualmente en la vida comunitaria. El recorrido realizado permite ampliar los horizontes de comprensión fenomenológica hacia la ética, la intersubjetividad y la afectividad.

Palabras clave: Fenomenología, Edmund Husserl, ética empatía, afectividad

Abstract

The present research aims to analyze the constitution of the concepts of empathy and intersubjectivity in some of Edmund Husserl's works, taking contemporary ethical reflection as a horizon. The research starts from the complexity and misinterpretation of Edmund Husserl's work. It highlights the importance of thinking philosophically about the relationship we share with the other and with the world. Taking as reference four of the main books of Husserl's work (the three volumes of *Ideas* and the *Cartesian Meditations*), the hypothesis is developed according to which intentionality, the cornerstone of phenomenology, understood as the characteristic of consciousness of always being conscious of something that is different from itself, responds to the problematic of otherness and allows us to account in a direct way for the relationship we have with the other. The purpose is to establish links between phenomenology and sciences such as psychology, medical sciences and care in order to generate a reflection on the various ethical problems we are currently facing in community life. The path taken allows us to broaden the horizons of phenomenological understanding towards ethics, intersubjectivity and affectivity.

Keywords: Phenomenology, Edmund Husserl, ethics, empathy, affectivity

Tabla de Contenido

Introducción y Planteamiento del Problema	6
Estado del Arte	15
Edith Stein (2004), Acerca del Problema de la Empatía.....	15
Max Scheler, la Simpatía (1923, 1957).....	19
Dan Zahavi.....	22
Algunos Otros Filósofos.....	27
Justificación.....	29
Metodología de la Investigación	32
Enfoque y Tipo	32
Objetivos	34
Objetivo General.....	34
Objetivos Específicos	34
Marco Conceptual.....	35
Fenomenología, la Obra de Husserl como Tema.....	36
La Empatía y la Intersubjetividad.....	38
La Vida Comunitaria	41
Las Investigaciones Lógicas, la Intencionalidad, la Crítica al Psicologismo.....	42
De las “Ideas” a las “Meditaciones”	53
Un Breve Repaso Histórico, la Importancia de lo «No Visto».....	53
Ideas I, Algunas Cuestiones Importantes	56
Una Preocupación Temprana.....	56
Husserl, en Contra del Empirismo y el Escepticismo	57
La Diferencia Acto-Objeto, la Idealidad de Ciertos Objetos.....	60
La Inmanencia, el Darse Absoluto, la Trascendencia	68
La Epojé, la Reducción, el Problema del Solipsismo.....	72

Ideas II, la Empatía y lo Anímico	79
La Empatía.....	80
Ideas III, la Apertura Hacia y la Relación de la Fenomenología con las Ciencias	82
La Intersubjetividad y la Verdad, un Apunte Breve	83
Meditaciones Cartesianas, el Camino de Descartes, la Huida del Solipsismo	
Trascendental.....	85
El Camino Cartesiano, el Retorno a la Subjetividad	86
La Quinta Meditación	86
La Constitución de la Comunidad.....	87
La Apertura, el Diálogo con las Ciencias, la Importancia de la Fenomenología	92
Conclusiones	99
Referencias Bibliográficas.....	103

Introducción y Planteamiento del Problema

La pregunta a la cual se pretende responder a lo largo de la presente investigación es: ¿Cómo se constituyen los conceptos de empatía e intersubjetividad en las Ideas y las Meditaciones cartesianas de Edmund Husserl teniendo como horizonte la reflexión ética contemporánea?

La fenomenología es encasillada dentro un ámbito cerrado se le suele denominar como un cartesianismo o cercana al idealismo alemán, también se ha dicho que esta filosofía constituye una reducción al sujeto, solamente al sujeto y, en últimas, se le ha acusado de solipsista¹. En parte esto se debe a que los críticos se han quedado con “el Husserl” de las Investigaciones lógicas (1900/1976²). Sin embargo, además de ser malas interpretaciones de la teoría propuesta en las Investigaciones, también es cierto que achacarle magnos problemas a una mera obra es, cuando menos, injusto. Husserl dejó un archivo con más de cincuenta mil folios³ escritos y pocos de ellos publicados, por lo tanto, la otra parte del problema yace también en la poca publicación y la impresión que dejaba una imagen pública de Husserl mediante los textos que salieron a la luz en vida del filósofo, pero, a los textos populares, subyacen una cantidad de trabajos y lecciones que delatan variados intereses y que no pudieron ser explorados y publicados sino de manera póstuma, temas como los que pretende explorar la presente monografía.

En la obra de Husserl se leen títulos tales como el del párrafo 49 de Ideas I «La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo», dando la impresión de que en la fenomenología se renunciara por completo a una relación con el mundo, sin embargo, si se

¹ Véase: San Martín (1993; 2015) y Alves (2012)

² Se indica la fecha de publicación original del texto y la fecha de la edición de la obra en español

³ Sobre esto, véase la introducción que realiza San Martín, J a la traducción de: Husserl, E (2020) *Problemas fundamentales de la fenomenología* Ed. Alianza, allí, San Martín narra la cuestión de los archivos y la extensión de estos

revisa de cerca el concepto de intencionalidad entendida como conciencia siempre es conciencia de algo, como la referencia o tendencia de la conciencia a algo, se puede ver que esta es ante todo una relación constante de la conciencia con el mundo. Del esclarecimiento de los temas tratados a lo largo de las Ideas, refiriéndose este término a los tres tomos de Ideas de la obra completa de Husserl, además de la revisión de las Meditaciones Cartesianas trata la presente investigación.

La problemática es doble. Por una parte, las acusaciones a la fenomenología como una filosofía despreocupada por la vida intersubjetiva. Lo segundo es un problema más práctico. Esto es, la importancia que se le da a la empatía, el presupuesto con el que se vive y que es evidente según el cual uno puede ponerse en el lugar del otro. Sin embargo, en la reflexión filosófica no resulta tan obvio dicha capacidad de ponerse en el lugar del otro. Ahí yace la duplicidad del problema tratado: la obra y los conceptos.

Ahora bien ¿Por qué en los textos elegidos? La elección de los textos obedece a una cuestión temporal y de desarrollo del filósofo. Mientras que las Investigaciones lógicas fueron publicadas en 1900/1901, el primer tomo de Ideas es publicado en 1913, la revisión de Ideas I se hace en aras de mostrar que el giro trascendental no implica una suerte de idealismo ni mucho menos de manera literal una aniquilación del mundo. Los tomos restantes de Ideas verían la luz de forma póstuma. Este último detalle, constituye parte de la problemática puesto que de cara al tema que atañe la presente investigación. A lo largo de buena parte del siglo pasado, “en el tema de la intersubjetividad, la crítica tomaba como referencia la Quinta Meditación Cartesiana, [a pesar de que] en los manuscritos de Husserl el tema tiene referencias mucho más amplias ya

desde 1910 en las lecciones sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología⁴” (San Martín, 2015, p. 28). El problema es que el texto recién mencionado se encuentra dentro de los tomos XIII; XIV y XV⁵ de las obras completas de Husserl, tomos que no vieron la luz pública hasta 1973 (San Martín, 2015).

Las Meditaciones fueron publicadas en vida de Husserl y durante buen tiempo, fueron la (única) referencia que se hacía a una teoría de la intersubjetividad en Husserl. En suma, se parte de cuatro textos que muestran: los intereses que Husserl tuvo tempranamente por la empatía y la intersubjetividad, intereses que se ven expresos principalmente en el segundo tomo de las Ideas y de manera un tanto disminuida pero igual presente en el tercer y último tomo de la misma obra. El problema —otra vez— es que ninguno de estos tomos fue publicado tempranamente y dieron lugar a las acusaciones problemáticas de las que se ha venido hablando. Las Meditaciones, específicamente la última de ellas, contiene gran riqueza acerca de preocupación husserliana por la vida en comunidad, la vida intersubjetiva, la vida con el otro. De ahí que Husserl hable de una comunidad de mónadas.

Lo dicho anteriormente muestra el problema en términos relativos a la historia de la fenomenología y también de cara a la obra de Husserl, sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué deberíamos acercarnos al problema de la empatía? ¿Qué propuestas se han realizado para dar respuesta a dicho problema? En sintonía con lo que propone la presente monografía y adelantando un poco acerca de la cuestión⁶, la empatía ha sido una preocupación por parte de la fenomenología desde sus inicios, así, Husserl comienza la exploración de dicha temática desde el

⁴ De esta obra se cuenta con traducción al español realizada justamente por Javier San Martín y Cesar Moreno, véase: Husserl (2020) *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Ed. Alianza

⁵ Véase Husserl (1973)

⁶ Véase: Antecedentes: estado del arte

desarrollo de una de sus obras centrales, a saber, desde las Ideas e incluso, desde obras anteriores, pero no tan conocidas como por ejemplo, las lecciones dictadas entre 1910 y 1911 sobre el problema de la intersubjetividad, recogidas en un anexo al libro Problemas fundamentales de la fenomenología (Husserl, 2020a). Sin embargo, yendo un poco más allá de la obra husserliana, tenemos por ejemplo los aportes realizados por su círculo cercano, esto es, el libro ya clásico de Edith Stein Sobre el problema de la empatía (2004) y los aportes realizados por parte de Max Scheler en Esencia y formas de la simpatía (1957).

Por fuera del movimiento fenomenológico se tienen las descripciones de Theodor Lipps, sin embargo, tal como lo muestran Stein (2004) Gallagher y Zahavi (2014) —por mencionar algunos—, la teoría propuesta por Lipps resulta insuficiente. Según Lipps, la empatía se da por imitación. Según Stein, “Lipps describe la empatía como una participación interior en las vivencias ajenas.” (2004, p.28). Actualmente, la teoría de Lipps, ha sido absorbida por una categoría más general, a saber, la teoría de la simulación. Tal como muestran Gallagher y Zahavi (2014), existen dos posturas ampliamente reconocidas actualmente sobre la descripción y explicación de la empatía, a saber: la teoría de la teoría (TT) y la teoría de la simulación (ST). En términos generales, la teoría de la teoría (TT), “es denominada así porque afirma que nuestra comprensión de los otros depende de la adopción de una posición teórica; requiere el recurso a una teoría particular, a saber, la psicología popular, que nos ofrece la explicación de sentido común de por qué las personas hacen lo que hacen” (p. 256). Por otra parte, la teoría de la simulación (ST), dentro de la cual se puede incluir la vieja teoría de Theodor Lipps, afirma que “nuestra comprensión del otro se basa en una autosimulación de sus creencias, deseos o emociones. Me pongo en su lugar y me pregunto qué pensarían o sentirían y luego proyecto los resultados sobre ellos” (Gallagher y Zahavi, 2014, p.256).

La teoría de la teoría implica, pues, que debamos saber cierta epistemología acerca del conocimiento de otros. Uno de los puntos de quiebre de esta teoría, sería la experiencia de la empatía cuando se es niño. Cuando somos niños, aún sin conocer ninguna teoría, somos capaces de reconocer los sentimientos en el otro, de tener experiencia del otro, sin embargo, bajo esta postura, “cualquier criatura que no disponga de una teoría de como esta también carecerá de experiencia de los otros” (Gallagher y Zahavi, p. 257). Para aquellos que defienden esta postura, los niños pequeños “carecerán de cualquier comprensión de sí mismos y de los otros durante sus tres o cuatro primeros meses de vida” (Gallagher y Zahavi, p. 261). Como se puede notar, es una visión cercana al empirismo clásico de la tabula rasa en la cual la infancia no hay nada en el ser humano. Pero lo más curioso —y a la vez lo más grave— de estas teorías no es tanto la negación de la experiencia del otro sino también la negación de la propia experiencia en los primeros meses de vida, el niño, bajo estas teorías “no tiene acceso de primera persona a ninguno de sus acontecimientos mentales y ninguna experiencia de otras criaturas con mente antes de la adquisición de una teoría de la mente” (Gallagher y Zahavi, p. 261).

Por otra parte, las teorías de la simulación, partiendo de esta máxima según la cual debemos autosimular nuestros propios sentimientos, emociones y creencias para entablar una relación con el otro, se ve en problemas cuando nos remitimos a la experiencia vivida. Mientras estoy interactuando con los demás “no hay ninguna prueba experiencial que corrobore que uso tales rutinas de simulación (imaginativas o introspectivas) conscientes.” (Gallagher y Zahavi, p. 262). En últimas, siguiendo las ideas de la teoría de la simulación, queda abierta la pregunta de si realmente es posible la experiencia del otro puesto que, siempre y cuando dicha experiencia esté mediada por mis imaginaciones e introspecciones, parece que el contacto que puedo establecer

con el otro está justamente mediado por mí, de manera gráfica la relación sería la de un yo que vuelve sobre sí mismo para poder captar al otro.

Desde otras perspectivas, un poco más cercanas a la psicología, se ha optado por realizar una categorización distinta. Así, Muñoz y Chaves (2013) nos hablan de una varias categorías, a saber: empatía cognitiva y emocional y empatía disposicional o situacional. La empatía cognitiva y emocional parte de los aportes realizados por Adam Smith y la diferenciación entre la empatía como “una reacción emocional involuntaria ante las experiencias de otros y la habilidad de reconocimiento de las emociones de otros como una experiencia vicaria” (p. 126). En este sentido, la empatía, en su factor emocional tiene que ver con lo vicario, es decir, a percepción de la emoción o el sentimiento del otro que “puede llevar a sentimientos y conductas positivas como la compasión y el altruismo” (Muñoz y Chaves, 2013, p. 126). Del lado cognitivo, afirman las autoras, “se habla de capacidades o tendencias de la persona” (p. 126).

La empatía disposicional o situacional es un constructo teórico (Muñoz y Chaves, 2013) según el cual la empatía surge como “un efecto reactivo a la situación emocional de otro o como un asunto meramente cognitivo que implicaba solo una disposición para la acción” (p. 126). En dicho constructo, la empatía se encuentra mediada tanto por las diversas situaciones que se puedan presentar como por las capacidades cognitivas del sujeto, las cuales entran en juego en situaciones específicas, totalmente contingentes, dichas capacidades son condición de posibilidad de la reacción ante el otro.

La empatía constituye una preocupación interdisciplinar, sin embargo, ninguna de las teorías antes mencionadas parece describir ni explicar de manera suficiente la cuestión. Por una parte, algunas lo reducen de manera conductista a mera reacción ante ciertas situaciones, otras, se quedan en un evolucionismo del cual no tenemos evidencia en la experiencia. Adicionalmente,

se tienen las dos teorías mencionadas al inicio y en las cuales se mostraron sus problemas, en el caso de la teoría de la teoría, la infancia queda como un vacío conceptual y vital. Por su parte, la teoría de la simulación no logra dar cuenta por completo de ¿cómo es posible conocer a los otros? Toda vez que dicha teoría está sustentada, justamente en una autorreferenciación, una experiencia que, antes de dar cuenta de la experiencia del otro, pretende explicar al otro a través de mis propias imaginaciones, sensaciones y emociones, es decir, una experiencia que en términos freudianos no sería más que la proyección de mis sentimientos sobre los demás, sin lograr dar cuenta de la otredad en cuanto tal.

Debe admitirse el límite de la presente monografía, es decir, probablemente no se logre solucionar el problema de la intersubjetividad y de la empatía como tal. Sin embargo, la hipótesis que guía el presente trabajo y responde a dicha problemática es que la fenomenología, lejos de ser una filosofía solipsista, da cuenta de la experiencia del otro de manera directa, sin mediaciones representacionistas o autorreferenciadas y mucho menos mediadas por la teoría. La fenomenología se preocupa, tanto por la experiencia como por el sentido de la misma, sin embargo, se trata de describir la experiencia de la manera más depurada posible. La otra parte de la hipótesis es que la intencionalidad misma permite dar cuenta de la experiencia del otro sin necesidad de someterlo a auto referenciaciones o teorías.

La intencionalidad fundamento de la fenomenología se define como la característica de la conciencia de ser conciencia de algo. Conciencia es conciencia de lo otro de sí, de aquello que no soy yo, que se diferencia de mí. Para Husserl la diferenciación entre el acto y el objeto intencional es una preocupación primordial que parte de la crítica entablada por el filósofo al psicologismo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Así, la intencionalidad permite dar cuenta de la otredad, posibilita la experiencia y la relación yo-mundo, yo-otro. Siguiendo a

García Baró (1997), las vivencias intencionales “tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos presentados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la intención. En ellas es mentado un objeto, se tiende a él en la forma de la presentación o en esta y a la vez en la del juicio” (p. 62). En otro lugar, el mismo filósofo afirma que dicha intencionalidad

“Consiste en el contacto cognoscitivo con el prójimo, es la vivencia a la que los fenomenólogos se acostumbraron a llamar con el mismo término que se había hecho habitual en el dominio de la tradición psicológica alemana del siglo XIX: empatía. Solo que la fenomenología exige que no se entienda por esa palabra más que lo que se va diciendo a partir de este momento, sobre la base de intentar la descripción del fenómeno puro o los fenómenos puros que correspondan a la empatía. Ninguna teoría previa a la descripción debe ser escuchada sino tras un examen libre de prejuicios” (García-Baró, 1999, p. 32)

Como se puede notar, la intencionalidad misma delata ya la relación tanto con el otro como con el mundo y los objetos en un sentido muy amplio. Así, siguiendo a Husserl, podemos relacionarnos tanto con objetos lógicos, como cuando estudiamos geometría y nos relacionamos con triángulos, cuadrados o círculos e incluso con los números, pero también con objetos en sentido ordinario, por ejemplo, con el computador, la mesa o el libro, sin embargo, ni el triángulo, ni el cuadrado ni mucho menos el computador o la mesa están en mí, ni en mi conciencia como si esta fuera un contenedor, del mismo modo, su existencia no depende de mí, son objetos con los cuales entro en una relación directa, tengo noticia de ellos pero nunca me confundo con ellos. La tesis según la cual hay una indiferenciación entre el acto y el objeto hace parte del psicologismo contra el que Husserl luchó a lo largo de su teoría.

El problema de la empatía y la intersubjetividad atañe no solo a la filosofía y la psicología sino también a la sociología y las ciencias médicas y del cuidado. Si hay un escenario en el cual la empatía resulta ciertamente necesaria, sin duda es el escenario clínico-hospitalario. En un diálogo interdisciplinar, profesionales de las ciencias del cuidado como Kay Toombs

(1992) y filósofas como Carvi Harel (2016) se han preocupado por la empatía dentro del campo médico, pero de manera singular, esto es, dentro de la relación médico paciente.

Estado del Arte

Es propicio realizar un recorrido histórico-historiográfico por algunos de los filósofos actuales, las revisiones y propuestas que se han realizado desde la fenomenología con respecto a los temas de interés en la presente propuesta. Es importante decir que la preocupación por la empatía es un tema en auge y al cual las neurociencias, la psicología y las ciencias sociales han tratado de aproximarse recientemente, sin embargo, la exploración fenomenológica de estos asuntos resulta importante toda vez que, como se mostrará en el desarrollo de la presente monografía desde temprano en la obra de Husserl la empatía constituyó un interés importante. Ahora bien, como tal, la obra de Husserl ha sido revisada incesantemente, en parte, porque la obra es extensa pero también porque gran parte de ella se ha publicado de manera póstuma. Sobre fenomenología como tal, se han escrito libros completos, sin contar que, de cierta manera, sea complicado hablar de una fenomenología toda vez que, después de Husserl, la fenomenología ha tenido una cantidad ingente de autores que si bien cada uno ha retomado lo esencial de la fenomenología, también han renovado la fenomenología a su manera, desde diferentes epistemologías e intereses.

Reconociendo los límites de la presente investigación, es decir, determinados textos dentro de la obra de Edmund Husserl, así como la temática de **la empatía y la intersubjetividad en la fenomenología**, se procede entonces a exponer algunos de los trabajos más importantes dentro de la tradición fenomenológica.

Edith Stein (2004), Acerca del Problema de la Empatía

Tal como lo señala Guillermo Viaña (2022) Edith Stein trabajó como asistente de Edmund Husserl desde octubre de 1916 hasta febrero de 1918. El libro *Acerca del problema de la empatía* (Stein, 2004) constituye lo que sería la tesis doctoral de la filósofa y fue sustentado en

agosto de 1916. La relación de Stein con Husserl fue una relación de veneración de la alumna por su maestro y un maestro que, en su incesante meditar, hacía a Stein escribir y reescribir una y otra vez sus meditaciones.

En una carta que envía Stein a Roman Ingarden (otro discípulo temprano de Husserl), dice la filósofa, refiriéndose al ordenamiento de los apuntes y escritos de Husserl que “es básicamente imposible... al menos en cuanto que sólo por é y para él podría ser elaborado... yo no sería la persona indicada para ello y solo podría ocuparme de ello en caso también de que pudiera realizar algo por cuenta propia.” (Stein, 2002 citada en Viaña, 2022, p. 194) finalmente, ante la presión, en 1918, Stein renunciaría a ser la asistente de Husserl, sin embargo, su obra constituye un antecedente fundamental para el presente trabajo.

Stein reconoce un punto importante para la tesis que acá se sustenta, esto es, el interés husserliano por la vida intersubjetiva y la preocupación del filósofo moravo por la empatía. En el prólogo del libro en mención, afirma Stein que los resultados positivos a los que llegó su investigación

“Sólo son una pequeña contribución para presentar lo que aquí queda por hacer. Además, circunstancias especiales me han impedido retocar cuidadosamente el trabajo una vez más antes de la publicación. Es decir, que desde que lo presenté a la Facultad, en mis funciones de asistente privada de mi venerado maestro el señor profesor Husserl he recibido para examen los manuscritos de la parte II de sus Ideas, que tratan en parte las mismas cuestiones. Y naturalmente que en una nueva ocupación con mi tema no podría por menos de aprovechar las nuevas sugerencias recibidas. A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de sugerencias que recibí del señor profesor Husserl, así que de todos modos, es sumamente cuestionable lo de que las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi propiedad intelectual” (Stein, 2004, pp. 17- 18)

Hay dos cuestiones que surgen a partir de la cita anterior. La primera es una pregunta que supera los alcances del presente trabajo ¿qué tanto hay de Stein en el segundo tomo de Ideas de Husserl?, la segunda, más que una pregunta es una afirmación de la hipótesis de la cual parte el trabajo: Husserl muestra un interés temprano por el problema de la empatía, lo cual discrepa con respecto a aquellas tesis según las cuales es un interés tardío propio de sus últimas obras: La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Husserl, (2008) y las Meditaciones Cartesianas (Husserl, 2006) ambos textos, publicados ya hacia el final de la vida de nuestro filósofo, en 1929 y 1931 respectivamente.

Ahora bien, yendo como tal al estudio realizado por Stein, vale la pena citar el inicio del libro puesto que allí queda en evidencia el problema del cual se parte. Se dice que “en la base de toda controversia sobre la empatía subyace un presupuesto tácito: nos están dados sujetos ajenos y sus vivencias. Se trata del desarrollo del proceso, de los efectos, del fundamento de este darse” (Stein, 2004, p. 19) Subsecuentemente, Stein continúa con el método fenomenológico, esto es, efectúa la epojé fenomenológica propuesta por Husserl ya en Ideas I (publicada en 1913), dice entonces que

Puedo dudar si esa cosa que veo ante mí existe, pues subsiste la posibilidad de un engaño: por eso debo excluir la posición de existencia, no me está permitido hacer ningún uso de ella; pero lo que no puedo excluir, lo que no está sometido a ninguna duda, es mi vivencia de las cosas (p. 20)

¿Qué es entonces la empatía? Según Stein (2004), la empatía queda delimitada de manera singular si se diferencia, por ejemplo, de la percepción de objetos. Para tal fin, utiliza el siguiente ejemplo:

Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido a su hermano, y yo noto su dolor ¿qué es ese notar? Sobre lo que se basa, el de dónde concluyo el dolor, sobre eso no quiero

tratar aquí. Quizá está su cara pálida y asustada, su voz afónica y comprimida, quizá también da expresión a su dolor con palabras. Todos éstos son, por supuesto, temas de investigación, pero eso no me importa aquí. Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él. (p. 22)

Aunque los objetos siempre me están dados en perspectivas y nunca los puedo captar por completo, siempre queda algo por ampliar, un sentido por encontrar, la cuestión con otras personas es aún más compleja. El otro no es, para nada, una cosa, un objeto. En tanto que el otro se torna objeto puedo cosificarlo y hacer de él cualquier cosa, como lo hicieron los nazis con los judíos. Ahora bien, si ya la sola presentación de una persona es por completo diferente de la presentación de una cosa, los sentimientos de esta persona sí que son distintos a las cosas. El dolor, afirma Stein (2004) no es una cosa y es que no nos está dado como las cosas, como los objetos, ni siquiera se puede deducir de las lágrimas de alguien puesto que también se puede llorar de gozo. Hay algo más, un notar en el semblante del otro que lo torna doloroso, que es lo que se capta.

El texto es amplio y en él, Stein muestra gran parte del problema de la empatía, por lo tanto, se ve avocada a otros temas que traspasan los límites de la presente investigación, por ejemplo, en la empatía interviene la presentación del cuerpo del otro en tanto cuerpo vivido. Del mismo modo, Stein establece cierta estratificación en los fenómenos de la empatía, a saber, la empatía negativa, el consentir e incluso habla de una empatía reflexiva. Tal vez, uno de los puntos importantes a tratar a lo largo de la presente pesquisa sea ver, en qué medida Husserl retoma o anticipa las ideas de su discípula.

Ahora bien, dentro del libro, Stein entabla una discusión con otro filósofo, discípulo temprano de Husserl, Max Scheler, es justamente en el parágrafo 6 titulado confrontación con

teoría de Scheler sobre la aprehensión de la conciencia ajena. Veamos un poco de lo que afirma Scheler.

Max Scheler, la Simpatía (1923, 1957⁷)

Scheler es famoso por su influencia en el pensamiento de Juan Pablo II, también por sus aportes a lo que hoy llamamos filosofía de la religión, puesto que se concibe como un filósofo profundamente cristiano, de ahí que, por ejemplo, encuentre que el sentido del sufrimiento⁸ es el sacrificio, en gran parte inspirado en la figura de Jesucristo.

Para 1923 Scheler publica un texto que entraría en disputa con el de Stein. Esto es *Esencia y formas de la simpatía (1923/1957)*. Lo primero que llama la atención es que Scheler no habla de empatía en sentido estricto. Muñoz (2017) realiza un análisis comparativo entre los conceptos de empatía en Stein y el de simpatía en Scheler. Según arguye el chileno Stein entiende la empatía (como ya se vio), como la experiencia del sujeto ajeno y de su experiencia, de su vivencia, la filósofa extiende dicha experiencia “no solo a la relación con los otros seres humanos sino que también (con) Dios” (Muñoz, 2017, p. 79) Scheler parte de una teoría bastante difundida y que, como se verá, aún sigue operando, esto es, las teorías de imitación propuestas por Theodor Lipps, a estos se les llama “teoría de las inferencias por analogía” (*Analogieschlüsse*) (Muñoz, 2017, p. 80) y también realiza un recorrido por la teoría de Stein de la empatía propiamente dicha (*Einfühlung*).

La crítica que realiza Scheler al concepto de empatía se inicia con un recorrido histórico. Según Muñoz, “se pueden mencionar en este marco los nombres de Wilhelm Perpeet, Friedrich

⁷ Se hace referencia tanto al año original de publicación como al año de la edición-traducción de José Gaos

⁸ Cabe resaltar el carácter doble de la frase. Por una parte, literalmente para Scheler, el sacrificio constituye el sentido último del sufrimiento, por otra parte, *El sentido del sufrimiento* es el título como tal de la obra de Scheler, publicada en 1979 en español. Ed. Goncourt.

Theodor Vischer, Robert Vischer, Theodor Lipps...” (Muñoz, 2017, p. 81), el más influyente y reconocido de todos estos es justamente Lipps, para quien la percepción nos proporciona “cosas, objetos físicos, cuerpos y movimientos, los que no son interpretados necesariamente como propios de seres humano” (Muñoz, 2017, p. 81), la empatía, por lo tanto, es una característica humana y está compuesta por dos momentos. El primero será el “instinto de imitación” (Muñoz, 2017, p. 81), el segundo es el “instinto de manifestación vital.” (Muñoz, 2017, p. 81) de ahí que la empatía funciona de la siguiente manera: “yo empatizo mi vivencia con el cuerpo visto; yo, por decirlo así penetro en el otro de tal manera que lo que yo siento me ayuda para saber lo que siente el otro” (Muñoz, 2017, p. 81). El ejemplo utilizado por Muñoz es el siguiente:

“Yo veo como otro cuerpo se mueve de una manera determinada (por ejemplo, él camina a zancadas) y tiendo a imitarlo, es decir, me muevo de la misma manera (yo camino a zancadas); en esa tendencia al movimiento yace, gracias al instinto de manifestación vital, en una vivencia determinada y propia. Estas teorías de imitación según las cuales para captar lo que el otro siente debo imitar lo que el otro hace así sea en la mera imaginación también son controvertidas por Stein (2004) en el libro antes mencionado” (Muñoz, 2017, p. 81)

Para Scheler, resulta insuficiente la teoría de la empatía entendida desde la mera imitación y esta suerte de argumento antropológico. El argumento que usa es que si esto fuera así, es decir, si para saber del sentimiento del otro tuviéramos que imitarlo primero, entonces no tendríamos cómo saber de la alegría del perro. Según Scheler,

“Contra la teoría de la imitación de Lipps habla además el hecho de que podemos comprender vivencias, por ejemplo, de animales cuyos movimientos expresivos no somos capaces ni siquiera de tender a imitar, por ejemplo, la expresión de la alegría por los ladridos o de los movimientos del rabo del perro o los trinos del pájaro.” (Scheler, 1957, p. 27).

Scheler recupera, además, el término griego *simpatía*, que según el diccionario viene del griego *sympatheia*, que significaría literalmente sufrir juntos, más aún, sería una aproximación al

pathos el sentir. De ahí que el filósofo hable de varias experiencias del comprender sintiendo lo mismo que el otro. Hablará entonces de sentir uno con otro la misma pena, simpatizar en algo, el mero contagio afectivo y la genuina unificación afectiva. Lo más interesante de la propuesta de Scheler es que se escapa tanto de la imitación (como ya se esbozó) pero también, ha de ser dicho que Scheler tal vez sea (al menos dentro de la fenomenología) el primer filósofo en entrar en discusión y diálogo con el psicoanálisis. De ahí que, a lo largo del libro *Esencia y formas de la simpatía* (Scheler, 1957) realice varias menciones a Freud y la explicación de lo que para entonces era un fenómeno que apenas surgía: el nacionalsocialismo. A partir del concepto freudiano de identificación, Scheler trata de analizar cómo es posible que las personas sigan en masa a Hitler.

Tanto Scheler como Stein compartieron directamente con Husserl, fueron estudiantes directos de él, lo interesante, tal como lo señala Muñoz. (2017) es que ambos tienen alcances religiosos. Mientras que Scheler influirá en el pensamiento católico y la teoría de la persona, Stein será posteriormente beatificada. En la construcción del presente apartado, se dio lugar también al estudio realizado por Enrique Muñoz (2017) un filósofo chileno que se ha preocupado en sumo modo por estas temáticas, lo cual constituye también otro antecedente centrado de manera local (Latinoamérica), vigente y reciente (2017).

Para pasar al siguiente antecedente es importante destacar una cuestión, un nombre: Theodor Lipps. El nombre no es menor toda vez que tanto Scheler (1957) como Stein (2004) le dedican algunas de los apartados de sus respectivas obras a entablar una discusión con la teoría de Lipps. Realmente, a Lipps incluso Freud, en sus tratados acerca del chiste. Allí, Freud coincide con lo expresado por Muñoz (2017) en el texto ya citado. Según cuenta el compatriota de Husserl y también discípulo de Brentano, “Solo puede mencionarse un corto número de

pensadores que se han ocupado en profundidad de los temas del chiste. Es cierto, entre quienes los estudiaron hallamos los brillantes nombres del poeta Richter y de los filósofos Theodor Vischer, Kuno Fischer y Theodor Lipps, pero aun en estos autores es un tema secundario, pues el interés principal de su indagación recae sobre la problemática de lo cómico, más amplia y atrayente” (Freud, 1991, p, 11). Además de Scheler, quien ya vimos cómo ataca el problema de la imitación, Stein también entra en polémica con el argumento en mención. En tanto inicia su obra, Stein (2004) realiza una confrontación con Lipps, en el párrafo 3, que se extiende por más de diez páginas, Stein entabla lo que ella denomina una “confrontación con otras descripciones de la empatía especialmente con la de Lipps y continuación del análisis. (2004), así, a lo largo del párrafo en mención, la filósofa establece su marcado alejamiento con respecto de la tesis de la imitación. Si bien concede que podemos experimentar lo mismo que el otro, mediante el cosentir o el sentir a una, se aleja de los medios, es decir, de la imitación como medio para llegar empatizar.

Veamos entonces algunos de los teóricos que actualmente se ocupan de la empatía y la intersubjetividad desde la fenomenología y lo que se ha propuesto recientemente. El repaso por las teorías resulta importante toda vez que, además de dar un panorama histórico, pone de presente la importancia y vigencia, tanto de la temática como de la obra de Edmund Husserl.

Dan Zahavi

Zahavi es, sin duda uno de los mayores especialistas en la obra de Edmund Husserl. Del mismo modo, junto a Shaun Gallagher, ha realizado aportes significativos con respecto al tema de la empatía y la intersubjetividad. En este primer apartado, es preciso mencionar lo que fue un trabajo, en su momento revelador y que constituyó cierta apertura con respecto a la obra husserliana, esto es, el texto publicado en 2003 por Zahavi, titulado “Husserl’s phenomenology”

allí, Zahavi realiza un recorrido histórico por la obra de Husserl, así, parte de la historia de vida de Husserl (en un sentido delimitado), pasa por una parte de lo que constituirá el primer capítulo de la presente pesquisa, esto es, la fundamentación de la fenomenología, su inauguración en el pensamiento de Husserl hacia 1900-1901 con la publicación de las Investigaciones Lógicas (Husserl, 1976). Posteriormente, Zahavi realiza un repaso por la fenomenología trascendental de Edmund Husserl en Ideas I, un repaso por la doctrina de la conciencia de tiempo, la conceptualización cuerpo en la fenomenología de Husserl y el concepto (que después será retomado por Habermas) del mundo de la vida. Casi hacia el final del texto en mención, Zahavi (2003) realiza un repaso por la intersubjetividad en Husserl, de ahí que este sea un referente importante para la presente investigación. Dicho por Zahavi⁹ “Husserl consideraba la intersubjetividad un tema de inmensa importancia y, desde un punto de vista puramente cuantitativo, él dedicó más páginas a este problema que cualquier otro fenomenólogo posterior” (2003, p. 109). Según arguye Zahavi, por variadas razones, los “análisis de Husserl acerca de la intersubjetividad merecen un tratamiento detallado puesto que constituye un importante correctivo de su sistema” (2003, p. 109)

Tal como se afirmaba al plantear el problema del cual parte la presente investigación, Zahavi (2003) sabe de las acusaciones de solipsismo de las cuales ha sido blanco la fenomenología husserliana. Pero ¿qué es el solipsismo? Siguiendo al filósofo danés, por solipsismo se entiende, normalmente una “posición que afirma que solamente existe una sola conciencia, principalmente la propia, o que afirma que es imposible conocer si hay, de facto, cualquier otro sujeto además de mí mismo” (2003, p. 109) Pero ¿por qué se han hecho este tipo

⁹ Las traducciones de los textos, en caso que no exista una traducción oficial, como el caso del texto citado de Zahavi (2003) son propias, tanto del inglés como del alemán.

de críticas a la fenomenología? Aunque esto constituye parte del primer capítulo del presente trabajo, vale la pena adelantar que, gran parte de las acusaciones de solipsismo se dan por la metodología propia de la fenomenología y el primer paso fundamental que se da, esto es, la *epoché*. Siguiendo a Zahavi, este afirma que “la efectuación de la *epoché* (*epoché*) y la reducción trascendental parecen restringir el campo de investigación de la fenomenología a la propia conciencia individual y sus fenómenos. Si el propósito del análisis intencional-constitutivo es investigar la donación del mundo para mí, ¿Cómo sería entonces capaz de dar cuenta de la donación del mundo para otro sujeto, sin hablar de la auto-donación de este sujeto extraño?” (2003, p. 109)

Es decir, si la fenomenología reduce y pone entre paréntesis (*epoché*) el mundo ¿cómo dar cuenta de otros sujetos? ¿Cómo dar cuenta de la relación con otros *yo*s? ¿Cómo describir la conciencia del otro? Zahavi procede cuidadosamente tratando de mostrar la preocupación de Husserl ante la temática puesto que, más allá de la fenomenología, realmente, dar cuenta del otro es un problema en sí mismo. Según arguye más adelante el danés, la experiencia del Otro (con mayúsculas) es, “para Husserl, siempre una experiencia de Otro en su aparecer corporal, por dicha razón concreta la intersubjetividad tiene que ser entendida como una relación de sujetos encarnados. El problema (al menos en este libro citado) es que Zahavi muestra la preocupación husserliana por la intersubjetividad pero no muestra, como él mismo lo afirma, la estructura de la empatía. No obstante

“Husserl argüiría que la experiencia del otro no implica que el otro es reducido a mero objeto intencional. Por el contrario, estamos enfrentado con una relación sujeto-sujeto en la medida en que el Otro es exactamente experimentado en su inaccesibilidad subjetiva. Es esencial a la descripción fenomenológica que la relación sujeto-sujeto, implica una asimetría. Hay indiferencia entre el sujeto que experimenta y el sujeto experimentado. Pero esta asimetría es parte de cualquier descripción correcta

de intersubjetividad. Sin la asimetría no habría intersubjetividad sino meramente una colectividad indiferenciada” (Zahavi, 2003, p. 113).

En otro lugar, Zahavi (2005) realiza una revisión un poco más detallada de la empatía como tal, para tal fin, retoma de manera sustancial los aportes de Scheler, del mismo modo en que se ha hecho acá, muestra Zahavi cómo el argumento de la imitación resulta insuficiente para pensar el problema de la empatía. Ahora bien, siguiendo con las ideas de Zahavi pero ahora en compañía de Shaun Gallagher, vale la pena revisar un texto que fue y sigue siendo un hito en fenomenología, esto es, *La mente fenomenológica* (2014) publicado originalmente en el 2007 constituye un enlace entre la fenomenología y las ciencias cognitivas que aún hoy día sigue vigente.

Al inicio del noveno capítulo del texto en mención, Gallagher y Zahavi (2014) se preguntan ¿cómo es posible conocer y comprender a los otros? Lo interesante de lo que realizan los filósofos en mención a lo largo del capítulo es que retoman argumentos de otras escuelas filosóficas y de corte más analítico. De ahí que al iniciar, retomen el ejemplo ya célebre de los cerebros en cubetas de Daniel Dennett. En suma, arguyen dos grandes teorías que han tratado de dar cuenta del fenómeno de la empatía. Por una parte, se encuentra la teoría de la teoría llamada así porque “afirma que nuestra comprensión de los otros depende de la adopción de una posición teórica, requiere el recurso de una teoría particular, a saber, la psicología popular que nos ofrece la explicación de sentido común de por qué las personas hacen lo que hacen.” (Gallagher y Zahavi, 2014, p. 256), la segunda teoría se encuentra en vínculo con la propuesta de Theodor Lipps, a saber, la teoría de la imitación o analogía. En esta oportunidad, los filósofos la llaman teoría de la simulación, inmediatamente reconocen que esta es la nieta del argumento de la analogía. De acuerdo con los filósofos en mención, esta teoría

“Afirmar que nuestra comprensión del otro se basa en una autosimulación de sus creencias, deseos o emociones. Me pongo en su lugar y me pregunto qué pensarían o sentiría y luego proyecto los resultados sobre ellos. Desde esta perspectiva no necesitamos recurrir a teorías o a la psicología popular porque tenemos nuestra propia para usarla como modelo de lo que debe ser la mente del otro” (2014, p. 256)

El problema de la simulación o analogía ya lo vimos con Scheler. Si esto fuera así, no lograríamos captar el dolor o la alegría del perro al menear la cola. Del mismo modo, aunque tal vez mucho más radicalmente, se podría decir que no lograríamos captar el dolor de un llanto en un bebé puesto que realmente no recordamos, por lo menos nuestros primeros cinco años de vida y no tendríamos elementos con los cuales construir una analogía o una simulación. Pero el problema es más grande, cabe la pregunta ¿cuál es el problema de la teoría de la teoría? Según arguyen Gallagher y Zahavi, la teoría de la teoría afirma que

“La comprensión de la mente de los seres con mente es teórica, inferencial y de naturaleza casi científica. Considera la atribución de estados mentales como una cuestión de inferencia a la mejor explicación y de predicción como una cuestión de inferencia a la mejor explicación y de predicción de los datos de comportamiento [...] Consecuentemente niega que tengamos una experiencia directa [de los estados mentales del otro¹⁰]... Afirmarían que necesitamos conceptos con el fin de extraer y comprender la riqueza informacional de lo que ya se ha dado y ya se nos ha presentado” (2014, p.257).

Los problemas son variados. Para efectos de brevedad cabría señalar por lo menos dos. Por una parte, otra vez la infancia aparece como el talón de Aquiles de este tipo de teorías. El niño de 6 años puede aún no conocer nada, ninguna teoría, el niño, dicho de cierta manera, vive puramente la vida, alejado de toda teoría y más aún, de toda teoría que le explique la relación con los demás. La aprehensión del otro en el niño no está mediada por ninguna teoría, sin embargo, a

¹⁰ El añadido entre corchetes es nuestro

pesar del egocentrismo propio de la infancia, el niño es capaz de entablar diálogos con otros y más aún, logra captar e identificar emociones en el otro ¿cómo explicar esto desde la teoría?

Por otro lado, si es necesario extraer la información para poder comprender al otro ¿de dónde sería obtenida? Cabría el ejemplo del niño como el de una persona de a pie, en palabras de Freud un *lego*, es decir, aquellas personas que no tienen nada que ver con las ciencias cognitivas, bajo esta lógica, no podrían captar la emoción en el otro puesto que no tienen una teoría a la cual remitirse para lograr captarlo. Pero, el argumento más grave es la mediación, es decir, la aprehensión del otro no es inmediata sino mediada ¿acaso cuando se es niño se establecen teorías para llorar por el extrañamiento materno? La intencionalidad propia de la teoría fenomenológica parece dar cuenta de esta relación primigenia que tenemos con el mundo, de ahí que la presente investigación encuentre tanto su pertinencia como importancia dentro del debate y entorno académico actual, a lo largo de los capítulos se pretende desenmarañar una obra compleja pero que parece ocultar grandes aportes acerca los temas acá mencionados.

Algunos Otros Filósofos

Finalmente, para nombrar algunos filósofos que se han interesado por el problema de la intersubjetividad y la empatía a nivel latinoamericano y colombiano, es preciso nombrar a Celia Cabrera, filósofa argentina quien en su trabajo de tesis doctoral, bajo la dirección del también filósofo argentino Roberto Walton, realiza un trabajo acerca de la ética de Husserl, el trabajo lleva por título *La ética como forma final del autotraspasamiento de la egología en la fenomenología de Edmund Husserl* (2016), en el documento, Cabrera realiza un recorrido extenso por la obra de Husserl, desde sus primeros años en Halle (1891-1899), Gotinga (1900-1915) y Friburgo (1917-1924), adicionalmente, por supuesto, la autora revisa también los manuscritos del legado de Husserl alojados en los diferentes archivos tanto en Friburgo como en

Colonia y otras ciudades europeas (Lovaina, por ejemplo), allí, data textos desde 1921 hasta 1933. Husserl moría en 1938, por lo tanto la investigación de Cabrera (2016) es bastante completa, abarca toda la obra del filósofo y aunque en su título no tenga como tal la palabra empatía, como se ha insistido, la empatía como tal, se enmarca dentro de un recuadro mucho más grande que es la filosofía ético política. El título en sí mismo es dicente, la ética, el campo de las costumbres, como autotraspasamiento de la egología, un poco más ligero, este autotraspasamiento obedece a la salida del ego de sí mismo. En fin, otra forma de mostrar, de nuevo, que la fenomenología no es una filosofía solipsista. Finalmente, es importante mencionar otros autores tales como el ya nombrado Guillermo Hoyos Vásquez, Roberto Walton, Luis Román Rabanaque quienes se han preocupado en modo sumo por la fenomenología en el ámbito latinoamericano.

Justificación

La problemática de la presente investigación es un auge actualmente dentro de las ciencias, las neurociencias y es, con todo, una preocupación filosófica. En este último sentido, se podría cuestionar ¿cómo es posible que la conciencia salga de sí misma para conocer otras conciencias? Como lo muestran Gallagher y Zahavi (2007), hay variadas teorías que intentan responder a esto, no obstante, ninguna logra dar cuenta como tal de la experiencia que tenemos del otro, de la empatía como tal, o de forma más filosófica, no se responde a la pregunta anteriormente planteada. Se vive bajo el presupuesto de conocer y estar en contacto, de captar a los demás pero justamente la fenomenología permite colocar entre paréntesis dichos presupuestos con el fin de lograr una aproximación al fenómeno mismo, a las cosas mismas.

La presente investigación, como se vio en el planteamiento del problema, se aproxima a dos problemáticas, por una parte nos encontramos, la empatía y la intersubjetividad como temas de investigación y por otra, nos enfrentamos a la obra de Edmund Husserl. En este mismo sentido, su importancia es doble, por una parte tenemos entonces la revisión teórica y análisis de la teoría husserliana acerca de los conceptos tratados (empatía, e intersubjetividad). Dicha teorización encuentra su importancia en un doble sentido. El primero de ellos se encuentra en la respuesta ante las acusaciones de las cuales ha sido objeto la fenomenología siendo tachada de filosofía internalista, objetivista, subjetivista y como se ha dicho, incluso de solipsista¹¹. Ante dichas acusaciones, hay autores¹² que muestran cómo, desde la misma obra husserliana que aquellas no son más que interpretaciones erróneas o incompletas que no tienen en cuenta, por

¹¹ Problemática tratada en el planteamiento del problema

¹² Véase: Zahavi (2005, 2014, 2020) Gallagher y Zahavi (2014), Crespo (2012) o Cabrera (2013, 2014)

ejemplo, lo que se ha llamado el nuevo Husserl¹³. Por otra parte, es importante poner los conceptos en escena. Como ya hemos visto, la empatía, la vida afectiva e intersubjetiva son problemas que nos incumben como seres humanos que cohabitamos el mundo en sociedad. La experiencia que tenemos del otro, la forma en que nos relacionamos, se entrecruzan en cada uno de nuestros actos volitivos, resulta entonces un tema digno de ser pensado y revisado. Pensar escenarios que impliquen, de cierta manera un “problema” ético y analizarlos desde una perspectiva fenomenológica resulta provechoso y merece la pena aventurarse en ello. De esta manera se aspira mostrar que la fenomenología no es en una filosofía solipsista y, además, mostrar su riqueza e importancia en el diálogo entre la teoría y la praxis. Este espacio diádico permite pensar la política dentro de la intersubjetividad, la relación de un yo con otro yo, la posibilidad de la conciencia de salir de sí misma para aprehender otra conciencia y entablar diálogos y relaciones en los cuales podemos llegar a decir en lenguaje cotidiano pongámonos en el lugar del otro. En este sentido, es importante pensar el modo en que dichas relaciones afectan nuestras decisiones, teniendo siempre en el horizonte que dichas decisiones se hallan inmersas dentro de un mundo que compartimos con otros, un mundo común.

Llegados a este punto, el lector podrá cuestionarse acerca de la relación entre la empatía y la ética. A pesar de que, dada la tradición alemana dentro de la cual se enmarca el presente trabajo, el término empatía es la traducción del vocablo alemán *Einfühlung*, sin embargo, empatía como tal, proviene del término griego, *empathia*, el cual significa emocionado. La cuestión es que el término *Einfühlung*, dada su raíz (*Ein-uno*) podría referirse también a lo que conocemos como propiocepción o, en otros términos, tal vez más cercanos al vocablo alemán, a la endopatía,

¹³ El término lo usa el profesor San Martín para referirse a las obras de Husserl no tan conocidas y que han sido publicadas en la serie *husserliana* de manera póstuma. Véase San Martín (2015)

esto es, al sentirse uno mismo. Como se puede notar, si pensamos en la *Einfühlung* como un sentirse uno mismo el sentido es totalmente contrario, de ahí que autores como Max Scheler se aparten del uso del término en mención en virtud de usar el vocablo griego *sympatheia*, un sentir con el otro. Volviendo a la *empatheia*, tal como se puede notar, hay una *patheia* en la empatía, es decir, hay un *pathos* ¿Qué es el *pathos*? El vocablo griego *pathos* ha sido traducido de múltiples formas dentro de las cuales podemos encontrar: afecto, estado de ánimo, pasión, emoción. Tenemos, por una parte el sentir, el ánimo o la pasión, que, como se puede identificar rápidamente, se conecta con la empatía en tanto un estar emocionado. Así, *pathos* y *empatheia* se relacionan para hablar de un sentir. En nuestros tiempos es tanto un sentir relativo a mí mismo como un sentir al otro (a propósito de la propuesta de Stein, 2004). *Pathos* y *empatheia* como las primeras dos partes constituyentes de una triada dentro de la cual se desarrolla la presente monografía. El tercer aspecto está dado por un término que también se ha traducido en relación a los afectos, la personalidad o el carácter de cada persona, a saber, el *ethos*. Es el entrecruce entre el sentir, el sentimiento, las pasiones, las emociones en donde surge el otro. La empatía, tal como la entendemos ahora, ya no tanto como un estar emocionado sino como la experiencia del otro, implica, por lo tanto, un *ethos*, una práctica que obedece a una relación en la que ya no soy solo yo quien siente, quien se aflige, tiene pasiones, ánimo o emoción sino que el otro también y, a pesar de ser el otro diferente de mí, logro reconocer en él sus propias emociones. Esta triada de conceptos es la que guiará la presente investigación y a la cual se espera lograr realizar algún aporte desde la fenomenología como teoría.

Metodología de la Investigación

Enfoque y Tipo

El enfoque de la presente investigación será eminentemente cualitativo. Dada la naturaleza del objeto de estudio, esto es: la obra de un autor y los conceptos allí desarrollados, se propende entonces por un estudio que se puede adecuar a varias metodologías de investigación dentro del enfoque cualitativo.

En primer lugar nos encontramos entonces con el estudio de tipo hermenéutico, dado que tenemos como objeto de investigación la obra de un filósofo, la hermenéutica se presenta entonces como una herramienta de análisis de los datos, dichos análisis, a su vez, se establecerán después de una revisión bibliográfica. De acuerdo con Luna et. Al (2014) “el trabajo de revisión bibliográfica constituye una etapa fundamental de todo proyecto de investigación y debe garantizar la obtención de información más relevante en el campo de estudio, de un universo de documentos que puede ser muy extenso.” (p. 159) Siguiendo entonces los pasos que sugieren Luna et.al (2014) en el artículo citado, nos encontramos que la investigación se compone técnicamente de varias etapas. La primera de ellas es la definición del problema. Seguidamente se tiene entonces la búsqueda de la información para dar paso al tercer momento constituido por la organización de la información. Esta fase, cuenta Luna et. Al (2014) “es de gran importancia, consiste en organizar de manera sistemática la documentación encontrada. Se puede realizar tanto de manera básica o detallada.” (p. 160)

El cuarto paso de la investigación está dado por el análisis de la información. Esta etapa, de acuerdo a Luna et. Al (2014) es la “tarea que toma más tiempo en la investigación bibliográfica ya que con ella se espera identificar el aporte a realizar” Es en esta etapa, en el análisis de la información donde la hermenéutica, en cuanto método entra en juego. Siguiendo

Grondin (2002) “la hermenéutica de la aplicación obedece así a la dialéctica de pregunta y respuesta. Entender algo significa haber aplicado algo de tal modo a nosotros que encontramos en ello una respuesta a nuestras preguntas” (p.169) El esfuerzo, en la etapa de análisis está atravesado por las preguntas que nos realizábamos al iniciar el camino de la investigación, la interpretación está mediada por la pregunta. De acuerdo a Grondin “nuestro esfuerzo no debe consistir en absoluto en suprimir las expectativas de sentido en nuestras preguntas sino en darles toda su relevancia para que los textos que tratamos de entender puedan responder con toda la claridad a ellas. El entender se desarrolla así como realización histórico transmisora de la dialéctica de pregunta y respuesta” (2002, p. 169)

Podríamos entonces plantear que la investigación tiene tanto un carácter histórico, como interpretativo. Histórico puesto que haremos una revisión bibliográfica de las obras organizadas de Edmund Husserl, interpretativo puesto que nos dirigimos a dichas obras con una cantidad de preguntas que buscan ser resueltas y aclaradas.

Objetivos

Objetivo General

Analizar la constitución de los conceptos de empatía e intersubjetividad en las Ideas¹⁴ y las Meditaciones Cartesianas de Edmund Husserl teniendo como horizonte la reflexión ética contemporánea

Objetivos Específicos

Repasar los conceptos fundamentales de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl con el fin de mostrar en extenso tanto la riqueza conceptual de la fenomenología como la fundamentación teórica de la hipótesis que se sostiene a lo largo del trabajo.

Revisar e interpretar los conceptos de empatía e intersubjetividad en las Ideas y las Meditaciones Cartesianas de Edmund Husserl para responder a las críticas que se le han hecho a la fenomenología desde otras corrientes de pensamiento.

Esbozar algunas consideraciones que permitan entablar conversaciones con otras ciencias o ramas del conocimiento tales como la psicología, la medicina o la enfermería con respecto a la empatía y la intersubjetividad, permitiendo así la creación y establecimiento de diálogos interdisciplinarios que enriquezcan la discusión filosófica.

¹⁴ Al hablar de *las Ideas* se hace referencia a los tres tomos que constituyen las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (tomo I: Introducción general a la fenomenología pura; tomo II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución; tomo III: *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*; de Edmund Husserl. Los tres tomos han sido traducidos y publicados en la editorial *Fondo de Cultura Económica* (FCE) (Véase: Bibliografía)

Marco Conceptual

A continuación se presentan los conceptos que van a ser tratados a lo largo de la monografía a realizar. Como se planteó en los objetivos, empatía e intersubjetividad son los conceptos que se pretenden estudiar en algunos de los textos de la obra de Edmund Husserl. En este sentido, la investigación se presenta dividida en tres capítulos, los cuales se desarrollarán de la siguiente manera:

El primer capítulo es contextual. El objetivo es realizar un repaso por los principales conceptos de la fenomenología trascendental como tal. Partiendo de preguntas tales como: ¿Qué es la epojé? ¿Constituye la epojé una suerte de escepticismo? Ampliar un poco más la cuestión acerca de ¿Qué es la intencionalidad? ¿Qué se entiende por horizonte dentro de la fenomenología? Y como no, un breve paso por la conciencia de tiempo tal y como la entendía Husserl. Esto permitirá tener elementos conceptuales que permitan elucidar de mejor manera el desarrollo teórico del autor y su obra.

El segundo capítulo es un rastreo de la empatía a lo largo de las obras revisadas, esto es: Los tres tomos de Ideas (Husserl, 2013, 2014, 2017) y las Meditaciones Cartesianas (Husserl, 2006). Teniendo claros los conceptos propios de la fenomenología, esto es, el lenguaje técnico, se hace necesario imbuirse en la teoría como tal. Mostrar el desarrollo conceptual en la obra de Husserl como tal. Dicho capítulo constituye el centro de la investigación puesto que es allí donde se mostrará todo el desarrollo teórico de la filosofía husserliana en relación con la empatía y la intersubjetividad. Además de ser un ejercicio exegético

A lo largo del tercer capítulo se espera esbozar la posibilidad de los diálogos interdisciplinarios desde la fenomenología misma. Para tales fines, se tendrán en cuenta los aportes realizados por autores tales como Drew Leder (1990; 1992; 2016), médico y filósofo

estadounidense que se ha preocupado por la cuestión de enfermedad y la empatía; Harvi Carel (2008), filósofa quien ha tenido experiencia como paciente al sufrir una enfermedad pulmonar de carácter crónico o Kay Toombs (1992, 1992a), pionera en los diálogos interdisciplinarios entre fenomenología y ciencias del cuidado, específicamente la enfermería, la significación de la empatía y la intersubjetividad dentro del campo de la enfermedad, el espacio hospitalario etc.

Fenomenología, la Obra de Husserl como Tema

Más que definir la fenomenología, puesto que dicha empresa en sí misma no tardaría mucho (la ciencia que estudia los fenómenos), la investigación pretende desenmarañar ciertas cuestiones propias de la fenomenología. Partiendo de lo que se ha mostrado en el planteamiento del problema, se espera desarrollar de manera amplia los principales conceptos de la obra husserliana. Por ejemplo, es importante comprender el sentido de la palabra fenómeno dentro del compendio husserliano puesto que, si bien es famoso y bastante recurrente la conceptualización de la fenomenología, esta se suele hacer desde la definición que Heidegger ofrece en *Ser y tiempo* (2018), no obstante, la fenomenología como estudio de los fenómenos, en sentido husserliano se apega más al fenómeno en sentido de vivencia intencional, es decir, volver a los fenómenos tal como me son dados, de modo muy amplio, es volver a la experiencia precientífica, de ahí la importancia de la epojé y la reducción fenomenológicas. Pero ¿qué es entonces la fenomenología? Husserl sigue el camino cartesiano, es decir, una duda, pero no es una duda escéptica, sino una duda metódica que le permita encontrar la verdad. Según Husserl debemos “recordar la meditación cartesiana sobre la duda [...] pero enseguida es evidente que no todo puede resultarme dudoso, porque al juzgar así es indudable el hecho de que juzgo así; y por tanto, sería absurdo querer aferrarse a una duda universal” (2017, p. 88) En este sentido y, de acuerdo con la meditación cartesiana hecha y repasada por Husserl “habría que poner el énfasis

primero en la percepción, percepción que en cierta medida corresponde a la llamada percepción interna... Me estoy moviendo sobre un fundamento absoluto, a saber: esta percepción, mientras dura, es y permanece siendo un absoluto, un esto-aquí, algo que es en sí lo que es, algo que puedo tomar como criterio último para determinar qué puede decir ser y estar dado” (Husserl, 2017, p, 90)

Se trata entonces de volver a la vivencia, al fenómeno, fenómeno desconectado de toda referencia empírica y temporal, “dirigir la mirada a la percepción misma en un acto de pura intuición, a ella misma tal como está ahí, pasando por alto su referencia al yo o abstrayendo de esa referencia. Así, la percepción captada y delimitada de manera intuitiva es entonces una percepción absoluta, carente de toda trascendencia, dada como fenómeno puro en sentido fenomenológico” (Husserl, 2017, p. 103) No es describir mi percepción sino la percepción, desconectando todo dato empírico, dejando mi yo de lado, cualquier referencia empírica queda entre paréntesis para tratar de acceder a la percepción en sí misma, de manera pura. Para tal método son necesarios una serie de pasos, principalmente la epojé y la reducción fenomenológica (ambos ya esbozados acá).

En un segundo momento del capítulo, se explorarán textos que permitan mostrar el paso de la fenomenología estática a la fenomenología genética, esto se torna necesario toda vez que los textos centrales (las Ideas y las Meditaciones), de la presente pesquisa, se dan en un rango de tiempo amplio y por tanto, atraviesan el tránsito husserliano de un estadio a otro. Teniendo clara cuál es la diferencia entre la fenomenología estática y genética, esto permitirá tener un panorama más amplio. La explicitación de todos los conceptos principales de la fenomenología serán desplegados en el primer capítulo y estarán al servicio de los siguientes capítulos.

La Empatía y la Intersubjetividad

Si tratáramos de definir la empatía, tendríamos que recurrir, sin dudar, al diccionario de la RAE. Al hacerlo, nos damos cuenta que, en todo el trasfondo, delatado este último por la definición de la empatía como un sentimiento de identificación con algo o con alguien. La definición es problemática, las teorías de imitación e identificación son problemáticas puesto que, como veremos a continuación, parecen caerse por su propio peso.

La tradición fenomenológica, como lo afirma Cabrera (2013), ha dedicado grandes esfuerzos a pensar el problema de la alteridad. Fenomenológicamente hablando parece posible afirmar que la empatía “funda la dimensión intersubjetiva” (p. 72). En el debate de la empatía en general, nos encontramos con preguntas como las que plantean Gallagher y Zahavi (2014) “¿cómo llegamos a conocer y comprender a los otros? ¿es nuestra comprensión de los otros, en principio, como nuestra comprensión de los árboles, las rocas, las nubes, o bien difiere de modo fundamental de nuestra comprensión de objetos inanimados” (p. 255) Como se nota en las citas anteriores, en la base de la intersubjetividad parece estar la empatía, sin embargo, es importante revisar si es posible (o necesario) realizar un análisis de la intersubjetividad más allá de la empatía. Por ejemplo, Cabrera (2013) quien sigue de manera atenta las teorías de Zahavi, arguye que debemos

“Girar el foco desde el análisis de la empatía hacia una reflexión en torno a la intencionalidad constitutiva. Esto significa que las problemáticas inherentes a la experiencia concreta del otro no sean relevantes. Por un lado, señala Zahavi, cuando Husserl se dedica al esclarecimiento del ser ahí para mí del otro en la Meditación V, lo hace porque la intersubjetividad no puede ser tratada en un meta-nivel, es decir, desde una perspectiva de tercera persona, sino solo a partir de una interrogación que parte del ego mismo.” (Cabrera, 2013, p. 73)

A lo largo del noveno capítulo del libro *La mente fenomenológica* Gallagher y Zahavi (2014) realizan un recuento por algunas de las teorías que resaltan en la discusión acerca de la empatía. Allí podemos encontrar teorías tales como: la teoría de la teoría, según la cual “nuestra comprensión de los otros depende de la adopción de una posición teórica: requiere el recurso de una teoría particular, a saber, la psicología popular, que nos ofrece la explicación de sentido común de por qué las personas hacen lo que hacen” (p. 256)

Otra de las teorías que busca explicar la empatía (y de paso la intersubjetividad o la cognición social) es el gran campo de las teorías de la simulación. Allí, el argumento es que “nuestra comprensión del otro se basa en una auto simulación de sus creencias, deseos o emociones. Me pongo en su lugar y me pregunto qué pensarían o sentirían y luego proyecto los resultados sobre ellos” (ibid.) Ha de ser dicho que la cuestión es mucho más amplia puesto que, en suma, dentro de las categorías grandes de teorías de simulación y teoría de la teoría a lo largo del estado del arte (antecedentes) de la presente pesquisa se presentarán en detalle algunos de los argumentos y problemáticas de estas teorías.

De manera centrada en toda la obra husserliana San Martín (2015), muestra de qué manera, la visión “tradicional” desde la cual se han hecho acusaciones como la del solipsismo es una lectura fragmentada e incompleta de la obra del filósofo moravo. Dentro del texto citado, San Martín (2015) muestra tres consecuencias negativas que ha traído la lectura del Husserl tradicional. La primera de ellas es el problema del sujeto trascendental en la fenomenología de Husserl. Como se mostrará a lo largo del trabajo, Husserl parte de la discusión con el psicologismo, entendiendo este último como aquella concepción que “considera las explicación que nos proporciona la psicología suficientes para saber qué son los objetos de la lógica y las matemáticas. Eso significa convertir la psicología en ciencia primera y fundamental” (p. 31). En

esta medida, tal como se verá, Husserl rehúye de cualquier relativismo pero, al mismo tiempo discute con el antropologismo. Al rechazar, por sus fatales consecuencias, al psicologismo, la fenomenología también rechaza el antropologismo. En este sentido cabe la pregunta que se realiza Hans Blumenberg en su antropología filosófica intitulada Descripción del ser humano (2011), a saber “¿De qué se debe hablar en filosofía?” (p. 11). Pues bien, tal como sigue San Martín (2015) al rechazar el psicologismo y el antropologismo, la fenomenología “no se trata del ser humano, sino de un sujeto que no es el ser humano” p. 31).

Esta no preocupación por el ser humano, tiene consecuencias positivas y negativas. Dentro de lo positivo se encuentra el alejarse de todo posible subjetivismo relativista, sin embargo, como consecuencia negativas tales como el hecho de que

Al no tratar del ser humano, se verá obligada [la fenomenología] a decir de quién trata. [...] Husserl terminará por decir que trata del sujeto trascendental. Pero muy pronto surgiría la duda de quién es el sujeto trascendental, dónde está y qué hace si es que hace algo” (San Martín, 2015, p. 32)

Como se verá, es la interpretación del surgimiento del sujeto trascendental, a lo largo de Ideas I, lo que ha traído una serie de problemas serios en la recepción de la obra de Husserl. Ahora bien, la segunda consecuencia de la recepción tradicional de Husserl está en relación con el sujeto trascendental en la medida en que este “carácter no humano abstracto del sujeto del que trata la fenomenología. Que ese sujeto no humano es abstracto se ratifica también desde otra perspectiva, a sabes, desde la lucha contra el historicismo que llevó a cabo Husserl” (San Martín, 2015, p. 34). Este punto, aunque valioso e interesante, no resulta necesario para la investigación que se pretende llevar a cabo. Por el contrario, la tercera consecuencia de la lectura del Husserl tradicional, es de total incumbencia, a saber: la falta de pensarse la intersubjetividad. Este problema, del cual parte la investigación, es tal, que San Martín llega a equiparar a Husserl con

Fichte y afirma que “tal vez Husserl sea el primer filósofo en la historia de la filosofía que ha elevado a rango prioritario el tema del otro. ... Lo hace con decisión y gracias a él entra en la filosofía el tema de la intersubjetividad” (2015, p. 36). Pese a este tipo de afirmaciones, hechas por expertos en la obra del filósofo alemán, subsiste aún la idea de una suerte de solipsismo trascendental en la fenomenología husserliana.

La Vida Comunitaria

Dentro de las mismas *Meditaciones Cartesianas* Husserl (2006) habla de una comunidad intermonádica el concepto como tal resulta extraño y, como se verá en los anteriores capítulos, la cuestión intersubjetiva ya estaba presente en tal texto. No obstante, vale ampliar la cuestión de la vida comunitaria. La experiencia en comunidad. Aunado a un texto que no es propio de la presente investigación, a saber, *La Crisis* (Husserl, 2008), se pretende realizar un tratamiento fenomenológico acerca de la vida comunitaria en lo que Husserl (1980, 2008) llama *Lebenswelt* y que se ha traducido como Mundo de la vida o, Mundo vital. Como se verá a lo largo del desarrollo capitular del presente trabajo, Husserl se preocupó por la humanidad desde temprano en su obra, aún a pesar de su eminente preocupación trascendental también hubo preocupaciones tempranas sobre el desarrollo que las ciencias estaban teniendo, los peligros del positivismo, el olvido, justamente, de la subjetividad trascendental etc. El último capítulo de la presente investigación pretende mostrar, a manera de apertura, algunas de las preocupaciones de autores contemporáneos dentro del movimiento fenomenológico, los desarrollos teóricos que se han tenido a partir de la fenomenología husserliana y su re-descubrimiento tras la publicación póstuma de buena parte de su obra.

Las Investigaciones Lógicas, la Intencionalidad, la Crítica al Psicologismo

El presente capítulo pretende realizar una revisión general de los conceptos fundamentales de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, de esta manera, funge como preparación teórica y abre paso al segundo momento de la investigación en donde se realizará la revisión central de los conceptos de empatía e intersubjetividad.

La fenomenología surge en 1900-1901 con la publicación de las Investigaciones lógicas (edición española: 1976), sin embargo, Husserl viene de las matemáticas, su primera formación filosófica la tiene al lado de un filósofo poco mencionado pero bastante importante: Franz Brentano, quien sería también maestro de Sigmund Freud. Brentano recupera de Aristóteles y de cierta tradición de la filosofía medieval el concepto de intencionalidad. No es sencillo resumir la cantidad de filósofos que se preocuparon en algún momento por la intencionalidad, lo que sí es posible afirmar es que el término no solo es retomado por Husserl como tal sino que, al mismo tiempo, la filosofía analítica hace uso del mismo. Gallagher y Zahavi (2014) realizan una definición bastante clara de la intencionalidad, piedra angular y pieza clave de la fenomenología. Así, los filósofos afirman que

“El sentido de «intencional» en este contexto no se debe confundir con el sentido más familiar de tener un propósito en mente cuando se actúa, lo que sería solo un tipo de intencionalidad en el sentido fenomenológico. Más bien, «intencionalidad» es un término genérico para el apuntar-más-allá-de-sí-misma propio de la conciencia (del latino *intendere*, que significa apuntar en una dirección particular, similar a apuntar a un blanco con una flecha). La intencionalidad tiene que ver con la direccionalidad de la conciencia, es decir, con el hecho de que cuando percibimos o juzgamos o sentimos o pensamos, nuestro estado mental es sobre o de algo” (p. 174).

Por su parte, Husserl, en las Investigaciones lógicas, afirma que

“El adjetivo calificativo intencional indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la intención, el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo. Como expresión más breve usaremos la palabra acto” (1976, 498)

Se puede resumir la intencionalidad bajo dos afirmaciones: 1. Toda conciencia es conciencia de algo y 2. La intencionalidad es la característica de la conciencia por la cual la conciencia se relaciona, tiende hacia lo diferente de ella. Como se puede notar, la cuestión es una relación, para ser justos y hablar en términos fenomenológicos, es una correlación lo que la intencionalidad delata, justamente es la correlación intencional, esto es, siempre hay un acto que intenciona un objeto y un objeto que aparece a alguien, a un acto que lo capta. Así, la mesa, en tanto objeto de percepción, se me aparece a mí, mediante mi percepción me relaciono con ella mediante múltiples actos intencionales, el más primigenio sería la percepción entendida en sentido amplio, es decir, percepción visual pero también táctil. Desde la fenomenología se habla del objeto intencional, sin embargo, así como sucede con la intencionalidad, no se puede confundir el término objeto intencional con cosa o con objeto en sentido corriente. No solamente somos conscientes, es decir, no solamente tenemos vivencia o experiencia de cosas, es decir, con entes intramundanos como la mesa, el libro, el computador o la maleta. Ciertamente, también nos relacionamos con objetos que son ideales como los números, las leyes de la lógica o las figuras geométricas, también nos relacionamos con objetos de la fantasía como centauros, minotauros o criaturas imaginarias de cualquier tipo, e incluso, con objetos que no tienen existencia en el mundo intersubjetivo, por ejemplo, podemos imaginar un cuadrado redondo así este no existe y sea en sí mismo un sin sentido.

Husserl lo explica mediante el ejemplo ya conocido del acto de imaginarse al dios Júpiter. Como se sabe, el dios Júpiter no existe, sin embargo, podemos imaginarlo, así como también

podemos imaginar unicornios o incluso a Zeus, un dios tanto más conocido, el hecho es que tenemos justamente una vivencia imaginativa de cualquiera de estos elementos. Ahora bien, sea el dios Júpiter, Zeus o un centauro, estos no pertenecen al contenido descriptivo de la vivencia, no son inmanentes ni mentales. Pero tampoco existen extra mentem. No existen, simplemente. Más esto no impide que tenga una vivencia imaginativa de ellos, que estos se me presenten en imaginación. (Husserl, 1976 p.495). Más adelante, en Ideas I (2013) Husserl afirma que

“El centauro no es naturalmente nada psíquico, no existe ni en el alma, no en la conciencia ni en ninguna parte: es, en efecto, «nada», es por completo una imaginación... La vivencia imaginativa es el imaginar DE un centauro. En esa media, es sin duda inherente a la vivencia misma el centauro mentado. Pero no se confunda esta vivencia imaginativa con lo en ella imaginado en cuanto tal” (p. 128)

Como se puede notar, nos podemos relacionar con diferentes clases de objetos aun cuando estos no existan ni dentro ni fuera de la mente. Aun cuando estos no existan, puedo relacionarme con ellos mediante la imaginación, del mismo modo, con ayuda de la imaginación puedo hacer presente aquello que es un recuerdo. Por ejemplo, puedo recordar e imaginar a mi madre, así no la vea hace meses, de esta manera, mi madre es el objeto intencional de mi imaginar o de mi recordar. Así, se dice entonces que mi madre en tanto recordada o imaginada, terminología que muestra, ya desde el lenguaje la correlación intencional (acto-objeto). Lo importante es que “lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto presentado o sea fingido e incluso un contrasentido” (Husserl, 1976, p. 495).

Vamos despacio. Anteriormente se hablaba de vivencias. Pero, otra vez, se debe hacer un alto en el camino, vivencia, al menos dentro de la fenomenología no debe ser entendido del mismo modo que vivencia en sentido coloquial. Así, el propio Husserl reconocía esta cuestión (de mediana dificultad) en las Investigaciones lógicas. Allí, dice el moravo que

“Si alguien dice he vivido las guerras de 1866 y 1870, llama vivido en este sentido a una compleción de procesos externos, y el vivir se compone aquí de percepciones, juicios y otros actos, en los cuales esos procesos se tornan fenómeno objetivo y frecuentemente, objetos de cierta posición referida al yo empírico. La conciencia que los vive no tiene en sí, naturalmente estos procesos, ni las cosas que participan en ellos, como si fuesen sus vivencias, sus componentes o contenidos. Lo que ella encuentra en sí, lo que existe realmente en ellas, son los respectivos actos de percibir, juzgar, etc., con su cambiante material de sensaciones, sin contenido aprehensivo etc.” (Moravcsik, 1976, p. 479)

Vivencia o acto intencional no es vivir una guerra, una pandemia o una relación amorosa, las vivencias o actos intencionales, que también son los fenómenos de los que habla la fenomenología, son mucho más simples que la guerra o una relación amorosa. Se trata, en cada caso, del acto de percibir, juzgar, amar, pensar, mentar, imaginar, etc., estos actos, son los que tiene la conciencia, la guerra o la relación amorosa no se hallan en la conciencia, no hay algo así como una guerra dentro de la conciencia. Es importante resaltar un punto esencial la diferenciación radical de la cual parte la fenomenología, esto es, la diferenciación entre el acto y el objeto. Tal como lo muestra Zahavi (2003) la fenomenología parte, en sumo modo, de una crítica al psicologismo. El psicologismo era (o es) una corriente filosófica que aboga por la reducción de la idealidad a meros procesos psicológicos. El mayor psicologista conocido probablemente sea Hume, para quien no existen procesos lógicos sino meras sensaciones o procesos psicológicos. Así, para el psicologista...

“La epistemología se ocupa de la naturaleza cognitiva de percibir, creer, juzgar y saber. Todos estos fenómenos, sin embargo, son fenómenos psíquicos y, por lo tanto, es obvio que debe depender de la psicología investigar y explorar su estructura. Esto también es cierto para los razonamientos lógicos y científicos, y, finalmente, la lógica debe estar por lo tanto referida como una parte de la psicología y las leyes lógicas deben ser vistas como regularidades psicológicas cuya naturaleza y validez deben ser empíricamente investigadas” (Zahavi, 2003, p. 8)

Se pierde cualquier idealidad lógica en virtud de convertirse en mero proceso psicológico. De este modo, sigue Zahavi, “reducir la lógica a la psicología es consecuentemente un error categorial regular que ignora la idealidad, apodicticidad y aprioricidad características de las leyes de la lógica” (2003, p.9) En este sentido, la fenomenología se aleja de cualquier psicologismo en tanto que parte justamente del estudio de las leyes lógicas, así, al referirnos a la verdad, no nos referimos a la verdad psicológica sino a un concepto que no depende del proceso psicológico del pensamiento, al referirnos a un condicional o una conjunción lógica no es el proceso psicológico de dos cosas al mismo tiempo o causalmente sino a estructuras lógicas que están (vamos a decir), por fuera de nosotros mismos, que, justamente, son trascendentes a nuestra conciencia. La cuestión es tan así, que las formas lógicas son atemporales, el Principio de No Contradicción no depende de mis procesos psicológicos, él mismo es, sin que yo tenga que existir para que sea. La tajante crítica de Husserl al psicologismo, tal como muestra Zahavi, lo acercó a “cierto tipo de platonismo lógico: la validez de los principios ideales es independiente de cualquier cosa realmente existente” (2003, p. 9). La “posibilidad de repetir el mismo significado en actos numéricamente diferentes es en sí mismo un argumento suficiente para refutar el psicologismo como una confusión de la idealidad y la realidad. Si la idealidad fuera realmente reducible o susceptible a la influencia de la naturaleza temporal, real y subjetiva del acto psíquico, sería imposible repetir o compartir significado, tal como es imposible repetir un acto psíquico concreto en el momento en que ha ocurrido, por no hablar de compartirlo con otros” (Zahavi, 2003, p. 10) Así, siguiendo las ideas de Zahavi, no importa cuánto repita el teorema de Pitágoras, o más bien, no importan cuánto, ni cuándo, no quien, ni donde, este teorema permanece idéntico a sí mismo. Si el teorema de Pitágoras dependiera de los actos psicológicos, es decir, si se obtuviera por mera inducción, cabría el riesgo de que, mientras que

se mantiene verdadero para nosotros, para una persona en Rusia este fuera diferente, sin embargo, se sabe que no es así, al ser este ideal, no empírico, no se altera temporal ni espacial y mucho menos subjetivamente.

Ya desde temprano, en las Investigaciones Lógicas, Husserl denuncia los peligros de reducir las leyes lógicas a leyes psicológicas. Así, en el cuarto capítulo de los Prolegómenos realizados en el texto en mención, afirma Husserl que,

“La psicología es una ciencia de hechos y por tanto, una ciencia de experiencia [que] carece de hasta aquí de leyes auténticas y, por ente, exactas, y que las proposiciones que honra con el nombre de leyes sólo son generalizaciones de la experiencia, muy valiosas sin duda, pero vagas [...] Considérense, por ejemplo, las leyes de la asociación de las ideas, a las que la psicología asociacionista quisiera otorgar el puesto y la significación de leyes psicológicas fundamentales. Tan pronto como nos tomamos el trabajo de formular de un modo adecuado su sentido empíricamente legítimo, pierden el pretendido carácter de leyes” (Husserl, 1976, p. 77).

Al formular leyes que dependen totalmente de la experiencia que se caracterizan totalmente por la vaguedad, el psicologismo esto es, la pretensión de fundar la lógica bajo las teorías psicológicas, deja como resultado ciertas consecuencias, unas más graves que otras. La primera de ellas, señala Husserl (1976) es que, las leyes lógicas serían igual de inexactas que las leyes psicológicas, sin embargo, la situación es diferente. Las leyes lógicas existentes son totalmente exactas (se caracterizan por su exactitud absoluta, dice Husserl). El problema es que, las leyes obtenidas a partir de los métodos empíricos propios de la psicología no se caracterizan por su exactitud sino que cargan con ellas ciertas vaguedades empíricas que las lleva a ser meramente aproximaciones. En segundo lugar, sigue Husserl, las leyes “lógicas son todas válidas a priori. Estas leyes no encuentran su demostración y justificación en la inducción, sino en la evidencia apodíctica” (1976, p. 76). Así, “el principio de no contradicción no dice que es de presumir que de dos juicios contradictorios el uno sea verdadero y el otro falso” (1976, p. 76).

Por el contrario, las leyes obtenidas bajo los métodos empíricos de la psicología, se caracterizan por partir de la inducción, pero como bien señala el moravo “la inducción no demuestra la validez de la ley sino tan solo la probabilidad más o menos alta de esta validez; lo justificado con intelección es la probabilidad y no la ley. Por consiguiente, también las leyes lógicas deberían tener sin excepción el rango de meras probabilidades” (1976, p. 76). Tal como afirma Husserl después de la cita anterior, nada más contrario a lo que afirman los psicólogos. La cuestión es simple. A los principios de no contradicción, identidad y/o de tercero excluido no se llega mediante la inducción. Es cierto, con completa exactitud y validez que decir “en este momento llueve y no llueve” es una contradicción. Para ello, no se debe realizar ningún procedimiento de tipo inductivo, esta ley es válida de manera universal y totalmente a priori. Así, no podemos decir “estoy y no estoy en el colegio ahora mismo”, puesto que la ley lógica es a priori, no puedo salir del principio de no contradicción, este me antecede, no depende de mí y mucho menos llego a él por mera inducción, este me es evidente en sí mismo, válido y exacto. No llegamos, al menos dentro de la crítica al psicologismo que realiza Husserl en las Investigaciones Lógicas, a generalizar las leyes y principios lógicos a partir de la experiencia puesto que estos ya están ahí antes de que los explicitemos. Es decir, así yo no sepa qué es el principio de no contradicción, sé, (re)conozco rápidamente que es una contradicción decir que “estoy y no estoy en el colegio ahora mismo”.

Para cerrar este capítulo, es importante resaltar la diferenciación entre acto y objeto, otro de los puntos importantes en los cuales Husserl se desmarca del psicologismo. Tal como afirma Zahavi (2003), el hecho de realizar dicha diferenciación no implica que no haya relación o conexión entre acto y objeto, sin embargo, son irremediamente diferentes. Al igual de Husserl, Zahavi discute con dos posturas que parten también de la intencionalidad tal y como ha sido

conceptualizada anteriormente. Por una parte se encuentra la interpretación objetivista de la intencionalidad según la cual “la intencionalidad es una relación entre dos objetos en el mundo. así, no hay diferencia fundamental entre sentir (es decir, ser consciente de) el calor del sol y ser calentado por el sol.” (Zahavi, 2003, p. 14). Como se mostró antes, esta perspectiva o interpretación de la intencionalidad no es adecuada puesto que realmente no nos relacionamos solamente con entes del mundo sino también con objetos ideales y objetos de la imaginación. Sin embargo, el mayor peligro de este punto de vista es poner la conciencia como una suerte de contenedor el cual es afectado por causas externas que provienen del mundo. Así, en el ejemplo anterior, la relación con el mundo se da por que el sol nos calienta y en esa medida somos conscientes del sol. Según esta teoría, la

“Conciencia puede ser comparada con un contenedor. En sí misma no tiene relación con el mundo, sino que es influenciada causalmente por un objeto externo, es decir, información que entra dentro de ella y a partir de esto se establece una relación” (Zahavi, 2003 p. 14).

Como se ha dicho insistentemente, este tipo de argumentos se caen en el momento en que nos enfrentamos a las experiencias de conciencia tales como la imaginación o la conciencia de número y/o las leyes lógicas, incluso, puedo tener conciencia de cosas que aún no existen pero llegarán, como en el caso de la espera, por ejemplo, puedo estar expectante y emocionado por ver a mi novia dentro de un mes, esperar un libro que aún no llega, estableciendo una correlación intencional con objetos que aún no son dados en carne y hueso.

En segundo lugar, se encuentra la interpretación subjetivista. Según esta perspectiva la “intencionalidad es una relación entre la conciencia y su objeto. Dicha relación solo se puede obtener si ambos correlatos existen. Sin embargo, como el objeto no siempre existe en la realidad, la intencionalidad debe primero y ante todo, ser entendida como una relación con un objeto intramental, esto es, un objeto inmanente a la conciencia” (Zahavi, 2003, p. 15). En el

ejemplo antes citado del Dios Júpiter, en las Investigaciones lógicas, Husserl discute con esta perspectiva puesto que era sostenida por su maestro Franz Brentano, para quien el Dios Júpiter tendría una inexistencia mental. En su momento mostramos que el objeto en sí no existe pero aun así me relaciono con él. Ahora bien, tal como señala Zahavi,

“Asumir que el objeto intencional es inmanente al acto, es decir, que está contenido en la intención y por lo tanto en posesión del mismo modo de ser de la experiencia misma lleva a un rechazo de la distinción categorial entre acto y objeto” (Zahavi, 2003, p. 15)

Zahavi (2003) detecta rápidamente dos problemas en esta interpretación de la intencionalidad. El primero es aquel según el cual, “si el objeto de mi intención fuera realmente inmanente al acto, implicaría que nunca sería capaz de experimentar el mismo objeto más de una vez. Cada vez que tratara de percibir el objeto, sería por medio de una nueva percepción y por lo tanto de un nuevo objeto” (p. 15). Sin embargo, cuando veo (percepción visual) el libro de Ideas I (Husserl, 2013) sobre la mesa, puedo irme a la tienda, comer algo y volver y, de nuevo, percibir el mismo libro, por más que el acto sea otro diferente, es decir, sigue siendo percepción visual pero ya es otro momento, un acto de la misma clase (perceptivo), pero en otro momento totalmente diferente y, a pesar de esto, el libro sigue siendo el mismo. Tal vez, es cierto, podría cambiar la perspectiva en que lo veo o las partes de él que se me dan en percepción, sin embargo, sigue siendo él el mismo libro. En segundo lugar nos encontramos, de acuerdo a Zahavi (2003) con los modos de dación. Husserl (y con él Zahavi), insiste bastante en los modos de dación de nuestros actos y los modos de dación de los objetos. Siguiendo a Zahavi (2003), “cuando percibimos un objeto tenemos que distinguir entre lo que aparece y su apariencia, pues un objeto nunca aparece en su totalidad sino siempre desde una perspectiva limitada.[...] El objeto no se agota nunca en una mera dación sino que siempre la trasciende...” (pp. 15,16).

Si el objeto fuera inmanente o intramental, el objeto se daría por completo en una sola mención, sin embargo, como argumenta Walton (2015) siguiendo a Husserl, la mayor característica de los objetos es la unilateralidad de su darse. Nunca puedo captar el objeto de manera omnilateral, no puedo, en un solo acto perceptivo, percibir toda la mesa completa de una sola vez. De ahí que el objeto no sea, ni una representación mental, ni esté dentro de la conciencia y mucho menos sea inmanente al acto. Acto y objeto se relacionan dentro de la intencionalidad que, como característica de la conciencia es justamente la dirección de la conciencia hacia algo que no es ella, pero, se mantiene la diferencia entre el percibir (acto) y lo percibido (objeto). Dejamos, pues, abierta la cuestión puesto que, para el segundo capítulo se realizará un recorrido amplio por las obras propuestas a lo largo de la investigación. Ahora bien, es importante destacar que queda un concepto importante para ampliar en el segundo capítulo, a saber, el concepto de horizonte. Este, será tratado al inicio del segundo capítulo en virtud de mostrar que en cierto modo hace parte del problema de la empatía.

A lo largo del capítulo anterior se logró ganar claridad sobre algunas de las cuestiones centrales de la fenomenología. Se puede hablar, por lo menos, de tres frentes en los cuales se han realizado avances significativos en la conceptualización fenomenológica del asunto. Someramente se puede decir que se comprendió de manera amplia el significado y el sentido preciso del término intencionalidad dentro de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Así, se tiene entonces que esta es la característica de la conciencia de ser conciencia de algo. Del mismo modo, se mostraron y también se desmintieron por lo menos dos interpretaciones erróneas de la intencionalidad, perspectivas que se le han asociado con relativa frecuencia a la fenomenología de Husserl y que, como se vio a lo largo del capítulo, este no se queda en ninguna de las dos sino que simplemente, se aparta y abre otros campos de exploración.

No menos importante fue el breve repaso por las Investigaciones lógicas (Husserl, 1976), los Prolegómenos que realiza el filósofo moravo allí y parte de la crítica al psicologismo, se mostraron brevemente los peligros y las críticas que realiza Husserl al psicologismo en relación con la idealidad de las leyes lógicas. Así, se comprendió también que la intencionalidad delata como tal una relación entre el acto y el objeto, los cuales, a pesar de ser totalmente diferentes, se relacionan en tanto el acto tiende hacia el objeto y este puede ser experimentado de múltiples formas de la intencionalidad, bien sea en la percepción, el recuerdo, la imaginación o la expectativa. Comprendimos también que nos podemos relacionar no solo con objetos o más bien, cosas del mundo sino que podemos relacionarnos con objetos ideales o incluso objetos inexistentes y que, a pesar de ello, podemos tener noticia de estos, tal como el teorema de Pitágoras, las leyes lógicas o un unicornio.

En suma, el capítulo que se cierra en este punto fue un repaso por algunas de las temáticas de las que surge la fenomenología y, ciertamente, un repaso por las Investigaciones lógicas (Husserl, 1976). Siguiendo con el orden cronológico de la publicación de las obras de Husserl, el próximo capítulo se adentrará en las cuestiones relativas a los tres tomos de Ideas, y las Meditaciones Cartesianas. Allí, teniendo claros algunos conceptos y, aclarando algunos otros que irán surgiendo en la medida en que se despliegue toda la teoría husserliana, se explorarán entonces la empatía y la intersubjetividad en los textos husserlianos mencionados.

De las “Ideas” a las “Meditaciones”

Un Breve Repaso Histórico, la Importancia de lo «No Visto»

Después de haber realizado el paso obligatorio —y necesario— por las Investigaciones lógicas (Husserl, 1976), se abre, pues, la obra husserliana en su conjunto. Como se ha dicho antes, las Investigaciones fueron publicadas entre 1900 y 1901. Resulta interesante pensar que, de los cuatro textos que serán analizados a continuación, dos de ellos fueron publicados en vida de Husserl, mientras que los otros dos solo vieron la luz de forma póstuma. Así, Ideas I (Husserl, 2013) fue publicado en 1913, mientras que las Meditaciones Cartesianas (Husserl, 2006) se publicarían 1931, siendo una de las últimas obras escritas y publicadas por el gran filósofo del siglo XX. Contrario a estas dos obras, tan importantes en su momento, se encuentran los tomos II y III de las Ideas, ambos publicados de manera póstuma y, ciertamente, bastante tiempo después de haber sido redactados. Ideas II (Husserl, 2014), vio la luz por primera vez, en lengua germana hacia el año 1952. En 1952, también vería la luz el tercer y último tomo de las Ideas, ambos editados por Marly Biemel y Walter Biemel y publicados bajo la editorial neerlandesa Kluwer.

Karl Schuhmann, editor alemán del primer tomo de las Ideas, afirma que cuando Husserl publicó en el año de 1913 el primer tomo de *Ideas*, “en el primer tomo del Anuario de filosofía e investigación fenomenológica fundado por él, estaba realizando, con ello, por lo menos parcialmente, planes acariciados durante largo tiempo” (Schuhmann en Husserl, 2013, p. XV). En este sentido, es importante destacar que, si bien es cierto que Ideas I marcaría un antes y un después en la historia de la fenomenología trascendental, no es que Husserl haya dejado de trabajar, producir, escribir o meditar durante trece años (desde la publicación de las Investigaciones lógicas). Dentro del periodo comprendido entre 1901 y 1913, se pueden encontrar diversas obras que después serían editadas y publicadas, algunas en vida del filósofo,

como es el caso de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (Husserl, 2002). Dichas lecciones, “vieron la luz en la entrega de 1928 del Anuario de filosofía e investigación fenomenológica. [Fue] la primera publicación unitaria de una obra científica de Husserl desde la lejana aparición en 1913 de Ideas”(Serrano de Haro en Husserl, 2002, pp. 13, 14). A pesar de ver la luz pública de manera tardía, las lecciones recogidas en el tomo mencionado, “se remontan al semestre de invierno de 1904-1905 y formaban parte del curso que Husserl impartió en la Universidad de Gotinga”(Serrano de Haro en Husserl, 2002, pp. 14). El editor de aquella publicación realizada en 1928 fue nada más y nada menos que Martin Heidegger, quien accedió a terminar el trabajo editorial (sin revisiones adicionales) comenzado por Edith Stein. De manera similar, se encuentran las cinco lecciones recogidas en el texto La idea de la fenomenología (Husserl, 2017), sin embargo, estas serían publicadas de forma póstuma. Dicho texto obedece a la recopilación de lecciones que Husserl dictó “en Gotinga del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 como una introducción...” (Escudero en Husserl, 2017, p. 53) y cobra importancia no solo por el carácter introductorio que puede llegar a tener sino también porque allí se da “el primer esbozo de la idea de la reducción fenomenológica” (Escudero en Husserl, 2017, p. 53)

Tanto unas como otras, ambas Lecciones (Husserl, 2002; 2017) constituyen hitos importantes en la obra de Husserl, por una parte, la revelación de la experiencia del tiempo. Por otra, la constitución del concepto de reducción fenomenológica. Sin embargo, durante el periodo comprendido entre 1901 y 1913, Husserl no solo dictaría estas Lecciones sino que también escribiría bastante, por ejemplo, de acuerdo con Antonio Ziri3n (traductor de los primeros dos tomos de las Ideas), el segundo tomo de las Ideas, habría estado “terminado en 1912, estrictamente contempor3neo, por tanto, del Libro Primero de la obra, publicado en 1913”

(Zirión en Husserl, 2014, p. 5). No obstante, relata Zirión, “Husserl abandonó la redacción del libro segundo alrededor de 1928, después de trabajar de forma intensa aunque discontinua durante un periodo de dieciséis años” (Zirión en Husserl, 2014, p. 5).

A pesar de haber abandonado la redacción de la obra, Ideas II es de suma importancia para comprender lo que vino después dentro del movimiento fenomenológico. Es sabido, por ejemplo, que la lectura de dichos manuscritos (cuando estos no se habían publicado), fue determinante para que Merleau Ponty escribiera su Fenomenología de la percepción (1994) o, algunos otros discípulos de Husserl, como Alfred Schütz quien afirma que “los temas tratados en Ideas II son de importancia decisiva para la fundación de las ciencias sociales” (Zirión, en Husserl, 2014, p. 9). En este mismo sentido, Zirión se refiere tanto al segundo como al tercer tomo, al afirmar que, dicha diada “viene a resultar, por razones diversas y complejas... un punto de partida privilegiado para el estudio de las relaciones del pensamiento de Husserl con el de otros filósofos y corrientes anteriores y posteriores” (Zirión, en Husserl, 2014, p. 9).

Se debe sumar, a todo el contexto histórico relatado en este apartado, la cantidad de obras que fueron publicadas posteriormente, tales como los tomos ya mencionados sobre la intersubjetividad, recogidos en los tomos XIII, XIV y XV de Husserliana y traducidos parcialmente en Problemas fundamentales de fenomenología (Husserl, 2020a). Dentro del texto traducido se encuentran ya algunos temas de relevancia para la presente pesquisa pero que se escapan de los objetos de estudio de la misma, por ejemplo, los párrafos 36; 38 y 39 del texto en mención tratan específicamente los temas de intersubjetividad y empatía. Dichos manuscritos fueron recogidos de lecciones dictadas por Husserl entre 1910 y 1911.

Parte de la importancia de la presente pesquisa obedece no solamente a la revisión temática y conceptual de la obra husserliana sino también a hacer el ejercicio historiográfico, tal

como se afirma en el apartado de la metodología. Si bien es central el repaso por todos los conceptos fenomenológicos, los términos técnicos y demás, también resulta de vital importancia la revisión documental e histórica de cada uno de los textos ¿Por qué? Porque así se pueden evidenciar de mejor manera las preocupaciones centrales y tempranas de Husserl, preocupaciones que, en muchos casos, no vieron la luz sino hasta treinta o cuarenta años después de que el filósofo las hubiera pensado —y escrito, por supuesto—.

Ideas I, Algunas Cuestiones Importantes

Una Preocupación Temprana

Si bien es cierto que a lo largo del primer tomo de Ideas no se puede encontrar —como en el segundo— una teoría como tal de la empatía, también es cierto que Husserl muestra, desde temprano, una preocupación por esta clase de vivencias. De hecho, ya desde el primer párrafo, no más al iniciar la obra, realiza la mención de la palabra empatía. Husserl reconoce, rápidamente, el carácter no originario de la experiencia que se me ofrece en la empatía, es decir, el hecho de que por más que capte el sentimiento del otro, este no se me da en primera persona.

La fenomenología parte de la experiencia, cuestión que queda clara en el mero inicio de la obra, allí, afirma Husserl que “el conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece EN¹⁵ la experiencia” (2013, p. 87). Más adelante afirma entonces que

“Tener originariamente dado algo real percatarse de ello y percibirlo en una simple intuición, son una sola cosa. Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo, o en la expectativa que prevé; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la

¹⁵ Mayúscula del autor

llamada percepción de sí mismo, pero no de los demás y de sus vivencias en la empatía¹⁶” (Husserl, 2013, p. 88)

A pesar del problema de la negación de la antropología en virtud de la des-transcendentalización de la fenomenología, es decir, a pesar de que Husserl negara la relación o identificación de la fenomenología con cualquier suerte de antropología, él mismo se veía preocupado por la humanidad, por el rumbo que las ciencias positivas y empíricas, ya para 1913 estaban tomando. Del mismo modo, es importante insistir en que en *Ideas I* (Husserl 1913) no hay como tal una teoría de la empatía, lo que sí existe allí son los fundamentos teóricos que permiten comprender la cuestión que será desarrollada en el segundo tomo. Es importante destacar, como se vio en la introducción al presente capítulo que, el hecho de que Husserl no haya explicitado sus preocupaciones de carácter intersubjetivo en estos primeros libros publicados, no implica, en absoluto, un olvido o una despreocupación por dichos temas.

Husserl, en Contra del Empirismo y el Escepticismo

Como se pudo notar, la fenomenología parte de la experiencia, sin embargo, decir que parte de la experiencia no implica afirmar un empirismo radical, ni mucho menos un escepticismo. A lo largo de su vida, Husserl luchó contra este último de manera constante. En las *Investigaciones lógicas* se puede ver dicha lucha en la discusión con el psicologismo, el relativismo etc. Esto será una constante a lo largo de toda la obra. Hoyos (2012) muestra cómo Husserl, en su última obra *La crisis* (Husserl, 2008), entabla toda una crítica al empirismo puesto que este “no puede solucionar el enigma [de la conciencia] porque deforma objetivísimamente la experiencia interna como experiencia de complejos de datos” (p. 33).

¹⁶ El subrayado es nuestro

La problemática se amplía al campo de las ciencias cuando, “con Galileo se presenta como acabada y completa la frágil concepción de la ciencia y de su método como ciencia universal de todo lo que es. Esconde ya en sus principios, gracias a la abstracción metódica de lo subjetivo relativo, su fundamento de sentido oculto en el mundo de la vida y en su pretensión de ejemplar científicidad objetiva rechaza toda pregunta por la subjetividad” (Hoyos, 2012, p. 33).

Toda la crítica expuesta por Hoyos, parte de la última obra husserliana, sin embargo, estas discusiones y preocupaciones también se intuyen a lo largo de Ideas I. Rápidamente, Husserl vuelve sobre la problemática relación entre empirismo-escepticismo. Así, afirma el filósofo que la disputa se le impone toda vez que “el empirismo niega las ideas, las esencias, los conocimientos esenciales” (Husserl, 2013, p. 118), pero claro, las Ideas eran su obra programática, de ahí que la crítica profunda de las ciencias y del empirismo escéptico al que pueden llegar no sea el eje central de dicho tomo de su obra, no es “este el lugar de desarrollar las razones históricas justo por las cuales el avance triunfante de las ciencias naturales, por mucho que deban su alto nivel científico, también en cuanto matemáticas, a una fundamentación eidética” (Husserl 2013, p. 118). La fenomenología parte de la experiencia, pero se diferencia de este empirismo radical justo en la importancia que le da, al menos en un primer momento a la existencia de esencias, de ideas, se diferencia así del empirismo que deja todo condenado a la mera contingencia de las impresiones de los sentidos.

Husserl no desconoce los avances científicos que había traído consigo el empirismo radical que habían adoptado las ciencias ya para finales del siglo XIX y principios del siglo XX. De hecho, afirma el filósofo moravo que el naturalismo empirista surgió de “motivos sumamente apreciables. Es un radicalismo cognoscitivo-práctico que quiere hacer valer en contra de todos los ídolos en contra de los poderes de la tradición y la superstición, de los prejuicios

rudimentarios y refinados” (2013, p. 119). Esta postura se sustenta en cierta perspectiva según la cual la filosofía debe deshacerse, sacudirse o despojarse de toda metafísica. Así, el empirista cree que la ciencia tiene que partir de la experiencia inmediata, dicha inmediatez está marcada solo por aquello que de manera real está siendo dado a los sentidos.

“Ideas, esencias, frente a los hechos ¿qué otra cosa serían que entidades escolásticas, que fantasmas metafísicos?... Solo con la realidad experimentable real tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad es imaginación y una ciencia basa en imaginaciones es precisamente ciencia imaginaria” (Husserl, 2013, p. 119).

La cita anterior muestra, de manera tanto resumida, parte del problema del empirismo, a saber, la negación de cualquier idealidad. Resumir la ciencia a mero estudio de hechos, sin esencia alguna, sin idealidad, sin ese carácter ideal que Husserl y la fenomenología, como se pudo ver en el capítulo anterior, toman como base. El error empirista, afirma Husserl (2013)

“Radica en identificar o confundir la exigencia fundamental de un volver a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia. Dada la comprensible limitación naturalista del marco de las COSAS cognoscibles, para el empirista pasa sin más la experiencia por ser el único acto que da las cosas mismas. Pero las COSAS no son sin más COSAS NATURALES, la realidad en sentido corriente no es sin más la realidad en general” (p. 120)

Limitar la realidad, limitar la experiencia a los meros hechos, a las meras cosas naturales es limitar la experiencia humana. Así, experiencias como la imaginación quedan por fuera de toda posibilidad de exploración para el empirista puesto que, por ejemplo, los objetos de la imaginación no pueden ser, entre otras, cuantificados ni demostrados. Pero, aún más grave es la cuestión con la lógica. La experiencia directa “solo da, en efecto, individualidades singulares y

no generalidades, así que ella no basta” (Husserl, 2013, p. 122). Si nos atenemos a los principios que el empirismo propone, quedamos enmarcados en la pura renuncia a la universalidad-generalidad y, ciertamente condenados a lo contingente de las sensaciones que nos llegan a través de los sentidos. De la defensa que realiza Husserl en las Investigaciones lógicas a favor de la existencia de los objetos ideales tales como los números o las leyes de la lógica es que resultan ciertas lecturas realistas de aquella fenomenología inicial. Contraria al empirismo, para el cual solamente hay objetos empíricos-reales, para la fenomenología, objeto pueden ser tanto el bolígrafo y la mesa como un centauro, el número o las figuras geométricas.

La Diferencia Acto-Objeto, la Idealidad de Ciertos Objetos

En ciertos apartados de Ideas I, Husserl realiza una insistencia, tal vez ahora con mayor claridad, de las cuestiones que había argüido en las Investigaciones lógicas. Así, el concepto de objeto, la tajante (e insistente) diferenciación entre el acto y el objeto tanto como la conceptualización de objetos ideales son temas a los que el filósofo vuelve. Alejándose justamente de la conceptualización de objetos, propia del empirismo, Husserl muestra la riqueza de objetos con los que nos podemos relacionar en la experiencia vivida. La nota do es objeto, uno “que es miembro numéricamente único de la escala musical, o lo es el número 2 en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos” (2013 p. 123). Los números son problemáticos, puesto que se afirmaba, para la época, que estos eran formaciones conceptuales o productos psíquicos. Se afirmaba, pues, que “la serie de los números es una serie de conceptos y luego, un trecho más adelante, que los conceptos son formaciones del pensamiento” (2013, p. 127).

Pero, se pregunta Husserl “¿no son los números lo que son tanto si los formamos como si no los formamos?” (2013, p. 127) Al contar, yo “formo mis representaciones numéricas en el uno

y uno. Estas representaciones numéricas son ahora estas y [luego], aunque las formemos como iguales son otras” (2013, p. 127). Lo que sucede, pues, es que hay una diferencia tajante entre la representación numérica que tengo del número y el número mismo. Mientras que mi representación numérica (la que me hago cada vez que cuento), cambia en cada vez, el número (por ejemplo, el número 2), es intemporal, es el miembro único de la serie de los números, existe con independencia de si yo cuento o no.

Esta defensa de la idealidad de ciertos objetos, más la contemplación filosófica de variados tipos de experiencia hacen parte de las razones por las cuales, si bien la fenomenología parte de la experiencia como principio y fundamento, no se trata de un empirismo. La fenomenología contempla diversos modos de experiencia. Las cosas “pueden ser percibidas, recordadas y por ello conscientes como reales; o, también en actos modificados, ser conscientes como. Dudosas, como nulas (ilusorias)” (2013, p. 129). Podemos tener noticia de objetos fantasía, así como también podemos relacionarnos con los números, la mesa o el computador. Para el empirismo naturalista (como lo llama Husserl), la única posibilidad de conocimiento se da en el encuentro con las cosas en carne y hueso, de ahí que se reste importancia a experiencias como la imaginación o la fantasía, la espera o el recuerdo, estos son menospreciados puesto que no están dando el objeto como tal. De ahí que Husserl sea incisivo en que “las COSAS no son sin más COSAS NATURALES, la realidad en sentido corriente no es sin más la realidad en general” (2013, p. 120). Como se verá más adelante, la epojé y la reducción fenomenológicas, antes que reducir o cerrar, permiten realizar la apertura a la exploración descriptiva de un sinnúmero de experiencias posibles.

Para la fenomenología tanto la percepción actual, el recuerdo, la expectativa, la imaginación e incluso la duda, la espera o la promesa, en tanto que son modos de la intuición,

son una fuente legítima de conocimiento. A esto, Husserl le ha llamado el principio de todos los principios.

“Toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento que todo lo que se nos ofrece en la intuición originariamente por decirlo así, en su realidad en persona hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que ella se da¹⁷” (Husserl, 2013, p. 129)

Después de ganar comprensión sobre la crítica y diferenciación establecidas que Husserl establece con respecto al empirismo naturalista, el psicologismo y en general contra el escepticismo al que conlleva cada uno de ellos, es preciso revisar tres cuestiones más antes de pasar a los aportes realizados por Husserl en el segundo tomo de las Ideas. Los siguientes apartados capitulares se centran en la exposición de cinco conceptos clave. Unos de ellos son conceptos temáticos, otros de ellos son metodológicos. En los primeros se halla la estructura de horizonte de la experiencia esbozada por Husserl en Ideas I y enriquecida en algunos textos posteriores, el concepto de horizonte conlleva, inevitablemente a la concepción de mundo que Husserl desarrolla a lo largo de toda su obra pero que también se encuentra en la obra analizada (Ideas I). Además, los conceptos de inmanencia, el darse absoluto y de manera muy general la trascendencia, estos tres conceptos son de vital importancia de cara a la meditación fenomenológica sobre la empatía toda vez que parte de la problemática teórica de la empatía se encuentra en esta triada. Del lado de los conceptos metodológicos se encuentran: la epojé y la reducción fenomenológicas. La importancia de la revisión de estos conceptos se halla en que, en parte, la crítica y acusación de solipsismo ha provenido de su malinterpretación.

¹⁷ Las mayúsculas son de Husserl, véase la Presentación de la Traducción realizada por Antonio Ziri6n (Husserl, 2013)

La Horizonticidad de la Experiencia, el Otro, el Mundo

El término horizonte es familiar a nuestra lengua española, se asocia, por lo general, con la percepción —ante todo la percepción visual— de los objetos. Son comunes, pues, expresiones tales como mirar el horizonte, o más allá, en el horizonte etc. En fenomenología, el término horizonte tiene una profunda riqueza e importancia. Como se ha sostenido a lo largo de todo el trabajo, la intencionalidad delata ya una relación, una correlación acto-objeto. Al percibir, el objeto es percibido, al imaginar, imaginado, a todo acto le pertenece su objeto, para la fenomenología “nunca somos conscientes de un objeto simpliciter, sino que siempre somos conscientes del objeto en tanto que aparece de una determinada manera: como juzgado, visto, descrito, temido, recordado, olido, anticipado, degustado etc.” (Gallagher y Zahavi, 2014, p. 188). Como se ha insistido, de cada objeto puedo tener noticia de diversas formas, así, el limón lo puedo saborear, pero también lo puedo imaginar, también puedo hacer juicios respecto del limón etc., incluso, puedo anhelar o desear un limón. De hecho, puedo hacer juicios incluso de los objetos de la experiencia imaginativa, por ejemplo, puedo hacer juicios del centauro que me imagino, también puedo desear un centauro etc. Las cosas, los objetos, advierte Husserl

“Solo puede(n)¹⁸ por principio estar dada(s) unilateralmente y esto no quiere decir sólo incompletamente, solo imperfectamente en un sentido cualquier, sino precisamente lo que prescribe la exhibición mediante matización. Una cosa es dada necesariamente en meros modos de aparición en que necesariamente hay un núcleo de lo realmente exhibido, rodeado aprehensivamente de un Horizonte¹⁹ de codación impropia y de indeterminación más o menos vaga. Y el sentido de esta indeterminación está predelineado como cosa en tanto tal y sin más, o por la esencia general de este tipo de percepción que llamamos percepción de cosas.” (Husserl, 2013, p. 172).

¹⁸ Los añadidos entre paréntesis son nuestros

¹⁹ Las mayúsculas son del autor, el subrayado es nuestro

Una verdad que no se puede cambiar. Los objetos no se dan nunca por completo en una mera percepción. Al mirar el computador, o la mesa, el libro, tengo de él una percepción, una percepción que no se da de forma acabada sino “a través de aspectos o escorzos que revelan sus características parciales. Solo pueden percibirse desde cierto punto de vista que responde a una orientación” (Walton, 2015, p. 119). Y es que el primer punto de vista, la primera perspectiva, como bien lo señala Merleau Ponty (1994), lo impone el cuerpo propio, sin embargo, dado que es un cuerpo motriz, podemos, por ejemplo, movernos, para captar mejor aquellas partes (escorzos o aspectos) de la cosa que no se nos dan en la primera percepción. La importancia de aclarar, anteriormente, que los objetos no son dados de manera aislada, que no hay objetos simpliciter, yace en que, a pesar de que efectivamente solo se me aparezca un escorzo de la cosa, por ejemplo, la portada del libro, yo apercibo más de lo que me está siendo efectivamente dado en percepción. Lo que se percibe, afirma Walton (2015), “está rodeado de un horizonte de lo que se da de manera concomitante y no tiene carácter de lo dado” (p. 119). A cada nueva percepción del mismo objeto, este revela nuevas partes, nuevos escorzos. Husserl, afirma entonces que la indeterminación con la que se me dan los objetos ya está predelineada por la percepción,

“La indeterminación significa, en efecto, necesariamente Determinabilidad en un estrilo firmemente prescrito. anticipadamente indica posibles multiplicidades de percepción que mudándose continuamente unas en otras, se funden en la unidad de una percepción en que la cosa, que continuamente dura, muestra, en series siempre nuevas de matizaciones, lados a su vez siempre nuevos. [...] los momentos de la cosa impropriamente co- captados vienen paulatinamente a exhibirse realmente, o sea, a darse realmente, determinándose más las indeterminaciones, para luego convertirse ellas mismas en claras daciones” (2013, pp. 172,173).

Hay, tanto horizonte interno como horizonte externo. El primero se constituye de toda la multiplicidad de escorzos (aspectos) que posee un objeto (Walton, 2015). Mientras que, el

horizonte externo tiene que ver con el trasfondo de la percepción. Husserl, afirma que todo captar es un destacar. Así, cuando mi foco de atención es el libro, no soy consciente solo del libro, sino también de lo que queda en un fondo perceptivo. El ejemplo que pone Husserl es mucho más sencillo, el moravo describe la percepción de un papel.

“En torno del papel hay libros, lápices, un tintero, etc., en cierta manera también percibidos perceptivamente ahí, en el campo de intuición, pero durante el volverme hacia el papel, ellos estaban privados de todo volverse hacia ellos y de toda captación, incluso de un volverse o una captación secundaria. Aparecía y sin embargo no estaban entresacados. Toda percepción de cosa tiene un halo de Intuiciones de Fondo” (Husserl, 2013, p. 152).

Al estar en relación constante con el objeto, no solo capto lo que me está siendo dado de manera efectiva sino también aquello que, ciertamente no está ahí “en este momento” pero que puedo traer a dación originaria. Es decir, capto ciertamente, más de lo que me está siendo dado. Esto es, justamente, la apercepción. La relación entre percepción y apercepción resulta de vital importancia de frente al tema tratado en la presente investigación puesto que, en la empatía la apercepción juega un papel de basta importancia. Cuando percibo al otro sujeto-yo, a la otra persona, lo que se me da en percepción son, por ejemplo, sus lágrimas, su sollozo y sus gestos faciales, sin embargo, tal como señala Stein (2004), los sentimientos no son objetos. A pesar de que de manera efectiva se me den ciertos signos como las lágrimas, la tristeza como sentimiento, la noto. En este punto es importante poner el énfasis en dos cuestiones. La primera es el rechazo de Husserl al positivismo, empirismo y naturalismo, temas vistos anteriormente. Tal como lo señala Hoyos (2012), estas corrientes querían ver al hombre como un hecho, dicha visión, sabemos que terminó en hechos lamentables como los ocurridos en la segunda guerra mundial. Al resistirse a la reducción del hombre a mero hecho Husserl abre, ciertamente, la puerta, a la

exploración de regiones de la existencia que no habían sido exploradas. Los sentimientos son, justamente una de esas regiones.

La relación entre percepción y apercepción está atravesada por lo dado y lo no dado, veamos

La apercepción es aquella vivencia intencional en la que se tiene conciencia de algo copresente que no llega en sí mismo a la presentación, sino que se limita a enlazarse con lo presente en la percepción. [Mientras que] la percepción me da un objeto en el presente como algo que está ahí en persona o en carne y hueso; la apercepción implica un excedente no-dado respecto de lo dado en la percepción [...] La apercepción trasciende lo dado de modo que intenciona en forma vacía algo que puede ser percibido en un momento ulterior. (Walton, 2015, p. 125).

La relación horizonte-percepción-apercepción se da en correlación con el objeto que se descubre a cada momento, en cada nueva percepción, un objeto que tiene multiplicidad de sentidos dentro de su unidad óptica. En este punto resulta importante destacar la noción de infinito. Por principio, siempre queda “un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de la misma cosa que hayan transcurrido” (Husserl, 2013, p. 173). Los sentidos que pueden darse, las unidades de sentido que se pueden constituir en la correlación sujeto-objeto (noésis-noéma), son infinitos. En cada presentación —así sea el mismo objeto percibido y siga siendo yo el mismo sujeto perceptor— pueden surgir nuevos sentidos. Ejemplo claro de ello se podría encontrar en la experiencia de la lectura. Al leer un libro, puedo regresar a él de manera tardía y, en cada regreso puedo llegar a encontrar nuevos sentidos, nuevas formaciones de sentido se abren en cada vuelta. Lo mismo ocurre con la percepción visual. Al percibir una y otra vez el mismo objeto, obtenemos una experiencia mucho más rica, detallamos mejor cada parte del objeto.

La cuestión de la infinitud de sentido encuentra su relación con la empatía y la intersubjetividad en varios sentidos. El primero ya fue esbozado arriba, esto es, el hecho de que de facto el sentimiento ajeno no se nos ofrece de manera objetiva. Sobre esto, es Stein (2004) quien hace énfasis. Pero, además de ello y, ciertamente más importante, se encuentra la idea del infinito. Si la relación con los objetos permite siempre descubrir nuevos sentidos, la relación con los demás está atravesada de manera amplia por el infinito. Sobre esta idea resulta imperativo revisar la obra de Emmanuel Levinas, quien se dedicó a pensar la otredad de una manera poco vista hasta entonces. Como se sabe, Levinas fue discípulo del último Husserl, sin embargo, su tesis doctoral *La teoría fenomenológica de la intuición* (Levinas, 2004). En una serie de entrevistas que le realizaron al filósofo francés (lituano de nacimiento), este afirma que, al leer las *Investigaciones lógicas* tuvo la impresión de “haber accedido no a una construcción especulativa inédita, sino a nuevas posibilidades de pensar, a una nueva posibilidad de pasar de una idea a otra” (Levinas, 2009, p. 59). Así, con respecto a la intencionalidad afirma que “el paso del objeto a la intención y de la intención a todo lo que esta intención comporta, en tanto horizonte de visiones intencionales, sería el verdadero pensamiento y el pensamiento de lo verdadero” (Levinas, 2009, p. 59).

El punto de la cita de Levinas es múltiple. Por una parte, mostrar desde ya una de las posibilidades que puede abrir la presente investigación. Por otra, resulta interesante que Levinas mencione justamente la cuestión del horizonte de cara a la impresión que le había causado la fenomenología en su primera lectura toda vez que justamente es el infinito el tema de su obra magna: *Totalidad e infinito* (Levinas, 2002). Pero aún hay más. Antes decíamos que Husserl lucha contra la visión según la cual el hombre sea un hecho, Levinas lo muestra de manera casi poética al afirmar que, en el encuentro con el otro

“Cuando usted ve una nariz, unos ojos, una frente, un mentón, y puede describirlos, entonces usted se vuelve hacia el otro como hacia un objeto. ¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del dolor de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos, no estamos en relación social con el otro. Ciertamente es que la relación con el rostro [del otro] puede estar dominada por la percepción, [pero] lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella” (Levinas, 2015 p. 71).

Así como no veo solo la portada del libro, en el otro no veo solo la sumatoria de sus ojos, su nariz y su boca. Si hay ya un excedente que no me está siendo dado en percepción actual e inmediata en la relación con los objetos del mundo, en la relación con el otro, dicho excedente es aún más grande, si puede haber infinitud de sentidos con respecto al mismo objeto, siguiendo a Levinas, en el otro, solo al mirarlo a los ojos se halla ya el infinito.

La Inmanencia, el Darse Absoluto, la Trascendencia

Contrario a los objetos, los cuales se dan de manera perspectivada, las vivencias, los actos intencionales, en sí, los fenómenos de la fenomenología, no se dan de manera perspectivada, no se matizan. (Husserl, 2013, pp. 169, 172, 174).

Toda vivencia

“Intelectual y en general toda vivencia en cuanto tal en la medida en que es llevada a cabo, puede convertirse en objeto de una pura intuición y de un puro captar. Y en este acto de intuición es un dato absoluto. Está dado como una entidad existente, como un esto-aquí (tode-ti). No tiene ningún sentido dudar de su existencia. [...] Pero aquí me estoy moviendo todo el rato sobre un fundamento absoluto, a saber: esta percepción, mientras dura, es y permanece siendo un absoluto” (Husserl, 2017, p. 90)

La inmanencia se encuentra caracterizada, pues, por la absoluta certeza. Claramente, esto es un recuerdo de la meditación metafísica cartesiana. Lo que se me da con absoluta certeza, distinción y claridad es el cogito, entendido este de manera amplia, es decir, el cogito es tanto el pensar, como el percibir, imaginar, recordar etc. En otras palabras, lo indudable es el acto. La

relación inmanencia-trascendencia es clave en la teoría del conocimiento que también acompaña a la fenomenología, sin embargo, dicha cuestión supera los alcances y objetivos de la presente investigación. Ahora bien, Husserl muestra la duplicidad del término trascendencia o trascendental. El primero de ellos ya ha sido caracterizado, esto es, la distinción fenomenológica fundamental entre el acto y el objeto. “El objeto de conocimiento no está contenido como ingrediente en el acto de conocimiento²⁰” (Husserl, 2017, p. 94). La inmanencia aparece en el otro lado, esto es, “la donación absoluta y clara, la auto-donación en el sentido absoluto” (Husserl, 2017, p. 94). El acto de conocimiento (sea este de la naturaleza que sea) se da de manera absoluta, es decir, indubitable, pero él mismo presta referencia al objeto, del cual si cabe dudar. Todo conocimiento,

“Que no es evidente, que mienta o pone lo que es objetivo, pero que no lo intuye por sí mismo, es trascendente en este segundo sentido. En él, vamos más allá de lo dado, en cada caso, en el verdadero sentido, más allá de lo que directamente se puede intuir y aprehender.” (Husserl, 2017, p. 95)

Tenemos pues, la inmanencia como la esfera o la región del darse absoluto, de las vivencias, actos o cogitos y, por otra parte, la trascendencia en un doble sentido: tanto aquella que data de la distinción fenomenológica entre acto y objeto como aquella, tal vez más cercana a la cuestión kantiana, aquella que se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento. Cómo puede, pues, el acto que se da de manera absoluta, tender hacia aquello que no es vivido. Tengo vivencia de percepción del objeto, pero al objeto mismo no lo tengo, lo percibo, me relaciono con él, pero me diferencio irremediabilmente él.

²⁰ Esta diferenciación fundamental entre acto-objeto se trató de manera amplia a lo largo del primer capítulo

Pero, podrá el lector preguntarse ¿cuál es la relación de estas cuestiones con la empatía y la intersubjetividad? Pues bien, es claro que, aunque el otro no es y no puede ser un mero objeto como se vio antes con Levinas, también es cierto que hay una diferencia fundamental entre el otro y yo. Ahora bien, esa diferenciación tajante, diferenciación que se impone en el cuerpo como contorno (Merleau Ponty, 1994) también se da en la esfera intersubjetiva. El dolor físico es una muestra de esta barrera insuperable y de esta relación dual entre la inmanencia y la trascendencia. La cuestión es que el dolor es meramente inmanente²¹, es decir, no tiende hacia ningún lado, no hay trascendencia en el dolor. Es una experiencia que se da de manera absoluta —característica propia de los actos—, pero que, al mismo tiempo, no tiende a nada. No hay objeto de dolor, yo, mi cuerpo sería lo más cercano a algo así como el objeto del dolor, cuestión que incluso se señala en el lenguaje cuando afirmamos me duele, siendo objetos del dolor que recae sobre nosotros. En la medida en que no puede mi cuerpo ser un objeto más y que el dolor no intenciona objetos como tal, es posible afirmar que es meramente inmanente, es decir, solo yo puedo tener certeza del dolor que siento. En la percepción normal, puedo, por ejemplo, mostrarle el libro a otro sujeto, así, la otra persona tendrá otras perspectivas, otros escorzos del mismo objeto, sin embargo, dado que las vivencias, como veíamos no se exhiben, así como no se puede afirmar “mira mi percepción”, tampoco se puede decir “mira mi dolor”, la manifestación del dolor del otro se da en signos, acciones que delatan lo dolorido del otro.

Tal como afirma Stein (2004), notamos el dolor, sin embargo, parece haber una barrera infranqueable entre ese notar y afirmar algo así como sentir el mismo dolor. Si hay alguna

²¹ Sobre la fenomenología del dolor véase: Geniusas, S (2020) *Phenomenology of pain*; Serrano de Haro (2008) *Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor*; *Is Pain an Intentional Experience?* (2011), *Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor* (2015), *Espacialidad y dolor*. (2019); *El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida* (2020)

postura en fenomenología que se acerque a afirmar algo como sentir uno y el mismo dolor es Scheler (1957), para quien dicho compartir el mismo dolor resulta posible, no obstante, el ejemplo puesto por el filósofo de Múnich data de un dolor anímico, a saber, el dolor de dos padres, quienes han perdido a su hijo. Sin embargo, en el dolor físico la cuestión resulta compleja. Es difícil afirmar, en tanto que el otro es infinitamente diferente de mí, que tenemos el mismo dolor. El dolor constituye, de manera amplia, uno de los límites y uno de los desafíos a la descripción fenomenológica de la empatía.

Pero volvamos a Husserl, más precisamente a Ideas I, allí, el filósofo también realiza algunas exploraciones de cara a los temas que nos ocupan. Tanto con respecto a la inmanencia y la trascendencia como con respecto a la empatía. Dentro de la obra que se está explorando, el tema de la inmanencia y la trascendencia es transversal, sin embargo, hay algunos apartados en los cuales Husserl dedica más esfuerzos a mostrar esta relación. Como se dijo antes, la inmanencia tiene la característica del darse absoluto, por lo tanto, como señala el filósofo, es indubitable (Husserl, 2013), tiene que haber, percepción inmanente, esta es la que “garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Si el captar reflexivo se dirige a mi vivencia, tengo entonces captado un sí mismo absoluto, cuya existencia no es por principio” (2013, p. 178). Cartesianamente, afirma entonces Husserl que “tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre en su presencia real y me apreso ahí mismo como el sujeto puro de esta vida, digo simple y necesariamente: YO SOY, esta vida, es, yo vivo: cogito. (2013, p. 178). La apodicticidad con la que se me da mi corriente de conciencia, mis cogitaciones, se contrapone a la duda que aún cabe con respecto a las cosas. El uso del término “corriente” no es fortuito, para 1913, Husserl ya se había aventurado en las profundidades de la conciencia del tiempo, de ahí que la inmanencia no esté ligada solo a lo que me está siendo dado de manera inmediata, sino que en la inmanencia ya

hay cierta trascendencia gracias a la estructura de la conciencia temporal explicitada en retenciones. Lo dado “no es solo el presente inmediato sino también el pasado retenido y el futuro inmediatamente esperado, ergo, la duración misma” (Rizo-Patrón, 2012, p. 420). No cabe acá realizar un examen profundo de la conciencia del tiempo, baste con decir que, así como se exponía antes con respecto al carácter horizontal de la experiencia, así como hay apercepción de cara a lo que no nos está siendo dado de manera inmediata, esta apercepción también se da gracias a la retención de lo que acabó de ser y a cierta expectativa (protención) de lo que vendrá, en un proceso de síntesis con lo que está siendo inmediatamente dado. Es, pues, un horizonte que se da, naturalmente, de manera temporal. Así, la inmanencia también queda inscrita bajo la naturaleza temporal “infinitamente abierta de la conciencia” (Rizo-Patrón, 2012, p. 423) se constituye sobre el flujo constituyente del tiempo como subjetividad absoluta (Husserl, 2002).

Si la región de la inmanencia se caracteriza por un darse absoluto, esto es, por darse de manera completa (no matizada), e indudable, lo trascendente, las cosas, los objetos del mundo, a estos les es inherente “que ninguna percepción, por perfecta que sea, dé en su dominio algo absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de su presencia propia en persona NO exista” (Husserl, 2013, p. 179). Mientras que la región de la conciencia, de la inmanencia es necesaria, los objetos con los que esta se relaciona, las cosas, se caracterizan por su contingencia.

La Epojé, la Reducción, el Problema del Solipsismo

Entre los párrafos 27 y 31 de Ideas I, Husserl desarrolla toda la teoría de la actitud natural, en dicha actitud

“Se me da el mundo y los objetos que se encuentran en él como si estuvieran puestos ahí delante de mí, a la mano, perceptibles, objeto de mis experiencias y consideraciones y juicios. [En dicha actitud²²] juzgamos de las cosas como se nos dan puestas ahí en el mundo, [estamos] como perdidos, alienados en el mundo, somos un objeto más en el mundo.” (Hoyos, 2012, p. 118).

En general, la actitud natural es la actitud dogmática con la cual consideramos el mundo, con la cual vivimos, no obstante, el fenomenólogo “no se da por satisfecho de que las cosas se le presenten de esta forma, él sabe que el escéptico se pregunta con toda razón si efectivamente las cosas se me dan como yo pienso que se me dan” (Hoyos, 2012, p.118). En este sentido, para poder realizar un análisis más profundo de la forma en cómo se me dan las cosas con las cuales me relaciono en la experiencia de mundo, el fenomenólogo necesita realizar un proceso que, vamos a decir, consiste en dos pasos. El primero de ellos es la epojé que, consecuentemente conllevará a la reducción, veamos.

A pesar de que es en Ideas I donde Husserl realiza como tal el denominado giro trascendental y donde, de manera oficial realiza la reducción, dicho concepto o procedimiento habían sido meditados por el filósofo de forma anticipada. En las lecciones de 1907²³, Husserl ya propendía por la realización de dichos pasos metodológicos. Uno de los puntos más interesantes, que ha sido estudiado a lo largo de la presente pesquisa es el hecho de que Husserl, hacia el final de su vida era consciente de las acusaciones que se le hacían, por ejemplo, como se verá de nuevo en las Meditaciones Cartesianas (2006)²⁴, el filósofo conocía el argumento del cual partió la presente investigación, esto es, el supuesto solipsismo que se sostiene desde la fenomenología. En el curso de las lecciones anteriormente mencionadas, afirma Husserl que

²² Lo añadido entre corchetes es propio

²³ Lecciones recogidas en el libro *La idea de la fenomenología* (Husserl, 2017)

²⁴ Sobre esto, véase el apartado dedicado al estudio de la Quinta Meditación Cartesiana

“La epojé que la crítica del conocimiento tiene que practicar no puede tener el sentido de que esta crítica no solo comience, sino que siga poniendo en cuestión todo conocimiento, incluso el propio, y no dé por válido ningún dato, tampoco aquellos que ella misma constante. Si la crítica no puede presuponer nada como dado previamente, entonces ha de empezar con algún conocimiento que no toma sin más de otras fuentes, sino con un conocimiento que ella se da a sí misma, que ella pone como primario” (2017, p. 88).

Este camino de introducción a la fenomenología es ciertamente cartesiano. Al seguir el curso de las lecciones, se encuentra un Husserl que vuelve sobre las meditaciones de Descartes constantemente. Tal como lo había hecho el filósofo francés unos siglos atrás, Husserl retomaba el camino de la duda con la intención de fundarlo todo desde un punto de absoluta certeza y claridad sobre el cual pudiera erigir su teoría. Así, muestra cómo la duda cartesiana no es en modo alguno una duda escéptica sino metódica. Al dudar de todo cuanto cabe dudar me encuentro con una verdad apodíctica, me resulta evidente que “no todo puede resultarme dudoso, porque al juzgar así —que todo es dudoso para mí— es indudable el hecho de que juzgo así; y, por tanto, sería absurdo querer aferrarse a una duda universal” (Husserl, 2017, p. 88).

Con la publicación del primer tomo de *Ideas*, Husserl asentaba el programa de su fenomenología. Aunque claramente hay bastante influencia de Descartes en este punto, también es cierto que como el mismo Husserl lo muestra, se aleja del francés en cierto nivel. Afirma entonces que “en lugar del intento cartesiano de una duda universal, podríamos asumir ahora la epojé universal en nuestro sentido rigurosamente determinado y nuevo” (2013, p. 144). Como ha de saberse, el término epojé proviene de los antiguos escépticos, de la ya conocida frase pirrónica de no afirmo nada, solo opino, sin embargo, en este caso no se trata de un escepticismo sino, al mejor modo cartesiano, de un afán por verdades indubitables a las cuales se puede acceder solo después de la duda. Afirma Husserl que, al hacer epojé

“Ponemos fuera de acción la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ópticamente: así pues, este mundo natural entero, que está constantemente para nosotros ahí, ahí delante y que seguirá estándolo incesantemente como realidad de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis. [...] NO por ello NIEGO este mundo como si fuera un sofista NI DUDO de su existencia como si fuera un escéptico; pero practico la epojé fenomenológica, que me cierra por completo todo juicio sobre la existencia espacio temporal [...] desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; no hago absolutamente ningún uso de lo que es válido en ellas. de las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de fundamento” (2013, p. 144-145)

Hay varias cuestiones que vale la pena resaltar acerca de la epojé. La primera es señalar que Husserl no entabla como tal una cruzada en contra de las ciencias. Como se puede notar en la cita anterior, la validez o certeza de las teorías científicas no se pone en duda, simplemente, se deja aparte, entre paréntesis, de ahí que la descripción fenomenológica acerca de temas como la empatía no pueda estar basada en las teorías científicas de corte naturalista y positivista. La fenomenología es descriptiva, se trata, como se ha insistido, de describir, no de explicar ni predecir. En este sentido, afirmar, por ejemplo, que la empatía se da porque hay una serie de neuronas espejo que actúan de cierta forma, no resulta satisfactorio, entre otras porque dichos procedimientos neuronales no se nos ofrecen en la experiencia vivida, de la cual parte la fenomenología. Además, tal como lo muestran Gallagher y Zahavi (2014), la teoría de las neuronas espejo no se escapa por completo del argumento de la imitación o la analogía, tan criticado desde la filosofía e incluso por fenomenólogos como el citado Max Scheler (1957). La epojé es en sí misma una “abstención de toda participación en las cogniciones de las ciencias objetivas, dejando de lado cualquier toma de posición crítica con respecto a su verdad o falsedad” (Geniusas, 2020, p. 14), no se trata de una posición anticientífica, no consiste en negar

y tampoco en afirmar lo que las ciencias han logrado, sino una vuelta a la pregunta por el cómo se nos dan las vivencias, por el sentido de las mismas. De ahí que la cuestión fenomenológica alrededor de la empatía no sea una pregunta por el qué de la cosa sino más bien por el cómo. Un segundo punto sobre el cual vale la pena ahondar es la cuestión del mundo. El llevar a cabo la epojé y su consecuente reducción (sobre la cual volveremos enseguida), también ha sido interpretado de manera errónea, lo cual ha llevado a las acusaciones solipsistas. No obstante, la epojé, entendida como un paso metodológico, al igual que la reducción fenomenológica y la consecuente reducción eidética, “están destinadas a demostrar la posibilidad de la fenomenología concebida como un método para el estudio de los fenómenos puros de manera imparcial” (Geniusas, 2020, p. 14). En actitud natural, en la que vivimos constante y normalmente, nos mantenemos

“Aceptamos “el ser del mundo como una cuestión de naturalidad, sin indagar sobre aquellos actos de conciencia, a través de los cuales obtiene su significado. Mis intereses se absorben exclusivamente en el mundo objetivo, y no en el flujo de experiencia, a través del cual obtiene el estatus del mundo objetivo” (Geniusas, 2020, p. 15).

En esta actitud, no nos cuestionamos por el cómo de las vivencias, por ejemplo, más allá de lo que nos dicen las ciencias, no es común preguntarse cómo es la experiencia de la empatía, cómo es que notamos el sentimiento ajeno, ni siquiera nos preguntamos por el cómo se nos ofrecen los objetos, lo cual sería un tanto más probable, pero tampoco pasa. En este sentido, tal como lo afirma Geniusas (2020), la reducción fenomenológica puede (y debe) ser vista como un cambio de actitud “que permite al fenomenólogo redirigir sus intereses desde los objetos en el mundo hacia su propia experiencia” (p. 15).

Ante el olvido de la propia subjetividad, la fenomenología propone un regreso a ella, depurándola de toda la trascendencia de la cual cabe duda, de esta manera, se obtiene un campo

amplio que aparece para la exploración fenomenológica. Geniusas (2020), muestra que Husserl, al menos para 1913 (año de publicación de Ideas I) no realiza una distinción fuerte entre las dos reducciones, esto es, entre la reducción fenomenológica y la reducción trascendental. La primera, está “asociada con el método de poner entre paréntesis [epojé] el mundo natural y transitar de una ontología naturalista ingenua la cual está absorbida directamente en los entes hacia un análisis del sentido” (Geniusas, 2020, p. 17). Mientras que, la reducción trascendental se encuentra asociada, con el tránsito “desde el campo del sentido a la fuente última de sentido, la cual Husserl identificaba con la (inter)subjetividad trascendental” (Geniusas, 2020, p. 17).

Husserl dedica buena parte de Ideas I (2013) a meditar sobre las cuestiones metodológicas, dentro de estas meditaciones se encuentra el párrafo 49 de la obra en mención. Es uno de los párrafos más problemáticos de toda la obra y ha servido de bastión y fuente de críticas a la fenomenología. Y es que es, en cierto nivel, comprensible puesto que el mero título del párrafo ya es problemático, a saber “la conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”. Se debe realizar una lectura detenida sobre puesto que de facto Husserl no está negando el mundo, tal como se creería, ingenuamente, después de leer el título del apartado en mención. De nuevo, lo que se encuentra en este párrafo es la labor husserliana del rescate de la subjetividad olvidada. Así, afirma que el mundo, la existencia “de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales” (2013, p. 187). No se trata tanto de una aniquilación del mundo entendida en sentido habitual como una renuncia a la correlación que la intencionalidad ya presupone (correlación yo-mundo), sino que más bien es la muestra de una cuestión básica y que obedece justamente a la diferenciación entre la conciencia y el mundo, veamos.

Uno de los mayores críticos del párrafo en mención fue, justamente Martin Heidegger, el más prominente de los discípulos de Husserl. Según lo afirmado por Heidegger, este párrafo esta región de la conciencia pura, es “absoluta en un sentido distinto, por cuanto nulla re indiget ad existendum²⁵. Se trata de la definición de sustancia en sentido cartesiano, pues en principio existe la posibilidad de que la conciencia no se vea afectada en su propia existencia por una aniquilación del mundo de cosas” (Rizo-Patrón, 2012, p. 399). Tal como señala Rizo-Patrón (2012), Heidegger realiza un comentario demasiado cerrado puesto que solo comenta el vocablo latino del párrafo, pero omite, ciertamente, una consideración mucho más amplia realizada por Husserl en el mismo lugar. Por ejemplo, inmediatamente después de recurrir al vocablo latino para referirse al ser inmanente, Husserl afirma que, por su parte “el mundo de las res trascendentes está íntegramente referido a la conciencia y no a una conciencia ideada lógicamente sino a una conciencia actual... Algo trascendente es dado por medio de ciertos nexos de experiencia. Dado directamente y con creciente perfección en continuos perceptivos que se muestran concordantes...” (Husserl, 2013, p. 188). En consideración fenomenológica, Husserl no está, de ninguna manera, borrando o eliminando el mundo. Entendido de forma correcta, en este párrafo “Husserl no opone dos dominios ónticos sino que introduce una distinción ontológica a partir de la experiencia fenomenológica. La conciencia trascendental es absoluta o pura porque es experiencia —no res— absolutamente insuprimible con cualquier afirmación de sentido de ser o validez de ser” (Rizo-Patrón, 2012, p. 414).

Por más que Husserl siga, ciertamente, un camino cartesiano, no es el único que este sigue y, como se ha mostrado, lo que realiza, incluso en un párrafo tan problemático y polémico, no es, de ninguna manera, la eliminación del mundo, más bien, lo que Husserl realiza

²⁵ “*No necesita nada para existir*”

es de nuevo una diferenciación. La conciencia, justamente, no es una res, no es una sustancia, sino que es trascendental en tanto que es experiencia, vivencia. En las lecciones dictadas por Husserl entre 1923-1924, recogidas en uno de los tomos bajo el nombre de Filosofía primera, Husserl lamenta las expresiones usadas en sus Ideas. Así, afirma que “la existencia del mundo está absolutamente fuera de duda, y esta indubitabilidad está implicada en la percepción del mundo mismo en el cual vivimos continuamente” (Husserl en Rizo-Patrón, 2012, p. 414). Un poco más adelante, queda mucho más claro el propósito de la cuestión, tal como se ha mostrado a lo largo de esta pesquisa, Husserl lucha constantemente contra el naturalismo y varios ismos²⁶ comunes en su época. De ahí que, para él, la “existencia de una naturaleza no puede condicionar la existencia de la conciencia, puesto que ella misma se pone de manifiesto como correlato de conciencia; ella sólo es en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia” (Husserl, 2013, p. 193). La reducción no es una renuncia al mundo, ni tampoco constituye un solipsismo, la epojé y la reducción permiten “mostrar la génesis de la experiencia y del conocimiento en la multiplicidad de vivencias subjetivas” (Hoyos, 2012, p. 128).

Ideas II, la Empatía y lo Anímico

La importancia de la obra que se pretende explorar ahora es equiparable con la anterior. Se ha realizado un recorrido desde el surgimiento de la fenomenología con la publicación de las Investigaciones lógicas (Husserl, 1976), pasando por algunos otros textos y llegando hasta las Ideas. El primer tomo constituye, como se dijo anteriormente, todo el programa de la fenomenología trascendental. La fenomenología tal como Husserl la concebía, sin embargo, como se ha mostrado desde la revisión de los textos secundarios a esta investigación, los intereses de Husserl eran variados. Ahora bien, los manuscritos que constituían el segundo tomo

²⁶ El psicologismo, el escepticismo y el naturalismo son algunos de estos *ismos* (véase capítulo 1)

de Ideas, resultaron de basta importancia y de amplia difusión. Así, Merleau Ponty tomaría de ellos inspiración para su Fenomenología de la percepción (1994), puesto que, en el segundo libro de las Ideas, Husserl se preocupa, en gran medida, por la constitución del cuerpo, la diferenciación, pero también la inevitable unidad ontológica entre el cuerpo vivido y el cuerpo objetivo, la constitución del mundo espiritual y como no, la empatía y la intersubjetividad.

La Empatía

A lo largo de Ideas II (2014), Husserl realiza un análisis a profundidad de la constitución del cuerpo, de la importancia de la tactualidad, de la duplicidad de las sensaciones, su indudable ubicación etc. A pesar de que la teoría de la constitución de la corporalidad viviente resulta bastante atractiva, dicha cuestión tomaría otra pesquisa para ser examinada detenidamente.

De cara a la empatía, que es el tema que nos ocupa, afirma Husserl que “tenemos, por tanto, bajo el título otro hombre, un cuerpo y este cuerpo a una con campos sensoriales y por así decirlo campos anímicos, o con un sujeto de actos” (2014, p.208). Y amplía un tanto más adelante que

“Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimentar a la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada objetivamente junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre” (Husserl, 2014, p. 208)

Como se decía al inicio, el cuerpo ocupa un lugar central en la empatía, si tenemos noticia del otro es justamente porque se nos presenta en cuerpo viviente, tal como afirma Husserl, este otro hombre, es al mismo tiempo otro campo sensorial diferente del mío, otra conciencia corporalizada. En este punto es importante recalcar que la fenomenología no cae en dualismos. Como se acaba de afirmar, para la fenomenología hay corporalidad. Se habla, tal como muestran Gallagher y Zahavi (2014) de cuerpo vivido y cuerpo objetivo, sin embargo,

ambas nominaciones refieren al mismo cuerpo, es un mismo ente que tiene dos sentidos.

Ejemplo de esto es la relación que se puede dar entre el paciente y el médico. Cuando se asiste a un hospital, el dolor —o la enfermedad— se está viviendo en carne propia, pero, para el médico, mi cuerpo es objeto de estudio. Es uno y el mismo cuerpo, sin embargo, tiene esta dualidad en sí mismo. De hecho, tal como lo muestra Merleau Ponty (1994) cuando plantea la condición de tocante/tocado. En tanto junto mis dos manos, parece que una es sujeto y la otra es objeto, esto es, una toca y la otra es tocada, no obstante, hay cierta dualidad incluso en dicha experiencia, ambas manos parecen ser tocantes y tocadas al mismo tiempo.

Ahora bien, el cuerpo resulta importante en la consideración fenomenológica de la empatía toda vez que

“Para establecer entre yo y otro una relación de trato, para comunicarle algo, etc., tiene que estar establecida una relación corporal, una conexión corporal a través de procesos físicos. Tengo que ir hacia él y hablarle. El espacio desempeña por ende un gran papel e igualmente el tiempo...Que cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta unidad lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima naturalización de la conciencia” (Husserl, 2014, p. 209).

Cuerpo y espacio se tornan de vital importancia. Así como el otro es, justamente otra corporalidad, también su espacio y el mío son radicalmente otros. En la empatía, afirma Husserl, captamos a los otros “como análogos de nosotros mismos, su lugar nos está dado como un aquí, frente al cual todo otro lugar es allá. Pero a la vez que esta analogización, que no da por resultado algo nuevo frente al yo, tenemos al cuerpo ajeno como allá e identificado con el fenómeno del cuerpo aquí” (Husserl, 2014, p. 209). Es evidente que, el aquí del otro es mi allá, y viceversa. La relación empática está mediada, pues, tanto por el cuerpo como por el espacio y también el tiempo, tres temas que se escapan a la presente meditación, pero a los que Husserl le

dedicó —tanto de manera conjunta como de manera independiente— meditaciones profundas, algunas ya citadas aquí.

Husserl afirma que la empatía, conduce a la “constitución de la objetividad intersubjetiva de la cosa” (Husserl, 2014, p.211). Tenemos, pues varios niveles de la experiencia. No resulta posible afirmar que un nivel se dé antes que el otro, más bien, parecen sobreponerse en una suerte de capas que forman un conjunto, de ahí que Husserl hable de estratos. En un primer momento constituyente o estrato, se encuentra la experiencia solipsista, en la cual yo percibo y me relaciono con el mundo (tal como se ha tematizado a lo largo de este capítulo), en tanto me relaciono con el mundo, tengo noticia de otros sujetos, otros yo, con quienes se entra en un proceso de enlace y constitución de objetividades intersubjetivas. Como se verá en el siguiente apartado, Husserl se preocupa rápidamente por la cuestión de la intersubjetividad, lo que llama la atención es la preocupación constante de Husserl por la verdad, tal vez, esa fue la razón o motivación que movió al filósofo durante toda su vida: una enorme preocupación por la verdad.

Ideas III, la Apertura Hacia y la Relación de la Fenomenología con las Ciencias

Probablemente, de los tres tomos que constituyen las Ideas, este sea, tanto el menos conocido, como el “menos importante”. Es difícil leerlo como una obra completamente separada del segundo tomo, puesto que, en varios lugares del texto traducido al español, por ejemplo, se remite constantemente al lector a ciertos apartados de Ideas II. Esto también se puede notar en la relativa continuidad que se intuye entre ambos tomos y también en la extensión del tercer tomo²⁷.

La relación entre Ideas II e Ideas III es casi simbiótica, de hecho, en una nota al pie, en la

Introducción del editor del segundo tomo se lee “esta introducción vale tanto para el libro II

²⁷ La cuestión, como lo cuenta Marly Biemel (editora del texto en alemán), obedece al trabajo constante de Husserl a esta obra, puesto que dedicó desde 1912 hasta aproximadamente 1928 la fundación y retoque de lo que hoy conocemos como el tomo II y el tomo III de las *Ideas*.

como para el III de las ideas, o sea, también para el siguiente tomo” (Biemel,1949, en Husserl, 2014, p. 19).

La Intersubjetividad y la Verdad, un Apunte Breve

Husserl dedica, hacia el final de la obra en mención, un análisis con respecto a la experiencia intersubjetiva. Parte, en primer lugar, de la experiencia solipsista para después adentrarse en la constitución de la intersubjetividad. Tal como se vio anteriormente, la empatía está atravesada por varias cuestiones, sin embargo, tal vez lo principal es el hecho de que el otro se ofrece en su cuerpo vivido.

“Tan pronto como hablamos de un sujeto singular, por ejemplo, denominándonos un ser humano singular con un cuerpo singular y un alma singular, nos hemos aprehendido ya objetivamente como algo singular frente a una multitud real y posible y también como un objeto que puede ser experimentado por muchos y que en la experiencia de muchos y que en la experiencia de muchos es un objeto idéntico. En esta objetividad captamos todo lo experimentado [...] sujetos anímicos, hombres, animales, todo lo que se ordena en un único mundo espacio- temporal” (Husserl, 2014^a, pp. 140,141).

Como se ve, Husserl parte del estrato más profundo, más primario, en sí, el pasaje anterior describe de manera amplia y genérica, cómo los otros se me aparecen en un cuerpo que está justamente animado, en cuerpo viviente, un cuerpo que, por demás, puede ser percibido por muchos. Pero hasta allí no se ha dicho nada nuevo. Lo interesante viene un poco más adelante puesto que se hila, naturalmente, con el horizonte de la experiencia y con la idea de infinito que se amplió antes en este trabajo. Así, afirma Husserl que

“Los componentes relacionados con esta objetividad forman parte, por tanto, de toda experiencia natural... [pero además] los componentes que van más allá de ella remiten a una posible interpretación de ciertas cosas como cuerpos a los que pertenece un yo puro, pero no el intuitivo interiormente, sino solo un yo re-presentado con otra corriente de conciencia. [...] Así nos las habemos de pronto con una nueva multiplicidad en la que se

puede constituir la objetividad de la naturaleza; los nexos de experiencia externa que pertenecen al yo puro actualmente intuible constituyen unidades reales y las mismas unidades se constituyen también del modo correspondiente en los nexos de experiencia de otro yo” (Husserl, 2014a, p. 141).

Como se puede notar en la última cita, Husserl se encuentra preocupado no solo por la captación o ese notar de la empatía sino también por la constitución de un mundo intersubjetivo, un mundo que, justamente se constituye en nexos de experiencia, una experiencia que, al mismo tiempo se enlaza con otros yo. Es, pues, la vida intersubjetiva como tal. Esta afirmación queda sustentada de mejor manera en la siguiente cita:

“En la medida en que el círculo de sujetos que se relacionan intersubjetivamente, intercambiando experiencias y con ello midiéndose entre sí, confirmándose y refutándose, puede por principio ampliarse constantemente y con forma a la manera de ser de una sociedad humana, puede perder miembros por muerte y ganar otros nuevos por nacimiento, sin que por eso sufra merma la unidad de la experiencia intersubjetiva” (Husserl, 2014a, p. 142).

Como se ha dicho, Husserl trabajó sobre el segundo y el tercer tomo de Ideas desde 1912 hasta, aproximadamente, 1928. El dato no es mera casualidad ni es mero historicismo, sino que obedece a uno de los objetivos del presente trabajo, a saber, mostrar que Husserl, a lo largo de su vida y obra —si es que se puede separar en Husserl la una de la otra—, se preocupó por la región intersubjetiva, por la experiencia del mundo, de un mundo que se nos ofrece y se constituye de manera intersubjetiva, un mundo que compartimos con otros sujetos que se nos presentan en cuerpo vivido. La constitución de sociedades humanas, a pesar de que Husserl mismo matice el asunto dado su trascendentalismo, resulta pues, como tema de discusión. Claramente, a Husserl le preocupa que este carácter intersubjetivo conlleve a relativismos, de ahí que plantee, en el mismo texto, su preocupación por la verdad compartida de manera intersubjetiva pero esta preocupación se sustenta en la primera, la verdad intersubjetiva (como preocupación teórica de

Husserl) se sustenta en su preocupación por la constitución de un mundo compartido, intersubjetivo. Cómo, se pregunta Husserl “es posible una VERDAD objetiva frente a todo ese relativismo, o sea, de algo constituido merced a una relación intersubjetiva? (Husserl, 2014a, p. 142).

Claramente la pregunta que Husserl pone presente no podrá ser respondida en esta breve pesquisa, sin embargo, es cierto que sirve en sumo modo la revisión de la obra desde adentro para darse cuenta de que los juicios que se emiten en contra de la fenomenología husserliana resultan, la mayor de las veces, sustentados en lecturas demasiado restringidas de la obra del filósofo o, cuando más, en una interpretación sesgada.

Meditaciones Cartesianas, el Camino de Descartes, la Huida del Solipsismo Trascendental

Después del recorrido por las obras tempranas —tanto aquellas que fueron publicadas en vida como aquellas que no— se llega a las Meditaciones, un texto tardío pero tal vez de lo más importantes dentro del movimiento fenomenológico. Realmente, Husserl produjo bastante en los últimos años de vida. En 1929 publicaría *Lógica forma y lógica trascendental* (Husserl, 2009), en 1931 dictaría las conferencias que luego se recopilarían bajo el nombre de *Meditaciones Cartesianas* (Husserl, 2006) y en 1934 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Husserl, 2008). La crisis gira entorno a la conferencia de Viena, dictada por Husserl en 1935 (Hoyos, 2012) pero su meditación se expandiría casi hasta el final de sus días, en 1938. Tanto en las Meditaciones como en la Crisis se ve un Husserl preocupado por la ciencia en su momento. La crisis de las ciencias no es solo la crisis científica, es, en sí misma la crisis que la humanidad atravesaba en ese momento histórico, “la barbarie no es un fenómeno extraño a las ciencias y a la filosofía. En cuanto las ciencias han afincado todo su interés en la objetividad y en el rendimiento técnico, han olvidado al hombre mismo y se han vuelto contra él y lo han objetivado” (Hoyos, 2012, p. 162). Estas preocupaciones serían recogidas, también, de

manera posterior en un tomo que se ha traducido al español bajo el nombre de *Renovación del hombre y la cultura* (Husserl, 2012)²⁸.

El Camino Cartesiano, el Retorno a la Subjetividad

La alusión del título de la obra no es fortuita. Las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (2022) son el modelo al que Husserl propone volver, una forma de hacer filosofía que, dados el positivismo, empirismo y naturalismo de la época, había quedado en el olvido. La admiración hacia el padre de la filosofía moderna es tal, que el primer párrafo de la primera meditación se intitula “Las *Meditaciones* de Descartes como prototipo de la autorreflexión filosófica”. Como en otras obras, la intención de Husserl es el rescate de la subjetividad, ante la objetividad desbordada de las ciencias, pero también, denuncia rápidamente (véase párrafo 2), la crisis de la filosofía y la necesidad refundarla, tal como Descartes lo había hecho siglos atrás.

La Quinta Meditación

Después de haber dado el contexto haber realizado un repaso por algunos aspectos demasiado generales de las *Meditaciones*, es necesario revisar la obra en mención con miras a la cuestión de la empatía y la intersubjetividad. Hay dos puntos que resultan importantes de cara a la presente investigación, lo primero es que Husserl parece renunciar a la analogización de la que se habló antes. Así, afirma que

“Yo no apercibo al otro, simplemente como un duplicado de mí mismo, es decir, con mi esfera original o con una igual, ni con los modos espaciales de aparición que me son propios a partir de mi aquí, sino que, examinando la cuestión más detenidamente, yo lo apercibo con modos

²⁸ Una reconstrucción más completa de este Husserl tardío se puede encontrar tanto en el *Estudio preliminar* que presenta Mario Presas en la edición de las *Meditaciones Cartesianas* (Husserl, 2006) como en la introducción que realiza el filósofo colombiano Guillermo Hoyos al texto *Renovación del hombre y de la cultura* (Husserl, 2012). De manera particular, Guillermo Hoyos, en su libro *Investigaciones fenomenológicas* (2012) muestra también toda la cuestión relativa a la ética husserliana, la crítica al positivismo y el cientificismo que Husserl encaró y encarnó a lo largo de su vida.

espaciales de aparición iguales a los que yo tendría si yo fuera hasta allí y estuviera allí” (Husserl, 2006, pp. 154, 155).

Es en este punto donde toda la conceptualización que se realizó con anterioridad alrededor de la apercepción y el carácter de horizonticidad de la experiencia, cobra aún más sentido. Como se ve, al otro, más que percibirlo, lo apercibo, hay una excedencia en la experiencia que tenemos del otro. El otro no solo es aquello que me está siendo dado en la percepción actual, inmediata, sino que siempre hay algo que trasciende, algo que no está siendo dado, pero de lo cual también logro tener noticia. Así, el sentimiento del otro, por ejemplo, no lo puedo vivir de forma originaria, sin embargo, lo apercibo, logro, justamente captarlo.

Como se ha dicho, el otro, se presenta en cuerpo viviente, un cuerpo que yo también tengo, cuerpo que, al mismo tiempo soy. Mi cuerpo, “es el único cuerpo físico que está constituido y que puede ser constituido originariamente como cuerpo orgánico [es decir], como órgano funcionante” (Husserl, 2006, p. 146). Y es que además de ser condición de posibilidad para la empatía, el cuerpo también es el órgano de la percepción, de la voluntad entendida esta última como la capacidad primigenia de moverse (Husserl, 2014), sé de las potencialidades de mi cuerpo, de lo que puedo hacer y también que puedo moverme, se me da originariamente. El otro en tanto que se me presenta corporalmente “es aprehendido como cuerpo orgánico, tiene que tener este sentido en virtud de una transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo orgánico” (Husserl, 2006, p. 147).

La Constitución de la Comunidad

La constitución de la comunidad es el último tema tratado por Husserl en las Meditaciones, al tener en cuenta el contexto de la obra, se comprende rápidamente la preocupación husserliana por la vida intersubjetiva, inevitablemente, la obra se comprende mejor

en el contexto del filósofo. Después de realizar una serie de lecciones de filosofía práctica (ética), entre 1920 y 1924, los cuales se publicaron bajo el nombre de *Introducción a la ética* (Husserl, 2020), al jubilarse, en 1928, Husserl se dedicó a la redacción de lo que luego se conocería como las *Meditaciones Cartesianas* (Husserl, 2006), estas, fueron conocidas públicamente puesto que en 1929 “fue a París a pronunciar las conferencias que darían lugar al libro citado, que se publicaría en francés” (San Martín, 2015, p. 156).

Los últimos años de la vida del filósofo estuvieron marcados por hitos históricos que también marcaron su vida. Si bien es cierto que Husserl muere en 1938, antes del comienzo oficial de la Segunda Guerra Mundial, este ya había conocido el horror de la guerra entre 1914 y 1918, con lo que la humanidad creyó que era La Gran Guerra. Sin embargo, el horror regresaría —y de qué manera—. Tal como retrata Moran (2011), la vida de Husserl se apagó siendo apátrida, condenado a no poder pisar la Universidad de Friburgo, bajo el decreto inicial del partido nazi en abril de 1933 al filósofo se le “retiró su licencia de enseñanza y, finalmente, se le revocó su ciudadanía alemana” (p. 90). Esto se traduce en que, al final de sus días Husserl se sintiera solo²⁹. Dadas las circunstancias, Husserl se ve obligado a desplazarse para poder seguir filosofando, “como se le había prohibido enseñar, fue forzado a desarrollar su filosofía a través de una serie de conferencias en el extranjero, incluyendo una, *Filosofía en la crisis de la humanidad europea*, impartida en Viena” (Moran, 2011, p. 91).

Resulta comprensible el énfasis que Husserl imprime, a lo largo de la quinta meditación en la constitución de comunidad. Lo primero que se constituye “es el ser común de la naturaleza,

²⁹ Moran (2011) retoma una de las cartas que Husserl escribe a su amigo Gustav Albrecht en la que afirmaba “que se sentía tan aislado y separado de sus estudiantes que é podía contarse incluso a sí mismo como el mayor enemigo del famoso *movimiento fenomenológico husserliano* [...] En cartas a Ingarden y Pfänder [Husserl se] refiere a sí mismo como un líder sin seguidores”

junto con la comunidad del cuerpo orgánico extraño y del yo psicofísico extraño [...] Ese cuerpo físico tiene una función representativa, entonces, al mismo tiempo que de ese cuerpo yo tengo conciencia de otro” (Husserl, 2006, p. 159). Sobre este primer estrato constitutivo no resulta provechoso volver puesto que se trata, de nuevo, de la (a)percepción del otro que se me presenta en cuerpo viviente. En el segundo estrato, el otro se me presenta ya no solo como un cuerpo viviente diferente de mí, sino que

“Ya no los tengo enfrentados a mí de modo corporal y en virtud del apareamiento asociativo... por el contrario, en el sentido de una comunidad humana y en el del hombre que ya como individuo posee el sentido de miembro de una comunidad. [...] Si yo penetro profundamente en el horizonte de propiedad del otro enseguida chocaré con el hecho de que, así como su cuerpo físico-orgánico se encuentra en mi campo de percepción, también mi cuerpo orgánico se encuentra en su campo de percepción y que en general, él me experimenta inmediatamente como otro para él” (Husserl, 2006, p. 170).

Del primer estrato que es la mera percepción del otro diferente de mí, a este estrato de constitución más elevado y complejo se haya, pues, el reconocimiento del otro en su esfera totalmente propia, pero, al mismo tiempo, compartida. Subsecuentemente, Husserl muestra la manera en que, a partir de dicho reconocimiento, se fundan un espacio y un tiempo compartidos, en el cual se da, justamente, el surgimiento del mundo común. Lo más valioso, de cara a los objetivos del presente trabajo, es mostrar la manera en que la propia intencionalidad, el darse originario en la percepción delata ya una relación directa con el mundo pero no solo con los objetos del mundo en sentido ordinario sino también una relación con el otro que primigeniamente parte de la percepción de un cuerpo vivido diferente al mío y se amplía al reconocimiento pleno de la otredad y la constitución tanto de comunidades intersubjetivas como del mundo compartido.

Uno de los objetivos del presente trabajo es realizar un análisis de la obra de Husserl, un análisis que permitiera desenmarañar la teoría que subyace a la fenomenología, en cierto modo y nivel, desmentir mitos tales como la supuesta despreocupación de Husserl por la vida intersubjetiva, por la otredad o incluso por la corporalidad. A lo largo del segundo capítulo se ha logrado ganar claridad sobre la cuestión de la empatía y la intersubjetividad de manera organizada. Se ha logrado realizar el análisis detallado de buena parte de los tres tomos que constituyen las Ideas de Husserl. Claramente, quedan temas en el tintero, por ejemplo, toda la consideración y conceptualización del noema que realiza Husserl en Ideas I, así como el tratamiento fenomenológico del cuerpo, el tiempo, el espacio y la cultura que expone Husserl en Ideas II. Lo anterior constituye una dualidad. Por una parte, claramente son partes de la teoría de Husserl que quedan por fuera de la presente investigación, dicha exclusión es metodológica toda vez que se pretende realizar un análisis lo más centrado, delimitado y profundo posible. A lo largo del presente capítulo se ha visto la manera en que la fenomenología es ante todo una crítica al peligro que significan las tesis naturalistas que pretenden reducir el hombre a meros hechos, pero también, como se sustentaba al inicio del trabajo, que la intencionalidad, estudiada de manera amplia (como se ha intentado estudiar acá), pone de presente una relación con el mundo, con los otros. Se vio, pues, como ciertas estructuras de la experiencia, en correlación con ciertos conceptos, dan cuenta de la relación primigenia con el mundo, esto es, la estructura de horizonte y conceptos como la apercepción.

Del mismo modo, se ha visto el desarrollo de Husserl con respecto a la empatía, el filósofo parte de una crítica eminentemente lógica y lleva su teoría, en el transcurso de más de veinte años de trabajo hacia la constitución intersubjetiva del mundo, el encuentro con el otro traspassa, la empatía, aunque esta sea un primer momento (capto al otro), la relación con este no

está mediada solo por esta captación perceptiva, el otro no es un mero objeto de mi percepción, con él formo enlaces que, tal como lo señala Husserl (2006), constituyen cada vez, esferas, regiones intersubjetivas más amplias, más grandes. A lo largo del tercer y último capítulo se pretende mostrar algunos de los alcances éticos de la teoría husserliana de cara a la ciencias sociales y, de manera específica, escenarios en los que la fenomenología resulta atractiva en tanto método pero también como fundamento, esto es, el campo médico-clínico.

La Apertura, el Diálogo con las Ciencias, la Importancia de la Fenomenología

Después de realizar un recorrido exhaustivo por algunos apartados de la obra husserliana, resulta provechoso realizar un baño de actualizaciones. En virtud de un diálogo interdisciplinar que pueda resultar nutritivo tanto para la filosofía (fenomenología) como para otras regiones de las ciencias. Después de la muerte de Husserl y a pesar del desengaño que significó para él el giro que tomó la fenomenología bajo la fama de Heidegger, el movimiento fenomenológico continuó siendo importante a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Dentro de los autores más prominentes del movimiento se encuentran Emmanuel Levinas, quien conoció a Husserl y a Heidegger en persona y tuvo oportunidad de asistir a los seminarios de ambos. El filósofo checo Jan Patočka y la fenomenología francesa —además de Levinas— tuvo su momento de furor. Así, dentro del ámbito francoparlante se pueden encontrar los aportes realizados por Michel Henry, Paul Ricoeur, Merleau Ponty y el renombrado Jacques Derrida. Por su parte, en España el influjo de Husserl estuvo marcado por José Ortega y Gasset y prominentemente, del lado heideggeriano la obra de Xavier Zubiri. Dentro del ámbito hispanoamericano se encuentran las memorables traducciones de José Gaos (traductor de la primera edición en español del primer volumen de Ideas y también de Ser y tiempo de Heidegger), Manuel García Morente, quien tradujo junto a Gaos las Investigaciones lógicas en la edición citada a lo largo de esta pesquisa.

En Colombia la fenomenología tuvo dos grandes representantes, quienes pudieron asistir incluso a algunos seminarios de Heidegger, tal es el caso del caldense Danilo Cruz Vélez. Por su parte, Guillermo Hoyos Vásquez estudió filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá y posteriormente, en Alemania cursó sus estudios en teología (Universidad de St. Georgen) y su estudio doctoral en la Universidad de Colonia, en 1973 (Hoyos, 2012) bajo la

dirección y tutela de Ludwig Landgrebe. Este último había sido, junto a Eugen Fink³⁰, el último asistente personal de Husserl. En todo este trasegar también se pueden encontrar algunos autores de renombre tales como el filósofo español nacionalizado mexicano Luis Villoro, traductor de la primera versión española de *Lógica formal y lógica trascendental* (Husserl, 2009).

Guillermo Hoyos resalta la importancia de la fenomenología con respecto a las ciencias. Así, el filósofo colombiano realiza una propuesta dialógica de cara a las prospectivas y perspectivas fenomenológicas. Para tales fines, Hoyos (2012) retoma la propuesta de la ética discursiva del filósofo alemán de la escuela de Frankfurt Jürgen Habermas. Hoyos encuentra puntos convergentes entre la fenomenología husserliana y la propuesta habermasiana. Así como Husserl en *Crisis* (2008) afirma rápidamente que el positivismo decapita la filosofía, Habermas lo caracteriza “como la negación de la reflexión” (Hoyos, 2012, p. 163). Claramente, Habermas no coincide por completo con Husserl en el todo de sus teorías, sin embargo, rescata algunos conceptos del Husserl tardío tales como el concepto de *Lebenswelt* (mundo de la vida). Lo que le interesa de dicho concepto es justamente

“Su estructura de horizonte universal: el mundo de la vida es fundamento de sentido, no solo para la esfera del conocimiento sino para las de voluntad y el sentimiento. Gracias a esta estructura, el análisis intencional gana en la fenomenología una base descriptiva diferenciada, a la que se refieren en última instancia de manera inmanente las pretensiones de verdad de todas las vivencias” (Hoyos, 2012, p. 278).

El mundo de la vida cobra importancia en la relación con la propuesta habermasiana en la medida en que este “se prolonga y se reproduce como estructura universal, como dominio indefinido de certezas obvias y de habitualidades” (Hoyos, 2012, p. 283). El interés de Habermas

³⁰ Sobre este tema, revisar el texto de Dermot Moran citado anteriormente, Moran (2011) *Introducción a la fenomenología*

es la convergencia de la fenomenología en algunos aspectos relativos al sentido, sin embargo, también se distancia de Husserl en algunos puntos como de “inmanencia en la conciencia del concepto fenomenológico de evidencia” (Hoyos, 2012, p. 279). Un último punto pero no por ello menos importante es la crítica que realiza Habermas a la conceptualización realizada por Husserl a lo largo de la Quinta meditación cartesiana. La crítica se dirige al hecho de que para Habermas no resulta plausible ni tampoco posible, “a partir de la reflexión solitaria del sujeto trascendental [...] hablar con sentido de otros sujetos” (Hoyos, 2012, p. 280). Coherente con su teoría de la acción comunicativa, Habermas propone que la meditación acerca de la intersubjetividad debe orientarse por “el hecho de que el sentido propuesto... pertenece ya a un horizonte de comunicación en el cual está presente de manera originaria la intersubjetividad” (Hoyos, 2012, p. 280). Lo que se obtiene a partir de la crítica es la posibilidad de una complementariedad entre el mundo de la vida propuesto por Husserl y la acción comunicativa de Habermas, tan importante para las ciencias sociales actuales. Dicha complementariedad se trata de “una idea de verdad alimentada por el consenso libre de opresión, por el diálogo y la discusión pública, el cual supera, teniéndolas en cuenta, las perspectivas de los individuos, y motiva a estos a cerciorarse de la unidad del mundo objetivo y la intersubjetividad ínsita en el contexto vital” (Hoyos, 2012, p. 280).

Hoyos resume un tanto la relación —compleja— entre mundo de la vida y acción comunicativa de la siguiente manera:

“La acción comunicativa es un proceso de comprensión, entendimiento y acuerdo con consecuencias directas para la acción social. En esto consisten su racionalidad; y esta es una racionalidad comunicativa. En efecto, si los participantes en la interacción están orientados al entendimiento mutuo, entonces no fijan su interés unilateral, directa y acríticamente en algo del mundo objetivo, social o subjetivo; más bien ponen entre paréntesis, para decirlo con Husserl, la tesis general de la actitud natural, de suerte que

puedan relativizar de tal forma sus opiniones que su validez pueda ser contrastada con las pretensiones de validez de los demás, y su aceptación o rechazo dependa por tanto de la afirmación o negación, motivados o motivables argumentativamente” (Hoyos, 2012, pp. 289, 290)

De nuevo, la epojé cobra importancia, pero ahora ya no solo dentro del ámbito de la fenomenología o con respecto a la relación entre inmanencia-trascendencia, sino que se da puesto que tanto la epojé como la reducción³¹“capacitan al hombre para analizar, libre de todo presupuesto originado en la parcialidad de la vida diaria, el sentido y la relevancia veritativa de su vida intencional, radicada en la cotidianidad. Precisamente, gracias a la epojé y al análisis intencional posibilitado por ella, llega el filósofo a descubrir que la evidencia es propiedad fundamental de su vida de conciencia, como teleología de la intencionalidad: a través de ella se manifiesta una tendencia radical hacia la razón” (Hoyos, 2012, p. 290).

Esta conversación entre Husserl y Habermas resulta provechosa para las ciencias sociales. De una parte, la reconsideración de la subjetividad trascendental como fuente de sentido, del otro lado, la muestra crítica y la necesidad de una filosofía no solipsista, ambas encontrándose en puntos importantes. Por una parte, el mundo de la vida husserliano como un rescate de dicha subjetividad y la importancia de la experiencia vivida. Del otro lado, la dimensión lingüística y también teleológica del lenguaje, su función y su campo. Como se puede notar desde las citas de Hoyos, la fenomenología, partiendo del análisis intencional da cuenta no solo de la empatía sino también de un mundo intersubjetivo, plural, posible. Alejándose de toda clase de escepticismo y rescatando el carácter teleológico de la razón en niveles de cumplimiento que son cada vez mayores en la medida en que se reconoce el carácter horizontal de la experiencia. En ambas teorías y, a diferentes niveles queda consolidada una teoría tanto más

³¹ Ambos temas fueron tratados en el capítulo anterior

amplia entre la experiencia y el lenguaje, dando cuenta así de lo intersubjetivo en dos niveles constitutivos: la experiencia y el juicio.

Para concluir resulta interesante mencionar algunos trabajos tanto más recientes de relieve fenomenológico. Como se dijo anteriormente, la cuestión gira alrededor de la fenomenología y su relación con la medicina, siempre recordando la importancia de la experiencia en perspectiva fenomenológica de cara a la relación interdisciplinar. En este sentido, se encuentran—por mencionar al menos dos de relieve—, los trabajos ya mencionados anteriormente de Carel (2016) en su libro *Phenomenology of Illness* y Fredrik Svenaeus (2018) *Phenomenological Bioethics*. Svenaeus argumenta que la fenomenología, en relación con las ciencias médicas, ha sido conceptualizada de tres modos. El primero de ellos, corresponde a las descripciones de casos realizadas por los médicos “un médico puede hablar acerca de la fenomenología de un caso, por ejemplo” (Svenaeus, 2018, p. 6), en este sentido, la fenomenología es vista como una descripción “adecuada y detallada de la experiencia de situaciones importantes (Svenaeus, 2018, p. 6). En segundo lugar, se encuentra un punto de vista según el cual la fenomenología es un método “un programa de investigación en filosofía que comienza con Husserl a inicios del siglo veinte” (Svenaeus, 2018, p. 7), bajo esta concepción, la fenomenología se amplía, directa e indirectamente no solo a Husserl sino a muchos de los filósofos más importantes del siglo veinte, allí aparecen nombres como Martin Heidegger, Edith Stein, Max Scheler, Merleau Ponty e incluso, por influencia tal vez no tan directa, algunos autores como Michel Foucault o Charles Taylor. Por último, la fenomenología ha sido vista como un método que puede ser aplicado, un

“Método de investigación cualitativa [que] puede ser aplicado en la recopilación y análisis de materiales empíricos que consisten en transcripciones de entrevistas,

grabaciones de video, notas de campo, diarios etc. Este es un modo común de comprender la fenomenología en la enfermería y otros campos empíricos de las ciencias del cuidado” (Svenaesus, 2018, p. 7).

Bajo estas visiones, la fenomenología encuentra cabida dentro de las ciencias médicas pero también dentro de las ciencias sociales, tal como se vio con Hoyos y la relación que se puede encontrar entre Husserl y Habermas. Ahora bien, de cara al tema que atañe la presente investigación, Svenaesus arguye desde la teoría de la empatía de Edith Stein, según esto, la empatía es un proceso

“De tres pasos en el cual experimentamos otra persona [primero, los otros] emergen para mí como significativos en mi percepción de ellos en presencia corporal, y luego, [en segundo lugar] cumpla una explicación de estas experiencias siguiéndolas en un relato imaginativo guiado por ella, con el fin de [por último], volver a una comprensión más completa de las experiencias de la otra persona” (Svenaesus, 2018, p. 59).

Lo interesante de la propuesta de Svenaesus (2018) es que propone una visión en la cual incluye una ética de las virtudes de corte aristotélico en unión con una ética fenomenológica basado en la experiencia que tenemos del otro. Por su parte, Carel (2016) realiza una exposición de algunos de los problemas a lo que se enfrenta desde la perspectiva de primera persona, el paciente de cara a la relación con el otro, en este caso, se centra en la relación médico-paciente, de manera específica se centra en el concepto de injusticia epistémica en la relación anteriormente mencionada. Aunque en un primer momento no parece relevante o relacionado con los temas tratados en la presente pesquisa, el vínculo entre la injusticia epistémica y el tema de la pesquisa se da en la cuestión de la intersubjetividad. En las experiencias de enfermedad o dolor, en los entornos médicos, se torna compleja la relación intersubjetiva y la empatía cobra aún más importancia. La injusticia epistémica es “causada por prejuicios y estereotipos negativos

con respecto a la enfermedad que pueden llevar a los interlocutores a tratar los reportes de las personas enfermas con incredulidad y desprecio injustificado” (Carel, 2016, p. 180). Además, arguye Carel, dado que los pacientes no están “propriadamente entrenados en terminología médica y el discurso particular de los profesionales de la salud, nada de lo que ellos digan puede ser justado como insuficientemente articulado. Ni siquiera si el testimonio del paciente fuera relevante, emocionalmente balanceado y demás, lo que ellos (los pacientes) expresan no está expresado en el lenguaje aceptado en el discurso médico” (Carel, 2016, p. 181). Hay, ciertamente, una asimetría en la expresión, pero también en la experiencia. Mientras que el médico sabe algo que el paciente no, es decir, conoce la teoría, los métodos diagnósticos y demás, no experimenta el dolor o la enfermedad del paciente. Para el paciente, por su parte, la cuestión es contraria. Experimenta una enfermedad o un dolor, al cual el médico difícilmente puede acceder, pero se ve disminuido en la relación puesto que desconoce buena parte de los términos en los que los médicos se comunican.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo se ha ganado claridad en varios frentes temáticos y conceptuales y, al mismo tiempo se ha logrado comprender parte del contexto histórico, tanto de la fenomenología como de la vida de Husserl como persona. En este sentido, sin duda, la primera conclusión importante es la haber logrado cumplir con los objetivos del presente trabajo. En general, el trabajo muestra, de forma ordenada, los desarrollos teóricos, las bases históricas, las críticas y los conceptos básicos de la fenomenología. Así, a lo largo del primer capítulo se logran esclarecer parte de las raíces históricas de la fenomenología, su punto de partida en relación con la crítica al psicologismo, la retoma del concepto de intencionalidad y la conceptualización de esta como concepto clave, como piedra angular de la fenomenología. Al mostrar la conceptualización de la intencionalidad, se comprende, pues, que la fenomenología, ya desde su concepto básico, se preocupa por una relación entre un sujeto (yo) y el mundo.

El segundo capítulo constituye el núcleo central del trabajo toda vez que cumple con el objetivo planteado, a saber, se logra realizar una revisión e interpretación de los conceptos de empatía e intersubjetividad en las obras propuestas y, en cierta medida, se logra dar respuesta a las críticas que se han creado alrededor de la fenomenología como un solipsismo. Del mismo modo, se muestran gran parte de conceptos importantes de cara a la exploración fenomenológica, por ejemplo, el carácter horizontal de la experiencia junto con la conceptualización de la apercepción permite comprender, posteriormente, la importancia del cuerpo de cara a la conceptualización de la empatía y la intersubjetividad, esa excedencia que se pone en evidencia en el concepto de horizonte pero que, al mismo tiempo es captada por la apercepción será base fundante para comprender la infinitud del otro, al cual capto de forma primaria (en un sentido ordinal) a través de la percepción, pero que siempre trasciende, excede lo dado. En este sentido,

la relación dual entre la inmanencia y la trascendencia resulta provechosa para pensar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, así, se llega entonces a la cuestión más problemática: la epojé y la reducción. Tal como se muestra en el desarrollo sub-capitular, los procedimientos metodológicos no constituyen una renuncia al mundo sino más bien una vuelta sobre el sujeto, a la subjetividad trascendental que se constituye en la experiencia vivida para poder dar cuenta del sentido dado.

La empatía, fenomenológicamente, parte de la dación originaria (en percepción) del otro, el otro que se presenta en un cuerpo vivido, cuerpo que también yo soy, yo poseo. Dicha percepción es la base fundante de la empatía y no se encuentra mediada por ningún tipo de teorías mentales o representacionales. La intencionalidad, como conciencia de algo, de lo otro diferente de sí, permite, pues, dar cuenta de esta aprehensión o captación directa del otro. No obstante, el otro no me es reducible a mero cuerpo. Así como los objetos solo se me dan de forma perspectivada, al otro no me resulta posible agotarlo, su cuerpo, el cual percibo, no me es propio, nos encontramos en un espacio compartido y constituimos un mundo, tiempo compartido, sin embargo, el otro trasciende lo que me es dado de él. La epojé y la reducción fenomenológicas ponen fuera de juego todas las teorías que pretenden explicar la vida humana a partir de hechos, de ahí que fenomenológicamente no se busque una explicación a experiencias como la empatía, sino que más bien la pregunta sea por el cómo, por el sentido de la experiencia empática. Así, los pasos metodológicos mencionados, permiten poner entre paréntesis, dejar en suspenso lo que las teorías nos dicen para poder llegar a la experiencia tal y como se nos ofrece. Lejos de cualquier teoría representacionista, la fenomenología (y la intencionalidad como concepto central), delata una relación directa y primigenia con el mundo, más aún, lejos de cualquier solipsismo, la mera conceptualización de las vivencias intencionales pone de presente

experiencia de lo otro diferente de sí, desde un centauro como objeto de la imaginación hasta otro ser humano que se me a-presenta y a quien a-percibo constantemente pero no logro agotar puesto que el sentido resulta, ciertamente, infinito.

Es importante destacar que, si bien se logran explorar buena parte de los conceptos tratados (empatía e intersubjetividad), también es cierto que a estos subyacen temas que, ciertamente no pudieron ser tratados en esta pesquisa puesto que, por sí mismos ameritan una investigación detenida y extensa. El cuerpo, el tiempo, la teoría ética propuesta por Husserl, la conceptualización de la cultura son cuestiones que quedan como prospectiva temática. Estos temas, al igual que la empatía y la intersubjetividad se prestan para la exploración fenomenológica en dos sentidos. Un primer sentido tiene que ver con la constitución de estos conceptos a lo largo de la obra husserliana, para ello sería necesario realizar una elección de textos mucho más amplia, tanto de textos que están traducidos a la lengua castellana como aquellos que no. Parte de las limitaciones y de los problemas conceptuales (muchas veces pseudoproblemas), yacen en la problemática y aún escasa traducción de la obra husserliana al español. De ahí que se haga necesario el estudio de la lengua alemana con miras a la profundización en la obra del autor.

Un segundo sentido de posibilidades con respecto al estudio de los temas propuestos se une y se manifiesta con la realización del tercer capítulo y el cumplimiento del último objetivo específico de la pesquisa. El último capítulo se realiza en tono de prospectiva y apertura. Por una parte se encuentra la posibilidad y también la necesidad de abrirá la fenomenología a una relación fructífera con las ciencias sociales, de allí que se haya hecho necesario volver sobre las ideas de Hoyos (2012). Como se vio, algunos conceptos tardíos de la fenomenología husserliana tales como el de Lebenswelt (mundo de la vida), resultan útiles de cara a la ampliación

comprensiva y relativa al sentido dentro de las ciencias sociales. Por otra parte, la fenomenología, tal como lo muestran Geniusas (2020), Carel (2016), Svenaeus (2018) constituye tanto una filosofía como una metodología que resulta útil para diversas áreas del conocimiento, de manera específica resulta provechoso destacar la importancia de las descripciones y estudios fenomenológicos como el realizado por Carel (2016) puesto que, al volver —de forma metodológica no relativista— sobre la experiencia (de la enfermedad) vivida estas descripciones permiten acortar las brechas existentes entre el saber de las ciencias y el conocimiento-experiencia en primera persona.

Referencias Bibliográficas

- Alves, P. S. (2012) *Empatía y ser-para-otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad*. Investigaciones Fenomenológicas, (9), 11–38.
<https://doi.org/10.5944/rif.9.2012.742>
- Arendt, H. (2007) *Responsabilidad y Juicio* [Responsabilidad colectiva]. Ediciones Paidós.
- Aristóteles (2014) *Metafísica* Ed. Gredos, RBA Libros Trad. Tomás Calvo Martínez
- Blumenberg, H. (2011) *Descripción del ser humano* Ed. FCE ISBN 978-950-557-858-0
- Cabrera, C. (2013). *Intersubjetividad a priori y empatía*. Ideas y Valores, 62(152), 71–93.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/25521>
- Cabrera C. (2014). *Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl*. Revista de Filosofía , 39(1), 73-94.
https://doi.org/10.5209/rev_RESF.2014.v39.n1.45619
- Cabrera, C. (2017) *La ética como forma final del autotraspasamiento de la egología en la fenomenología de Edmund Husserl*. Tesis. UBA
- Crespo, M . (2012) *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica* Ed. Universidad Católica de Chile
- Descartes, R. (2022) *Meditaciones acerca de la Filosofía primera (Meditaciones metafísicas)* Ed. Siglo del Hombre Eds.
- Ferrer, U, Migallón, S. (2011) *La ética de Edmund Husserl* Ed. Plaza y Valdés.
- Freud, S. (1991) *El chiste y su relación con lo inconsciente* Ed. Amorrortu.

- Gallagher, S., & Zahavi, D. (2014) *La mente fenomenológica* Ed. Alianza
- Geniusas, S. (2020) *The phenomenology of pain* Ohio University Press
- Gómez-Luna, E., Fernando-Navas, D., Aponte-Mayor, G., & Betancourt-Buitrago, L. A. (2014).
Metodología para la revisión bibliográfica y la gestión de información de temas científicos, a través de su estructuración y sistematización. Dyna, 81(184),158-163.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=49630405022>
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica* Ed. Herder
- Heidegger, M. (2003) *Ser y tiempo* Ed. Trotta.
- Hoyos, G. (2012) *Investigaciones fenomenológicas*. Ed. Siglo del hombre.
- Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass* (Erster, Zweiter und Dritter Teile) Ed. Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (1980) *Experiencia y juicio* Ed. Universidad Nacional Autónoma de México;
- Husserl, E. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Ed. Trotta
 (Agustín Serrano de Haro trad.)
- Husserl, E. (2006) *Meditaciones cartesianas*. Ed. Tecnos (Mario Presas trad.)
- Husserl, E. (2006a) *The basic problems of phenomenology – Aus den Vorlesungen , Grundprobleme der Phänomenologie. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität .* (HUA 13) Ed. Springer
- Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Prometeo (Julia, V. Iribarne trad.)

Husserl, E. (2009) *Lógica formal y lógica trascendental*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filosóficas (Luis Villoro/ Antonio Ziri6n trads.)

Husserl, E. (2012) *Renovaci6n del hombre y la cultura* (Agust6n Serrano de Haro trad.)

Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica*. *Libro primero. Introducci6n general a la fenomenolog6a pura* Ed. FCE (Antonio Ziri6n Quijano trad.)

Husserl, E. (2014a) *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica*. *Libro segundo. Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n* Ed. FCE (Antonio Ziri6n Quijano trad.)

Husserl, E. (2014b) *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica*. *Libro tercero. La fenomenolog6a y los fundamentos de la ciencia*. Ed. FCE (Luis Gonz6ales trad. Revisi6n por: Antonio Ziri6n Quijano)

Husserl, E. (2017) *La idea de la fenomenolog6a*. Ed. Herder. (J. A. Escudero trad.)

Husserl, E. (2020a) *Introducci6n a la 6tica* Ed. Trotta. (M. Chu; L.R., Rabanaque; M. Crespo trads.)

Husserl, E. (2020a) *Problemas fundamentales de la fenomenolog6a* Ed. Alianza.(C. Moreno; J. San Mart6n Sala trads.)

L6vinas, E. (2002) *Totalidad e infinito* Ed. S6gueme

L6vinas, E. (2004) *La teor6a fenomenol6gica de la intuici6n* Ed. S6gueme.

L6vinas, E. (2015) *6tica e infinito* Ed. La balsa de la Medusa

- Lévinas, E; Poirié, F. (2009) *Ensayos y conversaciones* Ed. Arena Libros
- Merleau-Ponty, M. (1994) *Fenomenología de la percepción* Ed. Planeta Agostini
- Moran, D. (2011) *Introducción a la fenomenología* Eds. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana
- Muñoz, E. (2017) *El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos.* En Veritas N° 38 Diciembre 2017. ISSN 0717-4675
- Muñoz, A; Chaves, L. (2013) *La empatía ¿un concepto unívoco?* Katharsis—ISSN 0124-7816, No. 16, pp. 123-143—julio-diciembre de 2013, Envigado, Colombia
- Nogueira, SJ, T. (2018). *Edmund Husserl y el problema del solipsismo en las «Meditaciones cartesianas».* Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica, 74(281), 695-716. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.009> Disponible en: <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/8983>
- Rabanaque, L. R. (2013) *Razón, cuerpo, mundo: el arraigo de la razón en la vida según Husserl* Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 4/2(2013): Razón y vida, 383-397. e-ISSN: 1885-1088
- Rizo-Patrón, R. (2012) *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* Ed. Siglo del Hombre; Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- San Martín, J. (1993) *El solipsismo en la filosofía de Husserl.* En: Endoxa Series filosóficas. (Pp. 239-258) Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=177949>
- San Martín, J. (2015) *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* Ed. Trotta

Serrano de Haro, A. (2008) *Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor*
Pensar la compasión (Reflexiones Comillas-Filosofía) ISBN 978-84-8468-323-0

Serrano de Haro, A. (2011) *Is Pain an Intentional Experience?* In Phenomenology 2010. Vol. 3,
Selected Essays from the Euro-Mediterranean Area, Edited by Ion Copoeru, Pavlos
Kontos, and Augustin Serrano de Haro, 386—95. Budapest: Zeta Books.

Serrano de Haro, A. (2015) *Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor* Ápeiron: estudios de
filosofía, ISSN-e 2386-5326, N° 3, 2015 (pp. 129-135)

Serrano de Haro, A. (2019) *Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas* ISEGORÍA.
Revista de Filosofía Moral y Política N° 60, enero-junio, 2019, 103-121,
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.07>

Serrano de Haro, A. (2020) *El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad*
adolorida Revista Filosófica de Coimbra vol. 29, n.º 57 DOI
https://doi.org/10.14195/0872-0851_57_8

Scheler, M. (1957) *Esencia y formas de la simpatía* Ed. Losada.

Scheler, M. (2001) *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* Ed.
Caparrós.

Stein, E. (2004) *Sobre el problema de la empatía* Ed. Trotta.

Toombs, K. (1992) *The meaning of illness. A phenomenological account of the different*
perspectives of physician and patient Ed. Springer

Vargas, B, J. C. (2022). *Husserl, E. (2020). Introducción a la ética* (M. Chu, M. Crespo & L. R. Rabanaque, Eds.) Trotta. Estudios De Filosofía, (67), 173–179.

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.348533>

Viaña, C. (2022) *Edith Stein en su actividad como asistente de Edmund Husserl en Friburgo*.

Eikasía Revista De Filosofía, (109), 191–220. <https://doi.org/10.57027/eikasias.109.334>

Walton, R. (2015) *Intencionalidad y horizonticidad* Ed. Aula de humanidades

Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology* Ed. Stanford University Press

Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and selfhood* Ed. MIT

Zahavi, D. (2014) *Self and other* Ed. Oxford United Kingdom

Zahavi, D. (2020) *Self-awareness and alterity* Ed. Northwestern University Press