

FENOMENOLOGÍA Y PSICOTERAPIA: SOBRE LA CAPTACIÓN DE LA EXPERIENCIA DEL OTRO

PHENOMENOLOGY AND PSYCHOTHERAPY: ON THE CAPTURING OF EXPERIENCE OF THE OTHER

Vicente García-Huidobro Andrews*

Pontificia Universidad Católica de Chile

*Recibido junio de 2014/Received June, 2014
Aceptado agosto de 2014/Accepted August, 2014*

RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar el tema de la captación de la experiencia del otro como un posible punto de encuentro interdisciplinario para establecer relaciones entre fenomenología y psicoterapia. Para ello, se revisan los antecedentes de las teorías contemporáneas de la captación de la experiencia del otro y las principales perspectivas fenomenológicas respecto de este tema, con especial detenimiento en las consideraciones de M. Heidegger. Finalmente, se revisarán las implicaciones fundamentales que los contenidos revisados pueden tener al entendimiento de la situación terapéutica y la práctica clínica en general.

Palabras Clave: Fenomenología, psicoterapia, intersubjetividad, empatía, situación.

ABSTRACT

The aim of this paper is introduce the issue of capturing the experience of the others as a possible interdisciplinary venue for establishing relations between phenomenology and psychotherapy. To do this, we will review the history of contemporary theories about capturing the experience of others and the main phenomenological perspectives on this issue, with special detailed considerations in M. Heidegger. Finally, we will review what fundamental implications in the contents reviewed could help us understand the general therapeutic and clinical practice.

Key Words: Phenomenology, psychotherapy, intersubjectivity, empathy, situation.

Introducción

En el último tiempo, al ya consolidado puente entre fenomenología y ciencias cognitivas (Zahavi, 2005; Gallagher & Zahavi, 2008), se ha sumado un creciente interés por establecer posibles puntos de encuentro entre fenomenología y psicoterapia (Atwood & Stolorow, 1984; Grabska, 2000; Maris, 2006; Schneider, 2008; Askay & Farquhar, 2012). Sin embargo, gran parte de estas últimas investigaciones no tienen en cuenta la existencia de diferentes niveles de análisis y diversos campos problemáticos. Para desarrollar un verdadero diálogo interdisciplinario

entre las investigaciones filosóficas propias de la fenomenología y los estudios científicos de la psicología clínica, es necesario primero delimitar algún área de investigación homogénea que sea realmente compartido por estas dos disciplinas. Para ello, es preciso realizar una investigación en torno a algún campo problemático que haya sido abordada tanto por la fenomenología como por la psicología. En esta línea, en este artículo se presenta una investigación histórica y conceptual de las principales investigaciones fenomenológicas en torno al problema de “la captación de la experiencia del otro”, cuyo objetivo es aportar una posible área

* Vicente García-Huidobro Andrews, Psicólogo P. Universidad Católica de Chile, Filósofo P. Universidad Católica de Chile, Doctor en Filosofía P. Universidad Católica de Chile, Profesor Adjunto Facultad de Filosofía P. Universidad Católica de Chile, E-Mail: vgarcia1@uc.cl

de encuentro para los cruces interdisciplinarios realizados en la actualidad entre ambas disciplinas.

El artículo comienza con una breve exposición de las primeras teorías sobre el tema de la captación de la experiencia del otro; las teorías de *inferencia por analogía* y las de la *empatía*. Luego, se revisan las aproximaciones fenomenológicas más importantes a este tema, con especial atención en la reformulación que hace M. Heidegger del problema. A partir de esta revisión se presentan al final algunos aportes generales que las teorías fenomenológicas acerca de la captación de la experiencia del otro pueden tener en la investigación contemporánea acerca de la práctica psicoterapéutica; tanto en relación con el tema de la *intersubjetividad* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Mitchell, 2000) como en el de la *empatía* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 2002).

Primeras teorías acerca de la captación de la experiencia del otro

A finales del siglo XIX e inicios del XX nos encontramos con una gran cantidad de literatura cuyo tema central es la investigación de la experiencia que un individuo posee del vivenciar ajeno. Las cuestiones fundamentales que guían estas investigaciones son las preguntas respecto de cómo se llega a la suposición de la existencia del otro, a la captación de que este está animado y al hecho de que, de algún modo, parece que podemos compartir su experiencia. Las distintas respuestas que se dieron a estos asuntos fueron conformando dos grupos de teorías.

Por un lado, se encuentran las teorías de *inferencia por analogía* (*Analogieschlüsse*) en la que nos encontramos con los estudios que a partir de J.S. Mill desarrollan G.T. Fechner, H. Paul, E. Mach, A. Riehl, B. Erdman y H. Driesch (Michalski, 1997). Estas teorías suponen que un individuo puede darse cuenta de la experiencia que está teniendo otro por medio de un proceso como el siguiente: lo primero que hace la persona es captar un determinado tipo de expresión facial o de conducta en el otro. Luego, establece una analogía entre estos datos que percibe y el tipo de expresión o conducta que son característicos ya sea del dolor, la envidia, etcétera. Finalmente, en un tercer momento, gracias a la analogía ya establecida podría ahora inferir que esta persona en particular está padeciendo tal estado de ánimo. Lógicamente, todo este proceso inferencial se realizaría a una gran velocidad y tan

solo habría mayor lentitud en los casos en que no sea fácil establecer la analogía entre la conducta o la expresión del rostro del otro y algún tipo de vivencia que nosotros ya conociéramos.

El segundo grupo de teorías proviene mayoritariamente del ámbito de la estética. Estas se agrupan en torno al estudio de la *empatía* (*Einfühlung*) y aquí encontramos trabajos como los de W. Perpeet, F. T. Vischer, R. Vischer, A. Prandtl y Th. Lipps (Michalski, 1997). Estas teorías van a tener una gran repercusión en las investigaciones posteriores sobre la captación de la experiencia del otro al interior de la fenomenología. De hecho, probablemente Lipps, uno de los padres de la psicología alemana, sea uno de los investigadores que haya tenido mayor influencia en las teorías de E. Husserl y M. Scheler. Por ello nos detendremos un poco más en sus desarrollos.

Lipps realiza una serie de argumentos en contra de las teorías de *inferencia por analogía*, uno de ellos consiste en señalar que es posible observar experiencias de empatía en niños de muy temprana edad quienes no han tenido aun la posibilidad de aprender las expresiones o conductas que son característicos de un determinado estado de ánimo (Lipps, 1923). Por ello, estos niños no contarían con los datos a partir de los cuales establecer la analogía con las conductas y expresiones que actualmente perciben en su madre y, de esta manera, poder establecer la inferencia respecto de lo que ella está sintiendo. No obstante, es evidente que ellos igual logran captar y compartir las experiencias de ella. Si esto es así, existirían buenas razones entonces para pensar que existen otras formas de captar la experiencia del otro en la que no intervienen procesos inferenciales.

Lipps va a postular que en un fenómeno como la *empatía*, el *yo* de una persona es, de algún modo, capaz de “ponerse” en el *yo* de otra, logrando vivir directamente sus experiencias, sin la necesidad de captarla por medio de procesos inferenciales de orden reflexivo. Para exponer esto, él describe un ejemplo que ya se ha vuelto célebre: cuando contemplamos a un acróbata que se encuentra haciendo sus actos a una peligrosa altura, en ciertos momentos, tal vez cuando exista el riesgo de que caiga, nosotros solemos imitar de manera involuntaria sus movimientos. En esta vivencia, Lipps distingue entre una imitación exterior y una interior. La primera de ellas consiste en la realización exterior del movimiento, es decir, en mis movimientos corporales que surgen cuando el acróbata pareciera caerse. Obviamente, estos

movimientos suceden aquí abajo, donde yo estoy positivamente en mi cuerpo físico, mientras que los movimientos del acróbata suceden allá arriba a diez metros de altura. Sin embargo,

“Otra cosa completamente distinta ocurre, en cuanto a mi conciencia, con (...) (la) imitación interior. En ella no se efectúa ninguna separación entre el acróbata que está arriba, y yo que estoy abajo, sino que yo me identifico con él, yo me siento dentro de él, en su lugar” (paréntesis es mío) (Lipps, 1923, p. 118).

Y un poco más abajo señala:

“Yo estoy, según el testimonio de mi conciencia inmediata, dentro de él; por consiguiente, yo estoy arriba. Soy transportado allí. No junto al acróbata, sino exactamente allí donde él se encuentra. Este es, pues, el verdadero sentido de la “proyección sentimental” (*Einführung*)” (Lipps, 1923, p. 119).

Esto significa que al atender al acróbata, por más que no realice ningún movimiento de imitación externo, por más que refrene mi conducta exterior con toda mi voluntad, yo estoy, en mi conciencia interna, de algún modo “en” el otro, “conviviendo” junto a él “sus” propios actos. Es decir, a pesar de que mi cuerpo está aquí abajo y el del acróbata allá arriba, en algún sentido participo en la vivencia de él y, en la medida en que la vivo “en” el lugar de él y no “junto” a él, esta vivencia no me aparece como mía, sino como la del otro.

Tal como señala E. Stein (2004), esta teoría de la *empatía* de algún modo llega a afirmar que, en este tipo de fenómenos, lo único que realmente distinguiría el vivenciar propio del ajeno sería el hecho de que este se realiza en distintos cuerpos vivos. En efecto, Lipps (1923) señala que existe un saber tácito y potencial que siempre me señalaría que yo soy alguien distinto del acróbata. ¡Mal lo pasaríamos si esto no fuera así!, nos dice. Sin embargo, en la *empatía*, este saber tan solo obra en contra de la acción de mis movimientos voluntarios externos, pero no se encuentran en oposición alguna respecto de la acción interna de mi conciencia que efectivamente vive “en” el otro.

Para intentar dar cuenta de todo esto, Lipps va a postular una distinción tajante entre el acto del *juicio* y la *empatía*, como dos hechos psíquicos diferentes que pertenecen a regiones completamente distintas

de la actividad anímica. Es por medio del *juicio* que yo me percato de que soy alguien distinto que el acróbata, sin embargo, en la experiencia más pura de la *empatía* puede darse una total ausencia de este acto psíquico. De hecho, según Lipps, la *empatía* perfecta consistiría en “un completo disolverme en la percepción óptica y en lo que yo experimento en ella” (Lipps, 1923, p. 122). Tan solo cuando por alguna razón me sustraigo a esta *empatía completa* y dirijo mi atención hacia mí o hacia el otro concibiéndolo en cuanto otro, es cuando “aparecen ante mí dos yos, el yo de allá arriba, y el yo de aquí abajo; el yo del acróbata, y mi propio yo real, diferente de aquel” (Lipps, 1923, p. 121). Sin embargo, el acto del *juicio* por medio del cual me capto a mí mismo como diferente del otro y al otro en cuanto otro, es posterior a la *empatía* y se encuentra fundado en ella. De este modo, la *empatía* sería la base a partir de la cual surge la distinción reflexiva entre el *yo* y el *otro*.

Lamentablemente, estas agudas consideraciones de Lipps se enmarcan dentro de los estrechos límites de las teorías psicológicas de su época. Esto produce que, en su intento de explicación, termine finalmente remitiendo a un *instinto* y a *mecanismos psicológicos de asociación* que, como siempre, no llevan más que a desplazar, o definitivamente cerrar, toda la problemática que ha sido tan bien vista. En efecto, Lipps va a postular que la *empatía* se fundamenta en una tendencia instintiva a la imitación, la cual “produce” que, cuando percibimos las imágenes ópticas de los movimientos de otros cuerpos, se desaten en nosotros tales impulsos a movernos. Sin embargo, tal como él mismo lo parece captar, al incluir semejante explicación psicológica se termina por cerrar el asunto:

“Digo que esta relación no se puede explicar más que diciendo que es originaria. No sería más comprensible si la cubriéramos con el nombre usual en casos semejantes de “instinto”, y dijésemos, en consecuencia, que estos movimientos que nosotros ejecutamos con ocasión de las percepciones ópticas de los movimientos ajenos, son movimientos instintivos o hechos instintivos. Pero el concepto del instinto les cuadra perfectamente. Los impulsos motores en cuestión, son instintivos”. (Lipps, 1923, p. 114)

Tal como se puede ver, es sorprendente el contraste en esta cita entre la vacilación del autor y el modo tajante en que termina de dar por cerrado

el asunto. Sin embargo, tal como se muestra en las líneas siguientes, Lipps no está haciendo más que limitarse al campo de investigación positiva que le corresponde al científico:

“Esta designación tiene, al mismo tiempo, el valor de recordarnos que la opinión aceptada aquí, no va más allá de lo que, por otra parte, estamos forzados a admitir. Los instintos son, indudablemente, hechos positivos. Y los hechos positivos que con este nombre se designan, consisten siempre en esto, a saber: que, en virtud de una inclinación originaria que no admite ulterior explicación, a determinadas percepciones, aparecen inmediatamente ligados determinados impulsos de movimientos o series de impulsos de movimiento” (Lipps, 1923, pp. 114-5).

Es esta limitación al ámbito de la experiencia positiva, la que viene a superar la nascente fenomenología mediante su estudio de la constitución de la experiencia de la realidad. Gracias a la fenomenología, se ampliaron las fronteras de la investigación respecto de la experiencia accediendo a nuevas instancias de explicación que superaban con mucho los límites de la ciencia positiva.

Sin embargo, debido al éxito de esta nueva forma de abordaje, lamentablemente hasta el día de hoy ha pasado a un segundo plano la gran cantidad de investigación previa realizada desde la psicología respecto de los temas de la captación de la experiencia del otro.

Primeras aproximaciones desde la fenomenología

M. Scheler: el cuestionamiento del carácter personal de las vivencias

Tal como se ha dicho, el tema de la captación de la experiencia del otro puede ser muy enriquecido por las formas de abordaje de la fenomenología que trascienden los límites de la ciencia positiva. Bien lo sabía Scheler, quien en su famoso *Sympathiebuch* de 1913 va a invitar a abordar este asunto dejando a un lado la actitud realista decidiéndose a hacer fenomenología¹. Este libro suscitó grandes controversias al interior de la fenomenología y recibió intensas reacciones de aprobación como de crítica. Entre estas últimas se encuentra la de Stein que revisaremos en el siguiente apartado.

El libro de Scheler contiene una fuerte crítica, tanto a las teorías de *inferencia por analogía* como a las de la *empatía*, que existían hasta esa época, proponiendo una sorprendente y atractiva teoría de la experiencia del *yo ajeno*. Él nos dice que si abandonamos la actitud realista de mentar al *yo ajeno* y hacemos fenomenología, la proposición básica de que cada cual solo puede pensar sus propios pensamientos y sentir sus propios sentimientos se revela como algo completamente falso. Como él lo señala:

“Nada es entonces más cierto que esto; que podemos pensar tanto nuestros “pensamientos” como los “pensamientos” de otros, sentir (en el simpatizar) nuestros sentimientos tanto como los de otros” (Scheler, 205, p. 327).

Un ejemplo clásico sería lo que sucede al interior de una tradición. Cada ser humano llega a ser quien es gracias a lo que recibe de una tradición que le preexiste. En ella se da un tipo de transmisión de vivencias que es completamente distinto al caso de una *enseñanza* o una *comunicación*. En estos tipos de transmisión, no nos es dado solo lo comunicado, sino también el hecho de que “tal persona” determinada “piensa así” o “siente así”. Pero, a diferencia de ello, en la tradición

“juzgo que “A es B” *porque* el prójimo juzga así y *sin saber que* el prójimo juzga así [...] siento, por ejemplo, sed de venganza o ira, o amor a una causa, a un partido, *porque* lo hace mi entorno o *porque* lo han hecho mis antepasados, pero tomo estas emociones que experimento por una causa como sentimientos *míos* y como fundadas en la naturaleza de la causa, por ejemplo, del partido, sin sospechar su origen” (Scheler, 2005, pp. 75-76).

Lo particular de la tradición radicaría en: (i) la posibilidad de que experimentemos (a) pensamientos y (b) sentimientos de otros como si fueran nuestros (y que por ello los defendamos creyendo que hemos tenido buenas razones para adoptarlos), y (ii) en que no mentemos los diversos contenidos que la tradición nos entrega como pasado, sino como presente. Es por ello que Scheler señala que por medio de la tradición:

“Vivimos aquí en el pasado, sin que nos sea dado conjuntamente el acto de recordar que nos ha conducido el pasado; y precisamente

por ello *sin saber que es en el pasado* en donde vivimos” (Scheler, 2005, p. 76).

Scheler considera que, salvo en el caso de las sensaciones como el dolor físico que surge al tener una herida, toda vivencia pertenece por esencia a un *yo formal* de carácter general, por lo que no es claro cuál es aquel *yo individual* al que pertenece una vivencia que puedo estar vivenciando en primera persona. Por ello, él sostiene que el vivenciar del *yo ajeno* puede ser percibido interiormente del mismo modo que el *yo propio*, pero no por medio de un acto de proyección sentimental (*Einfühlung*) al *yo ajeno* como lo suponía Lipps, sino gracias a que la base de todas las vivencias personales se halla en una corriente común del vivenciar a partir de la cual se comienzan a diferenciar progresivamente las vivencias propias y ajenas.

En efecto, Scheler defiende la existencia de “una corriente de vivencias *indiferente con respecto al yo y al tú*, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y ajeno” (Scheler, 2005, p. 329). El surgimiento del sujeto individual se produciría por el hecho de que

“en el seno de esta corriente van formándose solo paulatinamente remolinos de forma más fija que van arrastrando lentamente en su círculo elementos siempre nuevos de la corriente y que, en este proceso, van coordinando, sucesivamente y muy poco a poco, a diversos individuos” (Scheler, 1913, p. 127).

Es decir, el trasfondo, el sostén, de la vida psíquica no sería entonces el individuo aislado, sino una “corriente indiferenciada de vivencias” en la que poco a poco se van cristalizando las vivencias psíquicas propias y ajenas. Para Scheler, esto implicaría que:

“‘En primera instancia’ vive el hombre más en los *otros* que en sí mismos; más en la comunidad que en su individualidad”. Prueba de esto son tanto los hechos de la vida infantil como los hechos de toda vida psíquica primitiva de los pueblos” (Scheler, 1913, p. 127).

Efectivamente, a menos que queramos aceptar la existencia de ideas innatas o de instintos, es un hecho que el individuo humano se constituye y habita en aquello que ya está dispuesto como preexistente en el ambiente que lo rodea. En el

caso de los niños es posible observar con claridad que las ideas, sentimientos y tendencias que este experimenta en primera persona no son otras que las del mundo que lo rodea. En efecto, Scheler señala que la experiencia que el niño tiene de sí mismo se encuentra hasta tal punto fundida en el espíritu de su familia, educadores, etcétera, que solo alcanzan su atención aquellas de sus vivencias internas que encajan con los esquemas sociológicamente condicionados, que forman la corriente psíquica del mundo que lo rodea.

E. Stein: la defensa de la perspectiva egológica de Husserl

Una de las principales reacciones críticas frente a la teoría de “la captación de la experiencia del otro” expuesta en el *Sympathiebuch*, fue la de Stein quien en 1916 va a presentar su tesis doctoral sobre el tema de la *empatía*, la que será publicada un año más tarde. Debe tenerse en cuenta que el tema de la *empatía* había sido apenas abordado por Husserl en *Ideas I*. Por ello, eran pocas las personas que en esta época conocían los desarrollos que él estaba haciendo en sus cursos, como el de 1913 titulado *Naturaleza y espíritu* (Caballero en Stein, 2004), que posteriormente servirá de base para la redacción de *Ideas II* (Biemel en Husserl, 2005a). Por ello, es posible que la teoría de la *empatía* de Stein haya sido durante mucho tiempo la versión más visible de lo que Husserl pensaba sobre el tema de la captación de la experiencia del otro.

Stein señala que existe una gran cantidad de confusiones en los análisis fenomenológicos de Scheler que ahora hemos expuesto. Por ello, siguiendo fielmente a Husserl, va a realizar la *epoché* con el fin de distinguir los distintos modos en que la conciencia puede mentar al *otro*, caracterizando el tipo de vivencias que podemos tener de él mediante un acto como la *empatía* (Stein, 2004). Como veremos, el fruto de este trabajo será defender que, si realmente llevamos a cabo la reducción y realizamos el método de la reflexión propuesto por Husserl, daremos indubitablemente con un *yo trascendental* de carácter individual, que siempre se haya presente en toda vivencia, incluso en fenómenos como la *empatía*.

Como es habitual en los estudios fenomenológicos, Stein va a partir distinguiendo la *empatía* de la percepción externa. Aquello que caracteriza a la vivencia de la percepción externa es que en ella

se da al unísono el acontecer y el ser que acontece como una entidad espacio-temporal (*i.e.*, la vivencia aquí y ahora – de esta determinada persona que tengo aquí adelante), que tan solo se muestra de un modo originario en determinados perfiles o caras (*i.e.*, el lado de la persona que está de cara a mí y no su espalda por ejemplo). De manera similar a la percepción externa, el contenido de la *empatía* se me puede dar como existiendo aquí y ahora (a diferencia del recuerdo o la fantasía que puedo tener de una determinada persona), pero obviamente un asunto como la tristeza ajena no es una cosa espacio-temporal que se me muestre en determinadas caras o perfiles. La pregunta que surge entonces es si acaso el contenido de la *empatía* se me da de un modo originario como sucede en el caso de la percepción externa. Es decir, si la vivencia del otro, su tristeza, se me da de un modo originario como las caras que tengo frente a mí en el objeto de la percepción externa.

Para determinar si el contenido de la *empatía* se me da de un modo originario, Stein va a realizar un fino análisis de otros tipos de vivencias (*i.e.*, el recuerdo, la espera, la fantasía) en las que los contenidos se me dan de un modo no originario a diferencia de la percepción. Por ejemplo, mediante el recuerdo yo puedo mentarme a mí mismo en una situación pasada, pero en esta vivencia el *yo* de ahora y el *yo* de entonces van a estar frente a frente, como sujeto y objeto. Es decir, aun cuando haya conciencia de la mismidad no se da una coincidencia entre ambos, ya que el *yo* que actualmente está recordando se me da como originario, pero el *yo* de entonces ya no. En otro tipo de mención como la fantasía, también el *yo* que está fantaseando se me da como originario, pero no así el *yo* que es su contenido. Lo que diferencia a la fantasía del recuerdo, es que en ella no existe ninguna distancia temporal rellenada por una continuidad de vivencias entre estos dos *yo*es, y que el *yo* fantaseado no se me da como una presentificación de vivencias reales. Ahora bien, ¿qué sería lo característico del modo de mención de la *empatía*? Según Stein, si bien el acto de la *empatía* es una vivencia originaria que nos da al otro como alguien efectivamente presente aquí y ahora (a diferencia del recuerdo o la fantasía), al igual que en estas otras vivencias, en ella no se nos da el contenido de un modo originario. Esto significa que en ella, el *yo* que mienta no se confunde con el *yo ajeno* mentado, ya que tan solo el primero se nos da de un modo originario.

Stein considera que Scheler no llegó a estas consideraciones tan evidentes debido a que él no realiza efectivamente la reducción fenomenológica. Las consideraciones de Scheler sobre el vivenciar propio y ajeno se moverían en el campo de la percepción interna, las vivencias del mundo externo, de nosotros y los demás. Sin embargo, todas estas son esferas que debieran ser desconectadas al momento de hacer la *reducción*. Cuando hacemos esto, lo que aparece es el ámbito *trascendental* en el que, por medio de la *reflexión*, es posible captar al *yo puro* como el verdadero sujeto de todo vivenciar. Una vez en este plano,

“se torna carente de sentido la cuestión de si una vivencia es “mía” o de otro. Lo que yo siento –lo que siento originariamente– lo siento precisamente yo, es indiferente qué papel desempeña este sentimiento en el conjunto de mi vivenciar individual y cómo está originado (v.g., si por contagio de sentimiento o no)” (Stein, 2004, p. 46).

Como se puede ver, la defensa de Stein respecto del carácter personal de las vivencias, consiste en apelar a un nivel trascendental en el que simplemente se desactivan las consideraciones de Scheler, que son descalificadas como pertenecientes al ámbito de nuestra experiencia natural que debe ser superada. Similar reproche de confundir el nivel empírico y trascendental era también sostenido por A. Schutz (2008). Siguiendo a la ortodoxia husserliana, Stein defendía que por medio del método de la *reducción* sería posible abrimos a una esfera *trascendental* para la que es indiferente el modo en que mi vivenciar particular se haya originado y el tipo de vivenciar que yo como individuo empírico tenga de él. Una vez en esta esfera, por medio de la *reflexión*, sería posible constatar que todas las vivencias actuales efectivamente pertenecen a un *yo trascendental* de un modo completamente indubitable.

M. Heidegger: El replanteamiento metodológico del problema

M. Michalski ha señalado la influencia que el *Sympathiebuch* de Scheler puede haber tenido en la naciente obra de Heidegger alrededor de los años 20 (Michalski, 1997; Muñoz, 2011). Él nos cuenta que en una nota marginal, que está en relación con los “Puntos a considerar para la reformulación” de su curso de 1919-20 sobre los *Grundprobleme der*

Phänomenologie, a propósito del pasaje en que Scheler habla de una “corriente indiferenciada de vivencias”, Heidegger escribe ‘¡la vida fáctica!’ (Michalski, 1997, p. 96). Debe tenerse en cuenta que el propósito de Heidegger en esta época era nada menos que replantear la fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica. Lo que él buscaba era desmarcarse del modo de aproximación teórico, trascendental y egológico de la fenomenología reflexiva de Husserl. Y, en esta línea, pasajes como aquel de 1913 en que Scheler señala que “en primera instancia vive el hombre más en los *otros* que en sí mismos; más en la comunidad que en su individualidad” (Scheler, 1913, p. 127) eran un claro distanciamiento de la concepción egológica que regirá la teoría de la *empatía* que Husserl mismo presentará posteriormente en su *V Meditación Cartesiana* (Husserl, 2005b) y que ya hemos revisado a partir de la tesis doctoral de Stein.

La originalidad del modo en que el joven Heidegger aborda el tema de la *vida fáctica*, es la vinculación de todo aquello de lo cual estaba dando cuenta Scheler, y un conjunto de autores vitalistas, con consideraciones de carácter estrictamente metodológicas respecto del modo de aproximación a la experiencia propio de la fenomenología husserliana. Las consideraciones de Scheler respecto de la existencia de una “corriente indiferenciada de vivencias” aún se encontraban muy influenciadas por una cierta idea *espiritualista* de la *vida* que es común en la época y que se encuentra en autores como Dilthey, Bergson, Klages, Spengler, entre otros. Esto se hace patente constantemente en la obra de Scheler. Por ejemplo, en el capítulo del *yo ajeno* de *Esencia y formas de la simpatía*, él cita a Levy-Brül para señalar que a partir de los datos obtenidos en el estudio de los *primitivos*, pareciera ser que:

“Primariamente es todo lo dado en general “expresión”, y lo que llamamos desarrollo por medio de un “aprehender” no es una adición ulterior de componentes psíquicas a un mundo corpóreo de cosas y “muerto”, previamente dado, sino una progresiva decepción de que tan solo algunos fenómenos sensibles se mantengan como funciones representativas de una expresión, los otros no. “Aprender” es en este sentido una *des-animación*, no una animación *creciente*” (Scheler, 2005, p. 321).

El modo de abordaje que Heidegger tendrá respecto del mismo tipo de fenómenos que venían

resaltando los autores vitalistas va a ser completamente distinto. Lo que a él le interesaba era vincular estas ricas descripciones de la experiencia que se hallaban constantemente presentes en los autores vitalistas, con temas netamente metodológicos relacionados con el modo de acceso excesivamente teórico a la experiencia propio de la fenomenología husserliana. Debido a esto, a diferencia de Scheler o del mismo Freud (Freud, 2007), él no va a considerar el hallazgo de la indiferenciación de la vida fáctica, en relación con el sorprendente mundo que los *primitivos*, los *niños* y los *neuróticos* nos mostrarían como el trasfondo presubjetivo oculto de nuestra experiencia cotidiana, sino que, inesperadamente, como una descripción más originaria de la experiencia habitual de todo hombre en el mundo que tiende a ser desfigurada a la hora de ser tematizada mediante la *reflexión*.

En sus lecciones, Heidegger (2007) mostraba a sus alumnos cómo, al abordar la experiencia por medio de la reflexión, se produce un quiebre en nuestra inserción en la vivencia y una objetivación del contenido reflexionado que se convierte en “objeto” de una suerte de “percepción interna” que lo contempla. El producto de este modo de captar la experiencia, sería que esta termina siendo determinada no desde sí misma, sino a partir del particular modo de mención de la investigación teórica que la objetiva, dando lugar en este distanciamiento a una serie de ilusiones que vienen a deformar el modo originario en que efectivamente se nos da la experiencia.

La ilusión más importante que Heidegger denunciaba en estas primeras lecciones era la de suponer que en la experiencia se da una suerte de aislamiento entre el *yo* y la *situación*. Cuando accedemos reflexivamente a la experiencia surge la ilusión de que el *yo* es una positividad independiente de la *situación* y, al mismo tiempo, desvitalizamos a la *situación* concibiéndola al modo de una suerte de esquema estático en el cual se realiza la experiencia (Heidegger, 2007). Frente a ello, a Heidegger le interesaba, por un lado, desmontar la idea de un *yo trascendente* a la *situación* y, por otro, hacer patente el dinamismo y la vitalidad propia de toda experiencia. En esta línea, lo que él va a señalar es que la “sustancia” del *yo* sería precisamente aquellas tendencias y motivaciones fundamentales que le otorgan una suerte de dinamismo a la *situación*; el *yo* sería aquella tendencia unitaria que articula dinámicamente a la *situación* de un modo inmanente

a ella misma. Es a esto a lo que Heidegger llama en esta época como *yo-situación*, término que será sustituido más tarde por el de *Dasein*.

La reformulación del problema de la captación de la experiencia del otro

Volviendo al tema de “la captación de la experiencia del otro”, a partir de estas consideraciones de Heidegger, el asunto sería ahora cómo poder captar aquellas tendencias fundamentales que articulan y dinamizan una *situación* de un modo intrínseco. Si el yo del otro no es una positividad que se yergue “sobre” la *situación*, sino la articulación de la situación misma en la que este vive, captarlo no significa introducirse en el *yo ajeno*, sino participar en esta experiencia. En lo que hay que participar es en aquello que articula la experiencia del otro otorgándole su particular dinamismo; esto es equivalente a captar el *yo* del otro. La pregunta que surge aquí es qué es aquello que articula una situación, cuál es el nexo que le otorga una cierta unidad a la *situación* en el tiempo y en el espacio.

Es aquí donde Heidegger se sirve de la noción de *significatividad*. Desde sus primeras lecciones (2007), Heidegger destaca cómo nuestra experiencia es siempre significativa; siempre hemos estado, estamos y estaremos haciendo algo por esto o en vistas a aquello. De este modo, el nexo que le otorga unidad a la *situación* son el conjunto de significatividades que se interpenetran mutuamente generando un nexo de tendencia y expectativa (Heidegger, 1993).

Por medio de las nociones de *situación* y *significatividad*, Heidegger logra entonces remitir el problema de la captación del *yo ajeno* a la captación de aquel nexo de sentido que articula a la *situación* del otro. El tema que surge ahora es entonces como lograr introducirse en este nexo de sentido. Ahora bien, planteado de esta forma estamos frente a un problema muy distinto al de cómo introducirnos en el *yo ajeno*. El tema es ahora como poder participar de un horizonte de sentido que siempre es abierto y no el extraño tema de cómo poder “introducirme” “dentro” de la *subjetividad* del otro.

Durante esta época, Heidegger plantea un modo de acceso a la experiencia alternativo al acceso reflexivo al cual denomina como *intuición hermenéutica* (Heidegger, 2007). Unos años más tarde desarrollará su conocida noción de la *indicación formal (formale Anzeige)* (Heidegger, 1995), en la cual remitirá la captación del contenido de la

situación al modo en que nosotros ejecutamos la referencia a ella. Lograr exponer con claridad el modo de acceso a la experiencia que propone Heidegger implicaría profundizar en su idea sobre qué es la fenomenología (De Lara, 2008). Sin embargo, para los fines que aquí nos hemos planteado, nos basta con conocer la manera en que Heidegger reformula el problema que venimos revisando desplazando el tema desde la introducción al *yo ajeno* a la captación del sentido de la *situación* como un horizonte abierto de sentido. Lo que nos queda por definir aún es cuál es su posición respecto del tema de la *empatía* que hemos venido revisando y que hoy en día es uno de los focos principales respecto de la investigación en torno a la psicoterapia.

La disolución del problema de la empatía

Heidegger se pronunciará respecto del tema de la *empatía* de un modo muy categórico en *Ser y Tiempo* (2002). En esta obra, él señalará que la *empatía* no aludiría a un fenómeno existencial realmente originario y, con ello, descalificará toda la esfera de problemas relativa a esta manera de dar cuenta de “la captación de la experiencia del otro”. Heidegger considera que el ámbito de problemas propio de las teorías de la *empatía* surge cuando nuestro modo de abordaje del otro se realiza a partir de una proyección del tipo de captación que tenemos de nosotros mismos por medio del acceso reflexivo. En efecto, una vez que parto del piso de la captación del sí mismo como un *sujeto*, es decir, como alguien extrañado de la *situación*, es evidente que voy a intentar dar cuenta del otro a partir de fenómenos proyectivos como la *empatía (Einfühlung)* que permitirían dar cuenta del vínculo que ahora es concebido como (*inter*)*subjetivo*. Sin embargo, el error de este punto de partida consiste en suponer que el modo de “ser respecto de sí” que el hombre tiene por medio de la reflexión es el camino primario por medio del cual puedo llegar a esclarecer el “ser respecto a otros”. Lo que Heidegger afirma es que nunca se va a llegar a dar cuenta realmente del otro “en cuanto” otro, si partimos de la base del modo en que el hombre se relaciona consigo bajo la consideración reflexiva.

Frente al punto de partida ecológico supuesto por las teorías de la *empatía* y por toda teoría intersubjetiva, Heidegger va a destacar en *Ser y Tiempo* el carácter primario del *coestar* como modo de apertura de la *situación* indiferenciado respecto

del yo y el tú. La *empatía* no sería más que un fenómeno derivado de esta apertura más original que surge por el predominio de modos insuficientes del *co-estar*. Es decir, no es la *empatía* la que posibilita la captación del otro, sino que ella tan solo se hace necesaria cuando nos movemos en un vínculo reflexivo con el otro donde existe un predominio de modos deficientes del *coestar* en la apertura de la *situación* misma.

Algunos aportes generales de las teorías fenomenológicas acerca de la captación de la experiencia del otro en el ámbito de la práctica psicoterapéutica

El objetivo de este último apartado es presentar algunos aportes generales que las teorías fenomenológicas acerca de la captación de la experiencia del otro pueden tener en la investigación contemporánea acerca de la práctica psicoterapéutica; tanto en relación con el tema de la *intersubjetividad* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Mitchell, 2000) como en el de la *empatía* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 2002). Una exposición más extensa de las aplicaciones prácticas derivadas de la investigación previa se encuentra en los artículos “Psicoanálisis y fenomenología heideggeriana: la atención parejamente flotante” (López & García-Huidobro, 2013) y “Una aproximación fenomenológica al valor de los afectos en la psicoterapia” (García-Huidobro, 2013).

A partir de la revisión realizada, es posible distinguir dos momentos fundamentales en la historia de las teorías de la captación de la experiencia del otro. El primero consiste en el cuestionamiento de la existencia de una mediación reflexiva realizado por las primeras teorías de la *empatía* a inicios del siglo XX. El segundo, en el cuestionamiento de la perspectiva *intersubjetiva* de la captación de la experiencia del otro emprendida por Heidegger a lo largo de los años 20.

El primer punto que aparece entonces es la crítica a la captación de la experiencia del otro en términos reflexivos. Como ya lo mostraban las primeras teorías de la *empatía*, no es esta la manera primaria de acceso al otro, sino un modo de participación muy distinto en lo que él está viviendo. La necesidad de reflexionar respecto de qué es lo que podrá estar sucediendo con el otro surge tan solo en contextos muy empobrecidos de relación, lo que, obviamente, no puede ser el caso de una

psicoterapia. De un modo general, esta crítica a la reflexión se puede extender al modo completo en que el terapeuta debe operar en sesión. Es en alguna medida a esto a lo que apuntaba W. Bion cuando señalaba de la necesidad de abordar cada sesión “sin memoria y sin deseo” (Bion, 1967) y a lo que ya aludía Freud (Freud, 1985) cuando describía la actitud que dirige la *atención parejamente flotante* del terapeuta como un particular “abandono” en las “memorias inconscientes” (López & García-Huidobro, 2013).

Los aportes desarrollados por Heidegger en la fenomenología conducen también a reformular los planteamientos de los actuales enfoques psicoterapéuticos *intersubjetivos* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Mitchell, 2000). Estos enfoques han recurrido a la noción de *empatía* (Orange, Atwood & Stolorow, 1997; Lichtenberg, Lachmann & Fosshage, 2002) intentando presentar un modo de captación más íntimo de la experiencia del paciente. Sin embargo, según Heidegger, la captación más íntima de la experiencia del otro no se realizaría por medio de un acto como la *empatía*. Para Heidegger, la *empatía* es aún un modo deficitario de vínculo con el otro que, al igual que las teorías inferenciales, supone un acceso reflexivo que en este caso permanece encubierto. Esto es así en la medida en que este tipo de relación con el otro tan solo se desarrolla cuando este se nos presenta bajo el mismo modo de ser originado a partir de la captación reflexiva de nosotros mismos, es decir, cuando el otro se nos presenta de entrada como otro *sujeto*. Frente a esta manera de entender la relación con el otro, Heidegger pone el acento en el carácter constituyente del *coestar* en la *situación* misma. En el ámbito de la práctica clínica, esto se traduce en que aquello que debe atender el terapeuta no es entonces al otro en cuanto *sujeto*, sino a la *situación* misma, esto es, aquel “asunto significativo” que los convoca y a partir del cual se constituye la experiencia y la relación con el otro.

A partir de la noción de *situación* desarrollada por Heidegger en la fenomenología, surge también la posibilidad de plantear la pregunta por las condiciones del cambio terapéutico de un modo en que supera la promoción de la reflexión aún presente en los enfoques psicoterapéuticos *intersubjetivos*. Desde esta perspectiva, la pregunta fundamental de la psicoterapia no es: ¿Cómo es posible captar y modificar la *subjetividad* del otro?, sino: ¿cómo es posible desplegar, captar e intervenir en una

situación cuyo sentido siempre es abierto? En un nivel concreto, esto implica poner en primer plano preguntas generales como: ¿cuáles son los distintos sentidos implicados en una *situación*? ¿Qué tipo de *escucha* es el que debe cultivar el terapeuta para captar la totalidad de estos niveles? ¿Cómo se relaciona la intervención del terapeuta en la *situación terapéutica* con el cambio de su *situación vital*?, etcétera. Y también preguntas más específicas como: ¿qué tipo de preguntas e intervenciones favorecen el despliegue de la *situación* del paciente? ¿Por medio de qué intervenciones el terapeuta extrae reflexivamente al paciente de su *situación*?, etcétera.

De esta manera, a partir de los aportes desarrollados por Heidegger en relación con el tema de la captación de la experiencia del otro al interior de la fenomenología, es posible replantear la propuesta de los enfoques psicoterapéuticos intersubjetivos existentes en la actualidad en términos de atención a la *situación terapéutica*. Esta reformulación no hace otra cosa que radicalizar el esfuerzo de estas mismas orientaciones por superar la aproximación reflexiva a la experiencia del otro. Este paso conduce, eso sí, tanto a cuestionar la prioridad otorgada actualmente por estas aproximaciones a la noción de *empatía*, como a reformular el modo en que se plantea la pregunta por el cambio terapéutico.

Referencias

- Askay, R. & Farquhar, J. (2012). "Psychoanalysis". En Luft, S. & Overgaard, S. (Eds.), *The Routledge companion to phenomenology* (pp. 596-610). Great Britain: Routledge.
- Atwood, G. E. & Stolorow, R. D. (1984). *Structures of Subjectivity: Explorations in Psychoanalytic Phenomenology*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Bion, W. (1967). Notes on Memory and Desire. *The Psychoanalytic Forum*, 2, 271-286.
- De Lara, F. (2008). El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. *Eidos*, 8, 234-256.
- Freud, S. (1985). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En S. Freud, *Obras Completas*, v.12. Bs. Aires: Amorrortu.
- (2007). Psicología de las Masas y análisis del yo. En S. Freud, *Obras completas*, v. XVIII. Bs. Aires: Amorrortu.
- Gallagher, S & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.
- García-Huidobro, V. (2013). Una aproximación fenomenológica al valor de los afectos en la psicoterapia. *Aporía*, 5, 27-41.
- Grabska, K. (2000). Evenly suspended attention and reverie. En *Forum der Psychoanalyse*, 16, 247-260.
- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 58. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt: V. Klostermann.
- (2002). *Ser y Tiempo*. Santiago: Universitaria.
- (2007). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2005a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM/FCE.
- (2005b). *Meditaciones Cartesianas*. México: FCE.
- Lipps, Th. (1923). *Los fundamentos de la estética*. Madrid: Ed. Biblioteca científico-filosófica.
- Lichtenberg, J., Lachmann, F. & Fosshage, J. (2002). *A Spirit of Inquiry*. Hillsdale: The Analytic Press.
- López, C. & García-Huidobro, V. (2013). Psicoanálisis y fenomenología heideggeriana: la atención parejamente flotante. *Praxis*, 22, 45-64.
- Maris, J.D. (2006). *Evenly suspended attention: a phenomenological study of the analyst at work*. Tesis de doctorado no publicada, Pacific Graduate Institute, Santa Bárbara, California, Estados Unidos.
- Michalski M. (1997). *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier.
- Mitchell, S. (2000). *Relationality: from attachment to intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Muñoz, E. (2011). Planteamientos ante la intersubjetividad: El "Sympathiebuch" de M. Scheler y su repercusión en "Ser y Tiempo" de Martin Heidegger. *Alpha*, 32, 199-214.
- Orange, D., Atwood, G., & Stolorow, R. (1997). *Working intersubjectively*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Ed. Trotta.
- Scheler, M. (1913). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*. Halle: M. Niemeyer.
- (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Sígueme.
- Schneider, P. (2008). Three experiential practices and their relation to psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 25, 326-341.
- Schutz, A. (2008). La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del "alterego". *El problema de la realidad social. Escritos 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts: Bradford Book.

Notas

- ¹ Al abordar las disputas en torno al tema de “la captación de la experiencia del otro” en relación con la teoría expuesta por Scheler, es fundamental acudir a la primera edición del *Sympathiebuch* de 1913 y a partir de ella cotejar las ediciones posteriores de 1922 y 1926. Esto se debe a que tanto Stein, en su tesis de 1916, como M. Heidegger en los años 20 dispusieron de esta edición que es distinta a las posteriores.

