

# Estudio sobre el análisis fenomenológico de la empatía de Edith Stein y sus contribuciones a la psicología

**Bruna Alves Schievano y Tommy Akira Goto.** Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)

Recibido 26/04/2022

## Resumen

El concepto de *empatía* (*Einfühlung*) ha sido estudiado y utilizado por varias disciplinas, marcando una historia conceptual de desacuerdos y discrepancias. En psicología, la empatía ha sido discutida particularmente por investigadores y profesionales en áreas clínicas, sociales y del desarrollo. Entre tantas formas de explicar y comprender este fenómeno, un movimiento que rara vez se emprende es el de retomar el debate filosófico y psicológico sobre la empatía durante las primeras décadas del siglo XX. En este trabajo, a partir de una investigación teórico-bibliográfica, se busca revisar el concepto de empatía, destacando el análisis realizado por la filósofa Edith Stein (1891-1942), quien impulsó un análisis antropológico-fenomenológico de la empatía, analizando este acto como frente a otros actos de pura conciencia, dialogando con autores como Theodor Lipps (1851-1914) y Max Scheler (1874-1928). Finalmente, buscamos contrastar la concepción de empatía de Rogers y los trabajos actuales post-rogerianos de enfoques humanistas-existenciales, con el análisis desarrollado por Stein. Finalmente, en general, la empatía puede entenderse como una experiencia no originaria por su contenido, lo que nos permite tener una experiencia originada en el otro en una presentificación empatizante.

**Palabras clave:** empatía, psicología fenomenológica, psicología cognitiva, psicología humanista.

## Abstract

### Edith Stein's Phenomenological Analysis of Empathy and her Contributions to Psychology

The concept of *empathy* (*Einfühlung*) has been studied and used by several disciplines, marking a conceptual history of disagreements and discrepancies. In Psychology, empathy has been discussed particularly by researchers and professionals in clinical, social and developmental areas. Among so many ways to explain and understand this phenomenon, a movement that is rarely undertaken is to revisit the philosophical and psychological debate about empathy during the first decades of the 20th century. In this work, we seek to revisit the concept of empathy, highlighting the analysis undertaken by the philosopher E. Stein, who promoted an anthropological-phenomenological analysis of empathy, analyzing this act as opposed to other acts of pure consciousness, dialoguing with authors such as Th. Lipps and M. Scheler. Finally, we seek to contrast Rogers' conception of empathy and the current post-Rogerian works of humanist-existential approaches, with the analysis developed by Stein. Finally, in general, empathy can be understood as a non-originating experience due to its content, which allows us to have an experience originating from the other in an empathizing presentification.

**Key words:** Empathy, Phenomenological psychology, Cognitive psychology, Humanistic psychology.



# Estudio sobre el análisis fenomenológico de la empatía de Edith Stein y sus contribuciones a la psicología

**Bruna Alves Schievano y Tommy Akira Goto.** Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)

Recibido 26/04/2022

## § 1. Introducción

La empatía ha sido estudiada por varias disciplinas, desde la filosofía, teología, etología, hasta la psicología, teniendo una historia marcada por desacuerdos y discrepancias. En los últimos años se ha podido observar un incremento en el trabajo en diversas áreas que involucran a la asignatura, tales como estética, ciencia cognitiva, psicología del desarrollo, neurociencia social, antropología, enfermería, filosofía, entre otras. Con respecto a la psicología, la empatía ha sido discutida particularmente por investigadores y profesionales en áreas clínicas, sociales y del desarrollo. El término *empatía* tiene su etimología derivada de la palabra griega *empathia*, que significa ‘pasión’, ‘estar muy afectado’, ‘tendencia a sentir lo que sentirías si estuvieras en la situación y circunstancias vividas por otra persona’, ‘capacidad para interpretar patrones de comunicación no verbales’ (Michaelis, 2015) y también ‘una forma de identificación intelectual o afectiva de un sujeto con una persona, una idea o una cosa’ (Aurélio, 2010).

En 1909, el psicólogo estructuralista norteamericano Edward Titchener (1867-1927) fue quien tradujo por primera vez el término *Einfühlung*, del alemán al inglés, por *empatía*. Este concepto fue descrito por Titchener como la «capacidad de conocer la conciencia de otra persona y razonar de manera similar a ella a través de un proceso de imitación interna», permitiendo así comprender al otro (Sampaio, *et al.*, 2009: 213). Al mismo tiempo, Theodor Lipps (1851-1914), Franz Brentano (1838-1917) y Robert Vischer (1847-1933), filósofos y psicólogos, utilizaron el término *empatía* en el campo de la estética, describiendo este fenómeno como un proceso de imitación interna que sucedió durante la apreciación de las obras de arte, en la cual la proyección del yo se dio en estas obras, provocando que sentimientos como la admiración (entre otras

propiedades subjetivas) emergieran en esos apreciadores (Sampaio, *et al.*, 2009). A este proceso lo llamaron *Einfühlung*, es decir, «empatía». Según Furstenberg (2015), fue Lipps quien enfatizó el término de *empatía*, ubicándolo en el análisis de las relaciones intersubjetivas, introduciendo el concepto y enfatizando el papel crítico de la «imitación interna» de las acciones de los demás. El concepto de empatía (*Einfühlung*) abordado por Lipps se entendía entonces como un sentimiento que un sujeto proyecta en el mundo interior de los demás, siendo así un fenómeno psicológico.

Posteriormente, como veremos a continuación, los psicólogos comenzaron a utilizar el término *empatía* para expresar la comprensión, la percepción y la intuición clínica del paciente. La psicología de la personalidad, según Sampaio *et al.* (2009), cambió la explicación psicológica original, dejando los presupuestos de la estética, elevando la empatía a la capacidad humana de comprender a otras personas, sintiendo y dándose cuenta de lo que estaba pasando con el otro, es decir, poder reconocer las vivencias de otra persona. Vemos que, si bien el concepto ha sido estudiado por varios autores, como los mencionados anteriormente, fue en los años 50, con Carl Rogers (1902-1987), cuando se iniciaron las investigaciones psicológicas de carácter clínico-empírico sobre el fenómeno de la empatía. Rogers abordó la empatía reconociéndola en la práctica terapéutica en su enfoque centrado en la persona (PCA). En esto, el terapeuta buscará emprender con el cliente «actitudes terapéuticas» en las que se puedan desarrollar sentimientos empáticos hacia el cliente, con el fin de brindarle un ambiente de aceptación incondicional. Así, la empatía adquiere una importancia fundamental y pasa a formar parte definitivamente del vocabulario de la práctica clínica psicológica.

La empatía pasó a ser entendida como esencial en la relación entre el terapeuta y el cliente, con el fin de establecer un «entendimiento empático» con este último, posibilitando así el «estado de empatía» que consiste en:

[...] percibir el cuadro de referencias internas de otra persona, junto con los componentes emocionales y significados que le pertenecen, como si fuéramos otra persona, sin perder jamás la condición de 'como si' [...]. [Rogers y Rosemberg, 1997: 72]

Por tanto, la empatía estaría más allá de una comprensión meramente externa, es decir, del comportamiento y apariencia física de la persona, sino de sus pensamientos y sentimientos, pudiendo comprenderlos «desde adentro». La empatía, en este caso,

consistiría en «sentir», es decir, lo que el otro siente tan bien como él siente. En esta propuesta, Boemer (2009) enfatiza que es importante que no salgamos de la condición de «como si» ya que fácilmente podemos perdernos en la experiencia del otro, en un proceso de identificación con él. Rogers también presenta esta condición en otra propuesta, poniendo el término *proceso de empatía* que puede entenderse como una penetración «en el mundo perceptivo del otro y aún sentirse a gusto dentro de él». Tal movimiento hacia el otro requiere una gran sensibilidad, ya que la persona puede cambiar en relación con los significados de las experiencias que tiene (Rogers y Rosenberg, 1997: 73). A pesar de los intentos de Rogers de conceptualizar el término de *empatía*, incluso después haciendo uso del concepto de «experimentar» de E. Gendlin (1926-2007), entendemos que puede resultar difícil operacionalizarlo, siendo muy fácil para nosotros contradecir, o incluso equivocarse.

Otras investigaciones importantes sobre la empatía se realizaron en psicología social, a partir de los años 60, en las que se buscaba comprender las conductas de ayuda, en qué situaciones serían más probables estas conductas, y también cuál sería el papel de la empatía en este proceso. En psicología del desarrollo, por ejemplo, tenemos obras clásicas como James Mark Baldwin (1861-1934) que trabajó con el proceso de eyección en su psicología moral, así como obras de Susan Isaacs (1885-1948) y Lois Murphy (1895-1979) quienes investigaron las habilidades empáticas en los niños relacionadas con la perspectiva que mostraban. Autores como Martin L. Hoffman (1991, citado por Sampaio *et al.*, 2009: 216) entienden que la empatía puede ser analizada desde una perspectiva psicogenética y evolutiva, y entendida, de esta forma, como una adecuada respuesta afectiva a la situación que no sea su situación. De esta forma, Hoffman propone que la empatía se relaciona con el proceso de diferenciación del yo, es decir, se liga al sentido cognitivo de la existencia de otras personas. Además, el autor también propone dos conceptos intrínsecamente ligados a la empatía, a saber: «angustia empática» y «angustia simpática», el primero centrado en el yo, y el segundo dirigido al otro, y vinculado a comportamientos entendidos por el autor. como prosocial.

Últimamente se ha destacado la importancia de la empatía en la disposición prosocial, ya que favorece la percepción tanto de emociones como de sensaciones, actuando en el desarrollo de la respuesta emocional derivada de la comprensión del

estado de los demás, además de la inhibición. función de agresión. Según Moya-Albiol, Herrero y Bernal (2010), la empatía también puede entenderse como una forma de cognición social que comprende un «conjunto de operaciones mentales subyacentes a las interacciones sociales y que incluyen los procesos involucrados en la percepción, interpretación y generación de respuestas a las intenciones, disposiciones y comportamientos de los demás» (*ib.*: 91), volviéndose importante para el buen funcionamiento de una comunidad. Así, ante la relación entre la empatía y la disposición prosocial, además de su función inhibidora de la agresividad, se ha incrementado el interés por señalar los sustratos neurales que subyacen a la cognición social y sus componentes. Con el desarrollo de las técnicas de neuroimagen, fue posible avanzar en las investigaciones neurocientíficas sobre la existencia de mecanismos fisiológicos involucrados en la empatía. Para ello, varias estrategias experimentales han intentado reproducir situaciones cotidianas en laboratorios en los que podría estar involucrada la empatía (Moya-Albiol *et al.*: 2010).

Como ejemplo de un descubrimiento en el que se utilizaron tales técnicas, tenemos el señalado por Furstenberg (2015) sobre las «neuronas espejo». Estos fueron desvelados en 1994, en la Universidad de Parma (Italia) por los neurocientíficos Giacomo Rizzolatti, Leonardo Fogassi y Vittorio Gallese, con la observación de monos Rhesus mientras estos monos realizaban actividades imitando a otro mono o un investigador. Con esta observación, notaron que la región premotora se activaba cuando un mono levantaba un objeto y también en otros que estaban observando, siendo los mismos los efectos de activar áreas cerebrales. Este mecanismo se denominó *neurona espejo* (Geremias *et al.*, 2017). Sin embargo, este mecanismo no sólo se activa por la observación de los movimientos, sino también por la comunicación, vinculándose a diferentes modalidades como: la imitación, el aprendizaje de nuevas habilidades y la lectura de la intención de los demás, es decir, la interpretación de la conducta, que engloba en gran medida la empatía. También se pueden reflejar las emociones, así como la comunicación no verbal, lo que explicaría cómo se puede acceder a la mente de los demás, posibilitando la intersubjetividad, así como el comportamiento social (Moya-Albiol *et al.*, 2010).

Finalmente, como los trabajos experimentales más relevantes en esta área, tenemos los que se centran en la presentación de estímulos con contenido emocional en general

—con imágenes o situaciones— estímulos dolorosos o somatosensoriales. Como resultado, estos trabajos demostraron que las estructuras prefrontal, temporal, amígdala y otras estructuras límbicas como la ínsula y la corteza cingulada juegan un papel clave en la empatía (Moya-Albiol *et al.*, 2010). Además, la disfunción de estas neuronas podría estar involucrada en la génesis del autismo. Sin embargo, no es nuestro objetivo entrar en el análisis de este aspecto patológico de la empatía. Lameira *et al.* (2006) y Sampaio *et al.* (2009) también encontraron la existencia de otras tres corrientes de la psicología, concernientes a lo que sería la empatía, a saber: 1) la que considera que se refiere a un rasgo o habilidad de personalidad que permite conocer los estados mentales de los demás, y también qué sienten ellos; 2) la que la considera como un constructo que refleja respuestas afectivo-cognitivas vinculadas a situaciones concretas, y, por tanto, entendido como más disposicional que constitucional, es decir, el nivel de empatía puede variar según el momento, siendo más importante estudiar factores situacionales más que aspectos estructurales; 3) y lo que se entiende en el ámbito terapéutico, es decir, cómo es vivido por los investigadores, clientes y terapeutas en las sesiones, considerado como un proceso vivencial constituido en fases, en el ámbito terapéutico, como parte del desarrollo de la terapéutica.

De manera similar a estos autores, Battaly (2011, en Zahavi, 2017) también buscó mapear algunas de las propuestas centrales sobre cómo se organizó la empatía a lo largo del tiempo, alcanzando también tres posiciones principales: 1) la empatía como un compartir de estados mentales, donde este compartir significa la existencia del empatizador (*empatizador*) y el empatizado del mismo tipo de estado mental. Así, el acto de empatía no implicaría conocimiento sobre la persona empatizada en su estado mental, y como ejemplos tenemos: contagio y mimetismo; 2) la empatía requiere no sólo compartir, sino también conocimiento. Además, no es necesario que haya una correspondencia entre el estado mental del empatizador y el objetivo, y el empatizador en este caso debe atribuir cognitivamente el estado mental al objetivo. Tenemos, entonces, que en esta visión la empatía requiere una cierta comprensión cognitiva y diferenciación de uno mismo siendo, por tanto, mimetismo y contagio simulaciones de bajo nivel, e insuficientes para el acto de la empatía; 3) finalmente, Battaly sostiene que la empatía también se puede ubicar en una dimensión cognitiva, en la que no se requiere compartir, pero que es meramente un proceso a través del cual se conoce el

estado mental del otro, por teórico o inferencial que sea este proceso (Zahavi, 2017). Entre tantas formas de explicar y comprender el fenómeno de la empatía, un movimiento que pocas veces se lleva a cabo, según Zahavi (2017), es volver a visitar el debate filosófico y psicológico sobre la empatía durante las primeras décadas del siglo XX.

Esta breve revisión de los aspectos históricos y conceptuales de la empatía nos muestra cómo el intento de mapear, conceptualizar y operacionalizar el término de *empatía* ha sido una tarea difícil y que diferentes conceptos a menudo se confunden o mezclan con otros fenómenos. Así, sería importante que el término se entienda en una perspectiva multidimensional, además de un refinamiento teórico-conceptual en este campo de estudios, ya que términos como *empatía*, *angustia personal*, *angustia empática*, *simpatía* y *compasión*, entre otros, se utilizan de forma indiferenciada, sin tener cuidado con el uso de los significados de las palabras utilizadas para la definición, además de superponerse entre constructos.

En este sentido, en este artículo buscamos volver sobre el camino conceptual de la empatía, pero explicando el análisis fenomenológico de la empatía realizado por la filósofa Edith Stein (1891-1942), quien contribuyó al debate en su momento, en el contexto de Europa en el siglo XIX, en la que prevalecieron los métodos de las ciencias físicas como instrumentos de investigación. Entendemos que la fenomenología, propuesta por Edmund Husserl (1859-1938), maestro de Stein, consiste en un retorno a «las mismas cosas» (*Zu den Sachen Selbst*), es decir, una forma directa y libre de captar todo lo que aparece, impidiendo que el fenómeno sea entendido como apariencia, captando adecuadamente su esencia, buscando los primeros fundamentos del conocimiento (Husserl, 1913/2013). Este movimiento filosófico se diferenciaba de las filosofías y ciencias de la conciencia, ya que requería una descripción pura que busca el análisis reflexivo por sí mismo, dejando «entre paréntesis» todas las explicaciones filosóficas y científicas (Goto y Moraes, 2018).

En ese mismo período, la psicología estaba siendo reconocida como una ciencia positivista, y para ello, terminó por naturalizar su objeto de estudio, es decir, naturalizó los acontecimientos humanos a una mirada mecanicista-natural, efectuando una reducción del mundo y de lo humano al ser, y finalmente, transformarse en una «psicología sin alma» (Stein, 1936/2019; Ales Bello, 2017). Así, la psicología se convirtió

en una ciencia de la conciencia o de los fenómenos psíquicos, de la psique y la conducta. Para el filósofo, tal «confusión radica en la subordinación de la vida del espíritu a la vida natural que afirma al espíritu como un elemento derivado de la naturaleza física», en la que las almas se atribuyen a «formas espaciotemporales» (Goto *et al.*, 2018: 41). Los autores comentan que para Husserl sólo el espíritu es autónomo, es decir, existe en y para sí mismo. La naturaleza objetiva, en cambio, tiene una autonomía relativa. De modo que la psicología que debería estudiar la vida psíquica por sí misma, la esencia de la subjetividad en la realidad, no lo hace. Tenemos, entonces, que el positivismo no captura el fundamento auténtico de la subjetividad (Goto, 2015).

Motivado en esta empresa, este artículo seguirá la descripción fenomenológica de la experiencia de la «empatía» (*Einfühlung*) desarrollada por Edith Stein, destacando su importancia en medio de tantas definiciones y contradicciones conceptuales y, en qué sentido puede insertarse en la psicología fenomenológica, proyecto de Husserl. Para ello, en primer lugar, identificamos las investigaciones y análisis psicológicos y fenomenológicos relacionados con la empatía planteados por los filósofos Theodor Lipps y Max Scheler (1874-1928). A continuación, describimos adecuadamente el fenómeno de la empatía analizado por Edith Stein, entendiendo cómo la filósofa se posicionó en la búsqueda de la esencia de este fenómeno. Finalmente, discutiremos el concepto de empatía, tal como lo plantea Stein, con algunas psicologías actuales y cómo se entiende en la práctica clínica, entre psicólogo y paciente/cliente.

La vivencia de la empatía (*Einfühlung*) fue el primer problema filosófico estudiado por la fenomenóloga, quien originó su tesis doctoral titulada *Sobre el problema de la empatía* (*Zum Problem der Einfühlung*, 1917), en la que parte de la problematización de su maestro Husserl. sobre la intersubjetividad, en línea con un vacío epistemológico, aún por llenar en la fenomenología. En este trabajo, Stein promovió un análisis antropológico-fenomenológico de la empatía (Stein, 1917/2002), analizando este acto en oposición a otros actos de conciencia pura, que, en general, puede entenderse como una «experiencia no originaria» que permite tener la experiencia original del otro en una «presentación empática». En otro trabajo, *Contribuciones a una fundación filosófica de la psicología y las ciencias del espíritu* (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, 1922), Stein evidencia que, como las ciencias

del espíritu, la psicología también debe tener su propia estructura científica, «Demostrando que una investigación madura debe tener una antropología básica, que permita comprender la estructura y actividades del ser humano» (Ales Bello, 2015: 119). De hecho, Stein logra llevar a cabo parte del proyecto de encontrar un fundamento filosófico sobre conceptos básicos, como la empatía, que podría ayudar a las ciencias humanas, y en especial a la psicología a la que le faltaba, y todavía nos parece que le falta, un fundamento teórico y epistemológico radical sobre lo específico del psíquico humano, debido a tantas teorías y conceptos ambiguos y confusos. Vale la pena recordar la pregunta de Husserl:

Ahora bien, ¿cómo sería posible un genuino estudio y una genuina colaboración donde hay tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? [Husserl, 1929/1979: 38]

¿No sería lo mismo con la psicología y el tema de la empatía? Además, dicha investigación es importante, ya que, en el contexto brasileño, aún existe la necesidad de una comprensión profunda y amplia de lo que es la fenomenología, además de sus contribuciones específicas para la construcción de una psicología integral y más humana (Goto, 2015).

## § 2. Fenomenología de la empatía de Edith Stein

Como se mencionó, el contexto epistemológico en el que Stein estaba escribiendo sobre su tesis doctoral era de prosperidad de la ciencia, al mismo tiempo de una crisis de razón y cultura que afectó fundamentalmente a las ciencias humanas y, en particular, a la psicología (Husserl, 1954/2012). Así, la psicología, que buscaba el estatus de ciencia, también se hundía en una crisis por la falta de capacidad de los métodos positivistas para cubrir el fundamento de la subjetividad, no alcanzando el sentido y propósito de la existencia humana (Goto, 2015; Goto *et al.*, 2018).

Stein buscó contribuir a la discusión, con el objetivo de llenar un vacío epistemológico en fenomenología, que fue también su primer problema filosófico, que dio lugar a su tesis doctoral titulada *Sobre el problema de la empatía (Zum Problem der Einfühlung, 1917)*, en donde discutió la experiencia de la empatía (*Einfühlung*), a partir de la problematización de su maestro Husserl sobre la intersubjetividad (Ales Bello,

2000). Además, Stein entendió que los estudios de Theodor Lipps, a pesar de escribir sobre empatía, lo hicieron sin especificar en qué consistía, y esa misma palabra *empatía* tenía significados diferentes tanto en Lipps como en los estudios iniciales de Husserl. La divergencia entre Stein y Lipps no es de extrañar, lo que llevó a análisis profundos por parte de este fenomenólogo, como el que perfila los conceptos de *empfinden* (empatía), *mitfühlen* (trato) y *einsfühlen* (sentir uno) (Stein, 2002). El punto de partida de las investigaciones fue aclarar lo que Husserl había mencionado en sus clases como «ese acto de saber» llamado *empatía* (Stein, 2004). En aquellas clases que trataban específicamente de la naturaleza y el espíritu, Husserl ya señaló formas de estudiar la empatía. Según la filósofa el mundo objetivo externo sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, es decir, por una pluralidad de individuos cognitivos que se sitúan en el intercambio cognitivo (Stein, 2004). Así, el mundo sólo podría ser experimentado intersubjetivamente, y en consecuencia, se presupone la experiencia de otros individuos (Bono, 2002). Para esta peculiar experiencia, Husserl, siguiendo los trabajos de Lipps, la llamó *empatía (Einfühlung)*.

El proceso de desarrollo de su trabajo doctoral, que aparentemente duró dos años, fue bastante irregular, como interrupciones como el inicio de la guerra mundial, el voluntariado de Stein y las actividades de Cruz Roja, entre otras actividades que Stein estaba desarrollando (Stein, 2018). La primera parte de la tesis publicada es un estudio sobre la esencia de los actos de empatía, siguiendo el método fenomenológico, con la reducción fenomenológica, con el objetivo de esclarecer este fenómeno, es decir, llegar a la base última de la empatía, y para ello, describir tales actos en comparación con otros. Tras describir y comparar la empatía con otros actos, esta primera parte finaliza con un enfrentamiento crítico sobre las teorías de la aprehensión del otro/sobre el otro formuladas por Theodor Lipps y Max Scheler. En la segunda parte Stein pasa a analizar el problema de la constitución del individuo psicofísico y el «tratamiento de la empatía como un problema de constitución» (Stein, 2002: 55).

Su mestre Husserl encontró una experiencia particular en el análisis de la corriente de la conciencia, la empatía (*Einfühlung*), ya en los primeros años del siglo XX, y en 1905 introdujo la idea de empatía en sus obras, y entendió por esta es la experiencia de la conciencia de los demás y de sus experiencias. En el trabajo de Husserl titulado *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913/2006), el filósofo alude a

menudo al término *empatía*, y esto puede haber influido en Stein en su trabajo. Pero, de hecho, fue sobre todo en el curso *Naturaleza y Espíritu* (1913) en el que la fenomenóloga despertó su curiosidad, como su maestro no había ofrecido una definición formal del término, Husserl elaboró la relevancia teórica de este y su relación y conexión con la psicología de Theodor Lipps (Stein, 2004). Stein comenta sobre esto:

Durante las clases del curso «Naturaleza y espíritu», Husserl había dicho que un mundo externo objetivo sólo puede ser aprehendido intersubjetivamente, es decir, por una pluralidad de individuos que se conocen y se comunican entre sí. [...] Husserl llamó a esta experiencia empatía, en relación con las obras de Th. Lipps, pero no explicó en qué consistía. Así que había un vacío que llenar: quería explorar qué era la empatía. Esto no disgustó al maestro. [Stein, 2018: 345]

Si bien el concepto organizado por Stein sobre la empatía coincide con el de su maestro, es decir: la aprehensión de las vivencias ajenas y la percepción de la experiencia del otro, su análisis fenomenológico de cómo este acto es posible, diverge en algunos puntos del que Husserl se había desarrollado hasta ese punto. Stein evitó el solipsismo en su investigación para indagar en la esencia de la empatía, desarrollando así su propia investigación sobre este acto. Y, a pesar de divergir de su maestro en cuanto a su «idealismo fenomenológico», buscó comprender tal «giro idealista», y presentó su propia visión de que en realidad había una ruptura absoluta entre las obras de Husserl, como en las *Investigaciones* los gérmenes para la conducción de la fenomenología a la cuestión de lo trascendental ya existían (Goto y Moraes, 2016). Así, en la obra de Stein tenemos una distinción cualitativa entre conciencias, y para ello se basó en el contenido de sus propias corrientes de experiencia (tal desarrollo acerca su tesis a una obra más personalista que naturalista, en este sentido). Por supuesto, la alteridad cualitativa no se presenta a sí misma como probable para Stein, permanece en el yo puro, y esto implícitamente cuestiona la inconsistencia de la reducción trascendental. Tal movimiento resalta lo que se convertirá en una constante en su pensamiento, es decir, la posibilidad de una lectura realista del problema fenomenológico de la constitución (Stein, 2002).

## 2.1. La esencia de los actos de empatía: ¿qué es la empatía?

Stein, a diferencia de lo esperado, no ofrece al lector una definición rápida y única de la empatía, sino que la contrasta con otros actos de pura conciencia, enfatizando así lo que no es la empatía. Stein afirma que: «Todos estos datos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es aprehendido» (Stein, 2004: 22). Por tanto, buscó entender de qué se trata este dar, el desarrollo de este proceso, los efectos, en definitiva, su fundamento. Así, para comenzar a investigar la esencia del acto de empatía es necesario «reducir fenomenológicamente», entendiendo que como el objetivo de la fenomenología es el esclarecimiento y fundamento último de todo conocimiento, sólo podría fundamentarse en sí mismo, sin hacer el uso de los resultados de ninguna ciencia ya corroborada. «Cada fenómeno es base ejemplar de una consideración de esencia» (Stein, 2004: 20).

Según la filósofa, siguiendo el método del maestro Husserl, todo el mundo circundante debe entregarse a la reducción o suspensión fenomenológica. Así, se puede dudar de las cosas que se ven, ya que existe la posibilidad de un error, y se debe excluir la posibilidad de su existencia. Sin embargo, lo que no está sujeto a duda es nuestra propia experiencia de las cosas y su correlación, que permanece inalterada en su carácter y puede ser objeto de consideración, estos fenómenos son objetos de fenomenología, los que permanecen incluso después de la suspensión. Además, Stein enfatiza que realiza su investigación con gran generalidad, buscando describir la experiencia de la conciencia de los demás en general, sin considerar qué tipo de sujeto tiene la experiencia y qué tipo es el sujeto cuya conciencia se experimenta. Así, sólo nos hemos ocupado del ego puro, siendo la experiencia que un Yo en general tiene de otro Yo en general (Stein, 2004). Tratar con el *ego* puro, en este sentido, pone de relieve el camino que el trabajo de Stein ha tomado desde una antropología filosófica fenomenológica con una base comprensiva, que puede ser la base de la psicología fenomenológica, en la que los fenómenos psicológicos básicos se toman como puros.

Como se señaló, Stein quiere llegar a la esencia de la empatía, es decir, cómo comprender adecuadamente la experiencia vivida por los demás. Ante esto, también se pretende comprender cómo logramos adoptar trascendentalmente la perspectiva del Otro que vivió la experiencia, y en este, vivir la empatía. Sin embargo, no es su

intención conocer de inmediato las razones que llevaron a la persona a sentir lo que está pasando, sino cómo es posible identificar lo que está sintiendo. Y, en este sentido, Stein no está de acuerdo con Lipps, pues entiende que hay algo más allá de darse en una relación simbólica, como enfatiza el psicólogo. Stein plantea la cuestión de que, si bien entendemos lo que se expresa en rostros y gestos, también entendemos lo que se esconde detrás, como motivaciones que no se expresan en ninguna «apariencia sensible» (Stein, 2004: 22). Realiza una descripción de la empatía, comparándola con otros actos de pura conciencia, queriendo captar este tipo fundamental de acto en el que se aprehenden datos de la experiencia ajena, como un acto *sui generis*, que no define ni conceptualiza previamente, sino que busca llegar a lo esencial de esta experiencia.

## 2.2. La esencia de los actos de empatía: ¿qué no es empatía?

Para llegar a la experiencia de la empatía, Stein partió de experiencias vividas en nuestra vida diaria, como la experiencia de encontrarnos con alguien y, a menudo, comprender los sentimientos que está experimentando. Sin embargo, en esta comprensión del otro, no sentimos lo que el otro siente, como alguna alegría o tristeza, sino que podemos decir que tenemos «una experiencia viva, un *Erlebnis* tanto de alegría» como de tristeza (Ales Bello, 2000: 160). Esta comprensión es como una percepción externa sobre la alegría o el dolor, siendo una comprensión como algo que no se da como cosa material. «El dolor no es una cosa y no me está dado de esta manera, ni siquiera cuando lo noto “en” el semblante doloroso que percibo externamente y con el que está dado “a una”», como explica Stein (Stein, 2004: 22).

Aun así, nos parece que la empatía tiene algo en común con la percepción externa, porque en ambas está el objeto en sí y que está aquí y ahora, es decir, están presentes. Sin embargo, Stein nos muestra que la empatía difiere en carácter de la percepción, porque en la percepción externa hay un acto que se da originariamente, es decir: «originan todas las experiencias mismas presentes como tales» (Stein, 2004: 23); mientras que en la empatía no se niega este carácter de originalidad, «pero no todas las experiencias son dadas originalmente, no todas son originales según su contenido» (Stein, 2004: 23). Esto abre el camino para entender que la empatía está en otro orden

de experiencias, es decir, como una experiencia «no originaria» que nos permite tener la experiencia original del otro en una «presentación empatizante». En resumen, esto significa que la empatía no es experimentar originalmente un sentimiento de alegría o dolor, sino que originalmente soy «consciente de que el otro siente alegría, a partir de la alegría experimentada por el otro, que se convierte para mí en un contenido de mi acto de sentimiento» (Ales Bello, 2000: 161).

Aun así, nos parece que la empatía tiene algo en común con la percepción externa, porque en ambas está el objeto en sí y que está aquí y ahora, es decir, están presentes. Sin embargo, Stein nos muestra que la empatía difiere en carácter de la percepción, porque en la percepción externa hay un acto que se da originariamente, es decir: «Originarias son todas las vivencias propias presentes como tales» (Stein, 2004: 23); mientras que en la empatía no se niega este carácter de originalidad, «Pero no todas las vivencias están dándose originariamente, no todas son originarias según su contenido» (Stein, 2004: 23). Esto abre el camino para entender que la empatía está en otro orden de experiencias, es decir, como una experiencia «no originaria» que nos permite tener la experiencia original del otro en una «presentación empatizante».

Stein (2004) pasa a describir fenomenológicamente sobre la similitud entre actos de empatía y actos en los que la experiencia no se da originalmente, actos como el recuerdo, la expectativa, la fantasía. Como ejemplo, la filósofa cita el recuerdo de una alegría, y explica que es original como «acto de presentificación», sin embargo, la alegría, como contenido, no es original; ya que existe como si hubiera estado vivo en algún momento. Con eso, vemos la similitud con la experiencia de la empatía, como la experiencia de una «presentación empatizante». Además, tenemos en la «presentificación» del acto de recordar la posibilidad de que el sujeto pueda mirar la alegría pasada «presentificada» (como un objeto intencional), y con ella su sujeto, el «yo del pasado». Puede suceder un enfrentamiento entre el «yo del ahora» y el «yo del pasado», y, de esta manera, el recuerdo recordado puede admitir diferentes modos de acción, como dice Barea: «La originalidad del ahora de la experiencia también está mediada por la presentificación imaginaria» (2016: 106). Aun así, en la memoria, es posible llegar al esclarecimiento de que algo que inicialmente se entendió de manera confusa, pudiendo dilucidar lo significativo de la experiencia previa (Barea, 2016). La memoria puede tener lagunas, como dudas, sospechas, posibilidades sobre situaciones

pasadas, en las que no recordamos la conducta anterior. En esto, Stein explica que puede aparecer un sustituto en lugar del recuerdo ausente, es decir, una imagen del pasado que aparece como una conclusión reivindicada por el sentido del todo recordado (Stein, 2004).

En fantasía tenemos que su originalidad consiste en el momento de creación del mundo fantástico, sujeto a «presentación original». Así, tenemos que el Yo que crea el mundo imaginario, en ese momento, es original, mientras que el Yo que vive en la fantasía no es originario (Barea, 2016: 107). En esta fantasía, existe la posibilidad de vislumbrar diferentes formas de acción, ya que el contenido de la fantasía explica lo que sería posible en una experiencia original. Así, además del recuerdo y la espera, la fantasía posibilita que el individuo se vea a sí mismo en otra experiencia, pudiendo encontrarse a sí mismo «aunque esa unidad no constituye una continuidad de vivencia que enlaza a ambos, es como si viese mi imagen reflejada en el espejo» (Stein, 2004: 26). En resumen, las experiencias de la fantasía son una forma poco original de experiencia presente, donde «presente» no se refiere a un momento objetivo ahora, sino a la experiencia que se vive ahora. Según Stein, la experiencia fantástica sólo puede objetivarse en un ahora. entendido como «neutral», es decir, desde el tiempo de la fantasía. Tal forma neutra corresponde a un no-posicionamiento, que puede entenderse como la «presentificación» de algo ahora real, pero no dado de manera corpórea, no se dan como una «presentación» de experiencias reales (Stein, 2004).

Después de diferenciar eidéticamente la empatía de otros actos de conciencia pura, enfatizando lo que no es la experiencia de la empatía, la filósofa comienza a ocuparse de este mismo acto. Destaca que:

[...] se trata de un acto que es originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido. Y este contenido es una vivencia que de nuevo puede presentarse en diversos modos de actuación, como recuerdo, espera, fantasía. Cuando aparece ante mí de golpe, está ante mí como objeto. [Stein, 2004: 26]

Stein cita como ejemplo la tristeza que podemos ver en el rostro de una persona, pero cuando entendemos las tendencias implícitas en el estado de ánimo de la otra persona, deja de ser un simple objeto, transfiriéndose al observador que lo veía como un objeto inicialmente (Stein, 2004). Esto significa que uno ya no está frente al otro

como un objeto, sino que volvemos a su objeto, y nos convertimos en el sujeto con esa persona con la que empatizamos, y sólo después de que esta persona aclara que la experiencia se vuelve a confrontar por segunda vez (Stein, 2004). Es, entonces, una vía vital proveniente de otra que no está en relación continua con quien «presenta», es muy importante no confundir y mezclar las experiencias empáticas (Barea, 2016).

Continuando con la descripción, Stein también sugiere que las «presentificaciones» de experiencias se organizan en tres grados de acción (los casos considerados son los de presentificación de experiencias, y no siempre se abordan todos los grados en cada caso) que aparecen de la siguiente manera, según la fenomenóloga: 1) el primer grado: la aparición de la experiencia/vivencia que comprende la vivencia del otro, su vivencia, que aparece como un golpe, de manera improvisada, frente al que empatiza; 2) el segundo grado comprende la explicación completa, es decir, la experiencia se actualiza, una vez que me involucro en el estado de ánimo del Otro, recojo el significado que esta experiencia me ofrece, recojo su significado/objeto; y finalmente, 3) en el tercer grado la objetivación comprensiva de la experiencia explícita, así, la experiencia se objetiva, es decir, la experiencia vuelve a quien empatizó como objeto correlativo de la conciencia (Stein, 2004; Barea, 2016).

Sin embargo, Stein dice que en «el primer y tercer grado, la presentificación representa el paralelo no originario de la percepción» (Stein, 2004: 27), siendo sólo el segundo grado el que corresponde al acto de experiencia empática, porque allí se viene a vivir la experiencia del otro como si fuera propia, correspondiente a la realización de la experiencia. Sobre esto, Stein resume que:

[...] el sujeto de la vivencia empatizada —y ésta es la novedad fundamental frente al recuerdo, la espera, la fantasía de las propias vivencias— no es el mismo que realiza la empatía, sino otro. Ambos están separados, no ligados como allí por una conciencia de la mismidad, por una continuidad de vivencia. Y mientras vivo aquella alegría del otro no siento ninguna alegría originaria, ella no brota viva de mi yo, tampoco tiene el carácter del haber-estado-viva-antes como la alegría recordada. [...] En mi vivenciar no originario me siento, en cierto modo, conducido por uno originario que no es vivenciado por mí y que empero está ahí, se manifiesta en mi vivenciar no originario. [Stein, 2004: 27]

Finalmente, la fenomenóloga concluye que la empatía es un acto que se diferencia del recuerdo, de la expectativa, de la fantasía, ya que el sujeto que realiza tales actos es

el mismo, hay una conexión a través de una conciencia de identidad, una continuidad de vivencias. Así, tenemos una diferencia fundamental, ya que, en la empatía, no es el mismo sujeto quien la realiza, sino otro, que es como la empatía emerge y trasciende mi ser en el otro.

### 2.3. Otras descripciones de empatía: Theodor Lipps y Max Scheler

A modo de exposición y comparación, Stein compara su análisis de la empatía con los de Theodor Lipps, Max Scheler y Hugo Münsterber. Destacamos aquí brevemente algunos puntos que convergen y divergen del análisis de la empatía propuesto por Stein y por los autores mencionados, a excepción de Hugo Münsterber, ya que a pesar de que la fenomenóloga ha logrado esta hazaña en su tesis, no tendremos espacio para eso. Empecemos por Theodor Lipps, quien ofreció una descripción de la experiencia de la empatía, que, a pesar de no ser una investigación puramente general, como advierte Stein, se asemeja en ciertos puntos a la descripción elaborada por el autor. Lipps, dice Stein, «se atiene al ejemplo del individuo psicofísico y al caso del “darse simbólico”, pero sin duda que los resultados que ahí alcanza hay que generalizarlos parcialmente» (Stein, 2004: 28). La empatía fue un concepto central en el trabajo de Lipps y su filosofía (Bono, 2002), del cual podemos destacar tres conceptos de *Einführung*: «empatía genérica» que corresponde a la noción de apercepción, y, por ende, «toda captura de algo lo percibió ya es empatía» (Lipps, 1903, en Bono, 2002: 3). La «empatía estética» para Lipps consiste en una vivificación o animación de un objeto, ya que el mundo interior se proyecta sobre un objeto muerto, ya sea la idea proyectiva de empatía. Y la «empatía intersubjetiva» que para Lipps es un caso particular de esta proyección empática, ya que se produce la transmisión de determinadas determinaciones del que empatiza al empatizado, un préstamo de su propia personalidad (Stein, 2004; Bono, 2002). Este proceso lo llama Lipps *imitación*, que puede ser externo o interno. El ejemplo del acróbata puede ayudarnos a diferenciar la imitación externa de la imitación interna, ya que al imitar los gestos de un acróbata podemos vernos de manera diferente a él, evidenciando así el principio de individuación, «pero si de lo que se trata es de mis mociones internas que siguen el ritmo de los movimientos del acróbata al que contemplo, ahí no hay separación entre

el acróbata y yo, sino que me identifico con él», hay entonces una tendencia a experimentar lo completo, a lo que Lipps llama *imitación interna* o *empatía completa*, ya que la diferencia entre los yo es se diluye, «en beneficio de un yo puro supraindividual» (Bono, 2002: 397).

La crítica de Stein se centra en este punto que destacamos, es decir, en la tendencia a la experiencia completa, ya que, para la filósofa, la empatía no tiene el significado genérico, ni proyección e imitación, sino su significado ligado a lo intersubjetivo. Aún, para Stein (2005), la empatía es la conciencia de la experiencia de los demás, la experiencia del vivir de los demás, y en esta experiencia, nunca se produce una identificación entre quien empatiza y el sujeto empático, ya que el contenido de las experiencias lo que tiene el otro es para él original, pero para quien simpatiza no es original. Ante esto, la fenomenóloga establece «tres actos distintos, empatizar (*empfinden*), consentir (*mitfühlen*) y sentir a una (*einsfühlen*)» (Bono, 2002: 398 [04]). La diferencia entre «consentir» y «empatía» es, según Stein, en cuanto al carácter original del contenido empatizado, porque en el acto de consentir, suplantamos y nos involucramos con la situación planteada por el otro, llegando «a una vivencia “correspondiente” a esa situación, y en tanto que emplazamos de nuevo al yo ajeno en su lugar y le adscribimos aquella vivencia llegamos a un saber sobre su vivencia» (Stein, 2004: 30).

Max Scheler también criticó el concepto de empatía de Lipps como imitación, reproducción y proyección, ya que estos procesos asumen que la experiencia de los demás ya está captada y que no se identifican estrictamente con la «simpatía». Según Scheler:

Si comprendo la angustia mortal de alguien que se está ahogando —si empatizo esa angustia— no necesito por ello reproducir en mí tal angustia como diría Lipps, ni siquiera atenuada, pero tampoco estoy obligado a sentir compasión de él [...]. [Bono, 2002: 404]

Así, la empatía no es una simple imitación (*Gebärde*) ya que en ella hay dos actos y experiencias distintos, y, además, a través de la imitación no accedo al fenómeno de la experiencia ajena, sino a mi propia experiencia. En el caso de la transmisión de sentimientos, por ejemplo, que es similar al caso de la imitación, puede haber un contagio de sentimientos/contagio emocional, pero los sentimientos reales que se

despiertan no tienen una función cognitiva y por lo tanto no son empáticos. Aun así, Scheler piensa que la simpatía es un acto reactivo y no espontáneo, «una reacción construida sobre la comprensión previa de las experiencias del otro», y por lo tanto presupone alguna forma de conocer la experiencia de los demás, sus «cualidades» y la existencia en general de animaciones. seres diferentes al yo (Bono, 2002). Sin entrar en detalles aquí, cabe señalar que, si bien Stein está de acuerdo en parte con los análisis de Scheler, destacó que existe una cierta falta de diferenciación en el flujo de experiencias entre la conciencia de uno mismo y la de los demás, ya que Scheler no entendió el «puro *self*», atribuyéndolo todo al «yo psíquico» (Stein, 2004).

Para concluir, tenemos que Stein presenta la experiencia de la empatía en contraste con otros actos de conciencia pura, como la percepción externa, el recuerdo, la expectativa, la fantasía; así como diferenciar la conciencia (experiencia) de la experiencia psicológica. Va, paso a paso, primero mostrándonos lo que no es la empatía, y luego revelando que la empatía es un acto *sui generis*, en el que es posible recoger la experiencia de los demás, siendo una experiencia original por su contenido. ya que hacemos presente la experiencia de los demás, pero sin vivirla de forma original, sino viviéndola de forma «no originaria» a través de una «presentación empatizante».

### § 3. La idea de la empatía en la psicología clínica contemporánea: la psicología humanista del enfoque centrado en la persona (PCA) de Carl R. Rogers y su legado

El concepto de empatía ha sido objeto de investigación en psicología, especialmente en lo que respecta a los procesos psicológicos básicos y determinadas condiciones o actitudes de la atención psicoterapéutica. Podemos decir que el interés por estudiar la *empatía* sigue vigente, como demuestran Azevedo, Mota y Mettrau (2018), a partir del análisis de publicaciones científicas sobre la empatía, el área que más investigaciones ha presentado en el período 2007 a 2017 es el área de psicología. Entre estos estudios como neuropsicología, psicología cognitiva y algunos enfoques clínicos de la psicología, como el «Enfoque Centrado en la Persona» (PCA) de C. Rogers, que destacan y analizan la empatía desde una perspectiva exclusivamente psicológica, psicogenética y evolutiva, los autores destacan los estudios psicométricos, que tienen

como objetivo realizar validaciones y adaptaciones de escalas para medir el constructo empatía, entendido como un constructo multidimensional.

Sin embargo, en este estudio destacaremos una de las investigaciones empíricas sobre la empatía que también se realizó y aplicó en la práctica psicoterapéutica, es decir, la de la iniciativa de Carl Rogers, a principios de la década de 1950. En el enfoque centrado en la persona (ACP), la empatía fue un concepto que adquirió gran importancia, especialmente cuando Rogers se dedicó a estudiar la empatía a través de técnicas de medición que evaluarían el nivel de empatía de las personas (Sampaio *et al.*, 2009). A partir de estos estudios, enumeró las condiciones o actitudes básicas para el cambio terapéutico o los factores de éxito para la intervención en la terapia con el cliente, a saber: autenticidad/congruencia, consideración positiva incondicional y «comprensión empática» (Rogers, 1973).

Destacaremos el enfoque de Rogers con más detalle aquí, porque muchos psicólogos, especialmente en Brasil y Latinoamérica, tienden a relacionarlo con la fenomenología filosófica y la psicología fenomenológica (Goto, 2015; Orengo, 2017; Castelo-Branco y Cirino, 2017). Desde hace algún tiempo, asistimos al surgimiento de enfoques humanistas y existenciales en psicología desde un contexto caracterizado como «fenomenológico». Así, entre estos enfoques tenemos el enfoque centrado en la persona (PCA) al que se le ha atribuido una característica de ser un enfoque psicológico existencial-fenomenológico. Como nos dicen Castelo-Branco y Cirino:

Esta filosofía parece significar un lugar de influencia epistémico e histórico en el pensamiento de Roger, mientras que es posible encontrar muchos psicólogos humanistas centrados en la persona que utilizan diversas contribuciones de la Fenomenología, ya sea como una agenda fructífera para la crítica y/o expansión de la de Rogers. enfoque (Frota, 2012), o como creencia, por algunos (Fonseca, 2007; Amatuzzi & Carpes, 2010), de que fue un psicólogo de origen fenomenológico. [Castelo-Branco y Cirino, 2017: 45]

Sin embargo, a pesar de que los nuevos aspectos de la PCA tienen vida propia y siguen caminos diferentes, como lo expresan Goto (2015) y Castelo-Branco y Cirino (2017), es un error asociar la investigación y las prácticas de Rogers con la filosofía y la fenomenología, la psicología fenomenológica de Husserl y Stein, ya que el psicólogo estadounidense no se apropió ni utilizó el «método fenomenológico» en sus

investigaciones científicas y clínicas. Es posible identificar algunos puntos en común e influencias difusas, quizás debido a la «visión del ser humano y del mundo» (Stein, 2012) que produjo la fenomenología como filosofía y que ya estaban en circulación en los años 50 en EEUU la llegada de inmigrantes europeos fugitivos de guerra. Sin embargo, aunque Herbert Spiegelberg (1972), renombrado historiador del «movimiento fenomenológico», ha mencionado a C. Rogers como representante de dicho movimiento en la psicología estadounidense, e incluso el propio Rogers ha reconocido un cierto acercamiento tardío de su pensamiento a la fenomenología, porque vio un paradigma alternativo al conductismo, como destacan Castelo-Branco y Cirino (2017); su psicología, de hecho, se basó decisivamente en la influencia del funcionalismo americano y el pragmatismo de W. James y J. Dewey. Estas influencias se pueden identificar por la comprensión de la experiencia (empírica), la adaptación, el organismo y el modelo de investigación utilizado por él. En un estudio más profundo de este tema, Castelo-Branco y Cirino concluyen que:

En cuanto al funcionalismo, Rogers reconoce que la dinámica de ajuste y adaptación está en el corazón de la intervención clínica en el asesoramiento psicológico. [...] Con respecto al pragmatismo, Rogers sigue una posición pragmática, enfatizando la verdad como un conocimiento que no es interno o externo al organismo, sino que forma parte de una interacción con el entorno, que es validado por la experiencia y permite una construcción reflexiva. más allá de lo habitual. [Castelo-Branco y Cirino, 2016: 19]

Además de estos conceptos, también podemos explicar el de la «empatía» en Rogers, cuyos estudios y elaboración no estuvieron influenciados por la fenomenología filosófica ni siquiera por la psicología fenomenológica, ni por Husserl ni por Stein. En ese momento, contrariamente a lo que se suele pensar, los psicólogos norteamericanos no sabían nada de la psicología fenomenológica, elaborada a partir de la fenomenología filosófica o la filosofía existencial (Buhler y Allen, 1972; Misiak y Sexton, 1973; Fourcade, 1982; Derobertis, 1996; Goto, 2015). E, incluso teniendo una relación directa con el movimiento humanista estadounidense, cuya influencia también tuvo la antropología cultural y el psicoanálisis, podemos conjeturar que la implicación de Rogers estuvo más vinculada a cuestiones de contracultura que a cuestiones epistemológicas. En una entrevista, Rogers dijo que:

En realidad, no he recibido una gran influencia de la Filosofía Existencial. La descubrí cuando ya había formulado mis propios puntos de vista y encontré que existían grandes coincidencias. Pienso que los autores que causaron mayor impacto en mi fueron Kierkegaard y Martin Buber. Ni Heidegger, ni Sartre, en cambio, influyeron nunca en mi investigación. [Besora, 1982: 111]

De esa declaración, es importante resaltar los pasos considerados clásicos de la psicología de Rogers para el análisis de la empatía, propuestas por Hart y Tomlinson (1970) y Wood (1993), pero incluyendo una etapa de transición, tal como la presenta Castelo-Branco (2019), desde la perspectiva epistemológica, es decir, a partir de las influencias e ideas que asimiló el psicólogo estadounidense. Rogers, inicialmente, no definió la empatía en su trabajo, ni siquiera usó el término directamente, pero ya era posible percibir en su pensamiento el concepto que se había formado, pues enfatizó la importancia de comprender los problemas y sentimientos del paciente por el terapeuta, lo que acabaría contribuyendo al entorno terapéutico. Esta idea germinal está presente en la fase «no directiva» (de 1928 a 1950 aproximadamente) de Rogers, caracterizada por tener una propuesta de «terapia no directiva», es decir, por la mínima intervención del terapeuta. «Rogers restringió su trabajo e investigación al campo metodológico y técnico de la intervención clínica en el tratamiento de niños trastornados o inadaptados», y como destaca Castelo-Branco (2019: 33), fue un período en el que «Rogers completó un Ph.D. de Columbia, un gran centro funcionalista; esta concepción alimenta su visión de la ciencia en ese momento».

En otro momento, identificado como una fase reflexiva (de 1950 a 1964 aproximadamente), debido a la práctica del sentimiento reflejo y la terapia centrada en el cliente, expuesta en la obra *Terapia centrada en el cliente* de 1951, Rogers amplía su horizonte teórico «desde otras teorías e investigaciones psicológicas para sustentar su nuevo enfoque: abandona la dimensión del “consejo” para entrar en el ámbito de la “psicoterapia”» (Castelo-Branco, 2019, p. 33) y, preocupado por el proceso psicoterapéutico y por las actitudes del terapeuta, explica la importancia de la empatía en la comprensión del terapeuta. Sobre este tema comenta que:

[...] el consejero [terapeuta] puede obtener algunas pistas que le permitan empatizar correctamente [énfasis añadido], pero hasta cierto punto se ve obligado a ver al cliente desde el punto de vista de un observador y sólo puede asumir activamente el campo perceptivo del cliente cuando comienza de nuevo algún tipo de expresión. [Rogers, 1992: 42]

Es conveniente explicar, como analiza Castelo-Branco (2019: 33) que, en ese momento, «Rogers desarrolló sus investigaciones en la Universidad de Chicago, otro gran centro funcionalista, y luego en la Universidad de Wisconsin. Durante este período, la concepción organicista de Rogers todavía está alimentada por el funcionalismo». Al enumerar varias investigaciones en contextos psicoterapéuticos y no psicoterapéuticos, Rogers confirma la importancia de la empatía en el proceso relacional, ya que la «capacidad de crear empatía puede ser otra forma de decir que una persona es capaz de asumir el papel de otro aspecto esencial para toda comunicación interpersonal y un factor muy importante en la terapia individual (Rogers, 1992, p. 399). También nos dice que, en relación con las actitudes transferenciales en psicoterapia, el cliente «puede sentir una agradable empatía con el asesor mientras investiga sus propias actitudes» (Rogers, 1992: 230). Incluso en un contexto de grupo, el líder centrado en el grupo tiene características de comportamiento que incluyen la empatía, ya que:

*Calor humano y empatía* [cursiva nuestra] son términos utilizados para designar algo básico en el modo de ser de un líder, algo importante para crear una atmósfera sin amenazas y de aceptación. Sin duda, ese patrón de comportamiento se revela en el modo de hablar, en la expresión facial y en los gestos del líder. [Rogers, 1992: 339]

A continuación, tenemos una «fase de transición» (de aproximadamente 1964 a 1977) que, según Castelo-Branco (2019), se caracteriza por la «transición entre la Terapia Centrada en el Cliente (TCC) y el Enfoque Centrado en la Persona (ACP)», es decir, presenta «reflexiones sobre el aprendizaje, la facilitación grupal y perspectivas alternativas a las ciencias del comportamiento» (Castelo-Branco, 2019: 33). La empatía también será valorada en este contexto, pero ahora pertenece a las actitudes o habilidades del terapeuta, no sólo con respecto a la psicoterapia, sino también al proceso de crecimiento personal y grupal en la vida diaria. Según Rogers, entre las condiciones o actitudes del terapeuta, una condición es la comprensión empática, porque:

Cuando el terapeuta es sensible a los sentimientos y significados personales que el cliente experimenta en cada momento, cuando puede captarlos «desde dentro» tal y como los ve el paciente, y cuando puede comunicar con éxito algo de esta comprensión al paciente, entonces se cumple esta

tercera condición. [...] Recurrimos a otro tipo de comprensión que es muy diferente. «Entiendo tu problema». «Entiendo lo que te hizo actuar así»; o bien, «yo también pasé por este problema y reaccioné de forma muy diferente»; son los tipos de comprensión que estamos acostumbrados a dar y recibir, una comprensión que juzga desde fuera. Pero cuando alguien entiende cómo me siento y cómo soy, sin querer analizarme o juzgarme, entonces, en ese clima, puedo florecer y crecer. [Rogers, 1997: 73]

Rogers relaciona entonces la empatía con una forma de comprensión, no intelectual, sino con una comprensión vinculada a los sentimientos del cliente. Establece que el terapeuta debe experimentar el mundo del cliente y para eso es necesario:

Captar el mundo particular del cliente como si fuera el suyo propio, pero sin olvidar nunca este carácter «como si» [...]. Sentir la angustia, el miedo o la confusión del cliente como si fueran sus propios sentimientos y, sin embargo, sin que la angustia, el miedo o la confusión del terapeuta se mezclen con los del cliente, tal es la condición que intentamos describir. [Rogers, 1997: 327]

Y, finalmente, en su fase entendida como vivencial (de 1964 a 1987 aproximadamente), ya que existe una mayor preocupación por la experiencia intersubjetiva y comunicativa entre cliente y terapeuta, que por la técnica psicoterapéutica (Hart y Tomlinson, 1970; Wood, 1983). Rogers buscó demostrar la actitud integral del psicoterapeuta, destacando en el proceso clínico el tema de comunicar sentimientos, percepciones y emociones al cliente. En este último período, como observó Castelo-Branco (2019: 33), Rogers pasa de una «perspectiva funcionalista a una perspectiva sistémica». Los autores decisivos en este período son: Eugen Gendlin, un filósofo con perspectivas fenomenológicas y existenciales, que estudió con Rogers, pero también con Fritjof Capra, Illya Prigogine y Magorah Maruyama (Castelo-Branco, 2019). La introducción de la idea de «vivencia» de Gendlin y la nueva perspectiva sistémica hicieron que Rogers enriqueciera su definición de «comprensión empática», señalando no sólo el tema de capturar y comunicar los sentimientos de los demás. La comprensión empática enfatiza «sensiblemente el “significado sentido” que el cliente está experimentando en un momento dado, para ayudarlo a concentrarse en este significado hasta que alcance su experiencia plena y libre» (Rogers, 1997: 72).

De estas breves aclaraciones de Rogers sobre los pasos, podemos entonces decir que en resumen, para Rogers, el psicólogo en el proceso psicoterapéutico, por ejemplo, debe desarrollar una «comprensión empática» para el cliente, siendo la empatía no solo una

[...] respuesta refleja a la conducta del otro, sino un Habilidad aprendida/desarrollada que implica el establecimiento de vínculos cognitivo-afectivos entre dos o más personas, durante los cuales alguien se permite deliberadamente sensibilizarse e involucrarse en la vida privada de los demás. [Rogers, 1985/2001]

Lo que es inmediatamente posible aprehender es que la empatía, representada aquí en diferentes momentos de sus estudios, tiene su concepción más cercana a la idea psicológica de Lipps de «empatía genérica» que la presentada en la fenomenología de Stein.

Aunque Rogers identificó la empatía como una experiencia integral no intelectual (no evaluativa o crítica), que captura/percibe los sentimientos y significados de los demás, lo que se acerca a la descripción fenomenológica de Stein; al mismo tiempo, diverge radicalmente al relacionar la empatía con un estado consciente (ser consciente de él), intencional (con propósito) y con las condiciones de entrenamiento, la precisión, ya que es algo de la habilidad y competencia experiencial que se da principalmente a través del acto comunicacional. Los terapeutas más experimentados son, como señaló Rogers (1992, 1997), más aptos para la «comprensión empática» porque «cuando está en su mejor momento, el terapeuta puede entrar tan profundamente en el mundo interior del paciente que es capaz de aclarar no sólo el significado de lo que el cliente es consciente, así como de lo que está por debajo del nivel de conciencia» (Rogers, 1983: 39).

Una cosa es investigar, reconocer y valorar la percepción que uno tiene del mundo externo (comportamiento) y del mundo interno (sentimientos) del otro, lo que parece hacer Rogers; ahora, otra cosa es analizar cómo es posible acceder a lo que el otro vive, como lo hace Stein. Este nos parece el inicio de la confusión, pues en Rogers es posible identificar una cierta oscilación conceptual entre la «empatía genérica», es decir, la condición de captar o aprehender los sentimientos del otro, con «inferencia por analogía», ya sea, la condición de captar ciertos movimientos corporales (externos) y

sentimientos (internos) del otro, porque esos sentimientos son conocidos en uno mismo; ambos presentados por Lipps.

Esto significa que, mientras que Rogers entiende la empatía como una experiencia (condición) psicológica que le permite al terapeuta capturar los sentimientos de los demás; por otro lado, este reconocimiento sólo es posible a partir de lo que vive en sí mismo. Así, cuando Rogers afirma que la empatía es una condición para captar «el mundo privado del cliente como si fuera su propio mundo, pero sin olvidar jamás este carácter de “como si”» (Rogers, 1997: 327), y sí captar «Precisamente los sentimientos y significados personales que está experimentando el cliente» (Rogers, 1983: 39), es entenderlo como una experiencia psicológica de percibir/capturar, ya sea externa o internamente, algo que se experimenta. Continuando, se confirma la idea de que la empatía la experimenta el terapeuta por su propio conocimiento, cuando dice que siente «la angustia, el miedo o la confusión del cliente como si fueran sus sentimientos», sin embargo, sin la angustia, el miedo o la confusión. La confusión del terapeuta mezclada con la del cliente, tal es la condición que estamos tratando de describir (Rogers, 1997: 327). Stein nos mostró en sus análisis fenomenológicos que es necesario distinguir la experiencia de los otros, que es experimentada por el otro como una experiencia interna; la experiencia de la percepción (externa o interna) que se puede tener en el momento en que se tiene la experiencia de los demás; y, la experiencia que uno puede tener de la experiencia de otros (empático).

Finalmente, también podemos decir que todo el análisis rogeriano de la empatía se limitó a ser un análisis psicológico, a nivel naturalista empírico-pragmático, basado tanto en la investigación empírica como en la estadística; y en análisis descriptivos personales. Aún así, sus estudios han resaltado aún más la importancia de esta experiencia psicológica en el proceso relacional, ya sea psicoterapéutico o no psicoterapéutico, lo que evidencia adecuadamente lo que es la empatía. Su concepción de la empatía se acercó a la comúnmente entendida en psicología general, es decir, como:

[...] facultad de experimentar los sentimientos y la conducta de otra persona. La empatía, o endopatía, se refiere a una experiencia a través de la cual quien la vive se introduce en una situación ajena, real o imaginaria, objetiva o subjetiva, de tal forma que parece estar dentro de ella. La empatía puede referirse a todo tipo de situaciones, [...]. Adquiere gran importancia desde el punto de vista

de la comprensión de los demás. Sin embargo, esto no significa que la persona que lo vive se identifique afectivamente con el estado ajeno. Un desarrollo especial de la empatía es de gran utilidad para los psicólogos y psiquiatras, especialmente al inicio de la relación con el paciente. [Diccionario de psicología práctica, 1970: 187]

Para ello recordemos que el análisis fenomenológico es fundamental, ya que sólo con la «reducción fenomenológica» es posible llegar a la esencia de la experiencia de la empatía y su naturaleza experiencial-trascendental, más allá de la naturaleza psicológica-empírica. Debemos «aprehender los fenómenos (*la empatía*) en su esencia pura, desconectados de todas las contingencias del aparecer», recomienda Stein (2005: 37), para llegar a «lo mismo» y así deshacernos de las diversas confusiones conceptuales de principio sobre la cuestión, principalmente los relacionados con la psicología. Según Pezzela (2003: 110) la empatía es «una condición natural, inmediata, a través de la cual es posible aprehender y comprender a los demás, o más bien, sus vivencias, sus estados de ánimo, sentimientos», y no podría ser una práctica que se aprende, desarrolla y aplica. Así, cuando Rogers enumera las condiciones para que ocurra la empatía, tenemos una representación de la empatía, dependiente de las condiciones, que no está en línea con la elaboración fenomenológica, ya que, para el autor, este es un acto natural, espontáneo e inmediato. Además, Rogers entiende que la comprensión empática se produciría a través de estas condiciones, en el sentido de que la empatía podría aprenderse/desarrollarse o incluso integrarse en técnicas terapéuticas.

Esta confusión se puede identificar claramente en la concepción de la «empatía» de Rogers, que en la actualidad ha generado una serie de confusiones conceptuales, principalmente por parte de aquellos psicólogos post-rogerianos, caracterizados por tener una orientación humanista existencial-fenomenológica. Moreira (2009), una psicóloga brasilera, al presentar su enfoque humanista fenomenológico de la conceptualización de la empatía de Rogers, reitera que «la empatía permite al psicoterapeuta no solo “penetrar” en el mundo del cliente, sino también moverse en compañía del cliente, buscando comprender su experiencia vivida» (p. 52). Aún así, añadiendo una interpretación personal del concepto husserliano del mundo de la vida (*Lebenswelt*), Moreira (2009) afirma que, en el proceso psicoterapéutico, hay una «intersección del *Lebenswelten* del terapeuta y el cliente» (*ib.*) y que en esta intersección

se puede estar con el mundo vivido del cliente, en la condición de «como si», «sin separarse jamás del propio *Lebenswelt*» (*ib.*).

La concepción de Moreira es confirmada por Fontgalland (2011) en su investigación sobre la experiencia del ser-empático, que a pesar de hacer una revisión teórica sobre la empatía e incluir el estudio fenomenológico de Stein, acaba manteniendo la falta de claridad en el concepto de empatía de Rogers, además de incluir conceptos fenomenológicos, aumenta la confusión conceptual. Así nos dice, reafirmando la posición de Moreira que:

[...] podemos entender la empatía, dentro de un enfoque fenomenológico, como la capacidad de penetrar en el mundo perceptivo del cliente y recorrer todo el camino desarrollado por el cliente junto a él, pero sin olvidar que estoy en este mundo en una condición de «como si» estuvieron en su lugar, devolviendo al cliente esta comprensión de su mundo vivido como una forma de facilitar su desarrollo personal en una relación que se establece con el mundo. [...] la empatía es la capacidad de penetrar en el mundo vivido del cliente, a través de la reducción fenomenológica, y aprehender su experiencia vivida, para que cuando regrese a sí mismo, pueda transmitirle al cliente esta comprensión de lo vivido mundo, para que puedan percibir su relación establecida con el mundo. [Fontgalland, 2011: 110]<sup>1</sup>

Es de destacar que la empatía no debe tomarse como «un acto deliberadamente dirigido, alejándose de la noción vivencial fenomenológica» (Ranieri y Barreira, 2012), ya que esta experiencia es de origen trascendental y, por tanto, tiene un significado basado en la motivación, a diferencia de la experiencia psicológica, es decir, no está determinada mecánicamente en la causalidad. Además, nos parece que la condición de «como si» presentada por los autores es similar al mencionado «consentimiento» de Stein, ya que uno está, en realidad, asumiendo sentir «como si» el correlato de los sentimientos de los demás es originado., en el que suplantamos y nos involucramos en la situación planteada por el otro, llegando a una experiencia «correspondiente» y atribuyendo una supuesta experiencia al yo del otro. Además, como dice Ales Bello (2005) «el dato de empatizados no puede ser idéntico al dato de empatizantes», por lo que lo que vive el otro «no es idéntico en términos de contenido, siendo solo universal

---

<sup>1</sup> La traducción es nuestra.

en su estructura» (p. 50). De esta forma, podemos entender lo que experimenta la otra persona, pero no experimentar este acto en primera persona.

Sobre la consideración del enfoque fenomenológico en psicología, Husserl plantea importantes interrogantes sobre lo que vendría a ser «psicología trascendental» o «psicología apriorística pura», además del método de la reducción fenomenológico-psicológica. Así, «según Husserl, la psicología fenomenológica debe entenderse como una disciplina que aglutina un conjunto de descripciones de las estructuras psicológicas del ser humano; descripciones que servirán de base para que la psicología emerja como ciencia» (Goto, 2015: 199), lo que lleva a una reformulación radical de la psicología empírica y científica para una psicología fenomenológica. Por tanto, la psicología de la fenomenología busca ir más allá de una concepción psicofísica, no reduciendo el fenómeno psíquico a algo meramente físico (Spiegelberg, 1965). Tenemos, entonces, que la psicología fenomenológica constituye una ciencia *a priori*, propedéutica; como ciencia descriptiva, analítica y eidética, ya que entiende los fenómenos psicológicos como fenómenos puros, enfocándose en la descripción de la esencia (pureza) de la estructura psicológica tal como aparece a la intuición y la reflexión; esto significa comprender lo esencial de la «vida del alma». Entonces, nada se concibe como una práctica psicoterapéutica, sino como una ciencia fundamental de la subjetividad psíquica.

Así, concluimos exponiendo algunos elementos epistémicos, aunque ambiguos, presentes en la concepción de la empatía de C. Rogers, y la posterior confusión teórica al pensar este tema a través de la teoría fenomenológica por parte de los psicólogos post-rogerianos. Vale recordar que Rogers osciló entre una perspectiva pragmática y funcionalista de la experiencia consciente, a diferencia de la perspectiva postulada por Husserl y sus seguidores (Castelo-Branco y Cirino, 2017: 49). Además, Castelo-Branco (2019) analiza que la fenomenología y el existencialismo no aparecen como definidores epistemológicos de TCC y ACP, aunque Rogers en ocasiones los confundió y los trató como sinónimos, demostrando que nunca fue estudioso de estas filosofías (p. 176).

#### § 4. Consideraciones finales

De hecho, Edith Stein logra llevar a cabo parte del proyecto filosófico de encontrar un fundamento sobre la experiencia de la empatía, que pudiera sustentar las ciencias humanas, y especialmente la psicología de la que carecían, y aún carecen de un fundamento teórico y epistemológico radical sobre lo específico del ser humano psíquico, contribuyendo al proyecto de psicología fenomenológica. Por tanto, tal estudio es importante, ya que, en nuestro contexto, aún existe la necesidad de un conocimiento profundo y amplio de lo que es la fenomenología, además de sus aportes específicos a la construcción de una psicología fenomenológica (Goto, 2015). En este sentido, tenemos una investigación de la persona humana, planteó Stein como una antropología fenomenológica, contribuyendo significativamente a la construcción de una psicología científica, posibilitando la superación de problemas epistemológicos y metodológicos (Moraes, 2016). También nos permitió comprender la experiencia de los demás y la constitución de uno mismo y del otro, mostrando que el ejercicio de la empatía es fundamental para que el ser humano reconozca a los demás como «sujetos» de la experiencia, y no como meros objetos. Así, podemos diferenciar y percibir las limitaciones de tantas concepciones psicológicas y, en particular, de la psicología humanista, en especial rogeriana, que buscan entender, desde el método científico, la empatía como esta posibilidad de la experiencia de los demás.

Como se ve aquí, más allá de las concepciones de la psicología científica, podemos afirmar que las atribuciones fenomenológicas al concepto de empatía de C. Rogers, hechas por los post-rogerianos, están equivocadas tanto en comparación con el análisis fenomenológico de la empatía de Stein como con la idea una psicología fenomenológica, en relación con el conocimiento propiamente epistemológico e histórico presente en la psicología rogeriana. Finalmente, la investigación de Edith Stein sobre la constitución de la empatía en la persona humana nos muestra la necesidad de ir más allá de la visión psicológica, naturalista de lo que llamó «psicología sin alma», así como la visión humanista, que aún carece de explicación de la «propiamente humano». Esto sólo es posible restaurando la comprensión rigurosa de un ser humano racional y de libre albedrío.

## Bibliografía

- Ales Bello, A. (2017), *Introdução à Fenomenologia*. Belo Horizonte, SPES.
- Ales Bello, A. (2015), *Pessoa e Comunidade: comentários à psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. Belo Horizonte, Artesã.
- Ales Bello, A. (2014), *Edith Stein: A paixão pela verdade*. Curitiba, Juruá.
- Ales Bello, A. (2000), «Edith Stein: Os laços intersubjetivos; da empatia à solidariedade», en Angela Ales Bello, *A Fenomenologia do Ser Humano*. Bauru, Edusc, 159-204.
- Almeida, E. (2016), *Assim como nossos pais? Possibilidades de reinvenção nas relações de conjugalidade*. (Tese de doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Amatuzzi, M. (2009), «Psicologia fenomenológica: uma aproximação teórica humanística», en *Estudos de Psicologia, Campinas*, v. 26, n.º 1. 93-100.
- Amatuzzi, M. (1989), «O significado da psicologia humanista, posicionamentos filosóficos implícitos», en *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 41, n.º 4. 88-95.
- Azevedo, S. M. L.; M. M. P. E. Mota y M. B. Mettrau (2018), «Empatia: Perfil da Produção Científica e Medidas mais Utilizadas em Pesquisa» en *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 9 (3). 3-23.
- Barea, R. (2016), *O tema da empatia em Edith Stein* (Dissertação de mestrado) Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul.
- Besora, M. V. (1986), *Entrevista con Carl Rogers*, en *Anuario de Psicologia*, v. 34, n.º 1.
- Boemer, M. R. (1984), «Empatia: proposta de abordagem fenomenológica», en *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 18, n.º 1. São Paulo, 23-29.
- Bono, J. L. C. (2002), «Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein», en *Burgense: Collectanea Scientifica*, v. 43, n.º 2. 395-420.
- Bühler, C. y M. Allen (1972), *Introduction to Humanistic Psychology*. Monterrey Cal., Brooks Cole.
- Castelo-Branco, P. C. (2019), *Fundamentos epistemológicos e abordagem centrada na pessoa*. Rio de Janeiro, Via Veritas.
- Castelo-Branco, P. C. y S. D. Cirino (2016), «Funcionalismo e pragmatismo na teoria De Carl Rogers: apontamentos históricos», en *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 22, n.º 1. 12-20.
- Castelo-Branco, P. C. y S. D. Cirino (2017), «Fenomenologia nas obras de Carl Rogers: apontamentos para o cenário brasileiro», en *Revista de Psicologia*, v. 8, n.º 2. 44-52.
- Decastro, T. y W. Gomes (2011), «Aplicações do método fenomenológico à pesquisa em psicologia: tradições e tendências», en *Estudos de Psicologia (Campinas)*, v. 28, n.º 2. 153-161.
- Derobertis, E. M. (1996), *Phenomenological psychology: a text for beginners*. University Press of America.
- Dicionário de Psicologia Prática: prática de psicologia moderna I* (1970), São Paulo, Honor Editorial Ltda.
- Embree, L. (2011), *Análise Reflexiva: uma primeira introdução na investigação fenomenológica*. Romania, Zeta Books.
- «Empatia» (2015), en *Dicionário Aurélio Da Língua Portuguesa* (5.ª ed.). Rio de Janeiro, Editora Positivo.
- «Empatia» (2015), en *Michaelis Dicionário Brasileiro Da Língua Portuguesa*. Editora Melhoramentos.

- Feijoo, A. M. L. C. y T. A. Goto (2016), «É Possível a Fenomenologia de Husserl como Método de Pesquisa em Psicologia?», en *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 32, n.º 4.
- Filippetti, V. A.; M. B. López y M. C. Richaud (2012), «Aproximación neuropsicológica al constructo de empatía: aspectos cognitivos y neuroanatómicos», en *Cuadernos de Neuropsicología*, v. 6, n.º 1. 63-83.
- Fontgalland, R. C. A. (2011), *Experiência de Ser Empático para o Psicoterapeuta Humanista-Fenomenológico Iniciante*. (Dissertação Mestrado em Psicologia). Universidade de Fortaleza, Ceará.
- Forghieri, Y. C. (1993), *Psicologia fenomenológica. Fundamentos, método e pesquisas*. São Paulo, Pioneira.
- Fourcade, M. (1982), «Conferencia inaugural del VI Congreso Europeo de Psicología Humanista», en *Revista de Psiquiatria y Psicología Humanista*, v. 3, n.º 1. 293-301.
- Furstenberg, C. (2015), «La empatía a la luz de la fenomenología: perspectivas en el contexto del cuidado», en *Revista Latinoamericana de Bioética*, v. 2, n.º 29. 26-41.
- Geremias, A. O.; M. A. B. Abreu y L. H. Romano (2017), «Autismo e Neurônio-Espelho», en *Revista Saúde em Foco*, v. 9, n.º 1. 171-176.
- Gomes, W. B.; A. F. Holanda y G. Gauer (2004), «História das Abordagens Humanistas em Psicologia no Brasil», en Massimi, M. (Org.), *História da psicologia no Brasil do século XX*. São Paulo, E.P.U., 105-129.
- Goto, T. A. (2015), *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo, Paulus.
- Goto, T. A., I. I. Costa y B. A. Schievano (2019), «Vivências psicológicas de homens que buscam profissionais do sexo. Uma proposta de análise psicológico-fenomenológico», en *Revista de Psicologia*, v. 10, n.º 1. Fortaleza, 90-104.
- Goto, T. A.; A. F. Holanda y I. I. da Costa (2018), «Fenomenologia transcendental e a psicologia fenomenológica de Edmund Husserl», en *Revista do NUFEN*, v. 10, n.º 3. 38-54.
- Goto, T. A. y M. A. B. Moraes (2018), «Problema mente-corpo e a questão da naturalização da Fenomenologia», en *Estudos Contemporâneos da Subjetividade*, v. 8, n.º 2. 51-66.
- Goto, T. A. y M. A. B. Moraes (2016), «Concepção de Fenomenologia para Edith Stein», en *Revista Filosófica São Boaventura*, v. 10, n.º 2. 51-66.
- Guimarães, A. C. O (2000), «Pensamento fenomenológico no Brasil», en *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 50, n.º 198. 258-267.
- Hart, J. T. y T. M. Tomlinson (1970), *New directions in client-centered therapy*. Boston, Houghton Mifflin.
- Holanda, A. (2014), *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba, Juruá.
- Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas/Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1954/2012), *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária.
- Husserl, E. (1929/1979), *Meditaciones cartesianas*. España, Ediciones Paulinas.
- Husserl, E. (1927/1990), *El artículo de la «Encyclopaedia Britannica»* (Antonio Ziri3n, trad. y ed.). México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (1925/2001), *Psychologie phénoménologique*. Paris, Vrin.
- Husserl, E. (1911/1965), *Filosofia como ciência de rigor*. Coimbra, Atlântida. *Journal of Consciousness Studies*, v. 22, n.º 1-2. 84-101 [1911]

- Krüger, H. (2014), «Psicologia Humanista», en S. Araújo, F. Caropeso, G. Castanõn y R. Simanke (Orgs.), *Fundamentos filosóficos da psicologia contemporânea*. Juiz de Fora, MG, EDUFJF, 165-198.
- Lameira, A. P.; L. de G. Gawryszewski y A. Pereira Jr., (2006), «A. Neurônios espelho», en *Psicologia USP*, v. 17, n.º 4. 123-133.
- Lima, T. C. S. y R. C. T. Miotto (2007), «Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica», en *Revista Katálysis*, v. 10, n. spe. 37-45.
- Misiak, H. y V. S. Sexton (1973), *Phenomenological, existential and humanistic psychologies: a historical survey*. New York, Grune & Stratton.
- Monteiro, F.; C. Reis; C. Albuquerque; V. Santos; A. Gomes y M. Vieira (2018), «Possíveis propostas fenomenológicas de Edith Stein na promoção de saúde». en *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, v. 10, n.º 27. 157-164.
- Moraes, M. A. B. O (2016), *Problema mente-corpo na Psicologia Fenomenológica de Edith Stein: implicações para uma fundamentação da ciência psicológica*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal de Uberlândia.
- Moreira, V. y R. B. Torres (2013), «Empatia e redução fenomenológica: possível contribuição ao pensamento de Rogers», en *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 65, n.º 2. 181-197.
- Moya-Albiol. L.; N. Herrero y C. Bernal (2010), «Bases neuronales de la empatía», en *Revista Neurología*, v. 50, n.º 2. 89-100.
- Orengo, F. V. O (2017), *Que um Psicólogo compreende por Psicologia Fenomenológica*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade Federal do Paraná.
- Paim, A. O. (2010), «Movimento fenomenológico brasileiro», en M. C. Natário, A. B. Teixeira, y R. Epifânio (Orgs.), *O movimento fenomenológico em Portugal e no Brasil*. Lisboa. Zéfiro, 123-140.
- Pezzela, A. M. (2003), «Gli altri e l'altro: l'empatia», en A. M. Pezzela, *L'antropologia filosofica di Edith Stein: indagine fenomenologica della persona umana*. Roma, Città Nuova, 110-115.
- Ranieri, L. P. y C. R. A. Barreira (2012), «A empatia como vivência», en *Memorandum*, v. 23. 12-31.
- Rogers, C. R. (1997), *Tornar-se pessoa*. São Paulo, Martins Fontes.
- Rogers, C. R. (1992), *Terapia centrada no cliente*. São Paulo, Martins Fontes.
- Rogers, C. R. (1983), *Um jeito de ser*. São Paulo, E.P.U.
- Rogers, C. R. (1973), *Psicoterapia e consulta psicológica*. São Paulo, Martins Fontes.
- Rogers, C. R. y R. L. Rosenberg (1997), *A Pessoa como Centro*. São Paulo, EPU.
- Rogers, C. R. (1977), «Uma maneira negligenciada de ser: a maneira empática», en C. R. Rogers y R. Rosenberg, *A pessoa como centro*. São Paulo, EPU, 69-89.
- Sampaio, L. R.; C. P. S. Camino y A. Roazzi (2009), «Revisão de aspectos conceituais, teóricos e metodológicos da empatia», en *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 29, n.º 2. 212-227.
- San Martin, J. J. S. (2018), «Psicologia e fenomenologia», en *Revista do NUFEN*, v. 10, n.º 3. 1-21.
- Santos, G. L. (2011), «Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein», en «*A pessoa humana em Edith Stein. I Simpósio Internacional de Filosofia*». Kairós: Revista Acadêmica da Prainha. Fortaleza, FCF, 216-234.
- Schievano, B. A. (2016), resenha: «*Pessoa e Comunidade: comentários à psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*», en *Revista do Núcleo de Pesquisas Fenomenológicas*, v. 8, n.º 2, 134-138.
- Spiegelberg, H. (1965), *The Phenomenological Movement: a historical introduction*. Netherlands, Martinus Nijhoff/The Hague.

- Stein, E. (2019), *Ser Finito e Ser Eterno*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Stein, E. (2018), *Vida de Uma Família Judia e Outros Escritos Autobiográficos*. São Paulo, Paulus.
- Stein, E. (2012), *La pasión por la verdad*. Buenos Aires, Bonum.
- Stein, E. (2005), *Obras completas II: Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)* (Julen Urzika y Francisco Javier Sancho, dirs. y Constantino Ruiz Garrido y José Luiz Caballero Bono, trads.). Burgos/Madrid/Vitoria, Monte Carmelo/E. de Espiritualidad/El Carmen.
- Stein, E. (2005), «Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología de las ciencias del espíritu», en Edith Stein, *Escritos filosóficos: etapa fenomenológica (Obras completas, II)* (Constantino Ruiz Garrido y José Luis Caballero Bono, trads.) Burgos/Madrid/Vitoria, Monte Carmelo/E. de Espiritualidad/El Carmen, 205-503.
- Stein, E. (2004), *Sobre el problema de la empatía*. Madrid, Trotta.
- Wood, J. K. (1983), «Terapia de Grupo Centrada na Pessoa», en Carl R. Rogers, John K. Wood, Maureen M. O' Hara y A. H. L. Fonseca, *Em Busca de Vida: Da Terapia Centrada no Cliente à Abordagem Centrada na Pessoa*. São Paulo, Summus.
- Zahavi, D. (2017), «Phenomenology, Empathy, and Mindreading», en Heidi Maibom (ed.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*. London/New York: Routledge, 33-43.
- Zahavi, D. (2015), «You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences», en *Journal of Consciousness Studies*, v. 22, n.º 1-2. 84-101.

