



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Uribe Botero, Ángela

Palabrerío y empatía. Sobre Memoria por correspondencia de Emma Reyes

Estudios de Filosofía, núm. 54, julio-diciembre, 2016, pp. 9-22

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379847068002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes^{*1}

Verbiage and empathy. On *Memory by Correspondence* by Emma Reyes

Por: Ángela Uribe Botero
Departamento de Filosofía
Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia
E-mail: auribeb@unal.edu.co

Fecha de recepción: 1° de enero de 2016

Fecha de aprobación: 5 de mayo de 2016

Doi: 10.17533/udea.ef.n54a02

Resumen. El propósito de este trabajo es profundizar en el sentido del aislamiento en un convento en el que fue obligada a vivir Emma Reyes, la autora del libro *Memoria por correspondencia*. Teniendo en cuenta el término “ideologías de la inmortalidad”, usado por Maxine Sheets-Johnstone, en la primera parte trato de develar el que, según creo, es el origen de dicho aislamiento. En la segunda parte me ocupo de establecer una relación entre la manera de instanciarse en ese convento la ideología de la inmortalidad y el término “empatía”, tal como este es entendido por algunos autores de la fenomenología. Concluyo mostrando de qué modo puede la empatía ser empobrecida hasta el punto de que las particularidades de las vivencias de los demás son percibidas de un modo marginal y periférico.

Palabras clave: Empatía, palabrerío, ideologías de la inmortalidad, Sheets-Johnstone, Edith Stein, Edmund Husserl, Emma Reyes

Abstract. The purpose of this paper is to deepen into the sense of isolation in a convent in which Emma Reyes, the author of the book *Memoria por correspondencia* was forced to live. Taking account of Maxine Sheets-Johnstone's term “immortality ideologies”, in the first part of the paper I try to disclose what I see as the origin of that isolation. In the second part, I weave a relation between the way the immortality ideology is instantiated in that convent and the term “empathy”, as used in phenomenology. I conclude showing how empathy can be impoverished as to the point where the particularities of an other's experiences are perceived only in a marginal and peripheral way.

Keywords: Empathy, verbiage, immortality ideologies, Sheets-Johnstone, Edith Stein, Edmund Husserl, Emma Reyes

* El artículo hace parte de los productos de investigación del grupo Estética y política, conformado por la Universidad Nacional De Colombia, Universidad de Los Andes y Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario; Dirigido por Lisímaco Parra París.

1 Agradezco a María Lucía Rivera, Diana Acevedo, Juan David Fuentes y a Leonardo González por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

Cómo citar este artículo:

MLA: Uribe, Ángela. “Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes”. *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 9-22.

APA: Uribe, A. Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes. *Estudios de Filosofía*, n.º 54 (2016): 9-22.

Chicago: Uribe, Ángela. “Palabrerío y empatía. Sobre *Memoria por correspondencia* de Emma Reyes.” *Estudios de Filosofía* n.º 54 (2016): 9-22.

Introducción

El libro *Memoria por correspondencia*, de Emma Reyes, está hecho a partir de una serie de veintitrés cartas escritas por ella entre 1969 y 1997 a su amigo, el historiador y político colombiano, Germán Arciniegas (Otero, 2014: 7). En su conjunto, las cartas contienen una serie de relatos vívidamente transmitidos por Reyes sobre su vida de niña. Emma y su hermana Helena, según se cuenta en las cartas, crecieron como hijas “ilegítimas” (Deas 2014: 11) y vivieron durante los primeros años de su vida en Bogotá, en un cuarto aislado, frío y oscuro, con una señora a quien llamaban María (Reyes, 2014: 17, 26). Los recuerdos de Reyes sobre la vida en ese cuarto oscuro, junto con los recuerdos sobre los viajes en los cuales ella, su hermana y María iban y venían entre Bogotá y otros pueblos cercanos a la capital, contienen reiteradas referencias al tipo de relación que se estableció entre las niñas y María (Cf. Deas, 2014: 12). Se trataba de una relación mediada por el miedo: a los golpes, a los gritos y a los insultos arbitrarios (Reyes, 2014: 25, 31). En la carta número ocho cuenta Reyes cómo, después de repetidas veces de haberlo prometido, María cumplió finalmente con su promesa de abandonarlas: “[Y]o les juro y se acordarán de mis palabras que a la primera oportunidad que se me presente, voy a regalar a alguien, no me importa a quién” (Reyes, 2014: 70). Esta promesa se cumple en la forma del más claro y sobrecogedor abandono. Después de un largo viaje en mula, Emma y Helena se encuentran solas y desamparadas en la estación de un pueblo sin nombre.

En la mayoría de las cartas que escribe Reyes a su amigo hay un tono de excepcionalidad no melodramático que, una y otra vez, conduce en el lector al desconcierto en relación con la vida que ella y su hermana fueron obligadas a vivir (Cf. Bonnet 2014: 9). ¿Cómo pudo ser? Esta pregunta se hace más urgente a partir de la serie de cartas que en el libro inician con la vívida descripción (Cf. Bonnet, 2014: 10) de los años que siguieron al abandono. Para Emma y su hermana estos fueron diez años entre las paredes de un convento de monjas, impecablemente cerradas al mundo; diez años que transcurrieron en medio de una suerte de caridad turbia e hipócrita que hacía ver a la esclavitud como si fuera la piedad. Es a esos años a los que quisiera referirme en este texto.

En su relato acerca de los primeros días en el convento, Emma Reyes hace referencias reiteradas a la extrañeza por parte de las monjas ante lo que, según les parecía, era la condición que mejor describía a las niñas: Emma y su hermana eran hijas del pecado (Reyes, 2014: 102-104).

Madre, si yo insisto, y le suplico de no agotar esfuerzos, no es exactamente porque nos interese encontrar o saber quiénes son los padres de estas criaturas, lo que a mí me preocupa es no poder saber si han estado *bautizadas* o no. Si son hijas *ilegítimas* o si son *hijas del pecado*. Ustedes se imaginan que bajo el techo de esta santa casa no podemos tener dos niñas que estén *en pecado* (Reyes, 2014: 103, énfasis añadidos).

El hecho de que “estas criaturas” fueran vistas, ante todo, como hijas del pecado imponía una larga y costosa tarea a las monjas: “tenemos la obligación ante Dios de salvar sus almas” (Reyes, 2014: 103-104). Contra las niñas, el cumplimiento de esta obligación estuvo siempre acompañado de trabajos forzados, de golpes, hambre, frío y humillaciones.

En lo que sigue quisiera, en primer lugar, profundizar tanto en el sentido, como en las características del aislamiento al que se refiere Reyes en sus cartas. En segundo lugar, quisiera responder a la pregunta acerca de qué originó en las monjas su disposición para relacionarse con las niñas a través casi exclusivamente de su condición de hijas del pecado. Para cumplir con estos dos propósitos, a lo largo del trabajo hago frecuentes alusiones a las descripciones de Reyes acerca su vida con las monjas. El propósito de profundizar en el sentido del aislamiento al que he hecho referencia conduce al término “ideologías de la inmortalidad”, propuesto por Maxine Sheets-Johnstone en su libro *The Roots of Morality* (2008: 55 y ss.). Algunos rasgos del uso que hace Sheets-Johnstone de este término sirven en la primera parte del presente texto para mostrar cómo en el convento se produjo una fragmentación, dolorosa para Emma, entre las palabras y la experiencia. En la segunda parte intento responder a la pregunta por el origen de la disposición de las monjas para relacionarse con las niñas exclusivamente a través de su condición de pecadoras. La respuesta a esta pregunta conduce en el texto a una reflexión en torno al término “empatía”, tal como este es usado por algunos autores representantes de la tradición de la fenomenología. El propósito de esta reflexión es mostrar cómo la empatía puede llegar a ser empobrecida hasta el punto de que las particularidades de la experiencia de los demás sean percibidas de un modo apenas marginal y periférico.

1. Ideologías de la inmortalidad

En su carta número doce describe Emma Reyes la manera como, desde el primer momento en el que ella y su hermana pisaron el convento, quedaron separadas del mundo. “Mi querido Germán: Tres chapas, dos grandes candados, una cadena y dos gruesas trancas de madera cerraban la primera puerta que nos separaba del resto del mundo” (Reyes, 2014: 105). Ser separado del mundo significaba, para el contexto de la vida en el convento, tener apenas un contacto incipiente con lo que ocurría del otro lado de esa puerta. El encierro, así descrito estaba justificado

para las monjas en el hecho de que las características del mundo eran, ante todo, negativas. El mundo era poco más que el lugar donde habitaban los peligros y tentaciones concernientes al pecado y a las debilidades de la carne. Sin embargo, este “poco más” que era el mundo significa que él era también el lugar de donde provenían las inmensas cantidades de telas para ser, en nombre de Dios y de la Virgen, bordadas laboriosamente durante todo el año y a marchas forzadas por Emma y por sus compañeras.

[E]sa mezcla de trabajos, las personas turcas, los oficiales de infantería, las Hijas del Corazón de María, la banda para el Presidente de la República, la mitra para el obispo, las pijamas bordadas de los señores diplomáticos, *todo ese palabrerío unido a las oraciones en latín y la frase permanente como una música de fondo* “en el mundo”, “para el mundo”, “viene del mundo” [...] Todo era del mundo menos nosotras, no teníamos derecho a pedir explicaciones de nada, lo del mundo era pecado y punto (Reyes, 2014: 126, énfasis añadido).

Unas páginas más atrás, en su libro, dice Reyes lo siguiente:

[T]odo eso no tenía ningún significado para nosotros y fue en esos días que aprendimos lo que era la profunda soledad y el abandono de todo afecto. Hacíamos esfuerzos terribles para entender lo que en el lenguaje moderno llamaban la perfecta incomunicación (2014: 116).

Propongo, en lo que sigue, ampliar el sentido dado por Reyes en la primera de estas citas al término “palabrerío”. En adelante, este abarca no solo la larga lista de nombres de quienes encargaban los trabajos en tela y los trabajos mismos. Para el contexto que nos ocupa, el término incluye, también, “las oraciones en latín”, las rutinas que imponía la práctica de la religión católica y los interminables discursos y cantos que acompañaron cada día esas rutinas. En términos generales, “el palabrerío” es todo aquello que Reyes describe en sus cartas como incomprensible, todo aquello que, en el convento, aunque incomprensible, no admitía una explicación. ¿Cuáles son las características de la perfecta incomunicación a la que se refiere Reyes? Más precisamente, ¿cuáles son las características del aislamiento descrito de este modo por ella? Para responder a esta pregunta es preciso indagar sobre la manera como se configura en el convento el palabrerío al que he hecho referencia.

En su libro *The Roots of Morality* Maxine Sheets-Johnstone utiliza el término “ideologías de la inmortalidad”² para designar distintas formas de construir historias. Las ideologías de la inmortalidad son, en este sentido, estructuras de creencias que no tienen su arraigo en la experiencia sensible y con las cuales pretendemos sobrellevar nuestro temor a la muerte, junto con el hecho ineludible de nuestra vulnerabilidad física (Sheets-Johnstone, 2008: 64-65). La historia de la humanidad muestra de qué modo dichas estructuras de creencias se configuran de tan diversas

2 El término es tomado por Sheets-Johnstone de Otto Rank.

formas como culturas hay. Sin embargo, cualquiera que sea la manera de expresarse de una ideología de la inmortalidad, ella comporta, en casi todos los casos, una compleja red de relaciones entre valores, prescripciones, castigos y recompensas (Sheets-Johnstone, 2008: 74).

De lo dicho por Sheets-Johnstone se sigue que la religión católica es una de esas ideologías. El uso mismo del término “ideología de la inmortalidad” es transparente en su sentido cuando él aplica a esta religión. Para el catolicismo como doctrina es central no solamente la creencia en una instancia suprasensible, sino la creencia en una instancia suprasensible personalizada y que protege a quienes la acogen. Dios protege a sus fieles contra los temores en relación con su propia muerte y contra los miedos asociados a la fragilidad física que se delata en sus cuerpos vulnerables (Cf. Sheets-Johnstone, 2008: 51). De lo anterior se sigue que a cambio de la protección que asegura la creencia en Dios, el fiel compromete su vida no solo a mantener su creencia, sino a llevar a cabo, y persistentemente, una serie de prácticas orientadas por los valores y preceptos que dan forma a la estructura ideológica³. La siguiente es una buena expresión de esta manera de configurarse esa ideología:

A las cinco y media de la mañana tocaban la campana para levantarnos; sentadas en la cama nuestra primera acción era la de agradecerle a Dios y la Virgen María todas y cada una de nuestras acciones del día que comenzábamos, para que ellos, con su infinita misericordia, nos perdonaran nuestros pecados, nos liberaran de morir en pecado mortal y nos dieran la luz y la fuerza de marchar solo por el camino del bien, para ser dignas de entrar con ellos al Reino de los Cielos (Reyes, 2014: 119).

Nuestro único enemigo era el Diablo. Del Diablo sabíamos todo [...] El infierno también lo conocíamos hasta el último rincón [...] conocíamos cómo eran las pailas de aceite hirviendo donde el Diablo metía a los pecadores desnudos y luego los sacaba y les quitaba la piel a pedacitos. Tenía enormes tenedores de fierro con los cuales movía las almas en los pozos de fuego [...] Poseía millones de cadenas con que lo amarraba a uno para arrastrarlo por caminos y montañas que estaban sembradas de pedazos de vidrio y espinas (Reyes, 2014: 127-128).

La relación entre el palabrerío y la “perfecta incomunicación” a la que se refiere Reyes en su carta número doce se establece de la siguiente manera: el propósito de ganar a las niñas para la religión católica se cumple a través del temor al castigo –al castigo real y al previsto en el infierno– y a través de la repetición

³ Obviamente esta serie de ideas se fundan en el presupuesto según el cual los seres humanos estamos constituidos a partir de dos sustancias claramente diferenciables: un cuerpo material, mortal y degradable y un alma inmaterial e inmortal.

incesante de una serie de historias y cánticos que, desde la perspectiva de Emma, no tenían un referente en lo que, para lo que sigue a continuación, llamaré “el mundo”.

Con el término “mundo” aludo acá al amplio contexto de todo aquello que tiene sentido. Aquello que tiene sentido, por su parte, se constituye a partir del flujo de nuestras experiencias vividas (Moran & Cohen, 2012: 343). De esta definición quiero destacar el hecho de que el término “mundo” no alude un conjunto de objetos, sin más. Si bien, solemos pensar que el mundo está constituido a partir de objetos, ello es así solamente porque los objetos se constituyen, precisamente, en la medida en que, de diversas formas, atribuimos sentido a ellos. Más aún, y en palabras de Edmund Husserl:

Y esto no solo rige para mí, [...] sino que en el vivir los unos con los otros tenemos dado previamente el mundo en *intercomunicación* mutua de los unos con los otros, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos en la *intercomunicación* de los unos con los otros (Husserl, 1991: 114, énfasis añadidos)

Si entiendo bien a Husserl, el tener dado al mundo y, al mismo tiempo, que este sea válido para nosotros significa que atribuimos sentido al conjunto de objetos que constituimos intersubjetivamente. Cerrar con trancas, cadenas y candados el paso a lo que se llamaba en el convento “el mundo” no solamente significaba cerrarle el paso al pecado. Desde la perspectiva de Emma esto significaba, también, cerrarle a ella el paso a la posibilidad de hacerse a un mundo; es decir, a la posibilidad validar con algún sentido aquello que vivía. Si, como Husserl afirma, la validación procede en la intercomunicación con los demás, es claro que aquello que en el convento se concebía como “no ser del mundo” fue vivido por Emma en los términos de una “profunda soledad”, de un “abandono de todo afecto”. Y yendo, un poco más lejos, fue vivido por ella como un sinsentido, como una suerte de no-mundo. Quiero en lo que sigue mostrar de qué manera el palabrerío es, en sí mismo, la fuente de la sensación de abandono y soledad a la que se refiere Reyes en sus cartas.

Para varios de los autores que escriben desde la perspectiva de la fenomenología hay una insistente preocupación por aclarar en qué medida nuestra relación con el mundo no se construye ni se valida en primera instancia a través del lenguaje proposicional. Ella se construye y se valida primordialmente a través de la dimensión no predicativa que, dado nuestro cuerpo en movimiento, abre su paso al mundo y a sus sentidos. (Husserl, 1980; Zahavi, 2014; Sheets-Johnstone, 2008: 230). El fundamento de nuestro mundo, entonces –que solo es en la medida en que se constituye intersubjetivamente– es anterior al lenguaje que hablamos. De lo anterior se sigue que nuestra relación con los otros tampoco se construye –y su sentido tampoco se completa– exclusivamente a través del lenguaje proposicional.

Sin embargo, aun cuando esto es así, hay muchas ocasiones en las que, seducidos por las palabras, abrimos brechas entre nosotros y los objetos a los cuales pretendemos referirnos con ellas. Por este mismo camino abrimos brechas también entre nosotros y las demás personas o entre nosotros y los demás seres animados. Esta forma de seducción puede llegar a dejarnos solos, sin la experiencia. Como Husserl diría, esta forma de seducción puede llegar a dejarnos solos, con “el mero juicio” y, por lo tanto, sin la impronta material que le da sentido a los juicios (Husserl, 1980: 23; Cf. Sheets-Johnstone, 2008: 230).

Es justamente esto lo que ocurre en el caso que nos ocupa. El palabrerío al que me he venido refiriendo equivale a todo un universo de entidades multiplicadas (El Diablo, el Infierno, la Virgen María, El Niño, el Reino de los Cielos, el Pecado, etc.) –y de predicados aplicados esas entidades multiplicadas– que no solamente no tienen un asiento en la experiencia sensible. Este universo, además, pero sobre todo, se manifestó –para Emma en particular– de un modo desarraigado en relación con la dimensión no predicativa de su experiencia. Como vimos, es esta dimensión la que abre paso al conjunto de sentidos que, juntos, hacen un mundo. Si se presta atención a las palabras usadas por las propias monjas, es claro que es ese desarraigo el que se expresa en la sensación de desamparo con la que Emma recibe el desconcierto de las monjas en relación con la existencia de ella y de su hermana. En este contexto, la proliferación de predicados es notoria: ¿Han sido bautizadas o no han sido bautizadas? ¿Son ilegítimas o no son ilegítimas? ¿Son hijas del pecado o no lo son?

2. Empatía

En la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* Husserl se propone responder a lo que él llama “el problema del *ahí para mí* (*für-mich-da*) de los otros” (Husserl, 2009: 123). A este problema se responde, dice él, con una teoría acerca de la experiencia del extraño, [*Fremderfahrung*]⁴ es decir, con una teoría de la empatía (Husserl, 2009: 123). La experiencia que podemos llegar a tener del “ahí de los otros” no se agota solamente en la experiencia de ellos como “meros cuerpos físicos” (Husserl, 2009: 130); como si simplemente llenaran una parte del espacio (Stein, 2004: 61). Si ese “ahí para mí de los otros” no es un mero cuerpo [*Körper*], ello es así porque

4 En este contexto uso la traducción al castellano del término en alemán *Fremderfahrung*. En el texto original este término refiere al *encuentro* que tiene lugar en la empatía. Ver. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973: 124. Para referirme, más precisamente, a las condiciones en las que tiene lugar dicho encuentro, prefiero acudir al término *Erlebnis*, que usualmente se traduce como “experiencia vivida” o “vivencia”. Ver: Moran & Cohen, 2012: 115 y Stein, 2004.

para mí el ahí de alguien es experimentado como gobernando psíquicamente su cuerpo (Husserl, 2009: 122). Un cuerpo gobernado psíquicamente es, entonces, no solo un cuerpo físico; él es un cuerpo orgánico, un cuerpo vivo [*leib*] ¿Cómo, más precisamente, tiene lugar este tipo de experiencia?

Para responder a esta pregunta es preciso tener en cuenta aquello que se conoce en fenomenología como “*apresentarse*” o “*hacer co-presente*” (Husserl, 2009: 145). El término “*apresentarse*” expresa un proceso que tiene lugar en la percepción y a través del cual el todo de algo se da a la conciencia. Esto quiere decir que el sentido de cualquier cosa perceptible no se agota en los perfiles actualmente percibidos de esa cosa. Los perfiles actualmente percibidos de un objeto mientan –implican– también a los perfiles no percibidos de ese mismo objeto y por los que siempre se puede seguir indagando. El objeto percibido, entonces, no es solo este o aquel perfil, percibido o no percibido; él es, antes bien, el todo del objeto que se manifiesta en los diversos perfiles: los actualmente percibidos y aquellos aún no percibidos (Husserl, 2009: 145). La percepción, así, a-presenta, es decir, trasciende “pone más que «él mismo ahí», más de lo que ella hace realmente presente cada vez” (Husserl, 2009: 161). Para decirlo en otros términos, la percepción anticipa a ese “todo”; lo constituye (Cf. Moran & Cohen, 2012: 97; Zahavi, 2003: 114). Más aún, siempre que percibimos un objeto podemos –a través de sucesivas apercepciones– continuar llenando nuestra experiencia para establecer una relación de sentido entre aquello que actualmente se percibe y aquello que está apenas implicado –mentado– en la percepción actual.

Lo anterior, aplicado a las condiciones en las que tiene lugar la percepción del “ahí para mí” de los otros, se ve de la siguiente manera: es el carácter de “vivo” del cuerpo físico de quien está ahí lo que se apesenta en la empatía. “Vivo” en este contexto quiere decir, sujeto de experiencias, sujeto de vivencias [*Erlebnisse*]. La siguiente es una manera de aclarar esta relación. Llamamos empatía [*Fremderfahrung*] al tener ante nosotros el “ahí” de un cuerpo físico gobernado psíquicamente. Si, como ya sabemos, la empatía, desde esta perspectiva, es concebida como una experiencia, entonces, podemos –a través de sucesivas apercepciones– precisar el sentido de lo que ocurre en el encuentro empático; podemos, por lo tanto, ampliar el sentido de dicha experiencia. Al hacer esto tomamos en consideración, no solo el hecho de que ante nosotros hay un cuerpo gobernado psíquicamente. Tomamos en cuenta también “las vivencias singulares concretas [*Erlebnisse*]” (Stein, 2004: 21)⁵ de aquellos cuerpos que

5 Ver edición alemana: Stein, E. *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses 1917: 3.

nos encontramos “ahí”. Más aún, a través de sucesivas apercepciones, podemos dedicarle exploraciones ulteriores a dichos sentidos (Stein, 2004: 21). Esto último conduce a situaciones como la siguiente:

No solo sé lo que se expresa en semblantes y gestos, sino lo que se oculta tras de ellos. Acaso veo que alguien pone un semblante triste, pero en verdad no está afligido. Más aún, puedo oír que alguien hace una afirmación inoportuna y veo que se ruboriza *por* ello; entonces, no solo entiendo la observación y veo la vergüenza en su rubor, sino que reconozco que él reconoce su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho (Stein, 2004: 21)

A diferencia de los objetos no animados, quienes tenemos un cuerpo vivo, además de ocupar un lugar en el espacio y ser, con ello meras cosas físicas (Körper), también percibimos nuestros propios movimientos, es decir, tenemos un conjunto de vivencias que son apropiadas al hecho de ser cuerpos animados.

Yo percibo *con* las manos, tocando cenestésicamente, lo mismo que mirando cinestésicamente percibo *con* los ojos, etc., y puedo percibir siempre así. [...] Por mi actividad perceptiva experimento (o puedo experimentar) toda la naturaleza, inclusive mi propia corporalidad orgánica, que en tal proceso está, por tanto, referida a sí misma (Husserl, 2009: 130).

Para explicar esto, Maxine Sheets-Johnstone cita a Søren Overgaard: dadas las cinestesias, “lo interno y lo externo de mi movimiento se realizan como uno, de un modo inseparable (Sheets-Johnstone, 2009: 195)”⁶. Así, por ejemplo, yo percibo la mesa cenestésicamente con las manos, tocando la superficie plana de la mesa. Al tocar la superficie de la mesa no solo puedo ver mi mano mientras la toco; también puedo sentir en mi mano –y posiblemente en mi antebrazo– las cinestesias correspondientes al hecho de mover mi brazo para tocarla con mayor o menor presión.

Por otra parte, en la medida en que mis cinestesias me delatan que no soy meramente un cuerpo físico, en esa misma medida, los movimientos –las cinesias– que percibo en los cuerpos vivos, animados de los otros, son los perfiles a través de los cuales yo constituyo –apresento– el “ahí” de ellos. Este “ahí” refiere, como vimos, a los psíquico de esos cuerpos y, más precisamente, a los contenidos de sus vivencias. Lo psíquico en los otros es, entonces, constituido por mí gracias a que percibo cinestésicamente –con mis ojos– sus cinesias (Sheets-Johnstone, 2008: 288-289).

6 El hecho de que percibamos nuestros propios movimientos constituye una manifestación de la unidad indisoluble en nosotros, los seres animados, entre materia y psiquis; una “unidad psicofísica” (Stein, 2004: 72)

Si bien la empatía puede ser caracterizada como la vivencia que una persona vive de la vivencia que otra persona vive, esto no significa que, en el encuentro de una con la otra, las dos personas tengan el mismo tipo de vivencia. En su libro *El problema de la empatía*, Edith Stein hace énfasis en esta aclaración (2004: 23-30). Así, por ejemplo, la expresión de la tristeza reflejada en el rostro de Emma a través de sus lágrimas o a través de su palidez, aun cuando sea percibida como tristeza por parte de la monja, no es vivida por esta última del mismo modo como Emma la vive (Cf. Zahavi, 2014: 126). Dado el encuentro entre las dos, los contenidos tanto de la vivencia de Emma, como de la vivencia de la monja son en cada caso distintos. Lo anterior se debe a que la existencia de Emma está, en relación con la de la monja *ahí* para esta última y no *en el aquí* de ella. Al ver la tristeza en su rostro, la monja no se vuelve una con Emma. En términos de Husserl, Emma “no es un momento” de la esencia del ser de la monja (Husserl, 2009: 144). Mientras la vivencia de Emma es la tristeza, la de la monja es otra. Ella empatiza, ella ve un cuerpo gobernando psíquicamente por la tristeza.

Lo anterior sirve para aclarar en qué sentido, desde el punto de vista de la fenomenología, la empatía no indica, en principio, nada con sentido moral. Si los contenidos de la vivencia en quien empatiza y los de aquél con quien se empatiza son distintos, entonces, quien empatiza no necesariamente se ve impelido a responder por la vivencia del primero en términos positivos; no necesariamente se ve impelido, por ejemplo, a acudir en su ayuda, aun cuando pueda ver que la vivencia del primero sea de dolor. A diferencia de la simpatía⁷, la empatía, desde esta perspectiva, es nada más que una forma básica de ver en el otro a un sujeto de vivencias. En sí misma ella no constituye una motivación para actuar (Sheets-Johnstone, 2008: 156). Si no es como resultado de una ausencia de empatía como podemos explicar el origen de la indiferencia y del desprecio con el que podemos llegar a relacionarnos con los otros, ¿cuál es más precisamente ese origen?

El sentido de aquello que, gracias a la empatía, se percibe, dado el ahí para mí de otra persona –o de otro animal no humano– puede, tanto para Stein como para Sheets-Johnstone, enriquecerse o, en su defecto, debilitarse⁸. En la medida en que dicho sentido se enriquezca, él puede también revelarnos dimensiones más complejas y más profundas de la vida animada (Stein, 2004: 77; Sheets-Johnstone, 2008: 225). Así mismo, en la medida en que dicho sentido se debilita, las dimensiones más complejas y más profundas de la vida animada se nos ocultan. Esto significa que, si bien estamos naturalmente dispuestos para la empatía, no

7 Como la entiende, por ejemplo Adam Smith. Ver: *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

8 Sobre esto ver también: Stein, 2004: 27-28

necesariamente estamos naturalmente dispuestos para explorar y para constituir –apresentándolos– los sentidos más profundos de las vivencias de aquellos con quienes empatizamos.

[A]quel darse de un lado implica tendencias a proseguir hacia nuevos modos de darse y, en cuanto que las secundamos los lados antes apartados son percibidos en sentido riguroso (Stein, 2004: 76).

Mientras que podemos cultivar la empatía por los otros [...] [ella] transcurre por su propia cuenta: [ella] es una respuesta espontánea a los otros, una respuesta que puede expandirse, crecer, encogerse y morir; [puede ser] nutrida selectivamente en relación con algunos [...] [y] puede estar patológicamente ausente o ser personalizada de una cantidad de otras formas. Cuando [la empatía] florece y crece, ella aparece espontáneamente para incorporar ricas y más intrincadas formas de comprensión de los demás: el otro no está solamente sintiendo ansiedad; él está ansioso de abandonar una situación dolorosa (Sheets-Johnstone, 2008: 226).

Desde el punto de vista de la definición de “empatía” que he tenido en cuenta hasta acá, puede afirmarse, entonces, que la empatía no obliga inmediatamente a la acción entre quienes empatizan. Ella tampoco obliga a una exploración profunda del sentido de la vivencia del otro; en sí misma, no obliga a abrir nuevas posibilidades de comprensión; no obliga a nuevas apresentaciones. Y sin embargo a través de la empatía misma, dicha exploración sí que puede llevarse a cabo, ser cultivada y enriquecida. En términos negativos esto significa que la exploración del sentido de las vivencias de los otros puede ser obviada o puede ser ignorada en nombre de otras cosas. Como consecuencia de esto, el sentido de dichas vivencias puede ser encogido o puede ser personalizado en nombre de otras cosas; esto es, en nombre de aquellas cosas que, según sea nuestra situación, sí obligan a la indagación o a la exploración.

Quisiera ilustrar esto último volviendo, una vez más, a las palabras de una de las monjas del convento en el que estuvo recluida Emma: “Madre, si yo insisto y le suplico de no agotar esfuerzos, no es exactamente porque nos interese encontrar o saber quiénes son los padres de estas criaturas, lo que a mí me preocupa es no poder saber si han estado bautizadas o no” (Reyes, 2004: 103).

Para entender mejor la manera como la empatía puede “encogerse” basta con recordar cómo –y con qué frecuencia–, mientras empatizamos, podemos llegar a perder de vista el amplio contexto en el que tienen lugar las vivencias de quienes tenemos cerca. El siguiente ejemplo de Stein sirve para aclarar esto: “en el momento en que mi amigo me da la alegre noticia estoy imbuido por la tristeza de la pérdida de un ser querido, y esa tristeza no tolera un consentir la alegría que aprehendo empáticamente” (Stein, 2004: 31-32). La tristeza que siente Stein no la inhibe a ella de la posibilidad vivir empáticamente la alegría de su amigo. Lo

que ocurre, más bien, es que su tristeza se interpone en la posibilidad de reconocer plenamente las particularidades de la situación en la que él está. Parafraseando a Sheets-Johnstone: él no solamente está alegre; él está ansioso de compartir su alegría con Stein. Y, sin embargo, mientras tanto, la tristeza en ella se interpone en la posibilidad de llevar a cabo nuevas y quizás más ricas formas de presentación de las particularidades de la alegría aprehendida actual y empáticamente. Dada la tristeza en Stein, la alegría de su amigo es para ella apenas una vivencia periférica, “una vivencia de trasfondo” (Stein, 2004: 32).

Conclusión

Según Sheets-Johnstone, y como vimos, las estructuras de creencias que configuran a las ideologías de la inmortalidad sirven al propósito de aplacar nuestro temor a la muerte y con él nuestro temor al hecho de que somos físicamente vulnerables (Sheets-Johnstone, 2008: 52-53, 64-65). Hay, sin embargo, algo más: “El temor a la muerte puede, de hecho, manifestarse como temor al propio cuerpo –a lo que él puede hacer o a aquello en lo cual él puede llegar a convertirse” (Sheets-Johnstone, 2008: 52). Aplicado al caso que nos ocupa, lo anterior se explica de la siguiente manera: la serie de prácticas y creencias que dan su forma al catolicismo en el convento es, en estricto sentido, un *moros*, es decir, una manera determinada de estar en relación los otros –una moral. Este *moros* se caracteriza porque quienes lo acogen –las monjas– están, para utilizar las palabras de Stein, “imbuidas” en una serie de fórmulas construidas; esto es, en una serie de historias inventadas con el propósito de aplacar el temor que se impone ante el espectáculo persistente de sus cuerpos vulnerables. De estas afirmaciones se sigue que aquello que, dada su cercanía con las niñas, origina en las monjas su disposición para atender primordialmente a su condición de pecadoras no es otra cosa que un temor bien camuflado y hábilmente eludido. El temor a la muerte, el temor –que puede estar presente en todos nosotros– a la vulnerabilidad de nuestros cuerpos invariablemente expuestos al dolor (Sheets-Johnstone, 2008: 52-53)⁹ es, en el caso de las monjas, hábilmente traducido a la ideología correspondiente. Esta es, para Sheets-Johnstone, una entre muchas maneras como la cultura suplanta a la naturaleza (Sheets-Johnstone, 2008: 52). En términos más precisos, esta es la manera como los predicados propuestos por las ideologías de la inmortalidad

9 Josep Corbí muestra de qué manera el temor, así entendido, puede llegar a dar origen tanto al daño, como a la indiferencia. Ver *Morality, Self-Knowledge and Human Suffering. An Essay on the Loss of Confidence in the World*, New York, Routledge, 2012; especialmente los capítulos 2, 3 y 5.

suplantan al sentido común, silencioso y altamente comunicativo en que puede constituirse el cuerpo en movimiento (Sheets-Johnstone, 2008: 228).

Cuando la atención y las sensibilidades cinéticas [que] son inherentes, y que son esenciales [para] hacer sentido, son hundidas en las llanuras y en el *palabrerío* [*chit-chat*] del lenguaje cotidiano, o cuando son ocultas en las preocupaciones teóricas y abstractas propias del discurso aprendido, perdemos contacto con nuestra lengua materna (Sheets-Johnstone, 2008: 228 énfasis añadido).

Con el término “lengua materna” Sheets-Johnstone se refiere al sentido común que, según ella, constituye el movimiento animado (Sheets-Johnstone, 2008: 228).

El carácter muy limitado en la comunicación que se impone con esta forma de suplantación es consistente con el hecho de que mientras el movimiento de nuestros cuerpos tiende a abrir espacios y es por definición dinámico, las ideologías, por su parte, tienden a ser estrechas y son, por definición, estáticas. Como bien se sabe, el conjunto de creencias que constituye a una ideología no admite ninguna forma contradicción, ninguna forma de refutación. Lo anterior, aplicado a nuestro caso, explica no solo la perturbación por parte de las monjas en relación la condición de pecadoras de Emma y su hermana, sino también su disposición negativa hacia ellas. Si bien las monjas empatizan con el dolor de las niñas, a cambio de explorar en los sentidos más profundos de la vivencia así empatizada, ellas terminan por suplantar esta exploración con las categorías impuestas por una ideología que teme al cuerpo y a sus movimientos. A cambio de explorar, a través de la vivencia misma de la que es objeto –la empatía–, la monja termina por llenar su propia vivencia con una serie de ideas que toman forma a partir de un conjunto de predicados. Recordemos lo dicho por una de las monjas durante el primer encuentro con Emma y su hermana: “Tenemos la obligación ante Dios de salvar sus almas” (Reyes, 2014: 103-104). Esta obligación, como vimos, para las monjas, se anticipó siempre a la posibilidad de establecer una relación más profunda y más fluida con los sentidos apresentationales a través de los cuerpos vivos de Emma y su Hermana. Recordemos también lo que significó para Emma el ejemplar ejercicio que las monjas hicieron de esta obligación.

El palabrerío al que he venido haciendo referencia equivale a dos de los elementos que constituyen el desencuentro entre Emma y las monjas. En primer lugar, él, como vimos, limita decididamente las posibilidades de una comunicación fluida entre las monjas y Emma; es, por lo tanto, el origen del desamparo y de la profunda soledad a los que Emma hace referencia en sus cartas. Y, como he querido mostrar, en segundo lugar, el palabrerío levanta las paredes del convento. Este es la égida de protección que las monjas cuidadosamente laboran con el propósito de protegerse contra los temores propios del hecho de estar para siempre atadas a sus

cuerpos vulnerables. En última instancia, el palabrerío empobreció la capacidad de las monjas para configurar una relación que superara los rasgos de una empatía más bien “encogida” y periférica.

Bibliografía

1. Bonnet, P. (2014) “Prólogo”, en: Reyes, E. *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros, pp. 9-12.
2. Deas, M. (2014) “Nota”, en: Reyes, E. *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros, pp. 13-14.
3. Husserl, E. (1980) *Experiencia y juicio*. UNAM: México.
4. _____. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
5. _____. (2009) *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos.
6. Moran, D. (2000) *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge.
7. Moran, D & Cohen, J. (2012) *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum Philosophy Dictionaries.
8. Otero, J.C. (2014) “Presentación”, en: Reyes, E. *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros, pp. 7-8.
9. Reyes, E. (2014) *Memoria por correspondencia*, Bogotá: Fundación Arte Vivo Otero Herrera/Laguna Libros.
10. Sheets-Johnstone, M. (2008) *The Roots of morality*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
9. Stein, E. (2004) *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.
10. Zahavi, D. (2003) *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press.
11. _____. (2014) *Self, Other and Shame. Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*. Oxford U.K.: Oxford University Press.