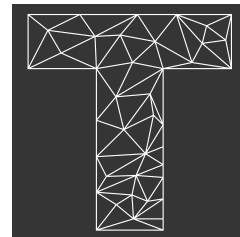


Fotografía:
ChatGPT + DALL·E (IA)

La Empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético origen exolutivo y posibles mecanismos explicativos.

Luis Bodoque Gómez



La Empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético origen evolutivo y posibles mecanismos explicativos

Empathy: Theoretical perspectives, evolutionary origins, and explanatory mechanisms

Revista Trama
Volumen 14, número 1
Enero - Junio 2025
Páginas: 26-74
ISSN: 1659-343X
<https://revistas.tec.ac.cr/trama>

Luis Bodoque Gómez¹

Fecha de recepción: 22 de noviembre, 2024

Fecha de aprobación: 12 de octubre, 2025

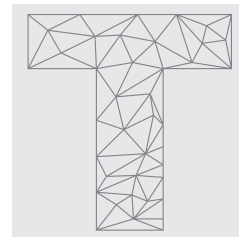
Luis Bodoque Gómez (2025). La Empatía: Revisión de perspectivas teóricas, hipotético origen evolutivo y posibles mecanismos explicativos. *Trama, Revista de ciencias sociales y humanidades*, Volumen 14, (1), Enero-Junio, págs. 27-74

DOI: <https://doi.org/10.18845/tramarcsh.v14i1.8285>

¹Investigador independiente.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1466-0678>





Resumen

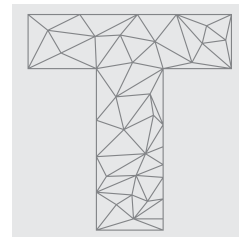
Este artículo aborda el estudio de la empatía desde una perspectiva interdisciplinaria que integra la filosofía, la psicología, la neurociencia y la biología evolutiva. Partiendo del problema de su definición —a menudo reducida al eslogan "ponerse en el lugar del otro"—, se realiza una revisión exhaustiva de las principales teorías que han intentado explicar esta habilidad (teoría de la simulación, teoría de la teoría, enfoque "enactivo" y fenomenológico), con el fin de superar visiones parciales. Se propone una hipótesis unificadora, argumentando que, desde un punto de vista psicoevolutivo, tal destreza surge como una adaptación mimética encaminada a suplir una carencia progresiva en la transmisión genética de conductas, facilitada por una creciente "encefalización" y una "altricialidad" consecuente, fruto de alumbramientos prematuros. Psicológicamente, se sustenta en un mecanismo de inferencia automática "supramodal", detonado por la percepción de actos intencionales ajenos y mediado por sistemas neuronales especulares. Finalmente, se concluye que la empatía opera como un proceso cognitivo-afectivo integral y "corporeizado" que, lejos de constituir una mera proyección o contagio emocional, permite una comprensión única de la interioridad ajena a través de la recreación de su intencionalidad.

Palabras clave: Empatía, Neuronas Espejo, Teoría de la Simulación, Fenomenología, Evolución, Intencionalidad, Supramodalidad, Enactivismo.

Abstract

This article addresses the study of empathy from an interdisciplinary perspective that integrates philosophy, psychology, neuroscience, and evolutionary biology. Starting from the problem of its definition—often reduced to the slogan "putting oneself in another's shoes"—it conducts a comprehensive review of the main theories that have attempted to explain this ability (simulation theory, theory-theory, "enactivist", and phenomenological approaches), aiming to overcome partial perspectives. A unifying hypothesis is proposed, arguing that, from a psycho-evolutionary standpoint, this skill emerges as a mimetic adaptation aimed at compensating for a progressive deficiency in the genetic transmission of behaviors, facilitated by increasing "encephalization" and consequent "altriciality" resulting from premature births. Psychological, it is supported by a "supramodal" automatic inference mechanism, triggered by the perception of others' intentional acts and mediated by mirror neuron systems. Finally, it is concluded that empathy operates as an integral and "embodied" cognitive-affective process that, far from being mere projection or emotional contagion, allows for a unique understanding of others' inner worlds through the recreation of their intentionality.

Key words: Empathy, Mirror Neurons, Simulation Theory, Phenomenology, Evolution, Intentionality, Supramodality, Enactivism.



1. Introducción: El problema de definir empatía

La empatía representa uno de los conceptos más elusivos y multifacéticos dentro de las ciencias cognitivas y sociales. A pesar de su ubicuidad en el discurso popular y académico, su definición precisa sigue siendo objeto de intenso debate. La noción común de "ponerse en el lugar del otro" (Hoffman, 2000, p. 4) resulta insuficiente al no especificar los mecanismos cognitivos, afectivos y neurobiológicos que subyacen a este proceso. ¿Implica la empatía necesariamente una resonancia emocional? ¿O puede reducirse a un proceso frío de deducción cognitiva? ¿Cómo accedemos realmente a la experiencia subjetiva ajena sin confundirla con la nuestra?

Este artículo aborda estas cuestiones desde una perspectiva interdisciplinaria, integrando filosofía de la mente, psicología cognitiva y del desarrollo, neurociencia afectiva y biología evolutiva. El objetivo principal es superar las visiones fragmentarias que han dominado el estudio de la empatía, proponiendo en su lugar un marco unificador que explique su origen, desarrollo y funcionamiento en términos de un mecanismo "supramodal" de simulación "corporeizada".

La metodología empleada consiste en una revisión crítica y sistemática de la literatura relevante, desde los antecedentes filosóficos clásicos hasta los hallazgos empíricos más recientes en neurociencia cognitiva. Partimos de un examen histórico-conceptual del término para luego analizar las principales teorías contemporáneas (teoría de la simulación, teoría de la mente, enfoque "enactivo"), evaluando sus contribuciones y limitaciones. A continuación, trazamos los posibles orígenes evolutivos de la capacidad empática, argumentando que surgió como una adaptación mimética crucial para la transmisión cultural y la cohesión social. Finalmente, integramos estas perspectivas en un modelo neurofenomenológico que explica la empatía como un proceso de inferencia automática detonado por la percepción de la intencionalidad ajena.

La principal contribución de este trabajo radica en su esfuerzo por sintetizar enfoques dispares en una explicación coherente que respeta tanto la complejidad del fenómeno como sus bases biológicas y experienciales. Al hacerlo, esperamos no sólo clarificar un concepto fundamental para entender la cognición social humana, sino también sugerir nuevas vías de investigación interdisciplinaria.



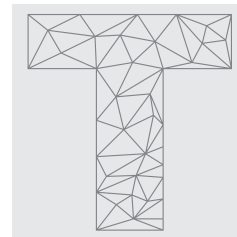
2. Deriva semántica y antecedentes filosóficos: del "pathos" griego a la "Einfühlung" alemana

La palabra “empatía”, desde un punto de vista etimológico, procede del griego *εμπάθεια* (*empathēia*), que significa “afección o emoción”. Originariamente, al menos en el entorno cultural anglosajón, dicho concepto se encontraba, de alguna manera, recogido en el término “sympathy” —entendida ésta como “compasión”— siendo, en ocasiones, malinterpretada como “pena”, con un significado muy próximo al concepto budista homólogo y muy influenciado por la “misericordia” o “piedad” judeo-cristiana (Batson, 2011). Su equivalente castellano presenta, a su vez, cierta ambigüedad y coloquialmente la “simpatía” es entendida como una cierta habilidad social, que facilita la comunicación, al predisponer favorablemente al interlocutor. Sin embargo, cierta acepción alude también a una suerte de capacidad de sincronización entre dos sistemas. Si trasladamos dicho efecto al terreno emocional propio, en relación con sentimientos ajenos, sí que pudiera ser considerado, en tal caso, como un elemento vinculado con la empatía, al menos afectivamente hablando.

Hasta que resultó ser tipificada con un término preciso, se apelaba a ella indirectamente a partir de su vertiente prosocial o moral (Decety & Cowell, 2014; Eisenberg & Strayer, 1987), señalando conductas que guardaban relación con dicha capacidad (Hobson, 2002), tales como la revolucionaria “fraternidad” francesa, el “camaraderismo” o “camaradería” —a la que tanto apelaba el presidente norteamericano Theodore Roosevelt (MacIntyre, 1984)— la “compasión” (de origen budista), la “consideración” (o “shu” taoista) (Confucio, 2012; Shantideva, 1997); el “ren” (noble o digno) de Mencio (2020); la “misericordia” o “piedad” (Aquino, 1988) —propias de la tradición judeo-cristiana— la “pena”; la lástima; la ternura; la benevolencia; la bondad; la “humanidad” (Hollan & Throop, 2008).

2.1 Los antecedentes clásicos: de Homero a Aristóteles

La reflexión sobre la capacidad de compartir y comprender los estados internos ajenos tiene profundas raíces en el pensamiento occidental. Ya en la Grecia antigua, Homero exploraba este fenómeno en sus epopeyas. En *La Ilíada* (c. siglo VIII a.C.), encontramos uno de los pasajes más conmovedores de la literatura universal cuando Aquiles, enfurecido por la muerte de Patroclo, recibe la visita del anciano Príamo para suplicarle el cuerpo de su hijo Héctor. Frente al dolor del viejo rey, Aquiles experimenta un momento de reconocimiento compartido:



"¡Oh, recuerda a tu padre, igual a mí en la vejez! [...] Así dijo, y en Aquiles despertó el deseo de llorar por su padre. Le tomó la mano y apartó suavemente al viejo. Los dos recordaron..." (Homero, *Ilíada*, 24.486-509; trad. 2016).

Este pasaje ilustra cómo el recuerdo de la propia vulnerabilidad (en este caso, a través de la figura del padre anciano) puede catalizar una conexión empática que trasciende incluso el odio y la ira más profundos.

Aristóteles abordó el tema de manera más sistemática en su *Ética a Nicómaco* (c. 384-322 a.C.), donde fundamentó la amistad (*philia*) en el reconocimiento del otro como un alter ego: "El amigo es otro yo; por lo tanto, la percepción de los sentimientos del amigo es como la percepción de los propios" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1166a30-32; trad. 1999). Para el Estagirita, la capacidad de compartir emociones y perspectivas constituía la base no sólo de las relaciones personales sino también de la vida comunitaria.

Así mismo, existe constancia de que dicho término fue empleado también por el filósofo y médico grecolatino Claudio Galeno (2006) en el siglo II a.C. para hacer referencia a un dolor intenso y profundo. En ese mismo sentido, el filósofo inglés Hume (2010), en su "Tratado de la naturaleza humana: Libro II, Parte I, sección XI.", explora cómo la mente asocia ideas mediante la relación entre objetos, dando a entender que la empatía constituiría el pasaje de la idea de nuestro propio "yo" a la de cualquier objeto que esté relacionado con nosotros. El filósofo holandés Baruch Spinoza (2000: *Ética*, Parte III, proposición 27.) hablaba, a su vez, de compasión describiéndola como un momento de la imaginación separado de la tristeza específica del sentimiento de piedad. Para él, la imaginación era una forma de conocimiento imperfecto, que podía diferenciarse de los afectos cuando se alcanzaba una comprensión más profunda y racional del sufrimiento humano.

Toda esa falta de claridad, a la hora de precisar en qué consiste la empatía, se mantiene incluso hoy en día al manifestarse cierta confusión entre lo que vendría a ser una proyección —malinterpretando al otro desde mis íntimas vivencias— una simple "afectación" —que alude al sentimiento que alguien "provoca" en nosotros, en una situación determinada— y esa otra habilidad, tan sutil que poseemos, de asimilar la vivencia ajena, en toda su extensión. Aunque cabe reconocer que cierta empatía de carácter emocional arranque, casi siempre, con una aflicción personal —motivada por una situación de alteración emocional ajena (no necesariamente negativa)— no deberíamos considerar a esa impresión inicial que poseemos del otro como empatía en un sentido



ortodoxo del término. Que alguien, por ejemplo, me infunda lástima, no significa, en absoluto, que él sienta eso mismo también. Es más, en algunos casos, incluso, ese sentimiento hacia el otro podría incomodarlo, por lo que, en tales circunstancias, no constituiría una respuesta demasiado empática, por nuestra parte.

Empatizar, por el contrario, implica desvelar y comprender, de alguna manera, un paisaje interior diferente al propio y, pese a que la compasión, la lástima, la pena, la simpatía o, incluso, la angustia o la ira empática, nos pudieran servir de palanca para acceder a ese otro estado, tales cuestiones constituyen, aún, un patrimonio emocional exclusivamente personal, aunque, en rigor, nunca deje, en el fondo, de serlo.

2.2 La contribución fundamental de Max Scheler

Un hito crucial en la conceptualización filosófica de la empatía lo constituye la obra de Max Scheler “Esencia y formas de la simpatía: Capítulo II.” (1923/2005). Scheler realiza aquí un análisis fenomenológico minucioso de los fenómenos de conexión interpersonal, distinguiendo cuidadosamente la empatía (*Einfühlung*) de otras formas como la simpatía (*Mitgefühl*), la compasión o el contagio emocional.

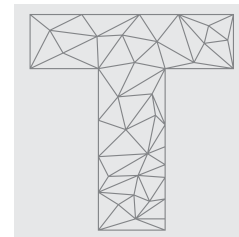
Para Scheler, la empatía implica comprender directamente la vivencia ajena sin confundirla con la propia. Es un acto intencional que nos da acceso a la conciencia del otro sin perder la distancia entre el “yo” y el “tú”. Critica la teoría de la deducción por analogía, argumentando que no asimilamos los estados mentales del otro a partir de su conducta, sino que los captamos de manera inmediata e intuitiva:

“La percepción de lo ajeno no es una percepción ‘externa’ seguida de una inferencia, sino una aprehensión inmediata de la vivencia ajena en su expresión corpórea” (Scheler, 2005, p. 45).

La empatía, en su visión, es la base fenomenológica que funda la intersubjetividad, permitiéndonos participar de la vida anímica de los demás sin disolver las diferencias entre las conciencias.

2.3 La formulación conceptual moderna: de Lotze a Lipps, pasando por Titchener

La falta de un término específico para designar esta capacidad persistió hasta finales del siglo XIX (Wispé, 1987). La sensibilidad



romántica imperante impulsó al filósofo Rudolf Hermann Lotze (1848) a acuñar en 1848 el término alemán “Einfühlung” (“sentirse dentro”) para describir la proyección de la emoción del observador en una obra de arte. Sin embargo, el derivado teutónico del término griego fue adoptado por el también filósofo alemán Robert Vischer en 1872 en un intento por expresar, en el campo de la estética, de qué manera proyecta el observador su emoción en una obra de arte, admirada por él, para ser capaz así de apreciar y disfrutar su belleza (Böhme, 2006). En ese sentido, en 1928, la novelista británica West usó el nuevo término, todavía ausente en la mayoría de los diccionarios, para describir su propia sensación de libertad al ver a un pájaro surcar los cielos. No obstante, esa comunión entre lo humano y lo natural es un concepto muy antiguo y puede ya rastrearse incluso en “Las Metamorfosis” de Ovidio (2008). En ese sentido, el filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1969) la describe como una suerte de “endósmosis” y “exósmosis” simultáneas, a partir de las cuales se establece un flujo recíproco entre nosotros y aquello que contemplamos. Posteriormente, el filósofo e historiador alemán Wilhelm Dilthey (1957) —en la medida en que el arte comenzó a “objetivarse”— tomó este término de manera literal y lo empezó a utilizar con el propósito de describir el proceso mental por el que una persona era capaz de conectar con el interior de otra, para culminar conociendo cómo siente y cómo piensa, acercándose al significado que actualmente posee. No obstante, a finales del siglo XIX, el psicólogo estadounidense Edward Titchener (1909), preocupado por el problema de la introspección, trasladó el significado originario de “Einfühlung” a una nueva palabra inglesa “empathy” para especificar el proceso por el que una persona analiza sus sentimientos y creencias para intentar adentrarse en su subjetiva individualidad. En sus “Lectures on the experimental psychology of the thought-processes”, Titchener define la empatía como:

“El proceso de humanizar objetos, de leernos a nosotros mismos en ellos” (Titchener, 1909, p. 21).

Esta definición, aunque aún centrada en la dimensión estética, marcó el punto de partida para la conceptualización psicológica moderna del término. En consecuencia, empatizar con el otro supone humanizarle trascendiendo una imagen meramente estereotipada de él.

Finalmente, el filósofo y psicólogo alemán Theodor Lipps (1903a), aunque movido inicialmente también por intereses puramente estéticos, terminó incorporándola, más tarde, al campo de la psicología experimental —dentro de su “Teoría de la Compenetración: p. 195”— entendiéndola como una suerte de identificación proyectiva directa



que despierta, en el observador, cierto estado de ánimo, activada a través del paralenguaje ajeno. Según él, se trataba de una tendencia permanente a manifestar registros cenestésicos, en el observador, similares al observado. Al intentar desentrañar los mecanismos psicológicos de la empatía, los filósofos intentaron proporcionar, sobre todo, una justificación de la asombrosa inmediatez con la que operaba nuestra apreciación estética de los objetos. Para Lipps, tal encuentro, desencadenaba experiencias internas equivalentes a las que se registran en relación con el movimiento del propio cuerpo, proyectando mis sentimientos, como si estuvieran dentro del objeto. No obstante, la empatía estética —según él mismo refería— es siempre la “experiencia de otro ser humano”, cuya fusión con él se efectuaría intersubjetivamente a través de esa producción artística (Ricoeur, 1990). Ese planteamiento supuso una revolucionaria alternativa al modelo de empatía —antaño vigente— según el cual, se actuaría estableciendo analogías, de una manera lógica y reflexiva, a través de una deducción imaginativa utilitarista, tal y como defendía principalmente el filósofo y economista británico John Stuart Mill (1861). En “Psicología de las masas y análisis del yo”, Freud señala:

“La identificación constituye la manifestación más originaria de un lazo afectivo con otra persona” (Freud, 1921/1992, p. 113).

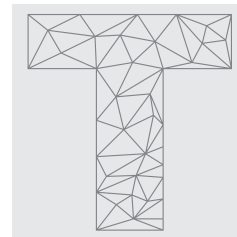
Esto conecta con la idea de que se trata de un mecanismo reflejo, necesario para construir la propia identidad y comprender la vida psíquica ajena.

Así mismo, Darwin, concibiéndola también como un instinto social, fundamental para la supervivencia afirma lo siguiente:

“Los instintos sociales —el principio primordial de la constitución moral del hombre— lo llevan a disfrutar de la compañía de sus semejantes, a sentir cierta simpatía hacia ellos y a prestarles diversos servicios” (Darwin, 1871/1982, p. 87).

2.4 Universalidad en las distintas manifestaciones de la empatía

Independientemente de su manifiesta “zozobra” semántica, podríamos afirmar que la habilidad empática es tan antigua como el hombre mismo, o incluso anterior. De hecho, el primatólogo holandés Frans de Waal (2009) ha observado conductas en gorilas y chimpancés que podrían responder a comportamientos estrechamente vinculados con ella.



La universalidad de esta capacidad sugiere la existencia de una base neurobiológica común, más allá de lo meramente cultural. Manifestaciones como el "namasté" sánscrito —que implica el reconocimiento de la chispa divina en el otro—, el "ubuntu" zulú ("una persona es persona a causa de los demás"; Van Aken, 2014), el "ayni" quechua ("reciprocidad comunitaria"; Albó, 2008) o el "mborayhu" guaraní (Cadogan, 2000) son vestigios ancestrales de una competencia empática atávica. Esta competencia posibilitó el vínculo social humano y quizás tuvo que ver con la incorporación, en un plano fisiológico, del "tabú del canibalismo".

Scheler (2005) argumentaría que estas expresiones culturales son posibles porque se fundan en una estructura emocional a priori de la persona que le permite participar de la vida anímica de los demás. Esta capacidad se cristalizó moralmente en la "Regla de Oro" (Lira, 2011), formulada positivamente ("Haz a los demás...") en tradiciones como la judeocristiana (Levítico 19:18). Citada, a su vez, por el cínico Diógenes (Navia, 1998) y por Platón en la Carta VII ("Que me sea dado hacer a los otros lo que yo quisiera que me hicieran a mí"; Platón, Carta VII, 337a; trad. 2004), también aparece bajo la denominación de "Regla de Plata", expresada negativamente por Confucio ("No hagas a otro lo que no te gustaría que te hicieran"; Analectas, 15.24; trad. 2012). Posiblemente, su universalidad evidencia un sustrato ético común, vinculado a estructuras neurobiológicas específicas.

3. Origen evolutivo, altricialidad, encefalización y mimesis

3.1 Presiones evolutivas tendentes a la integración sensorial

La vida surge con una nítida vocación de trascendencia —al menos en cuanto a organización se refiere—, intentando mantener cierta constancia en el medio interno de los diferentes organismos (Margulis & Sagan, 1995). Esto se logra aislando parcialmente una región concreta mediante una membrana plasmática semipermeable "fosfolipidoproteica", preservándola del resto. Posteriormente, se tiende a mantenerla a través de procesos osmóticos que inducen una adaptación creciente con respecto a un medio mecánicamente fluctuante, del cual forma parte también.

Esa relativa estabilidad inicial se logra configurando pares simples de "estímulo-respuesta" que compensan internamente las variaciones del entorno. Aunque estas estructuras eran cada vez más eficientes, su férrea dependencia del entorno terminaba por hacerlas



sucumbir frente a los continuos embates de un medio perniciosamente cambiante.

Por consiguiente, dado su propósito de perpetuarse y progresar, los organismos desarrollaron un mecanismo "auto-replicante" capaz de preservar los procesos de aprendizaje adquiridos (Watson & Crick, 1953). Obviamente, la vida no se conformaba con resistir, pues el éxito de tal empresa dependía en gran parte de su capacidad para evolucionar hacia estructuras más complejas y organizadas. Para ello, resultó necesario promover alguna táctica eficaz que permitiese cierta recombinación de opciones, abriendo así un abanico de oportunidades (Campbell & Reece, 2005).

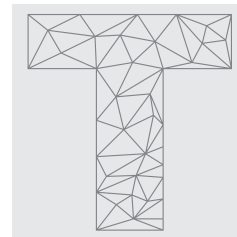
La transformación, transducción y conjugación bacteriana —como mecanismos de duplicación— permitieron, inicialmente, “cortar el mazo” (Alberts et al, 2002), dando paso, posteriormente, a la reproducción sexual (meiosis), que garantizaba ya, plenamente, un “barajar las cartas” imprescindible para impulsar una dinámica de creciente diversidad, hasta alcanzar una “mano ganadora” (Maynard Smith & Szathmáry, 1995).

La diversificación consecuente de formas introdujo una presión añadida ya que, aparte de lograr perpetuarse, debían ahora competir con otros, con idéntico objetivo, enfrentándose a una aparente disyuntiva con un único y fatídico destino; acomodarse lo imprescindible para evitar desaparecer y sucumbir frente a la competencia de otros mejor preparados o adaptarse cada vez más a un entorno algo hostil y perecer, de todas formas, cuando las inciertas condiciones de ese medio se alterasen súbitamente (Tinbergen, 1963).

Al final, todo se reduciría a apostar; o bien por la cantidad, con elevadas tasas de fecundidad, que limitaban la supervisión parental, requiriendo una temprana madurez y, por consiguiente, una escasa variabilidad potencial, o por la calidad que, por el contrario, prolongaba temporalmente la fase de desarrollo inicial, impulsando, así, posibles avances provechosos (Roff, 1992).

De ese modo, reiterados procesos de “altricialidad” provocaron carencias fundamentales, en cuanto a la creación de patrones específicos nerviosos preconfigurados mediante rutas sinápticas precisas, lo que generó una potencial plasticidad neuronal que, permitió ampliar habilidades, más allá de las adquiridas simplemente de una manera instintiva (West-Eberhard, 2003).

De hecho, el que las capacidades incorporadas no se preservasen



ya de manera rígidamente genética, desplegó ingentes posibilidades de innovación motora. Caminar, por ejemplo, no es algo que caracterice a la especie humana de una manera instintiva (Gallistel, 1990). Vamos adquiriendo progresivamente esa habilidad por mera imitación, a partir de infinidad de intentos, hasta lograr cierto perfeccionamiento por ajustes reiterados. A partir de ahí, queda fijada en nuestro psiquismo y ya no debemos preocuparnos más por qué músculos hemos de tensar o distender o como, salvaguardando nuestro equilibrio, mantener una posición erguida. Entonces, y sólo entonces, se abre la posibilidad de asumir nuevas destrezas como podría ser bailar, saltar o correr. En ese sentido, cabe mencionar la existencia de casos bien documentados de “niños salvajes” o ferales, en los que se advierte que, una vez que se reincorporan a la sociedad, jamás logran caminar completamente erguidos (Itard, 1801/1962; Newton, 2002).

Un potro comienza a trotar a las dos horas de su alumbramiento, mientras que cualquier ser humano, sin embargo, tarda cerca de un año en aprender a andar. Sin embargo, el caballo sólo es capaz de ejecutar tres tipos de desplazamientos diferentes (paso, trote y galope), mientras que cualquier persona, con el adiestramiento suficiente, podría ser capaz de ejecutar la coreografía completa del “Lago de los Cisnes”. Obviamente, en todos los seres vivos existe una mínima coordinación “sensoriomotora”, normalmente preestablecida y unidireccional. No obstante, en psiquismos en los que dicha correlación se configura a través de un proceso mimético interpersonal, amparado por un sistema nervioso cuya inmadurez le provee de la fluidez suficiente como para adquirir, prácticamente, cualquier capacidad, el repertorio de habilidades resulta ser bastante más amplio (Konner, 2010).

3.2 El dilema obstétrico y sus consecuencias

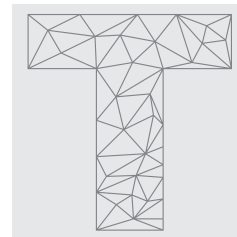
Coherentemente con las sucesivas transformaciones que, como complejo vital, se han evidenciado en el sistema nervioso —a través de la fisiología particular de las diferentes especies y atendiendo, principalmente, a las fases más avanzadas de su desarrollo— se observa, como hecho muy significativo, una mayor capacidad de interrelación entre las zonas sensitiva y motora, que en un principio ocupaban la totalidad del córtex (Kandel et al, 2000). Tal imbricación se produce a partir de un progresivo proceso de “integración modal sensorial”, que seguramente arrancararía con la “estereopercepción”. Todo ello queda evidenciado, además, por un característico incremento exponencial del número de enlaces establecidos (materia blanca), en relación con el crecimiento, solamente lineal, de la cantidad de neuronas (materia gris), lo que, probablemente, propició un paulatino incremento en las



posibilidades de conexión entre grupos neuronales dispersos y una ampliación progresiva del tamaño de la corteza cerebral —a través de un proceso denominado “encefalización”— generándose sucesivamente múltiples “áreas de asociación” (Changeux, 1985; Hofman, 2014; Striedter, 2005).

En cualquier caso, la suma de ambas dinámicas (“altricialidad” y “encefalización”) constituyó una apuesta que, a medio plazo, resultaría evolutivamente muy ventajosa (Gould, 1977; Martin, 2007) y que, finalmente, se aceleró durante el desarrollo de los primates, como consecuencia de nacimientos prematuros —en cierto modo forzados— vinculados con el denominado “dilema obstétrico”, derivado, a su vez, de un aumento progresivo de la capacidad craneal, paralelamente con la bipedestación y el consecuente estrechamiento —por razones estructurales— del canal pélvico (Lieberman, 2011). Es decir, el cerebro, a medida que aumentaba de tamaño, iba demandando un conducto para el parto cada vez más ancho para facilitar el nacimiento, mientras que, por el contrario, la postura bípeda exigía una pelvis más estrecha y robusta. Esta “fatal” convergencia demandó la solución del parto prematuro, lo que incrementó, aún más, la “altricialidad”. Los humanos nacemos con solo un 25% de nuestro volumen cerebral adulto, comparado con el 40-50% de otros primates (Martin, 2007). La consecuencia de todo ello es la necesidad de que el parto humano sea asistido y en muchas ocasiones sea resuelto mediante “cesárea”.

Probablemente, esta inmadurez neonatal tuvo profundas consecuencias para el desarrollo de la empatía. Ante la imposibilidad de transmitir conductas complejas solo por vía genética, la evolución habilitó una alternativa mimética. Los progenitores debían transmitir experiencias vitales mediante la imitación y aquí radica, precisamente, el papel crucial de las neuronas espejo (Rizzolatti et al., 1996). En ese sentido y en relación con la extinción de los “neandertales”, una reciente teoría, bastante plausible, basada en un estudio al respecto, efectuado por la paleontóloga francesa Alessia Degioanni y su equipo (2019), concluye que una pequeña disminución en la tasa de natalidad bastaría para justificar ese fatal desenlace, sin necesidad alguna de recurrir a apocalípticas crisis medioambientales o de otra índole. De hecho, el relativo éxito obtenido en la reconstrucción de una pelvis “neandertal” femenina, ha puesto de manifiesto que la problemática obstétrica asociada a ambas especies era esencialmente muy similar (Tague & Lovejoy, 1998). Sin embargo, todos los indicios apuntan a que el periodo de gestación “neandertal” era ligeramente superior, lo que explicaría, a su vez, que su capacidad craneal fuese también algo mayor. Por si fuera poco, carecían, además, de ese característico giro durante el parto que permite al feto salvar las espinas ilíacas, en el caso



durante el parto que permite al feto salvar las espinas ilíacas, en el caso de los “sapiens” (Falk, 2004). Todas esas pequeñas diferencias, tal vez, podrían haber determinado un elevado índice de mortalidad materno-fetal y una, consecuente, tasa de natalidad sensiblemente inferior, por debajo, quizás, del umbral de subsistencia de la especie, según el mencionado estudio. De hecho, los análisis de restos fósiles muestran un número relativamente bajo de individuos jóvenes, lo que podría evidenciar una alta tasa de mortalidad infantil (Pettitt, 2000).

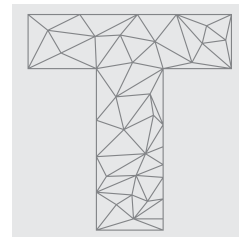
Sea como fuere, una mayor conexión neuronal, en el seno de sistemas nerviosos inmaduros y, por consiguiente, maleables, abrió la posibilidad de generar combinaciones entre áreas neuronales diferenciadas, más allá de las preconfiguradas en la fase embrionaria prenatal, siendo ésta la base de ese proceso que denominamos aprendizaje. No obstante, hemos de considerar que la transmisión intergeneracional de pautas vitales esenciales, en las primeras etapas del desarrollo, mediante tácticas genético-instintivos, tales como la “impronta” (Lorenz, 1978) no pueden perpetuarse ya en redes neuronales con un elevadísimo grado de flexibilidad, dada la inexistencia de rutas previas preferentes, susceptibles de impulsar respuestas, en este caso, innatas.

Es decir, la vida, en un determinado momento evolutivo, se vio forzada a habilitar una alternativa mimética para la transmisión precoz de protocolos conductuales fundamentales, al no resultar factible transferir dicha información, de un modo completo, a través de la tradicional vía genética, ante la tajante necesidad de adelantar los alumbramientos.

Surge entonces la necesidad de configurar alguna argucia que permitiese la traducción de actos ajenos observados en movimientos propios. De ese modo, los progenitores—o seres ya adultos, en general—ejerciendo un dilatado e intenso control parental, podrían comunicar esas experiencias fundamentales para garantizar la supervivencia de los neonatos.

3.3 Las neuronas espejo

En definitiva, la estrategia genética fue reemplazada, en un determinado momento, por tácticas de tipo mimético, en las que los “memes” sustituyeron a los “genes”, actuando ya en estadios muy tempranos y, por supuesto, “prerracionales”, gracias a las denominadas “neuronas espejo”, encargadas de traducir actos ajenos observados en propios, sincronizándose mecánicamente con los circuitos correspondientes, en una suerte de resonancia neuronal



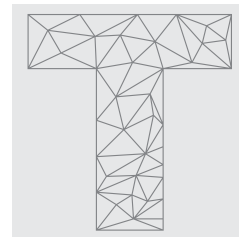
(Ramachandran, 2011; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006).

Las neuronas espejo, descubiertas inicialmente en la corteza premotora de macacos (área F5), constituyen un sistema de simulación neural que permite traducir la acción observada en una representación motora propia (Rizzolatti & Sinigaglia, 2006). Se activan tanto cuando realizamos una acción como cuando observamos a otro realizarla. No obstante, no se disparan frente a movimientos abstractos, sino ante actos intencionales dirigidos a un objeto (por ejemplo, agarrar o empujar). Es probable que su génesis tenga mucho que ver con esa integración modal sensitiva creciente, característica de la evolución del sistema nervioso, cuando las vertientes sensoriales se imbrican resultando ser externa (“perceptiva”) e interna (“propioceptiva” e “interoceptiva”) respectivamente. En ese sentido, resulta muy significativo comprobar cómo aquellas especies —principalmente mamíferos superiores (delfines, elefantes, monos...)— en las que se ha verificado esa fusión sensoriomotora, que les ha permitido adquirir un sentido de identidad propia —evidenciada al superar satisfactoriamente la “prueba del espejo” de Gordon Gallup (1970)—, son las únicas capaces de replicar movimientos. No obstante, tales conexiones neuronales especulares se iniciarían, en el periplo evolutivo vital, mucho antes de alcanzar el nivel de “auto-reconocimiento”, tal y como indica el hecho de hallarse en grupos taxonómicos, cuyos individuos, aún no son capaces, sin embargo, de reconocerse a sí mismos.

4. Perspectivas teóricas contemporáneas: de la simulación a la corporeización pasando por el modelo de la percepción-acción

4.1 Las dos facetas de la empatía

En relación con las diferentes expresiones de la habilidad empática, hemos de admitir, en principio, la existencia de, por lo menos, dos tipos distintos de empatía: la afectiva o emocional y la cognitiva. Estudios planteados al respecto con pacientes que presentaban distintos tipos de daño cerebral y otros desarrollados, a su vez, mediante “resonancia magnética funcional” (fMRI), han evidenciado que, efectivamente, las áreas del cerebro involucradas, en tales procesos, son diferentes (Decety & Jackson, 2004). La confluencia de ambas manifestaciones, en cualquier caso, distinguibles, fue objeto de intensos debates desde un primer momento, como un aspecto



más dentro de la eterna polémica entre razón y pasión (“Hume versus Kant”). Aquellos especialistas con enfoques más racionalistas tales como el de Mead y el del psicólogo suizo Jean William Fritz Piaget [“Jean Piaget”], al entender que todo, en última instancia, partía del cerebro, manifestaron una clara tendencia a soslayar la componente afectiva, desde una perspectiva extremadamente utilitaria de esta habilidad. Por el contrario, el psicólogo norteamericano Martin Hoffman (2000) sostenía que el acercamiento al otro era una operación que no podía llevarse a cabo de una manera fría y calculada, sin negar, no obstante, que una reflexión posterior podría suponer un perfeccionamiento en eso que se ha dado en denominar “precisión empática. Es de suponer que intentar asumir enfoques ajenos, soslayando la componente emocional asociada, parece producir un acercamiento a la “alteridad” extremadamente especulativo y superficial.

4.2 La incorporación de la vertiente cognitiva en las concepciones actuales sobre la empatía

Lo cierto es que en un determinado momento comenzó a manifestarse cierto interés por introducir también la faceta cognitiva dentro del entramado empático. De hecho, el psicólogo gestaltista estonio Wolfgang Köhler (1929/1959) concebía ya la empatía como la facultad de asimilar conscientemente los sentimientos de los demás, en el marco de sus estudios sobre percepción y conducta en primates.

Avanzando en la cuestión, la neurocientífica norteamericana Rosalind Dymond Cartwright (1949) acuñó el concepto de “adopción de perspectiva” (role-taking). Propuso que la empatía implica la capacidad de situarse en el lugar del otro para comprender su experiencia subjetiva. El sociólogo estadounidense George Herbert Mead (1934), partiendo de esa idea, profundizó en la noción de “autoconcepto”. Trató de explicarla como el proceso mediante el cual una persona asume mentalmente el papel de otra persona o grupo para comprender el mundo desde ese punto de vista alternativo, asimilando sus sentimientos y la posible impresión que pudieran tener de nosotros mismos. Llegó a afirmar que la imagen propia se actualiza en la medida en que uno interactúa empáticamente con los demás.

A su vez, el psicólogo psicoanalista austriaco Heinz Kohut (1971) consideraba que la empatía era abstracta y operativa, pudiendo ser entendida como una manera de abordar una investigación científica introspectiva.

En definitiva, la idea de asumir la existencia de un componente intelectual fue ganando terreno, al entenderse que la empatía no debía



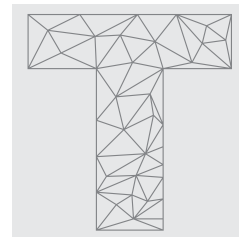
limitarse sólo a una faceta afectiva. De hecho, el psicólogo norteamericano Robert Hogan (1969) definió la empatía como la capacidad para comprender lo que ocurre en la mente de los demás, aproximándose mucho a lo que posteriormente el biólogo y antropólogo británico Gregory Bateson y, sobre todo, los psicólogos estadounidenses David Premack y Guy Woodruff (1978), denominaron "Teoría de la Mente" o "mentalización".

No obstante, en un principio, se sigue arrastrando esa idea originaria de que la vertiente cognitiva de la empatía operaría mediante un proceso de ideación consciente y voluntario, a diferencia de lo que ocurriría con la de carácter afectivo que se asumiría, a partir del planteamiento esbozado al respecto por Lipps, de un modo automático. Esta cuestión no hace sino reforzar la dicotomía existente entre ambas facetas, dificultando su fusión como sistema único.

El fenómeno denominado "ToM", anteriormente mencionado, surge, en su momento, a través del experimento de la "falsa creencia", que consiste en manipular dos muñecos para escenificar una escueta historia ante la mirada atenta de un niño, puesto a prueba. Todo comienza cuando un primer muñeco enseña un juguete y luego lo introduce en un baúl. Posteriormente, el muñeco desaparece, dando paso a un segundo muñeco, que saca el juguete del baúl y lo guarda en otro lugar. En ese momento, se le pregunta al niño: "Cuando el primer muñeco vuelva a entrar en la habitación, ¿Cuál es el primer lugar en el que buscará el juguete?". En términos generales, la inmensa mayoría de niños (exceptuando los autistas) son capaces de responder adecuadamente a esa pregunta a partir de los cuatro años (Baron-Cohen, 1995).

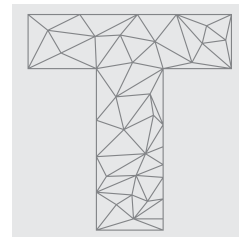
La controversia sobre si los conceptos "ToM" y empatía cognitiva son, o no, equivalentes, radica, en parte, en la existencia de aspectos de marcado carácter hipotético que, en el caso de la primera, exceden, con creces, el ámbito de aplicación de lo que podríamos considerar como empatía, en sentido literal, la cual queda acotada precisamente en torno a la cuestión de saber qué ocurre adentro del otro, sin necesariamente pretender anticipar su respuesta (Baron-Cohen, 1995; Frith & Frith, 2003; Gallese & Goldman, 1998). En general, la "ToM" incorpora, en sí, la capacidad adicional de adelantarse al comportamiento ajeno, aproximándose, de ese modo, al concepto cultural japonés de cortesía.

No obstante, la principal dificultad radica en cómo integrar la "ToM" dentro de la capacidad empática, aclarando de qué forma captamos, de manera directa, los estados mentales ajenos.



Lógicamente, las primeras especulaciones acerca de cómo es posible poseer una idea acertada sobre la mente del prójimo sin que intervengan posteriores elaboraciones deductivas racionales al respecto, nos conduce inexorablemente a lo que se ha dado en llamar “psicología del sentido común” (“folk psychology”) o “Teoría de la Teoría” (ToT), cuyo máximo exponente es el filósofo argentino Eduardo Rabossi (1966). Tal concepción, de naturaleza empírico-estadística (estocástica), nos lleva a suponer la existencia de una correspondencia directa, unívoca y universal entre una situación psicológica determinada y sus comportamientos consecuentes que nos permitiría comprender al otro de manera intuitiva. Esta idea se relaciona, en parte, con la hipótesis funcionalista desarrollada por William James y John Dewey. Ambos autores plantearon que los estados emocionales podían entenderse desde una finalidad evolutiva y adaptativa (Dewey, 1896; James, 1950). Con ello intentaban apartarse del determinismo conductista, que reducía la vida psíquica a respuestas mecánicas ante estímulos. Sin embargo, su propuesta terminó rebajando la intencionalidad —entendida como libre albedrío— a una mera motivación adaptativa condicionada por el entorno.

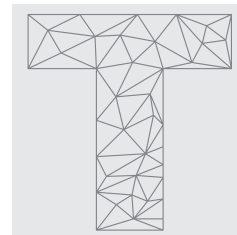
El neurocientífico Vittorio Gallese (2011), no obstante, con el propósito también de trascender la “ToT” como explicación de la “ToM”, propone la “Teoría de la Simulación”, tomando la acción del otro como detonante para recrear la mente ajena a partir de la propia, apoyándose, certeramente, en la traducción sensoriomotora, asociada a la imitación, propiciada, a su vez, por las “neuronas espejo”. Para ello asume también las nociones de “corporeización”, próximas al planteamiento “enactivo” de la “Escuela de Santiago”. A partir de ahí, diferentes autores, tales como el filósofo estadounidense Alvin Goldman, el psicólogo forense norteamericano Robert Gordon y la filósofa británica Jane Heal, entre otros, han profundizado en esta cuestión, estableciendo todo tipo de matices, intentando aclarar si el camino a seguir es representarse uno en las circunstancias del otro, imaginándose uno como si fuera aquel o atender a las emociones que surjan involuntariamente, ajustando posteriormente —o no— el resultado mediante deducciones racionales. En concreto, la estrategia que propone Gordon (1986) consistiría en una suerte de ensayo figurado en el que se recrearía previamente al otro con sus particulares condiciones, ajustando tal imagen a partir de uno mismo, pero comprendiendo que tal conducta ajena no es, necesariamente, similar a la propia. Se trataría entonces de sustituir nuestras creencias por las suyas en una suerte de imaginación contrafáctica, recreándose como si uno fuese el otro y extrayendo los datos necesarios, de manera mecánica, mediante lo que él mismo denomina “rutinas de ascenso”. Aunque Goldman (2006) coincide con Gordon en que comprender a los otros implica simulación, él lo concibe



más como un proceso neurocognitivo automático, Goldman propuso una teoría de la simulación “encarnada”, en la que los mecanismos cerebrales supuestamente permiten recrear en nosotros mismos las emociones y acciones que observamos en los demás. Consistiría en un procedimiento semejante al que planteó Lipps (1903b), en su momento, trasponiendo esa emulación ajena por un mero reflejo. Aunque ligeramente más sofisticado, dado que se parte de un “alter-ego” modificado previamente y no meramente aprehendido, existiría, no obstante, también, cierto paralelismo, con el planteamiento “analogizante” del filósofo y matemático alemán Edmund Husserl (Husserl, 1996; Zahavi, 2001), siendo uno mismo el modelo a extrapolar. En concreto se trataría de recrear mentalmente qué haría uno en la situación del otro. Algo parecido a lo que planteó, en su momento, Stuart Mill, pero operando por simulación y no por deducción reflexiva o racional.

Hemos de considerar, sin embargo, que, en ambos casos, la información requerida para la idealización será siempre insuficiente con respecto a la que él mismo posee, por lo que la identificación entre el estado simulado y el real, experimentado por el otro, resultará, en el mejor de los casos, parcial. En ese supuesto, las reservas de Schütz (1967), con respecto al planteamiento de Husserl y Scheler, estarían, en principio plenamente fundamentadas. Por otro lado, la existencia de cierta tendencia a empatizar emocionalmente de un modo automático, junto con el ejercicio de posteriores simulaciones, siguiendo cualquier procedimiento de los señalados, no le impide a uno concluir el proceso, deliberadamente, con un razonamiento complementario. Apoyándose en esta idea, Heal (1998) propone un modelo híbrido que combinaría la simulación con cierta teoría general, realizando ajustes finales de manera racional. Por consiguiente, un individuo podría recrear versiones ficticias de las creencias, deseos, rasgos de carácter y contexto de otro, para deducir qué sentimientos se producen, o bien, emular un registro emocional determinado y acceder intelectualmente después al entorno circunstancial consecuente, congruente con dicho registro. No obstante, cabría considerar que, todos esos elementos forman, entre sí, una unidad estructural definida, por lo que el acceso a lo que falta —coincidiendo con Lipps— no sería reflexivo, sino, tal y como venimos señalando, inferencial.

En cualquier caso, para que la simulación sea eficaz, ha de existir necesariamente una equivalencia entre la “primera” y la “tercera persona”. Es decir, “lo que yo haría” se ha de corresponder, de alguna manera, con “lo que haría aquel”. Lógicamente, para determinar una a partir de la otra, ha de existir cierta correlación entre ambas, lo que, en definitiva, nos trasladaría, de vuelta, a la hipótesis de la



la existencia de pares simples que vinculan estados con conductas, de una manera predeciblemente regular, lo que, finalmente, supondría aceptar una teoría del comportamiento humano basada en conductas preestablecidas (ToT).

4.3 Hacia una teoría integral de las diferentes manifestaciones empáticas

Al margen de todo ello, las vertientes cognitiva y afectiva de la empatía, aun siendo estudiadas como fenómenos independientes, presentan importantes conectivas entre ambas, más allá del simple ajuste recíproco. En definitiva, separar tales componentes pudiera resultar pertinente, quizás, sólo a partir de un interés meramente pedagógico. Es decir, aun reconociendo significativas diferencias entre ellas, autores diversos propusieron ya hace tiempo la posibilidad de que el funcionamiento práctico de todos los aspectos relacionados con la habilidad empática, se realizasen, en realidad, de manera compacta (Eisenberg & Strayer, 1987).

Posteriormente, la psicóloga norteamericana Stephanie Preston y Frans De Waal, recogiendo esa idea de un funcionar global, diseñaron un modelo de empatía (percepción-acción) que operaba escalonadamente de abajo hacia arriba, uniendo todos los niveles, desde el mero contagio emocional —vinculado con las “neuronas especulares”— pasando por la preocupación empática —con una inherente motivación prosocial— hasta alcanzar la asunción amplia de perspectivas, elaborando, de ese modo, una teoría de la mente ajena (Preston & De Waal, 2002). Apoyándose en una noción similar, el neurocientífico franco-norteamericano Jean Decety y el investigador estadounidense Philip Jackson, incluyendo la mencionada propuesta de Preston y De Waal, establecieron, a su vez, una estructura funcional hipotética que incluiría tres componentes que se retroalimentarían, entre sí, para producir una empatía amplia y total. Esos tres elementos serían; la emoción transmitida, la conciencia de la identidad mutua y, finalmente, la flexibilidad para establecer perspectivas diversas (Decety & Jackson, 2004).

En todo caso, pese a las dificultades concretas observadas a la hora de intentar encajar todos los hechos dentro de tal hipótesis, lo cierto es que prácticamente toda la comunidad científica —coherentemente con la noción de inteligencias múltiples del psicólogo estadounidense Howard Gardner (2001)— viene considerando la empatía como una habilidad multimodal, incluyendo, en sí, componentes, tanto emocionales como cognitivos, sobre todo desde que el psicólogo norteamericano Mark Davis, en el año 1983, desarrollase el concepto de

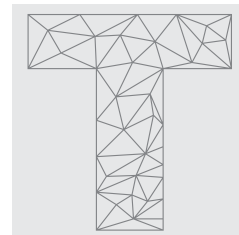


“Índice de Reactividad Interpersonal” (IRI) en un intento por cuantificar la capacidad empática de cualquier individuo mediante un concienzudo cuestionario. Por otro lado, opiniones cualificadas recientes sobre cómo opera la cognición humana, refuerzan congruentemente esa idea de entender el prodigio de la empatía como una práctica, simultáneamente afectiva y racional, capaz de conectar con el otro por ambos canales.

Pretendiendo profundizar en su modo de funcionar, admitiendo tácita o explícitamente ese enfoque integral, cabría destacar que un primer conjunto de reflexiones al respecto surgió, en su momento, desde el campo de la fenomenología, en un desesperado intento por resolver, frente al precipicio “kantiano” del relativismo absoluto, un prematuro cierre “solipsista”, al que pareciera conducirnos esa metodología reduccionista característica de tal corriente. Así cuando Husserl empieza a manejarse exclusivamente con las impresiones inmediatas, todo lo existente queda inmediatamente enclaustrado en él mismo y se le plantea el problema de cómo relacionarse, desde ahí, con el resto del mundo y, sobre todo —que es lo que más nos preocupa— con otras conciencias diferentes. El otro, en principio, es percibido por nosotros siempre de un modo parcial o incompleto, recibiendo como información directa, únicamente, la capa más periférica de su quehacer, permaneciendo el resto cautivo en su fuero interno. A tal efecto, Husserl, en sus “Meditaciones Cartesianas: §§ 50–53 (sobre el “alter ego”)", logra establecer un procedimiento, definido por él como “concordancia”, que consigue abrir cierto margen de comunicación intersubjetiva, de carácter experiencial y no reflexivo, presuponiendo un funcionar general análogo para toda posible conciencia (Husserl, 1996; Zahavi, (2001). De igual modo, la fenomenóloga alemana Edith Stein (2004) empezó a señalar que, pese a existir cierta relación con la memoria, la imaginación y la percepción, tal habilidad no tenía que ver directa y enteramente con ellas.

En definitiva, las aparentes barreras impuestas por una supuesta clausura cognitiva, derivada del planteamiento fenomenológico, caben ser derribadas gracias, precisamente, a la posibilidad de dicha conexión. Por consiguiente, esa interioridad ajena, en principio incognoscible, se nos desvela, en última instancia, de un modo indirecto, mediante la recreación, en uno mismo, de un “alter-ego”, reflejando al otro, de un modo lo más fidedigno posible. De ese modo, Husserl llega a afirmar:

“El cuerpo ajeno, en su comportamiento expresivo, en su proceder regulado, en sus manifestaciones corporales indicativas de sensaciones y de estados anímicos, me remite constantemente a la existencia de un alter ego, comprensible a



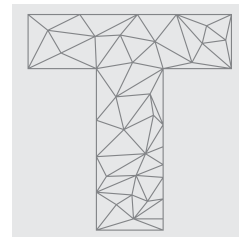
la existencia de un alter ego, comprensible a partir de mis propias cogitaciones” (Husserl, 1996, p. 152).

En esa misma línea, el pensador argentino Mario Luis Rodríguez Cobos, más conocido por su pseudónimo literario Silo, comenta:

“La intención que advierto en mí aparece como un elemento interpretativo fundamental del comportamiento de los otros y, así como constituyo al mundo social por comprensión de intenciones, soy constituido por él. Desde luego, estamos hablando de intenciones que se manifiestan en la acción corporal. Es gracias a las expresiones corporales o a la percepción de la situación en que se encuentra el otro que puedo comprender sus significados, su intención” (Rodríguez Cobos, 1990/1994b, p. 87).

Primero Lipps y posteriormente el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein, de una manera más concienzuda, arremetieron, en su momento, contra el cartesiano argumento de la deducción por analogía ante la imposibilidad de falsabilidad con respecto a si los estados mentales ajenos son, o no, similares a los nuestros, dado que no nos es asequible experimentarlos (Lipps, 1903b; Wittgenstein, 1953). En ese sentido, el mecanismo empático propuesto por Husserl incorporaba cierto argumento capaz de desatascar tal atolladero. De hecho, la fenomenología asume parcialmente el concepto de empatía de Theodor Lipps en términos de “aprehensión analogizante”, eludiendo así el problema de justificar especulativas deducciones, carentes de una base argumental firme. Se trataría, en definitiva; no de intentar recrear racionalmente en uno mismo estados mentales ajenos; sino de reflejarlos directamente en nosotros, a través de las expresiones faciales, los gestos y el tono de voz.

Matices acerca del carácter más o menos “inasible” o emergente de ese constructo mental, denominado “alter-ego”; su verosimilitud en relación con el “ego”, a través de elementos comunes —tales como la “tipificación”— o contingentes, a partir del registro recíproco de la alteridad; su entidad signica, simbólica, perceptiva o, incluso, anímica, así como su nivel de fidelidad, son elementos discutidos, posteriormente, por otros autores, tales como los fenomenólogos alemanes Max Scheler (2005), Stein (2004), el austriaco Alfred Schütz (1967) o el sociólogo germano Niklas Luhmann (1995), entre otros que, sin embargo, no cuestionan la esencia del planteamiento original de Husserl, en lo que se refiere a asumir el universo cognitivo ajeno, a través del propio, de un modo inmediato y sin emplear posteriores reflexiones de carácter racional, impropias de tal metodología.

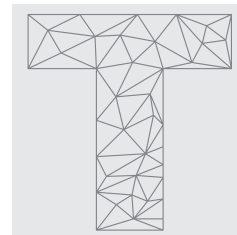


Paralelamente a las estrategias ya mencionadas, surgen, a su vez, adicionales aportaciones procedentes del ámbito psicológico, que se fraguaron, en un principio, como consecuencia del quehacer particular de la “psicología humanista”, con el psicoterapeuta norteamericano Carl Rogers (1951) al frente, al peraltar la importancia de la empatía en las sesiones con los pacientes, tratando de desarrollar lo que él mismo denomina “Psicoterapia Centrada en el Cliente”.

Una de las clasificaciones más exhaustivas efectuadas, al respecto, es la protagonizada por la psiquiatra belga Greet Vanaerschot (2006). Según esta autora, existiría, teóricamente, una posible empatía de carácter “conceptual” que se fundamentaría atendiendo a la narración del otro, tratando de entender intelectualmente —sin prejuzgar ni valorar— todos aquellos aspectos por él expresados. Se establecería, por lo tanto, un diálogo, algo distante para evitar posibles identificaciones, a partir de “parafraseos” reiterados, reflejando estrictamente contenidos, por lo que esta práctica, se vincularía al concepto de “escucha activa”, ampliamente desarrollado por Rogers. Filosóficamente, esta particular estrategia sería, en cierto modo, congruente con los postulados de los filósofos alemanes Rudolf Carnap (1966) e Immanuel Kant (1788), que consideran la intimidad ajena como algo completamente inaccesible, lo que, sin embargo, reduciría toda posible comunicación a algo completamente ilusorio. No obstante, tal modo de proceder constituiría, en tal caso, una mera aproximación racional, en la que se prescinde de toda información procedente de la vía afectiva o emocional, al resultar sospechosa de carecer del rigor suficiente como para ser considerada, pese a ser esta componente, harto fundamental, a la hora de comprender en profundidad al otro.

Continuando con el repertorio, cabe también la posibilidad de intentar establecer una conexión empática mediante lo que podríamos denominar “identificación imaginativa” en la que uno aspiraría a ubicarse, supuestamente, en las circunstancias ajenas, intentando asimilar, de algún modo, lo que aquel está vivenciando. Una vez que uno se imagina ser el otro, en función del mecanismo concreto que se emplee para “captar” esa experiencia ajena, estaríamos en presencia de planteamientos próximos a los del filósofo y economista británico Adam Smith (1759) u otros, más elaborados relacionados con la denominada “simulación mental” (Gallese & Goldman, 1998; Goldman, 2006; Gordon, 1986; Heal, 1998).

Siguiendo con nuestro catálogo, podríamos considerar, además, otra supuesta estrategia denominada “resonante”, en la que se pretendería emular o recrear sentimientos similares a los expresados por el otro (Vanaerschot, 2006). Se trataría, en este caso, de apelar



exclusivamente a la empatía emocional recibida de un modo directo y se constituiría como una especie de antítesis complementaria de la “conceptual”, en la que se rechaza la componente cognitiva por considerarla, por sí sola, excesivamente ambigua. Actuar así conlleva una alta probabilidad de confusión entre aflicción e impresión afectiva, al no diferenciar el sentimiento que alguien pudiera producir en mí, de aquel otro reflejo empático emocional que se efectúa en uno, al colocarse frente al mundo de una manera equivalente a cómo aquel se halla situado.

De hecho, podríamos asumir también como válida, otra conocida como “experiencial” en la que uno conectaría, en esta ocasión, con la sensación que el otro le produce a uno, empleando tal registro, posteriormente, como guía para confirmar si se entiende, o no, lo que el otro está tratando de expresar (Rogers, 1951). Como ya hemos aclarado anteriormente, una cosa es registrar al otro, de una determinada manera, y otra bien distinta es recrear en uno el sentimiento que el otro posee. Por otro lado, ajustar todo legitimando lo afirmado, nos conduce, en el mejor de los casos, a una estrategia tendente a una de carácter “conceptual”, a la que le añado mi particular manera de asimilar emocionalmente los hechos.

Finalmente, cabría admitir otra de tipo “auto-experiencial” que consistiría en emplear las propias vivencias o recuerdos para, a partir de ellos, entenderle (Stein, 2004). La conversación, en este otro caso, perseguiría una constante y reiterada búsqueda de acuerdo, reflejando, también, sentimientos.

4.4 La necesidad de articular, dentro de psiquismos complejos, un sistema inferencial cognitivo automático complementario, alimentado mnémicamente

Obviamente, esa versatilidad y sinergia progresiva establecida entre las diferentes estructuras sensitivas supuso una ventaja evolutiva innegable que permitió a los organismos cartografiar, en parte, su medio, permitiendo dar respuestas más elaboradas, precisas y eficaces. No obstante, un psiquismo integral, de tal envergadura, no es capaz ya de responder en función de una única señal (par estímulo-respuesta) y, por el contrario, se ve obligado a obrar a partir de una matriz compleja de datos sensoriales organizados (imagen “supramodal”). Sin embargo, los elementos perceptuales procedentes del medio no resultan, ni cualitativa, ni cuantitativamente suficientes como para reproducir toda esa complejidad exterior de un modo aceptablemente fidedigno. Era de esperar, por lo tanto, que una limitada capacidad perceptiva y/o atencional, incapaz, en principio,

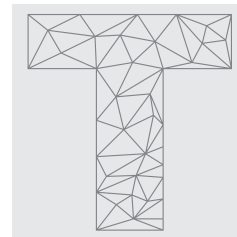


de aprehender el “mundo” en su totalidad, resultase ser demasiado pobre y parcial. Consecuentemente —de no existir mecanismo de compensación alguno— se abrirían enormes oquedades cognitivas expresadas en forma de ambigüedades, que, de persistir, podrían llegar a desestabilizar y desorientar cualquier conciencia, considerando su específica necesidad de instaurar, desde un primer momento, una mínima organización coherente del “mundo” (Mora, 2007). Todo ello condujo irremediablemente a nuestro psiquismo hacia ese curioso y afortunado hábito que posee, consistente en emitir todo tipo de compulsas suposiciones, de un modo continuo, frente a eso que entendemos como “realidad” (Dennett, 1995; Edelman, 2006; Helmholtz, 1925; Wundt, 1912).

Estrictamente hablando, cualquier obra de arte pictórica se presenta exclusivamente como un conjunto de manchas de diferentes colores. Sin embargo, nuestra experiencia al contemplarla no es exactamente esa (Arnheim, 1979). Es gracias a esa tendencia a “disparar” “inferencias cognitivas”, de manera automática y constante, como logramos tapar los huecos existentes, alcanzando así a cerrar cualquier atisbo de incertidumbre.

Por consiguiente, la mencionada insuficiencia tuvo que ser complementada, en su momento, mediante un “bombardeo” permanente de impulsos —que actuaban como elementos adicionales de representaciones mentales parciales preexistentes— elaborados a partir de la extracción de contenidos previamente registrados. Es decir, es a través de determinadas actualizaciones mnémicas —proyectadas de manera refleja sobre limitados elementos sensoriales directos percibidos— como operamos funcionalmente en el mundo. Pese a ello, vivimos bajo el poderoso influjo de la ilusión de considerar rememoraciones automáticas como si fuesen auténticas percepciones, convirtiendo en “real” u objetivo un “mundo” que, en rigor, se constituye, en su mayor parte, a través de una mera reconstrucción imaginativa y subjetiva de vagos y cambiantes recuerdos, que operan de una manera “pareidólica”, sobre la percepción directa.

En definitiva, esa función de archivo, que permitiría la posterior “comprensión” de los fenómenos, se hallaría asociada, a su vez, con esa funcionalidad alternativa de carácter paliativo, que proporcionaría, además, cierta economía psíquica, de capital importancia en la configuración de automatismos, derivados, muchos de ellos, de procesos de aprendizaje previos (Damasio, 1999). No obstante, dichas tentativas hipotéticas suelen ser reconocidas, sin dificultad a escala lógica, pero no siempre cognitiva.



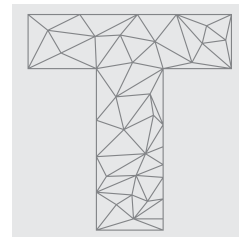
Sin embargo, tales inferencias automáticas no se reducen a simples procesos mentales —no deliberados— mediante los cuales las personas interpretamos y respondemos a la información de nuestro medio con rapidez. No actúan como mecanismos racionales intuitivos, sino que operan directamente dentro de las representaciones mentales complementándolas (Llinás, 2003; Ramachandran & Blakeslee, 1998). Por supuesto, la empatía en sus diferentes vertientes (afectiva y cognitiva) funciona de ese modo.

4.5 Integración "supramodal" sensorial, "enactividad" y "corporeización"

Hoy en día, existe cierto consenso, entre los diferentes investigadores, respecto a que, neurológicamente hablando, cualquier contenido de conciencia se articularía sincronizándose entre sí, regiones dispersas del sistema nervioso que, oscilando eléctricamente con una misma frecuencia, recogerían, cada una de ellas, la totalidad de sus características, componentes o aspectos fundamentales ("supramodalidad sensitiva") (Mora, 2001).

El acoplamiento, casi instantáneo, de todas estas áreas diferenciadas podría ser explicada tras considerar al sistema nervioso como un conjunto de elementos (neuronas) complejo regido por las leyes de la "Teoría de Sistemas". Cada una de esas disposiciones constituiría un equilibrio inestable homeostático en relación con el medio y aparecería reflejado en forma de "atractor extraño" dentro del diagrama de fases correspondiente, lo que impelería al sistema a establecer tales configuraciones amparadas por una cierta inercia energética estructural (Dehaene, 2014; Edelman & Tononi, 2000; Freeman, 2000; Varela et al, 1991).

Tal y como demostraron experimentalmente el psicólogo norteamericano Andrew Meltzoff (1991) y su colega holandesa Maria Legerstee (1977), al estudiar la capacidad de imitación humana a partir de los dos meses de edad, lo que se recibe para replicar, no son meros desplazamientos corporales, sino actos completos o fallidos pero que, de todas formas, persiguen alguna finalidad. De hecho, las "neuronas especulares" no reaccionan a partir de simples movimientos y, por el contrario, responden únicamente frente a acciones concretas (agarrar, golpear, empujar, tocar...), aun cuando éstas no sean ejecutadas del todo, siempre que se hallen vinculadas, sin embargo, con la existencia de un objeto cualquiera. A su vez, operan, de un modo similar pese a variar el objeto en cuestión, si se mantiene intacto el acto asociado. En estudios desarrollados, al respecto, por el propio "equipo de Parma" —responsable del descubrimiento de las "neuronas espejo"—

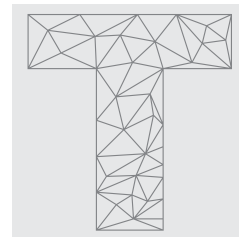


se observó que una misma neurona especular se disparaba frente a acciones similares, aunque el objeto, en cuestión, fuese diferente (Rizzolatti et al, 1996). Es decir, habitualmente se establece una síntesis propositiva entre movimientos y objetos, que es lo que se termina luego transfiriendo. La empatía operaría, entonces, mediante “inferencias cognitivas” automáticas, tendentes a completar posicionamientos intencionales ajenos, estableciéndose una comunicación interpersonal directa —en forma de pares de “percepción-acción” (Preston & De Waal, 2002)— a través de ese mismo canal. Existiría, por consiguiente, cierto trasvase interpersonal de experiencia íntima, efectuado a través de la tendencia a la imitación, que facilitaría la existencia de un singular canal comunicativo.

Por otro lado, la “enactividad” es un novedoso concepto que propone que la cognición surge a través de la interacción dinámica entre un organismo y su entorno, por lo que la percepción y la acción estarían inseparablemente ligadas, y el conocimiento no sería simplemente una representación interna del mundo, sino un proceso de “enactuar” o “traer a la existencia” significados a través de la acción. Paralelamente —y en cierto modo convergente, a su vez— surge también la idea de la “corporeización” o “cognición corporal”, en la que los procesos cognitivos estarían profundamente influenciados y determinados por el estado del cuerpo. Por lo tanto, la mente no funcionaría de manera aislada, sino que estaría intrínsecamente conectada con el cuerpo y sus interacciones físicas con el entorno. Posiblemente, esta sinergia progresiva sensitivo-motriz a la que estamos aludiendo pudiera erigirse como el precursor de dicha “enactividad”, al irse “corporeizando” el psiquismo cada vez más —a través del proceso progresivo de integración polimodal sensitiva— fusionando, en los últimos estadios, el sentir (percepción) y el hacer (propiocepción cenestésica) para conformar una estructura donde ambas actividades resultasen ser inseparables (Berthoz, 2000; Gallagher, 2005; Thompson, 2007; Varela et al, 1991). Este mecanismo de “percepción-acción” sería, de algún modo, el sustrato de una empatía motriz, cuya activación generaría respuestas también simultáneamente en los niveles emocional y cognitivo (Gallese & Goldman, 1998; Iacoboni, 2008).

Los enfoques “enactivos” (Varela, Thompson & Rosch, 1991) y de la cognición corporeizada (Shapiro, 2011) enfatizan que la cognición no ocurre en un vacío abstracto, sino que emerge de la interacción dinámica entre un organismo y su ambiente, estando profundamente moldeada por las características del cuerpo.

A la luz de estas perspectivas, la empatía no sería principalmente un proceso de deducción o simulación mental, sino una forma



de participación encarnada en la experiencia ajena. Como señala Thompson (2007):

"La empatía es una forma de experiencia encarnada en la que el cuerpo del perceptor resuena con la expresión corporal del otro" (p. 213).

Este enfoque converge, a su vez, con la fenomenología de Merleau-Ponty (2013), quien argumentaba que la corporalidad es el medio fundamental a través del cual nos relacionamos con el mundo y con los demás.

5. Reflexiones finales: de lo circunstancial a lo intencional como criterio "analogizante", enturbiado por la "sombra" jungiana

En cualquier caso, queda claro que en determinadas ocasiones el comportamiento ajeno termina generando cierta aflicción interna en aquel que lo observa. Esto confiere una capacidad de reacción vicaria ante estados anímicos ajenos que implica, en numerosas ocasiones, una cierta preocupación por responder "compasivamente" frente a tal situación (Iacoboni, 2008; Meltzoff & Decety, 2003; Rizzolatti & Sinigaglia, 2006). Dicha reacción —cabe matizar— no se produce jamás en presencia de una máquina ejecutando un movimiento similar.

Si cautelarmente asumimos la premisa "perspectivista" (Ortega y Gasset, 1984) de que todos los procedimientos descritos son de alguna manera válidos, sólo cabe admitir entonces que la empatía operaría de manera compleja como parte constituyente de la cognición. Al igual que ésta, funcionaría de una manera "supramodal" y, en definitiva, "enactiva" y/o "corporeizada".

Esa imbricación entre las diferentes vertientes se produciría como resultado de incorporar evolutivamente una estrategia de carácter mimético —como alternativa a la genética— a la hora de vehicular información interpersonal. Esto encajaría perfectamente con la estrecha relación existente entre imitación y empatía, evidenciada aún más con el descubrimiento de las "neuronas espejo".

Obviamente, esta perspectiva resulta incompatible con un psiquismo "computacional" pasivo que se limita a procesar datos recibidos. Por ello, debemos asumir la idea de que es activo, emergente

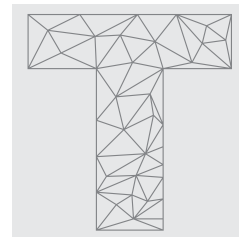


y holístico. Los últimos estadios evolutivos del sistema nervioso se caracterizaron por avanzar desde una parcial coordinación sensitivo-motriz preestablecida genéticamente hacia una interrelación total abierta.

Ese maniobrar integral corporal consecuente, supone la incorporación de una sistémica “causalidad circular” —término originario del matemático Norbert Wiener (1948)— que se establece entre ambas facetas, que ahora se expresarán interaccionando simultáneamente entre sí, generando lo que se conoció, en un principio, como cognición “anclada” (Shapiro, 2011), “corporeizada” (Varela et al, 1991) o “enactiva” (Varela, 1999). Por lo tanto, el “percibir” y el “actuar”, que inicialmente se relacionaban, entre sí, mediante un funcionar psicofísico compulsivo y lineal, intermediado por la cognición —a través de pares de estímulo-respuesta— se convierte ahora en una especie de “bucle extraño” (Hofstadter, 1979), dando lugar a una doble recursividad complementaria, estableciéndose una imbricación sensitivo-motriz completa y recíproca. Es decir, todo acto es guiado por la sensación que, precisamente, se obtiene, al registrar tal acción, permitiendo, de ese modo, elaborar respuestas cada vez más precisas mediante ajustes efectuados sobre tentativas reiteradas, dando lugar, a su vez, a procesos de perfeccionamiento o adiestramiento.

Es decir, esa dinámica inicial —desarrollada por los primeros organismos— que conllevaba un maniobrar muy reaccionario e indiscriminado —sostenido por pura subsistencia mediante pares conductistas de “estímulo-respuesta”— se va transformando paulatinamente —gracias a un proceso de integración intermodal progresivo— hasta que una fusión sensomotora completa le impele ya hacia un necesario “estar” de algún modo (“dasein heideggeriano”) con una determinada actitud (Heidegger, 2007; Thompson, 2007), apuntando —como diría el filósofo alemán Friedrich Nietzsche— cual “flecha del anhelo” (Lledó, 2002; Nietzsche, 2008). Así mismo, todo ello —tal y como señaló el también filósofo francés Jean Paul Sartre (1943)— se traduce en comportamientos genéricos que constituyen ineludibles posicionamientos frente al “mundo”, orientados de un modo preciso y amparados por finalidades concretas, conformando estructuras indisolubles denominadas por él, “sujeto-objeto” —“acto-objeto”, en el caso de “Silo” (1994a)— o “correlación noético-noemática”, dentro de la fenomenología de Husserl (1996). Dicho “tándem” funcional incorpora, en sí, el germen de una crucial cualidad, conocida como “intencionalidad”, constituyéndose, a partir de ahí, como un nexo fundamental entre ambos elementos del binomio.

En definitiva, los seres vivos operaban, en un principio, como

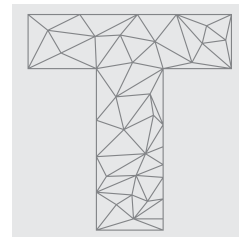


meros receptores de alteraciones de la interfaz “ser-medio”, reaccionando, frente a ellas, de manera difusa en aras de mantener una relativa estabilidad funcional a través de oportunas adaptaciones ambientales. Sin embargo, a medio plazo, resultó evolutivamente positivo el que tales perturbaciones pudiesen proyectarse, también desde el individuo hacia su medio, a través de actos concretos de carácter propositivo. Naturalmente, el concepto amplio de “affordances” del psicólogo norteamericano James Gibson (1986) —que se refiere a cómo las posibilidades de acción que un objeto determinado o el entorno ofrecen a un organismo se hallan integradas en la propia percepción— se corresponde bastante bien con este esquema.

Habitualmente, se considera —de una manera más bien tácita— que ese “emplazamiento ajeno” a considerar en todo proceso empático, se deduce aproximadamente a partir de las circunstancias en las que el otro se encuentra. La inmensa totalidad de procedimientos planteados, tanto filosóficos como psicológicos, se llevan a cabo, intentando determinar contextos y/o estados particulares, infiriendo intuitivamente un ambiente mental y emocional concreto, presuponiendo —con un enfoque esencialmente “conductista”— que todos respondemos igual frente a situaciones idénticas, cuestión esta que consideramos del todo ingenua, a tenor de la versatilidad que otorga ese albedrío inherente a la condición intencional humana, dado que, frente a situaciones similares, cada cuál reacciona de un modo distinto; ¿Qué equivalencia cabría establecer entonces para ser capaces de acceder a una interioridad distinta en función de tales vicisitudes?

Curiosamente se ha advertido además que las conexiones empáticas son supuestamente más recíprocas que sincrónicas o simpáticas. Esa aparente “incongruencia” ocasional —que se aprecia en emociones que, en numerosas ocasiones, no se expresan mediante un simple reflejo afectivo— explicaría esa “espejación constructivista” necesaria para preservar la intencionalidad consciente y voluntaria de los actos, como cuando, por ejemplo, me enfado con alguien, al reírse inoportunamente frente a un accidente ajeno o, por el contrario, me siento orgulloso por el amor y cariño que le profesa.

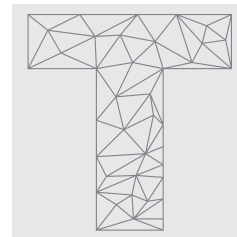
Justamente, todo ello nos permitiría concretar cuál es el “lugar” específico del otro, así como el fundamento y origen del criterio “analogizante” empleado para establecer —en términos “husserlianos”— la “concordancia entre “ego” y “alter-ego”. En ese sentido, deberíamos admitir que el catalizador de todo el proceso no es el sentimiento ajeno, asimilado, sin más, a partir del movimiento a



reflejar, sino su intencionalidad asociada a la acción misma a ejecutar. Es decir, tales “actos” —vinculados siempre a un “objeto” y con una tendencia inconsciente a ser imitados— denotan un modo de colocarse de manera intencional e integral en el “mundo” y eso, en verdad, es lo que —por vía neuro-especular sensomotora— se transfiere. De hecho, estudios efectuados al respecto evidencian que la comprensión de la acción ajena precede siempre a la identificación de su emoción asociada (Prinz, 2006), que es equivalente a afirmar que la vertiente cognitiva es recibida antes, incluso, que la emocional o afectiva. Es decir, lo que percibimos inicialmente es simplemente la estructura “acto-objeto” ajena, recogida en clave corporal, dado que su interioridad consecuente aún permanecería infranqueable. Por consiguiente, para empatizar con alguien, el “lugar” del otro —contrariamente a lo que se supone en general— vendría determinado por lo que “hace” y no por lo que le “pasa”. Tal idea se corresponde fielmente, además, con el hecho de que, como ya hemos afirmado, las “neuronas espejo” sólo se disparan frente a actos concretos y no a partir de movimientos sin finalidad alguna. Igualmente, la imitación temprana en neonatos se efectúa siguiendo pautas similares.

En general y más concretamente en el esquema propuesto por Gallese, la vertiente afectiva se adquiriría al replicar automáticamente el movimiento ajeno, por lo que la comprensión del acto se efectuaría con posterioridad, tras asumir la faceta emocional, que escalaría después en ese sentido, sin explicar, de momento, cómo se conectarían unívocamente ambas. Sin embargo, los mencionados experimentos realizados al respecto parecen indicar lo contrario. No obstante, los resultados de investigarlos más en profundidad constituirían un buen verificador de que todo lo que estamos sosteniendo aquí sea, o no, correcto.

A su vez, ese confuso carácter intuitivo o prerracional, que parece revestir su modo de funcionar, quedaría aclarado al constatar que podría tratarse de inferencias automáticas mnémicas que, en definitiva, operan en la totalidad de los procesos cognitivos, paliando carencias de un modo “pareidólico”. En este caso, se encargarían de completar esa “carcasa”, que, de entrada, representa el otro para nosotros, con todo un universo íntimo ajeno, reconstruido desde el propio. Eso arrojaría bastante luz con respecto a cómo surgirían, por ejemplo, las denominadas “rutinas de ascenso” (Gordon, 1986) o las extrapolaciones realizadas mediante “procesos psicológicos propios” (Goldman, 2006) en ejercicios de simulación, así como la recreación de un “alter-ego” fenomenológico, entre otros muchos mecanismos que se mencionan reiteradamente, cuando se habla de empatía, sin aclarar con precisión su origen. Finalmente, la enorme diversidad de

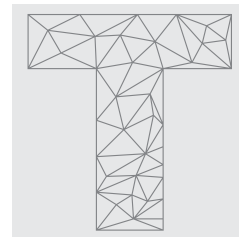


afirmaciones vertidas y de fenómenos vinculados a esa actividad queda justificada por la complejidad de su forma multifacética de actuar, dentro de un psiquismo de carácter “enactivo” y/o “corporeizado”.

En definitiva, gracias a nuestra singular inteligencia “popperiana” —amparada por la destreza adquirida para efectuar representaciones “supramodales” a voluntad— somos enteramente capaces de realizar todo tipo de ensayos mentales. En esencia, no suponen otra cosa que múltiples recreaciones articuladas de nosotros mismos, tal y como sucede en el noble arte del teatro, con sus respectivas interioridades consecuentes de las que, a diferencia de lo que me sucede con la del otro, si poseo un registro inmediato. Por lo tanto, si tengo la posibilidad, en términos de actitud, de emplazarme —respecto a mi futuro inminente— “apuntando” con una tendencia idéntica a la que el otro me deja entrever, mi propia interioridad “simulada” —reflejada y sin racionalizaciones previas (Zahavi, 2001)— mediante inferencias automáticas, detonadas a partir de la percepción de la intencionalidad correspondiente a tal reubicación, conformaría, en mí, un patrón cenestésico que complementaría tal acto, conformando un “atractor extraño” dentro del complejo sistema nervioso (Friston, 2010), que coincidirá necesariamente con el del otro. Sería entonces equivalente a decir que cuando actúo igual que aquel, me siento de un modo aproximadamente similar, que es muy diferente a suponer que todos actuamos de igual modo, frente a circunstancias equivalentes (ToT).

Evidentemente, la dificultad más importante a considerar en esta cuestión de comprender enfoques ajenos se circunscribe, precisamente, al ámbito de las situaciones conflictivas. La condición auto-experiencial a la hora de interiorizar el comportamiento del otro implica inevitablemente reconocer previamente en uno mismo tal conducta. Sin esa componente esencial a nuestra disposición, la idea que nos formamos acerca del otro tiende a trivializarse a partir de ramplonas simplificaciones que se entroncan más con la literatura que con la compleja realidad humana, dibujando —en el mejor de los escenarios posible— una grotesca caricatura, que termina reduciendo al otro a un mero estereotipo —perpetuado, a veces, a través de “motes” o “apodos” —despojándole, en todo caso, de cualquier atisbo de humanidad, tras etiquetarle bajo algún banal epígrafe.

Por consiguiente, si procedemos según el protocolo descrito, resultará previsiblemente probable que, en este tipo de circunstancias, se manifieste cierta reticencia a admitir que se ha obrado alguna vez de un modo que, consecuentemente, tanto se detesta y ello es así porque, en definitiva, el rechazo visceral hacia ese comportamiento suele ser directamente proporcional a la resistencia a reconocerlo también



como propio. “Silo” dijo al respecto: “Ni aún lo peor del criminal me es extraño y si lo reconozco en el paisaje, lo reconozco en mí” (Rodríguez Cobos [Silo], 1990/1994b, p. 34).

Resulta, pues, imperiosamente necesaria una cierta reconciliación también con uno mismo y con todo lo que uno ha hecho hasta ahora, advirtiendo decididamente que, en el fondo, todas esas supuestas miserias, con las que nos negamos a convivir, forman parte, en realidad, de nuestro evolutivo aprendizaje y que sin tales “desvíos” o “errores” no habría sido posible saber lo que ahora sabemos. Obrar de un modo diferente, obscurecerá esa parte de mí —cual “sombra junguiana” (Jung, 2008)— advirtiéndola únicamente en el otro, al proyectarla como algo completamente ajeno, convirtiéndole así en una especie de “monstruo” capaz de actuar de un modo que a uno le repugna, hasta el punto de negarse a admitir cualquier vinculación personal posible al respecto. De hecho, de todos es sabido que no hay peor homófobo que un homosexual reprimido. Es decir, tales comportamientos se suelen entender como impropios, por completo, en relación con uno mismo, cuando en realidad, deberíamos asumirlos y propiciar su integración, comprendiendo las razones que nos llevaron —a nosotros y a él— a actuar de ese modo, en lugar de comprometer nuestra unidad psíquica, fragmentándola. El no obrar en ese sentido constituye la antesala del rencor, del resentimiento y el preámbulo de la consecuente venganza.

En definitiva, a efectos de empatizar, el “lugar” del otro —tal y como venimos sosteniendo— no se corresponderá enteramente con el contexto existencial en el que ocasionalmente se halle. Para establecer una conexión fiable con él, hemos de ser capaces de captar, sobre todo, su reacción, más allá de tales circunstancias. Será esa estructura intencional “acto-objeto” mencionada —manifestada a través de la percepción que poseemos de su dinámica corporal— la que resonará en nosotros, al sentirnos reflejados, en y con él. De producirse un bloqueo, la especulativa “racionalidad” suplirá las inferencias cognitivas automáticas mediante tópicos inercias intelectuales y deshumanizará al otro estereotipándolo, al observarlo “desde fuera”, en vez de “desde adentro”.

Por ejemplo, uno probablemente jamás se haya visto envuelto en llamas dentro de un incendio, ni falta que nos hace todo ello para poder empatizar con un bombero. Lo que necesitamos saber es: ¿Cómo está emplazado, en ese momento, con respecto al mundo? ¿Cuál es su actitud en ese preciso instante? Obviamente, se trata de un posicionamiento de tintes heroicos, impulsado por una solidaria vocación de servicio. Para aproximarnos a qué es lo que siente y qué

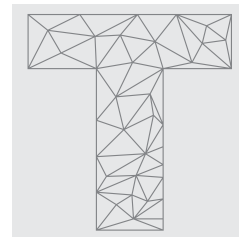


le preocupa, la táctica de imaginarnos en semejante situación no nos servirá, en modo alguno, porque afortunadamente no responderá como lo haríamos nosotros mismos frente a tal coyuntura. La pregunta sería: ¿Alguna vez he puesto en riesgo mi propia integridad física o algo que valorase especialmente para, en definitiva, ayudar a otros? Entonces sorprendido me doy cuenta de que, en ese momento, no albergaba en mi corazón miedo alguno porque toda mi atención estaba centrada en proteger al otro, siendo esa, y no otra, mi única preocupación, en ese preciso instante. Seguramente, sentí una firme convicción de estar haciendo lo correcto y, curiosamente, actué con una gran serenidad. Justo ahora alcanzo a entender cómo puede sentirse, verdaderamente, un bombero y no tiene mucho que ver con posibles elucubraciones intelectuales, suponiendo lo que le pasaría a uno si se viera rodeado de fuego.

De igual modo, puedo, por ejemplo, intentar “ponerme en el pellejo” de un “asesino” para comprender que un sentimiento de rabia, ira, miedo, odio, impotencia, frustración..., de tal magnitud e intensidad le embarga, apoderándose de él, hasta el extremo de perder todo control sobre sí mismo.

Obviamente, entender no implica justificar tan deleznable comportamiento, pero empatizar nos previene, por el contrario, de la esterilidad de convertir al otro en un “monstruo” —sentenciado a perpetuidad— abriendo la posibilidad de una, —aunque complicada— rehabilitación futura, a la que nunca deberíamos renunciar. Lógicamente, tal y como estamos señalando, debemos, antes que nada, identificar —con la honestidad que ello requiere— eso que anida en lo más profundo de nosotros mismos capaz de conducirnos hacia la destrucción o la aniquilación.

Por consiguiente, tal vez merezca la pena reformular el concepto de empatía, afirmando que se trata, en realidad, de una “simulación” psíquica “enactiva” y/o corporeizada efectuada mecánicamente, mediante inferencias cognitivas automáticas de carácter “pareidólico”, detonadas miméticamente a partir de la percepción de un acto intencional ajeno, orientado hacia un “objeto” concreto —advertido a través de la dinámica corporal ajena asociada— conformando una suerte de estructura cognitiva “supramodal”, que me permite aproximar, desplegando en mí, lo que le ocurre al otro por adentro en ese momento. No consiste tanto en “calzarse los zapatos” del otro, como de verse uno mismo reflejado en él, en función de lo que está haciendo. Es un mirar al otro cálidamente desde “adentro” de uno mismo y no, desde “fuera” con una cierta extrañeza “sartriana” (Sartre, 2009).



6. Neurofenomenología de la empatía: un modelo integrador

6.1 Hacia un modelo "supramodal" de la empatía

Nuestro planteamiento constituye una integración neurofenomenológica de las teorías clásicas sobre la empatía, superando sus limitaciones mediante un marco unificador.

He aquí la síntesis:

1. Base “enactiva-corporizada” (de la fenomenología y el enactivismo):

Acepta que la empatía es una simulación “corporeizada” —no una mera proyección intelectual—, donde el cuerpo participa activamente en la comprensión del otro.

2. Mecanismo de simulación automática (de la Theory of Simulation):

Propone que esta simulación es involuntaria y pre-reflexiva, mediada por sistemas de neuronas espejo que traducen la percepción en representación motriz y afectiva.

3. Estructura intencional (de la fenomenología husserliana):

Identifica la intencionalidad —la dirección hacia un objeto— como el detonante clave de la empatía, no la emoción en sí misma. Lo que se capta es el acto-objeto en su integridad.

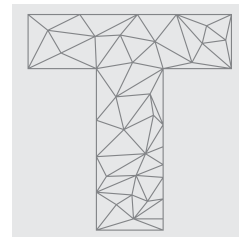
4. Inferencia supramodal (aporta una capa original):

Introduce la idea de que el cerebro completa la experiencia ajena mediante inferencias automáticas “pareidólicas”, usando el propio repertorio mnésico para “rellenar” lo no percibido directamente.

5. Origen evolutivo mimético (contribución clave):

Explica la función adaptativa de la empatía: surgió como sustituto mimético de la transmisión genética de conductas, facilitado por la “altricialidad” y la “encefalización”.

Nuestro modelo, en definitiva, no elige entre simulación, teoría o percepción directa, sino que las articula en un proceso único: la percepción de un acto intencional desencadena una simulación corporeizada automática (vía neuronas espejo), que a su vez activa



inferencias supramodales que completan la experiencia.

Es, por tanto, un modelo integrativo, “corporeizado” y “enactivo”, radicado en la biología evolutiva y la neurofenomenología.

A la luz de la revisión efectuada, podemos concluir que la empatía es una capacidad “supramodal” de simulación “enactiva” que trasciende las dicotomías tradicionales entre cognición y emoción, innato y adquirido, simulación y teoría.

Lejos de ser una mera proyección sentimental o un cálculo racional, es un proceso integral y “corporeizado” que se articula a través de:

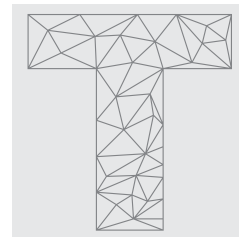
1. La percepción de actos intencionales ajenos
2. Una simulación motriz automática, cargada emocionalmente y mediada por el sistema de neuronas espejo
3. Inferencias cognitivas automáticas que completan la experiencia subjetiva del otro

Este modelo unifica perspectivas teóricas dispares: la “Teoría de la Simulación” encuentra su sustrato neural en el sistema de neuronas espejo; la Fenomenología describe el acceso directo a la intencionalidad ajena; el “enactivismo” explica el proceso como una simulación corporeizada automática; y la visión evolutiva justifica su origen como una adaptación mimética crucial.

La reflexión final subraya que la empatía, en su nivel más profundo, es un recordatorio de nuestra humanidad compartida. Exige el coraje de reconocer en nosotros mismos todo el espectro de la condición humana, pues solo abrazando nuestra propia “sombra” podemos comprender la luz y la oscuridad que habitan en los demás, allanando el camino no sólo para la comprensión, sino para una auténtica reconciliación.

A la luz de la evidencia revisada, proponemos un modelo neurofenomenológico que conceptualiza la empatía como un proceso “supramodal” de simulación “enactiva”. Este modelo integra hallazgos neurocientíficos con “insights” fenomenológicos para superar las limitaciones de los enfoques exclusivamente cognitivos o afectivos.

De una manera estrictamente didáctica, podríamos afirmar



6. Neurofenomenología de la empatía: un modelo integrador

entonces que el proceso empático se articula a partir de las siguientes etapas:

1. Percepción de la intencionalidad ajena: El detonante inicial es la percepción de un acto intencional dirigido a un objeto, manifestado a través de la dinámica corporal.

2. Simulación motriz automática: La percepción del acto intencional activa el sistema de neuronas espejo, que traduce la acción observada en una representación sensomotora propia (Rizzolatti et al., 1996).

3. Inferencia “supramodal”: La simulación motriz dispara inferencias cognitivas automáticas de carácter “pareidólico”, que completan la experiencia subjetiva del otro (sus creencias, emociones) a partir del propio repertorio mnémico y experiencial (Dennett, 1995; Edelman, 2006).

6.2 La intencionalidad como detonador del proceso

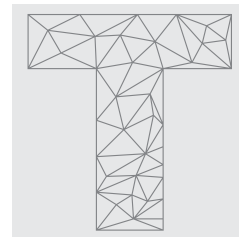
Contrariamente a la visión predominante, argumentamos que el catalizador primario de la empatía no es la emoción ajena per se, sino la intencionalidad con la que el otro se ubica ante una situación. Lo que se transfiere miméticamente no es la emoción en sí, sino la estructura completa “acto-objeto” o “noético-noemática” (Husserl, 1996) que revela un propósito concreto.

Nos apoyamos sobre todo en los mencionados estudios de cronometría mental que indican que la comprensión de la acción precede a la identificación de la emoción asociada (Prinz, 2006), sugiriendo que la faceta cognitiva (captar la intención) precede a la afectiva (sentir la emoción). Esto explica, además, por qué las neuronas espejo se activan frente a actos con una finalidad concreta y no ante movimientos aleatorios.

7. Implicaciones, aplicaciones y direcciones futuras

7.1 Implicaciones para la psicopatología

Las alteraciones en los mecanismos empáticos subyacen a diversos trastornos neuropsiquiátricos. En el autismo, por ejemplo, se han observado disfunciones en el sistema de neuronas espejo



(Oberman & Ramachandran, 2007) y dificultades en tareas de teoría de la mente (Baron-Cohen, 1995). En la psicopatía, por el contrario, se preserva la capacidad cognitiva de entender los estados mentales ajenos, pero existe un déficit específico en la resonancia afectiva (Blair, 2005). Nuestro modelo sugiere que estas alteraciones podrían conceptualizarse como interrupciones en diferentes puntos del proceso “supramodal” descrito. Mientras en el autismo estaría afectada principalmente la Inferencia (nivel 3), en la psicopatía lo estaría la respuesta emocional asociada a la simulación motriz automática (nivel 2).

7.2 Aplicaciones en psicoterapia

El modelo tiene importantes implicaciones para la práctica psicoterapéutica. La “Psicoterapia Centrada en el Cliente” (Rogers, 1951) podría entenderse como un proceso de sintonización intencional donde el terapeuta:

1. Percibe la actitud intencional del cliente (no sólo su contenido verbal).
2. Simula “enactivamente” su posicionamiento existencial.
3. Utiliza sus propias inferencias automáticas para comprender la experiencia del cliente.

Técnicas como el reflejo empático y la validación emocional operarían facilitando este proceso de simulación “enactiva” mutuamente regulada.

7.3 Direcciones futuras de investigación

Futuras investigaciones deberían explorar, entre otras posibles:

1. El estudio de la secuencia temporal precisa de los procesos cognitivos y emocionales implicados en la empatía mediante técnicas de alta resolución temporal como EEG o MEG.
2. El desarrollo ontogenético del mecanismo “supramodal” propuesto desde la infancia hasta la edad adulta.
3. Las bases neurales de las diferencias individuales en capacidad empática y su modulación mediante entrenamiento.



Referencias

Alberts, B., Johnson, A., Lewis, J., Raff, M., Roberts, K., & Walter, P. (2002). *Molecular biology of the cell* (4th ed.). Garland Science.

Albó, X. (2008). *Ayni, manoq, aynokawa: Vivir en reciprocidad*. CIPCA.

Aquino, T. de. (1988). *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles. (2004). *Ética Nicomáquea* (Trad. J. Marías & M. Araújo). Gredos. (Trabajo original publicado ca. 350 a.C.).

Arnheim, R. (1979). *El pensamiento visual*. Alianza Editorial.

Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An essay on autism and theory of mind*. MIT Press.

Batson, C. D. (2011). *Altruism in humans*. Oxford University Press.

Berthoz, A. (2000). *El sentido del movimiento*. Siglo XXI Editores.

Blair, R. J. R. (2005). Responding to the emotions of others: Dissociating forms of empathy through the study of typical and psychiatric populations. *Consciousness and Cognition*, 14(4), 698–718. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2005.06.004>

Böhme, G. (2006). *Estética y teoría de la subjetividad*. Peter Lang.

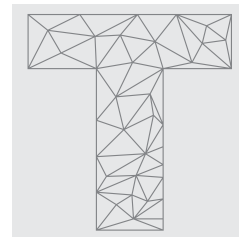
Caballero, P. (2002). *Namasté: El saludo de la paz*. Editorial Obelisco.

Cadogan, L. (2000). *Lengua, cultura y mitología guaraní*. Editorial Servilibro.

Campbell, N. A., & Reece, J. B. (2005). *Biología* (7a ed.). Pearson Educación.

Cartwright, R. D. (1949). A scale for the measurement of empathic ability. *Journal of Consulting Psychology*, 13(2), 127–133. <https://doi.org/10.1037/h0059792>

Changeux, J.-P. (1985). *El hombre neuronal*. Editorial Labor.



Confucio. (2012). *Las Analectas* (J. Ames, Trad.). Losada. (Trabajo original escrito ca. siglo V a. C.).

Damasio, A. (1999). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Andrés Bello.

Darwin, C. (1982). *El origen del hombre* (Trad. A. de Zulueta). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1871).

Davis, M. H. (1983). Measuring individual differences in empathy: Evidence for a multidimensional approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 44(1), 113–126. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.44.1.113>

De Waal, F. (2009). *La edad de la empatía: Lecciones de la naturaleza para una sociedad más amable*. Tusquets Editores.

Decety, J., & Cowell, J. M. (2014). The complex relation between morality and empathy. *Trends in Cognitive Sciences*, 18(7), 337–339. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2014.04.008>

Decety, J., & Jackson, P. L. (2004). The functional architecture of human empathy. *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3(2), 71–100. <https://doi.org/10.1177/1534582304267187>

Degioanni, A., Bonenfant, C., Cabot, E., Condemni, S., & Menvielle, M. (2019). Living on the edge: Was demographic weakness the cause of Neanderthal demise? *PLOS ONE*, 14(5), e0216742. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0216742>

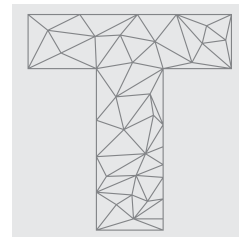
Dehaene, S. (2014). *La conciencia en el cerebro: Descifrando cómo el cerebro codifica nuestros pensamientos*. Siglo XXI Editores.

Dennett, D. C. (1995). *La conciencia explicada*. Paidós.

Dewey, J. (1896). The reflex arc concept in psychology. *Psychological Review*, 3(4), 357–370. <https://doi.org/10.1037/h0070405>

Dilthey, W. (1957). *El mundo de las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1910).

Dymond, R. F. (1949). A scale for the measurement of empathic ability. *Journal of Consulting Psychology*, 13(2), 127–133. <https://doi.org/10.1037/h0059792>



Edelman, G. M. (2006). *Segundo cerebro: Los mecanismos de la conciencia*. Paidós.

Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *Un universo de conciencia: Cómo la materia se convierte en imaginación*. Paidós.

Eisenberg, N., & Strayer, J. (Eds.). (1987). *Empathy and its development*. Cambridge University Press.

Falk, D. (2004). *Braindance: New discoveries about human origins and brain evolution*. University Press of Florida.

Freeman, W. J. (2000). *How brains make up their minds*. Columbia University Press.

Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo (Trad. L. López-Ballesteros). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1921).

Friston, K. (2010). The free-energy principle: A unified brain theory? *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), 127–138. <https://doi.org/10.1038/nrn2787>

Frith, U., & Frith, C. (2003). Development and neurophysiology of mentalizing. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 358(1431), 459–473. <https://doi.org/10.1098/rstb.2002.1218>

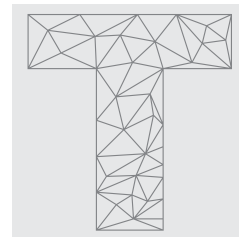
Galeno. (2006). *Sobre las pasiones y los errores del alma* (R. M. G. Todd, Trad.). Cambridge University Press. (Trabajo original publicado en el siglo II d. C.).

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Oxford University Press.

Gallese, V. (2011). Neuronas Espejo, Simulación Corporeizada y las Bases Neurales de la Identificación Social. *Clínica e Investigación Relacional*, 5(1), 34-59.

Gallese, V., & Goldman, A. (1998). Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2(12), 493-501. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(98\)01262-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(98)01262-5)

Gallistel, C. R. (1990). *The organization of learning*. MIT Press.



Gallup, G. G. (1970). Chimpanzees: Self-recognition. *Science*, 167(3914), 86–87. <https://doi.org/10.1126/science.167.3914.86>

Gardner, H. (2001). *Estructuras de la mente: La teoría de las inteligencias múltiples* (2.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Gibson, J. J. (1986). *El enfoque ecológico de la percepción visual*. Ediciones Pirámide.

Goldman, A. I. (2006). *Simulating minds: The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford University Press.

Gordon, R. M. (1986). Folk psychology as simulation. *Mind and Language*, 1(2), 158–171. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1986.tb00324.x>

Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and phylogeny*. Harvard University Press.

Heal, J. (1998). Understanding other minds from the inside. En A. O'Hear (Ed.), *Current issues in philosophy of mind* (pp. 83-99). Cambridge University Press.

Heidegger, M. (2007). *Ser y tiempo*. Trotta.

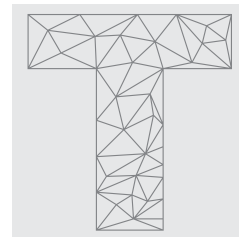
Helmholtz, H. von. (1925). *Treatise on physiological optics* (J. P. C. Southall, Trad.). Dover Publications. (Trabajo original publicado en 1867).

Hobson, R. P. (2002). *The cradle of thought: Exploring the origins of thinking*. Macmillan.

Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.

Hofman, M. A. (2014). Encephalization and the evolution of cognition: A comparative perspective. *Brain, Behavior and Evolution*, 84(3), 136–144. <https://doi.org/10.1159/000365183>

Hofstadter, D. R. (1979). *Gödel, Escher, Bach: An eternal golden braid*. Basic Books.



Hogan, R. (1969). Development of an empathy scale. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 33(3), 307–316. <https://doi.org/10.1037/h0027580>

Hollan, D., & Throop, C. J. (2008). Whatever happened to empathy? *Ethos*, 36(4), 385–401. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2008.00020.x>

Homero. (2016). *Ilíada* (Trad. E. Crespo Güemes). Alianza Editorial. (Obra original ca. siglo VIII a.C.).

Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana* (Trad. F. Duque). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1739).

Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas: Introducción a la fenomenología*, (Trad. J. Gaos). Trotta. (Trabajo original publicado en 1931).

Iacoboni, M. (2008). *Mirroring people: The science of empathy and how we connect with others*. Farrar, Straus and Giroux.

Itard, J. M. G. (1962). *The wild boy of Aveyron*. Appleton-Century-Crofts. (Trabajo original publicado en 1801).

James, W. (1950). *The principles of psychology*. Dover. (Trabajo original publicado en 1890).

Jung, C. G. (2008). *El yo y el inconsciente*. Trotta.

Kandel, E. R., Schwartz, J. H., & Jessell, T. M. (2000). *Principles of neural science* (4th ed.). McGraw-Hill.

Kant, I. (2004). *Crítica de la razón práctica* (A. J. Onate, Ed.). Ediciones Coyoacán. (Trabajo original publicado en 1788).

Kohut, H. (1971). *The analysis of the self: A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. International Universities Press.

Köhler, W. (1959). *The mentality of apes* (2.^a ed.; E. Winter, Trad.). Vintage Books. (Trabajo original publicado en 1929).

Konner, M. (2010). *The evolution of childhood: Relationships, emotion, mind*. Harvard University Press.



Legerstee, M. (1991). The role of person and object in eliciting early imitation. *Journal of Experimental Child Psychology*, 51(3), 423–433.

Levítico 19:18. (2002). En *La Biblia*. Ediciones Paulinas.

Lieberman, D. E. (2011). *The evolution of the human head*. Harvard University Press.

Lipps, T. (1903a). *Estudios en el ámbito de la empatía y la estética*. Springer-Verlag.

Lipps, T. (1903b). Empathy, inner imitation, and aesthetic experience. En *Aesthetic Essays*.

Lira, S. (2011). *La Regla de Oro: Un principio ético universal*. Editorial Suramérica.

Lledó, E. (2002). *Ser quién eres: Ensayos sobre Nietzsche y Heidegger*. Santillana.

Llinás, R. (2003). *El cerebro y el mito del yo: La conciencia y la construcción del mundo*. Fondo de Cultura Económica.

Lorenz, K. (1978). *Fundamentos de la etología*. Alianza Editorial.

Lotze, R. H. (1848). *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*. Cotta.

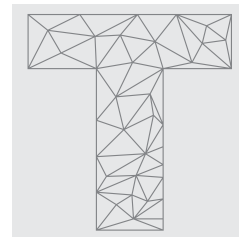
Luhmann, N. (1995). *Social systems*. Stanford University Press. (Trabajo original publicado en 1984).

MacIntyre, A. (1984). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.

Margulis, L., & Sagan, D. (1995). *What is life?* University of California Press.

Martin, R. D. (2007). *Born to grow: Human evolution and child development*. Harvard University Press.

Maynard Smith, J., & Szathmáry, E. (1995). *The major transitions in evolution*. Oxford University Press.



Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press.

Meltzoff, A. N., & Moore, M. K. (1977). Imitation of facial and manual gestures by human neonates. *Science*, 198(4312), 75–78. <https://doi.org/10.1126/science.198.4312.75>

Meltzoff, A. N., & Decety, J. (2003). What imitation tells us about social cognition: A rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 358(1431), 491–500. <https://doi.org/10.1098/rstb.2002.1261>

Mencio. (2020). *Mencio: El camino de la benevolencia* (E. Ryden, Trad.). Editorial Trotta. (Trabajo original escrito en el siglo IV a. C.).

Merleau-Ponty, M. (2013). **Fenomenología de la percepción** (Trad. J. Cabanes). Planeta-Agostini. (Trabajo original publicado en 1945).

Mill, J. S. (1861). *Utilitarianism*. Parker, Son, and Bourn.

Mora, F. (2001). *El reloj de la sabiduría: El cerebro y la educación*. Alianza Editorial.

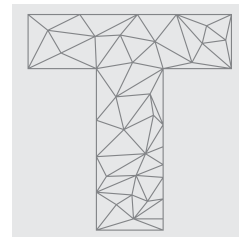
Mora, F. (2007). *Neurocultura: Una cultura basada en el cerebro*. Alianza Editorial.

Navia, L. E. (1998). *Diogenes of Sinope: The man in the tub*. Greenwood Press.

Newton, M. (2002). *Savage girls and wild boys: A history of feral children*. Macmillan.

Neusner, J. (1991). *Judaism and the doctrine of the social contract*. Scholars Press.

Nietzsche, F. (2008). *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.



Oberman, L. M., & Ramachandran, V. S. (2007). The simulating social mind: The role of the mirror neuron system and simulation in the social and communicative deficits of autism spectrum disorders. *Psychological Bulletin*, 133(2), 310–327. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.133.2.310>

Ortega y Gasset, J. (1984). *El tema de nuestro tiempo*. Alianza Editorial.

Ovidio. (2008). *Las metamorfosis* (A. Mandelbaum, Trad.). The Johns Hopkins University Press. (Obra original publicada alrededor del 8 d. C.).

Pettitt, P. (2000). Neanderthal lifecycles: developmental and social phases in the lives of the last archaics. *World Archaeology*, 31(3), 351–366.

Platón. (2004). *Carta VII*. En *Diálogos VII* (M. A. Durán & F. Lisi, Trads.). Gredos. (Trabajo original escrito ca. siglo IV a. C.).

Preston, S. D., & de Waal, F. B. M. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25(1), 1-20. <https://doi.org/10.1017/S0140525X02000018>

Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 1(4), 515–526. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00076512>

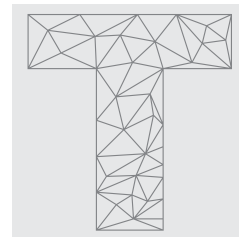
Prinz, W. (2006). Empathy: From perception to understanding and feeling others' emotions. En S. D. Hodges & D. M. Wegner (Eds.), *Other minds: How humans bridge the divide between self and others* (pp. 343-359). Guilford Press.

Rabossi, E. (1996). *Ciencia, sentido común y subjetividad*. Alianza Editorial.

Ramachandran, V. S. (2011). *El cerebro cuenta: Historias de la neurociencia*. Paidós.

Ramachandran, V. S., & Blakeslee, S. (1998). *Fantasmas en el cerebro: Probing the mysteries of the human mind*. Editorial Debate.

Ricoeur, P. (1990). *Oneself as another*. University of Chicago Press.



Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., & Fogassi, L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3(2), 131–141. [https://doi.org/10.1016/0926-6410\(95\)00038-0](https://doi.org/10.1016/0926-6410(95)00038-0)

Rizzolatti, G., & Sinigaglia, C. (2006). *Las neuronas espejo: Los mecanismos de la empatía emocional*. Paidós.

Rodríguez Cobos, M. L. [Silo]. (1994a). *Apuntes de psicología*. Plaza & Janés.

Rodríguez Cobos, M. L. [Silo]. (1994b). *Humanizar la Tierra*. Plaza & Janés. (Trabajo original publicado en 1990).

Rogers, C. R. (1951). *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Houghton Mifflin.

Roff, D. A. (1992). *The evolution of life histories: Theory and analysis*. Chapman & Hall.

Rugeley, T. A. (2009). *Yucatán's Maya peasantry and the origins of the caste war*. University of Texas Press.

Sartre, J.-P. (1943). *El ser y la nada*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (2009). *A puerta cerrada*. Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1944).

Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Caparrós Editores. (Trabajo original publicado en 1923).

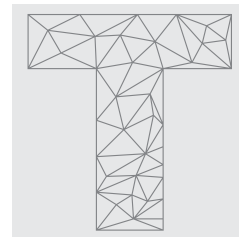
Schopenhauer, A. (1969). *El mundo como voluntad y representación* (E. F. J. Payne, Trad.). Dover Publications. (Obra original publicada en 1818).

Schütz, A. (1967). *The phenomenology of the social world*. Northwestern University Press.

Shantideva. (1997). *The way of the bodhisattva* (P. A. Williams, Trad.). Shambhala.

Shapiro, L. (2011). *Embodied cognition*. Routledge.

Smith, A. (1759). *The theory of moral sentiments*. A. Millar.



Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. A. Domínguez). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1677).

Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía* (M. A. García, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1917).

Striedter, G. F. (2005). *Principles of brain evolution*. Sinauer Associates.

Tague, R. G., & Lovejoy, C. O. (1998). The obstetric pelvis of A.L. 288-1 (Lucy). *Journal of Human Evolution*, 35(5), 459–484. <https://doi.org/10.1006/jhev.1998.0273>

Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Harvard University Press.

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(4), 410–433. <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1963.tb01161.x>

Titchener, E. B. (1909). *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*. Macmillan.

Van Aken, M. (2014). *Ubuntu: Ética y filosofía africana para la vida en comunidad*. Editorial Dilema.

Vanaerschot, G. (2006). *Empathy: The bridge between nature and nurture*. Academia Press.

Varela, F. J. (1999). *Ethical know-how: Action, wisdom, and cognition*. Stanford University Press.

Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Gedisa.

Vischer, R. (1873). *Ueber das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Ästhetik*. Verlag der Laupp'schen Buchhandlung.

Watson, J. D., & Crick, F. H. C. (1953). Molecular structure of nucleic acids: A structure for deoxyribose nucleic acid. *Nature*, 171(4356), 737–738. <https://doi.org/10.1038/171737a0>



West, R. (1928). *The strange necessity: Essays and reviews*. Jonathan Cape.

West-Eberhard, M. J. (2003). *Developmental plasticity and evolution*. Oxford University Press.

Wiener, N. (1948). *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*. MIT Press.

Wimmer, H., & Perner, J. (1983). Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13(1), 103–128. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(83\)90004-5](https://doi.org/10.1016/0010-0277(83)90004-5)

Wispé, L. (1987). History of the concept of empathy. En N. Eisenberg & J. Strayer (Eds.), *Empathy and its development* (pp. 17-37). Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trad.). Blackwell.

Wundt, W. (1912). *Principles of physiological psychology*. Macmillan.

Zahavi, D. (2001). Beyond empathy: Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5–7), 151–167.