

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

# **El problema del Fremdverstehen en la obra temprana de Alfred Schütz.**

Alexis Emanuel Gros.

Cita:

Alexis Emanuel Gros (2011). *El problema del Fremdverstehen en la obra temprana de Alfred Schütz. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/771>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## El debate de Alfred Schütz con Max Scheler en torno al problema de la empatía

Alexis Emanuel Gros

(CONICET-UBA)

[Alexisgros@hotmail.com](mailto:Alexisgros@hotmail.com)

Resumen: La empatía, entendida como acto cognitivo de comprensión del alter-ego, ha sido foco de discusión y de interés en los círculos antipositivistas de la academia alemana a comienzos del siglo pasado, especialmente dentro del movimiento fenomenológico. En este escrito me propongo analizar el debate en torno a este problema que, en la década del treinta del siglo pasado, Alfred Schütz sostiene con Max Scheler. Para ello, daré cuenta en primer lugar de la crítica scheleriana a los dos presupuestos compartidos por las teorías de la empatía dominantes en la época (la *Analogieschlussstheorie* y la *Einfühlungstheorie*), crítica que se encuentra explicitada en *Wesen und Formen der Sympathie*. Y luego, me concentraré en la defensa de esos dos mismos postulados que, en abierto enfrentamiento con Scheler y apoyándose en desarrollos teóricos de Edmund Husserl, Schütz realiza en *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.

Palabras clave: Alfred Schütz, sociología fenomenológica, Max Scheler, empatía, fenomenología.

### INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La empatía<sup>2</sup>, entendida como acto cognitivo de comprensión del alter-ego, ha sido foco de discusión y de interés en los círculos antipositivistas de la academia alemana a comienzos del siglo pasado, especialmente dentro del movimiento fenomenológico. Autores como Theodor Lipps, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Max Scheler, Aaron Gurwitsch, Edith Stein y Alfred Schütz, entre otros, han dedicado sus esfuerzos a la investigación exhaustiva del problema, desarrollando teorías convergentes en ciertos aspectos y discordantes en otros.

En la actualidad podría hablarse de un renacimiento de la preocupación por esta problemática en la filosofía y las ciencias humanas. Es de destacar el trabajo que en los últimos años viene realizando el pensador danés Dan Zahavi, director del “Center for Subjectivity Research” de la Universidad de Copenhague, quien en escritos recientes<sup>3</sup> se encarga de rehabilitar abordajes de representantes clásicos del movimiento fenomenológico y de confrontarlos con desarrollos contemporáneos como la “theory of mind”.

Siguiendo el impulso de Zahavi, en este escrito me ocuparé del debate en torno a la empatía que Alfred Schütz sostiene con Max Scheler en su primer libro fenomenológico, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.<sup>4</sup> En general, se relega la

discusión Schütz-Scheler a un segundo plano, en favor del tratamiento del debate del autor austríaco con Max Weber. Esta relegación es entendible: Schütz dedica casi la totalidad de *DsAdsW* a una crítica de la sociología comprensiva (*verstehende Soziologie*) weberiana. La figura de Max Scheler, en cambio, aparece sólo un puñado de veces y de forma marginal. Sostendré en este trabajo que el debate con Scheler es fundamental para comprender el abordaje de la empatía de Schütz. La teoría schütziana del *Fremdverstehen* (comprensión del otro) adquiere su configuración particular contraponiéndose a la teoría de la *Fremdwahrnehmung* (percepción del otro) que Scheler expone en la última parte de *Wesen und Formen der Sympathie*.<sup>5</sup>

## MAX SCHELER: LA TEORÍA DE LA FREMDWAHRNEHMUNG

A comienzos del siglo pasado, dos teorías sobre la comprensión del alter-ego dominaban la escena académica alemana: la teoría del razonamiento por analogía (*Analogieschluss*) y la teoría de la proyección afectiva (*Einfühlung*). En este contexto, cualquier pensador que quisiera esbozar una postura propia acerca del problema debía sentar posición frente a ellas. Es por esto que en el último capítulo de *WuFdS*, Max Scheler somete ambas teorías a una profunda crítica para luego desarrollar su propio abordaje.

Estas teorías, en apariencia tan disímiles, tienen para Scheler el mismo punto de partida erróneo. Ambas se sustentan en dos presupuestos (*Voraussetzungen*) no revisados que se presentan como comprensibles de suyo (*selbstverständlich*) y que, como tales, no resisten un análisis fenomenológico. Estos presupuestos son los siguientes: (I) en primer lugar, “que nos es `dado´ `ante todo´ exclusivamente el yo propio” (Scheler, 1943, p. 338) y, (II) en segundo lugar, “que lo que nos es dado `ante todo´ de otro ser humano es exclusivamente el fenómeno de su cuerpo, sus alteraciones, movimientos, etc.” (Ibíd., p. 339). Podría afirmarse que la *Analogieschluss* y la *Einfühlung* no son más que respuestas diferentes a una misma pregunta-problema que se sigue de los dos presupuestos mencionados: ¿Cómo conocer los estados psíquicos del alter-ego si lo único experimentable del otro es su cuerpo y el único material disponible de vivencias es el propio?

La *Analogieschluss* responde que para acceder a las vivencias del otro teniendo como única información sus movimientos corporales es preciso llevar a cabo un razonamiento. Cada sujeto tiene un cuerpo y realiza movimientos corporales que, de algún modo, expresan sus vivencias. Puede inferir entonces que si el alter-ego lleva a cabo un movimiento corporal similar al suyo, estará experimentando una vivencia análoga. Si el ego ve a al alter-ego llorando y quiere saber qué le sucede, lleva a cabo un razonamiento por analogía de este tipo: “cuando lloro, es porque estoy triste; si el otro llora es porque que también está triste”. Para Scheler, esta teoría tiende a hipostasiar el modo, o uno de los modos, en que el hombre maduro y occidental conoce al otro, convirtiéndolo en la única modalidad posible de empatía. Scheler señala que los niños tienen una indudable

capacidad de comprender al prójimo, a pesar de carecer de la destreza necesaria para llevar a cabo razonamientos de este tipo. Lo mismo sucede con los hombres “primitivos”, quienes también pueden comprenderse entre ellos sin necesidad de razonar.<sup>6</sup>

Por su parte, la *Einfühlungstheorie* elaborada por Theodor Lipps es sumamente crítica de esta teoría -de hecho, Scheler toma de Lipps muchos de sus argumentos contrarios a la misma (Zahavi, 2010)-. Lipps concibe a la empatía como un instinto, rechazando la idea de que sea necesaria una actividad intelectual para acceder a los estados psíquicos del otro. Cuando el ego ve un gesto o un movimiento corporal del alter-ego tiene la tendencia a reproducirlo o imitarlo; esta reproducción evoca en él mismo el estado psíquico asociado normalmente a ese movimiento corporal; finalmente, el ego “proyecta” o “transfiere” esa vivencia a la psiquis del alter-ego (Ibíd.). Siguiendo los lineamientos de esta teoría, si veo a un hombre llorando debería ponerme a llorar para comprender su tristeza o si observo a un sujeto ahogándose en el mar debería ahogarme yo mismo para entender su angustia y desesperación. De acuerdo a Scheler, esto es absurdo. La experiencia nos enseña que podemos conocer los estados psíquicos ajenos sin necesidad de vivirlos en carne propia.<sup>7</sup>

Una vez expuestas de forma sucinta las objeciones schelerianas a cada una de estas teorías, intentaré reconstruir la crítica al doble punto de partida (*zweifacher Ausgangspunkt*) común de las mismas. Esta crítica debe entenderse como una *crítica fenomenológica*. De acuerdo a Scheler, los presupuestos I y II deben ser descartados de cuajo porque son prejuicios tomados como *selbstverständlich*, y no conocimientos adquiridos en una investigación rigurosa limitada a describir lo dado en la intuición.

(I) El primer supuesto afirma que “cada cual sólo puede pensar sus pensamientos [y] sentir sus sentimientos” (Scheler, 1943, p. 339), esto es, que cada sujeto sólo puede experimentar de forma directa sus propias vivencias, mientras que los estados psíquicos ajenos son de difícil o imposible acceso. Para Scheler, este supuesto es erróneo en tanto se sustenta en una hipótesis metafísica: que cada individuo tiene una conciencia monádica cerrada en sí misma que no puede interpenetrarse o mezclarse con otras. Scheler señala que la experiencia nos enseña que “podemos pensar tanto ‘nuestros’ ‘pensamientos’ como los ‘pensamientos’ de otros, sentir (en el simpatizar) nuestros sentimientos tanto como los de los otros” (Ibíd., p. 340). En efecto, nunca podemos estar completamente seguros de *a quién pertenecen* nuestros pensamientos y sentimientos, a tal punto que muchas veces nos atribuimos como propias ideas que leímos en un libro, que escuchamos en boca de un amigo o que nos fueron inculcadas por nuestros educadores. Para Scheler, fenoménicamente no se nos donan conciencias monádicas, sino una “conciencia omincomprensiva” (*allumfassendes Bewusstsein*) (Ibíd., p. 346), una corriente de vivencias suprapersonal de la que todos participamos y dentro de la cual es imposible distinguir qué vivencia pertenece a cada quien. “Ante todo’ se da curso una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú (*in Hinsicht auf Ich-Du*

*indifferenten Strom der Erlebnisse*), que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo extraño” (Ibíd., p. 342).

Vivir inmerso en el alma colectiva es para Scheler una constante antropológica. “Ante todo vive el hombre más en los otros que en sí mismo; más en la comunidad que en su individualidad” (Ibíd., p. 342). Scheler sustenta estas afirmaciones nuevamente en la vida psíquica infantil y en la vida “primitiva” de los pueblos. El niño no tiene individualidad ni autoconciencia; vive inmerso en el espíritu de su familia; se pierde extáticamente en su mundo psíquico circundante (*psychische Umwelt*) mamando como “la leche materna” (Ibíd., p. 343) las vivencias de sus padres y allegados. Sólo en una fase tardía de la evolución ontogenética puede tomar distancia de esta totalidad primigenia y acceder a una vida propia de conciencia, la cual, sin embargo, nunca podrá desligarse completamente de la corriente psíquica universal. Algo similar sucede con la vida “primitiva”. Para Scheler, en un argumento que recuerda al Émile Durkheim de *De la division du travail social* (Durkheim, 2004), el “primitivo” vive sumergido en la conciencia colectiva de su pueblo; su vida psíquica individual está fundida (*eingeschmolzen*) en el alma de la comunidad. Es por ello que ante un agravio para con un miembro de su grupo o ante la violación de una norma comunitaria, reacciona violenta y vengativamente como si se tratara de un ataque hacia sí mismo. Podría señalarse entonces que para Scheler el surgimiento de la individualidad es un fenómeno tardío tanto en el desarrollo ontogenético como en el histórico. El individuo como mónada es producto de la modernidad europea. En sociedades “primitivas” el alejamiento de la vida común y el forjamiento de características personales y únicas son vistos como rasgos patológicos, mientras que en el mundo moderno occidental es justamente la ausencia de estas características individuales lo que se considera anormal.

Para terminar con la crítica a este primer supuesto, es preciso dar cuenta del abrodaje scheleriano de la noción de percepción interna (*innere Wahrnehmung*). De acuerdo a desarrollos teóricos dominantes en la época de Scheler, la percepción interna es un acto de conciencia que, análogamente a como la percepción sensible nos brinda acceso a objetos trascendentes, nos pone “ante los ojos” nuestros estados psíquicos o vivencias. En la obra de Edmund Husserl, por ejemplo, se identifica la noción de percepción interna con la de reflexión. De acuerdo a Husserl, sólo es posible reflexionar sobre la propia corriente de conciencia, siendo inviable entrometerse en el flujo de conciencia ajeno (Husserl, 2009). Para Scheler, por el contrario, la percepción interna no es *eo ipso* autopercepción. Como partícipe de la vida psíquica universal, todo sujeto tiene acceso -al menos potencialmente- no sólo a sus vivencias propias, sino también a las de sus prójimos. “Esta dirección de actos [los actos de “percepción interna”] abarca, en cuanto a sus posibilidades, de antemano el yo y las vivencias del otro tan exactamente como abarca mi yo y mis vivencias en general y no sólo el inmediato ‘presente’ (...) En el sentido de nuestra interpretación tendríamos que decir: el acto de intuición interna de A [un individuo A] abarca no sólo los procesos de su propia alma, sino en derecho y como posibilidad el reino entero existente de

las almas –por lo pronto como una corriente todavía indistinta de vivencias- (Scheler, 1943, p. 346)”.

(II) El segundo presupuesto de las teorías de la empatía reza que lo único que puede experimentarse del alter-ego es su cuerpo. Para reconstruir la crítica scheleriana a este supuesto es necesario problematizar la noción recién introducida de percepción interna. Podría señalarse que Scheler acepta utilizar este concepto solo para discutir dentro del terreno de sus adversarios teóricos. En realidad, desde la perspectiva scheleriana, una percepción interna “pura”, un acto que capte vivencias –ya sean propias o ajenas- *descontaminadas* de todo tipo de mediación corporal, es una quimera. Incluso en lo que respecta a la autopercepción, resulta inviable concebir a la reflexión como lo hace Husserl, esto es, como un acto intencional que permite intuir (*anschauen*) inmediatamente los propios estados psíquicos. “Semejante percepción de sí mismo puramente ‘intra-anímica’ (*innerseelische*) -dice Scheler- es una mera ficción” (Ibíd. p, 349). Cuando me percibo a mí mismo, jamás se me dona algo así como un objeto inmanente “puro” de carácter meramente espiritual; lo que experimento es siempre una unidad expresiva (*Ausdruckseinheit*), una totalidad en la cual la vivencia y su correspondiente modo de expresión corporal están fundidos.<sup>8</sup> Mi ira, por ejemplo, no es un objeto psíquico puro. Es una “totalidad expresiva” que engloba mis gritos, mi sentimiento de irritación, el enrojecimiento de mi cara, mis movimientos atolondrados, etc. Si quiero conocer mi propio carácter, señala Scheler, sólo podré hacerlo contemplándome a mí mismo *en acción, en movimiento, expresándome*, y no hundiéndome en una reflexión como la planteada por Husserl.

A partir de la introducción de la noción de unidad expresiva, Scheler puede enfrentarse con la convicción dominante de que existe una diferencia abismal entre la autopercepción y la comprensión del otro. Desde la óptica de Scheler tal hiato es inexistente, ya que las dos funcionan de modo análogo: de mí mismo y del prójimo experimento fenómenos expresivos. “En el fondo –dice Scheler- no existe, pues, en este punto absolutamente ninguna distinción tan radical entre la *percepción de sí mismo y la del prójimo*” (Ibíd., p. 348). Así como no es cierto que en la autopercepción se intuyan sólo vivencias puras, tampoco es cierto que en la experiencia del alter-ego se perciba un mero cuerpo. Tanto la idea de una vivencia pura como la de un cuerpo meramente material privado de significado espiritual son abstracciones respecto del fenómeno primario de la expresión. Un cuerpo de estas características sólo es experimentado por el forense cuando escudriña un cadáver o por el médico cuando analiza la pierna o el brazo de su paciente.

Siguiendo estos lineamientos, Scheler plantea su propia teoría de la comprensión del otro: la teoría de la *Fremdwahrnehmung*. Para conocer al otro no es preciso realizar ningún tipo de razonamiento ni de proyección afectiva. Las vivencias del alter-ego son percibidas por el ego inmediatamente; pero no de modo puro, como objetos psíquicos, sino amalgamadas con movimiento corporales, es decir, formando parte de unidades expresivas. *En* la risa del alter-ego, se ve inmediatamente su alegría; *en* su llanto, su tristeza; *en* su rubor, su vergüenza; *en* el rechinar de sus dientes, su ira. Así lo resume Scheler en un pasaje clásico de

WuFdS: “Es seguro, en efecto, que creemos tener directamente en la risa la alegría, en el llanto la pena y el dolor del prójimo, en su rubor su vergüenza, en sus manos suplicantes su suplicar, en la tierna mirada de sus ojos su amor, en su rechinar de dientes su furia, en su puño amenazante su amenazar, en sus palabras la significación que él menta, etc. (Ibíd., p. 359).

## **ALFRED SCHÜTZ: LA TEORÍA DEL FREMDVERSTEHEN**

Tal como Max Scheler, Alfred Schütz (1981) desarrolla su propia posición acerca de la empatía dialogando y enfrentándose con teorías contemporáneas. En DsAdsW sus principales interlocutores en torno al problema son Rudolf Carnap, Max Weber, Edmund Husserl y el mismo Scheler.<sup>9</sup>

Schütz considera a Scheler y a Carnap como representantes de dos posiciones extremas que deben ser evitadas. Podría afirmarse que para Carnap *la empatía es imposible*. Siguiendo los lineamientos básicos del positivismo lógico, el autor del *Wiener Kreis* reduce la experiencia a experiencia sensorial. Lo único experimentable del alter-ego serían entonces sus movimientos corporales, mientras que sus estados psíquicos permanecerían en la oscuridad. Desde esta posición, no sólo sería inviable la comprensión del otro en la vida cotidiana, sino también la fundación de una disciplina científica como la sociología comprensiva.

<sup>10</sup> Por su parte, Max Scheler sostiene la posición diametralmente opuesta: *la empatía no sólo es posible sino que puede ser total (totale Einfühlung)*. Todo sujeto, como partícipe de la conciencia omnicomprendiva, tendría acceso directo e inmediato tanto a sus vivencias como a las del prójimo.

En lo que sigue me concentraré en el debate Schütz - Scheler, debate que, como señalé más arriba, considero fundamental en la configuración de la teoría schütziana del *Fremdverstehen*. En el apartado anterior di cuenta de las objeciones de Scheler a los dos presupuestos comunes de las teorías dominantes de la empatía (I y II). En abierto enfrentamiento con Scheler, Schütz realiza una defensa fenomenológica de esos dos mismos supuestos sustentada en desarrollos teóricos de Husserl.

(I) Schütz se ocupa de resaltar el hiato existente entre la vida de conciencia del ego y la del alter-ego. Apoyado en Husserl, señala que cada sujeto es portador de una corriente de conciencia cerrada en sí misma que no puede mezclarse o interpenetrarse con otras. Cada individuo experimenta de forma directa y originaria este flujo vivencial propio, siendo imposible una experiencia de estas características de la conciencia ajena. Si, como parece señalar Scheler, el ego pudiese experimentar las vivencias del alter-ego de la misma manera en que éste lo hace, no habría ninguna diferencia entre uno y otro. Esto sería, tanto para Husserl como para Schütz, absurdo. La brecha entre la conciencia propia y la ajena es un fenómeno pregnante que debe ser atendido. “Si ocurriera esto, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, sería entonces

mera parte no independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo mismo seríamos uno” (Husserl, 2004, p. 156).

De acuerdo a Husserl, sólo cada sujeto “vive” sus propios estados psíquicos. Este “vivir” las propias vivencias no implica, sin embargo, su tematización explícita, esto es, su “visualización” como objetos significativos; pero sí actúa como su condición de posibilidad. Mientras están en proceso, las vivencias son pre-fenoménicas. Cuando el yo lleva a cabo un acto intencional, su “rayo de atención” se dirige al objeto intencionado; la vivencia no se “ve”, sino que meramente se “vive”. Sólo luego de su término es posible llevar a cabo un giro de la mirada (*Blickwendung*) desde la trascendencia a la inmanencia a partir de la realización de una reflexión, un nuevo acto intencional que tiene como objeto a la vivencia recién pasada. La reflexión es posibilitada por la particular estructura temporal de la conciencia: los estados psíquicos ya vividos no se pierden sino que se retienen y, en tanto retenidos, pueden ser recuperados y reproducidos a voluntad. “Todo yo vive sus vivencias y en estas hay encerrados muy varios ingredientes y componentes intencionales. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga con lo encerrado en ellas ‘ante la mirada’ y las aprese en el modo de la experiencia inmanente o de cualquier otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en ‘vista’ dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto para el yo” (Husserl, 1949, p. 172).

Podría afirmarse que desde la posición de Husserl cada sujeto tiene una experiencia privilegiada de sí mismo: además de poseer una autopercepción (*self-awareness*) pre-reflexiva (Zahavi, 2003) —es decir, además de “vivir” sus propias vivencias mientras transcurren—, tiene siempre a su disposición sus estados psíquicos pasados retenidos, los cuales pueden ser reactivados en cualquier momento a partir de actos reflexivos. El alter-ego, por el contrario, no tiene acceso a la conciencia del ego en ninguna de estas dos modalidades: al no “vivir” las vivencias del prójimo, no las retiene, y, en consecuencia, tampoco es capaz de reflexionar sobre ellas.

En *DsAdsW* Schütz se sirve de estos desarrollos husserlianos para reformular la teoría de la acción de Max Weber. Al sociólogo vienés le interesa dar cuenta de las estructuras de la conciencia que actúan en la constitución del sentido subjetivo (*subjektiver Sinn*) o sentido (compartido) (*gemeinter Sinn*) de la propia conducta (*Verhalten* o *Sichverhalten*). El sentido de la conducta se constituye para Schütz en la propia corriente de conciencia a partir de la realización de un acto reflexivo y es, por tanto, sólo accesible al ego, permaneciendo siempre como un concepto límite (*Limesbegriff*) para el alter-ego. Solamente cada sujeto puede saber los motivos “porque” (*weil Motiv*) y “para que” (*um-zu Motiv*) de su propio comportamiento debido a que es él mismo quien los constituye. La sociología comprensiva debe ser plenamente consciente de sus limitaciones insalvables en la captación del sentido del comportamiento de los actores sociales.

Si bien estas posiciones schützianas implican tácitamente una crítica a la noción scheleriana de conciencia omnicomprensiva, es preciso señalar que en DsAdSW no se encuentran objeciones explícitas a la misma. Schütz se enfrentará directamente con este concepto recién en un artículo de los años cincuenta llamado “Scheler’s theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego” (Schutz, 1962b).

Como puede desprenderse de lo señalado en el apartado anterior, para Scheler el “nosotros” precede al “yo” tanto temporal como ontológicamente. El hombre vive ante todo absorbido en la vida psíquica comunitaria, y la individualidad es un producto artificial y tardío que nunca puede desprenderse completamente de la totalidad primigenia en la que emerge. Schütz coincide en cierta medida con este postulado: los seres humanos no vienen al mundo *ex nihilo*, sino que son paridos por madres y criados en el seno de grupos sociales (ibíd.). Sin embargo, para Schütz, el “nosotros” no debe concebirse como una estructura objetiva que subsiste independientemente de la subjetividad individual. La esfera del “nosotros” remite siempre en última instancia al “yo”, ya que no es más que el correlato de los actos intencionales de un sujeto. Schütz se aferra aquí a uno de los rasgos básicos del pensamiento fenomenológico: el respeto a la perspectiva de primera persona (*erste Person Perspektive*) (Zahavi, 2007). Podría afirmarse que la fenomenología es una filosofía subjetivista, en tanto tiene como objeto de preocupación no cómo el mundo es “en sí”, sino cómo es experimentado por la subjetividad. Esto no implica sostener de modo idealista que el mundo es “creado” o “fabricado” por la misma; se trata, más bien, de ceñirse al hecho ineludible de que el mundo es siempre *mundo-para-un-sujeto*, atendiendo a los modos esenciales en que la realidad se manifiesta a la conciencia. La única realidad para el fenomenólogo es la realidad *vivida*. El único acceso posible al mundo es el acceso *en primera persona*. El mundo se despliega ante *mí*; se constituye *en torno mí*; yo soy aquel sitio privilegiado en donde éste se muestra. Sería inviable experimentarlo a la manera de un narrador omnisciente, esto es, contemplarlo desde una *view of nowhere* (ibíd.). Resulta entonces inconducente hablar del “nosotros” como de una totalidad objetiva anterior al “yo”. El “yo” debe estar de alguna manera presente para que el “nosotros” se manifieste como tal. Así como la “izquierda” y la “derecha” no son conceptos absolutos sino nociones relativas a mi ubicación espacial, así también los pronombres personales “nosotros” y “ellos” remiten en última instancia a mi localización social. “Sólo en referencia a ‘mí’, el individuo que actúa y piensa, obtienen los otros el significado específico que designo con el pronombre ‘nosotros’ (...) Yo vivo en medio de otros seres humanos a los cuales agrupo bajo las relaciones de nosotros y ustedes, así como vivo en medio de objetos de mundo exterior a los cuales agrupo bajo las relaciones de izquierda y derecha (Schutz, 1962b, p. 168)”.

Ahora bien, Schütz sostiene que, en la actitud natural de la cotidianidad, “no soy consciente de mí mismo” (*I am not aware of myself*) (ibíd., p. 168) y, por tanto, no percibo mi rol activo en la constitución del “nosotros”. Se produce entonces el olvido de la propia subjetividad, olvido que va de la mano con una “ilusión de tercera persona”: el objeto intencionado –en este caso el “nosotros”- aparece

como existiendo *per-se*, independientemente de la subjetividad. Sin embargo, en cualquier momento es posible romper con esta *naïveté* a partir de la realización de un acto reflexivo en el que se tematiza la propia actividad de conciencia. Bajo esta nueva actitud, el objeto pierde su carácter de fetiche; aparece ahora como *cogitatum* de una *cogitatio*.

Para Schütz, el error que subyace en la noción scheleriana de conciencia omnicomprensiva es justamente la no distinción entre la actitud natural y la reflexiva. Scheler sostiene que la vida psíquica individual no es más que un desprendimiento artificial y tardío de la corriente de conciencia universal. Schütz rechaza esta idea y la cataloga como una hipótesis metafísica. No existe un estadio primigenio de indiferenciación entre las vivencias propias y las ajenas, ya sea en forma del espíritu de la familia, o bien del espíritu de la tribu. Es falso que los niños y los “primitivos” no sean subjetividades hasta un momento tardío de la evolución ontogenética o histórica. Ambos son siempre ya sujetos con una vida de conciencia propia. Lo que sucede, en realidad, es que se encuentran en actitud natural, permaneciéndoles oculta su subjetividad. El problema radica en que los niños y los “primitivos” carecen de habilidad para reflexionar, y esto se debe a que la reflexión es una técnica compleja cuya adquisición requiere tiempo y esfuerzo. “Scheler no distingue entre la actitud ingenua de vivir en los actos y pensamientos cuyos objetos son otros y la actitud de reflexión sobre esos actos y pensamientos (...) Los resultados de estudios modernos en psicología infantil y primitiva que se proponen mostrar que los niños y los hombres primitivos sólo lentamente se percatan de que son individuos no pueden ni serán discutidos. Pero estos resultados sólo prueban que la técnica de la reflexión es adquirida muy tarde por el niño y el hombre primitivo y que ellos viven *en* sus actos, dirigidos a su objeto...” (Ibíd., pp. 170-171).

(II) Más arriba se señaló que de acuerdo a Scheler no existen diferencias entre la autopercepción y la empatía. Tanto cuando nos percibimos a nosotros mismos como cuando percibimos al prójimo, nos enfrentamos a unidades expresivas. Schütz, por el contrario, remarca las divergencias entre ambos fenómenos sustentado en Husserl. De acuerdo a Schütz, la autopercepción es un proceso intrapsíquico en el que no hay mediación alguna de la corporalidad. Cada sujeto tiene acceso a sí mismo en actos reflexivos que le permiten “visualizar” sus vivencias como objetos inmanentes puros y, de esta forma, constituir las como significativas. No es posible, en cambio, acceder de esta manera a los estados psíquicos del alter-ego. Como Husserl, Schütz considera que la vida de conciencia del prójimo sólo puede ser captada en una experiencia signitiva (*signitive Erfahrung*) a través del *médium* de la corporalidad. El cuerpo ajeno actúa como campo de expresión (*Ausdrucksfeld*) de las vivencias del alter-ego; los movimientos corporales del prójimo son índices (*Anzeichen*) o síntomas (*Symptome*) de sus estados psíquicos (Schütz, 1981). “Estos [los movimientos corporales] funcionan por tanto como índices de las vivencias de conciencia ajenas, porque el cuerpo ajeno no es solamente una cosa del mundo exterior, no es un pedazo de materia, como los objetos de la naturaleza inanimada, sino el

campo de expresión (*Ausdrucksfeld*) de las vivencias de aquella unidad psicofísica que llamamos alter-ego” (Ibíd., p: 30-31).

El índice –el movimiento corporal- representa a la cosa –la vivencia del alter-ego-, pero nunca nos la brinda *en persona*. La experiencia que puede tenerse de la vida de conciencia del prójimo es entonces indirecta, y las afirmaciones que pueden realizarse sobre la misma tendrán siempre un carácter incierto. Con sólo observar los movimientos corporales del prójimo, me es imposible captar fielmente sus estados psíquicos y asir el sentido subjetivo que éste vincula a su comportamiento.

Es en base a la incertidumbre inherente a la experiencia del otro que Schütz asienta su crítica a la teoría scheleriana de la *Fremdwahrnehmung*. El convencimiento central de esta teoría es que, a una con los movimientos corporales del alter-ego, se me donan sus estados psíquicos: *en* su llanto, percibo su tristeza; *en* su risa, su alegría; *en* su rubor, su vergüenza, etc. De acuerdo a Schütz, Scheler confunde aquí dos procesos harto divergentes: la interpretación de las propias percepciones y la auténtica comprensión del otro (*echtes Fremdverstehen*). Cuando el ego ve al alter-ego “llorando” y “percibe su tristeza”, lo que está haciendo no es “ver” inmediatamente las vivencias del otro sino meramente interpretar las propias percepciones. El ego subsume aquí un fenómeno del mundo externo –los movimientos corporales del alter-ego- dentro de uno de sus esquemas interpretativos adquiridos colocándole un nombre: “eso es un llanto de tristeza”. El resultado de esta autointerpretación, sin embargo, no se identifica necesariamente con el estado psíquico realmente vivido por el prójimo. Es posible que el alter-ego no esté llorando por tristeza sino por alegría o felicidad; puede que esté actuando o fingiendo; e, incluso, es posible que no esté llorando sino que tenga un problema en la vista, que “le lloren los ojos”.

Para Schütz, la auténtica *Fremdverstehen* implica, en contraste, una determinada actitud, la actitud-otro (*Fremdeinstellung*), dirigida conciente y explícitamente a descifrar los estados psíquicos ajenos. Aquí el ego se esfuerza por conocer el verdadero sentido subjetivo del comportamiento del alter-ego. Y, aunque jamás estará capacitado a captarlo de forma total, sí podrá acercarse a valores aproximados (*Näherungswerte*).

## **PALABRAS FINALES**

En este breve escrito intenté dar cuenta del debate en torno a la empatía que Alfred Schütz sostuvo con Max Scheler en *DsAdsW*. Para ello, en primer lugar, bosquejé las críticas que Scheler realiza en *WuFdS* a las teorías de la comprensión del otro dominantes en su época; y luego, traté de mostrar como Schütz desarrolla su propia teoría del *Fremdverstehen* apoyándose en Edmund Husserl y enfrentándose a los desarrollos teóricos schelerianos.

Es preciso dejar asentado que no fue mi propósito aquí realizar una reconstrucción detallada y sistemática de ambas teorías, tarea que excede los límites de este trabajo. Más bien, fue mi intención enfrentar ambas posiciones, al menos en sus rasgos más salientes, e iluminar las tensiones subyacentes entre ellas.

Según creo, la revisita y rehabilitación del debate Schütz-Scheler es de suma importancia porque los ejes que lo estructuran –la relación entre el individuo y la comunidad, la corporalidad, las diferencias entre el conocimiento de uno mismo y el conocimiento del prójimo, el atoladero del solipsismo, etc.- reaparecen una y otra vez en las sucesivas aproximaciones fenomenológicas al problema de la empatía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Durkheim, É. (2004). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Ed. Libertador.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura.
- Husserl, E. (1995). *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Husserl, E. (2004) *Meditaciones cartesianas*, trad. J. Gaos. México: Fondo de Cultura.
- Husserl, E. (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Résumé de cours 1949-1952. París: Cynara.
- Scheler, M. (1943). *Esencia y formas de la simpatía*, trad. J. Gaos. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (1973). *Wesen und formen der Sympathie*. Bern: Francke.
- Schutz, A. (1962a). Concept and theory formation in the social sciences. En A. Schutz, *Collected Papers I. The problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schutz, A. (1962b). Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego. En A. Schutz, *Collected Papers I. The problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1981). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zahavi, D. (2003). Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness. En D. Welton (ed.), *The new Husserl. A Critical Reader* (pp. 157-180). Indiana: Indiana University Press.
- Zahavi, D. (2007) *Phänomenologie für Einsteiger*. Paderborn: W. Fink.
- Zahavi, D. (2009). *Husserls Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zahavi, D. (2010). Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz. *Inquiry*. vol. 53, No. 3, 285-306.

---

<sup>1</sup> Todas las citas han sido cotejadas con las versiones originales de los textos -en alemán e inglés-. En algunos casos me valgo de las traducciones castellanas, y, de considerarlo necesario, les realizo algunas modificaciones. En otros las traducciones son mías.

<sup>2</sup> Siguiendo a Dan Zahavi (2007; 2010), utilizo aquí el término empatía para señalar el acto cognitivo que nos brinda acceso a las vivencias ajenas. El fenómeno de la empatía debe ser diferenciado tajantemente de otros como la simpatía, que implica un compromiso afectivo del ego con el alter-ego, esto es, un “compartir” sus vivencias. “La empatía y la simpatía, por cierto, no deben ser confundidas. Empatía (*Empathie*) (...) es el nombre para nuestra experiencia (*Erfahrung*) de las vivencias de otro. La simpatía supone más que sólo esto, aquí se trata, como ya lo señala la palabra, también de compasión (*Mitgefühl*)” (Zahavi, 2007, p. 71). Para referirse al fenómeno que aquí nombramos como empatía, los autores alemanes de principios del siglo pasado no se valen de un término unívoco; utilizan diferentes conceptos como *Fremderfahrung*, *Fremdverstehen* y *Einfühlung*, entre otros.

<sup>3</sup> cfr. Zahavi (2010).

<sup>4</sup> De ahora en más, me referiré a *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Schütz, 1981) como DsAdsW. El presente trabajo se centra en las críticas que, en ese libro, Schütz le realiza a la concepción scheleriana de la empatía. Se recurrirá también a un artículo de Schütz de los años cincuenta, “Scheler’s theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego” (Schütz, 1962b), que puede verse como una continuación y profundización del debate del autor austriaco con Scheler.

<sup>5</sup> De ahora en más me referiré a *Wesen und Formen der Sympathie* (Scheler, 1973) como WuFdS. En lo concerniente a Max Scheler, me centraré exclusivamente en sus posiciones teóricas expresadas en ese libro, haciendo especial hincapié en las partes A –“Das Mitgefühl”-y C-“Vom fremden Ich”- del mismo.

<sup>6</sup> Scheler desarrolla más argumentos en contra de esta teoría que no expondremos aquí. Para ahondar en estas críticas, cfr. (Scheler, 1943; 1973).

<sup>7</sup> En el primer capítulo de WuFdS, Scheler señala que es preciso distinguir bien la comprensión del otro, como acto meramente cognitivo, de otros fenómenos en apariencia similares como el contagio emotivo. Cuando me encuentro a un hombre que está contento puedo “contagiarme” de modo inconsciente su alegría. Este “contagio”, sin embargo, no debe ser confundido con la empatía, que es un acto meramente cognitivo de las vivencias ajenas. Puedo comprender que la alegría del otro sin necesidad de alegrarme yo mismo (Scheler, 1943).

<sup>8</sup> Para Scheler, todo estado psíquico está intrínsecamente ligado a determinados movimientos corporales y puede tornarse objeto de conciencia si y sólo si es “descargado” en ese movimiento corporal. En efecto, cuando se produce la coartación de la expresión corporal de una vivencia, la misma se disipa de nuestro campo perceptivo interno (Scheler, 1943).

<sup>9</sup> En DsAdsW, Schütz también discute con la teoría del razonamiento por analogía. Sin embargo, esta discusión es marginal. Sus principales focos de crítica son Carnap y Scheler (Schütz, 1981).

<sup>10</sup> Desde la postura de Carnap, la sociología comprensiva no sería más que especulación metafísica, ya que la idea de generar saber científico a partir de hechos no experimentables es un absurdo. En los años cincuenta, Schütz debate con autores del positivismo lógico en torno al estatuto científico de la sociología comprensiva, cfr. (Schütz, 1962a).