

Significar y comprender las vivencias del Otro. Apuntes para una fenomenología de lo social y afectivo

To mean and understand the experiences of the Other. Notes for a phenomenology of the social and affective

Larissa Arancibia Betz¹

Resumen

La posibilidad de comprensión entre el Yo y el Otro refleja una de las inquietudes más importantes en la filosofía del siglo XX y autores de distintas escuelas han conducido su análisis hacia métodos interdisciplinarios, combinando la fenomenología con otras ramas filosóficas y con ciencias sociales. Desde la *fenomenología social* se puede trasladar esta cuestión al ámbito afectivo-patético de la subjetividad, donde el Yo experimenta sus propias vivencias y, a la vez, asigna significado a las vivencias del Otro. Este trabajo plantea esta posibilidad, recurriendo para ello a autores fundamentales de la fenomenología social, como Schütz y Scheler.

Palabras clave: fenomenología, intersubjetividad, hermenéutica, Max Scheler, Alfred Schütz

Abstract

The possibility of understanding between the Self and the Other reflects one of the most important concerns in 20th century philosophy and authors from different schools of thought have conducted their analysis towards interdisciplinary methods, combining phenomenology with other philosophical branches and with social sciences. Thanks to social phenomenology this issue can be transferred to the affective-pathetic field of subjectivity, where the Self experiences its own lived experiences and, at the same time, assigns meaning to the lived experiences of the Other. This work raises this possibility, resorting to fundamental authors of social phenomenology, such as Schütz and Scheler.

Keywords: phenomenology, intersubjectivity, hermeneutics, Max Scheler, Alfred Schütz

¹ Docente de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Boliviana San Pablo de Cochabamba. ORCID: 0000-0002-8612-9803. larancibia@ucb.edu.bo

Introducción

Este texto ha sido elaborado en el marco de las jornadas filosóficas de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Bolivia San Pablo de Cochabamba, cuya línea de reflexión *llama al pensar situado* y al *pensar desde las víctimas*. Con la intención de asumir las posibilidades de ejercer la filosofía desde un determinado contexto –como un pensar situado–, nos vemos inmersos en la tarea inmediata de dirigir el ejercicio hacia todo aquello de que está compuesto ese contexto. La atención puede dirigirse hacia elementos tan numerosos como diversos, pues, ¿qué forma parte del contexto; qué no forma parte de él y por qué no? Para los fines que aquí nos ocupan, enfocaremos especial atención en aquello con lo que inevitable- e innegablemente nos concierne en tanto seres humanos y sociales por naturaleza: el *Otro*.

Las preocupaciones por el Otro se manifiestan de diversas maneras y a partir de múltiples perspectivas y metodologías a lo largo de la tradición filosófica; el Otro y su mirada, su rostro, su presencia, su discurso o su proximidad ontológica que se hace evidente en el ser-ahí (Dasein) y lo transforma en un ser-con (*Mitsein*), son asuntos que han sido tratados ampliamente en autores de distintas escuelas como Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Hans-Georg Gadamer, Edmund Husserl o Martin Heidegger, por nombrar solamente a algunos ejemplos que –dicho sea de paso– tienen en común el haberse encontrado *situados* en un contexto geográfico y temporal particular². Desde luego, esto no quiere decir que la preocupación por el Otro no se haya manifestado en la filosofía antes del siglo XX, pero aquí nos delimitamos en aquel contexto en el que las reflexiones acerca del Otro –unas más que otras– adquieren el matiz del análisis fenomenológico.

En este sentido es preciso recalcar que, en las líneas que siguen, intentaremos aproximarnos a los modos en que el Yo puede comprender –no digamos, todavía, conocer– al Otro, con el impulso de las siguientes interrogantes: ¿cómo se presenta el Otro ante el Yo?; ¿es posible para el Yo comprender al Otro?; ¿puede el Yo comprender las vivencias del Otro?; si acaso es posible comprender las vivencias del Otro, ¿es esto el resultado inmediato del encuentro entre el Yo y el Otro, o es precisa una determinada actitud o intención que conduzca al Yo a la comprensión del Otro?

Con el objetivo de merodear entre estas interrogantes, proponemos puntualizar la reflexión en tres momentos. En la primera parte apuntamos algunas precisiones acerca del marco conceptual en el que se delimita este trabajo.

En un segundo momento nos remitimos a algunas de las interrogantes inherentes a la pregunta por el Otro, pretendiendo dilucidar, por un lado, si acaso existe en el Yo la posibilidad de comprender al Otro.

Finalmente, realizamos un breve recuento de las reflexiones que autores como Max Scheler y Alfred Schütz han construido sobre la relación intersubjetiva entre el Yo y el Otro desde los diversos campos en los que se sitúa que la denominada *fenomenología*

² Esto es, alrededor de la primera mitad del siglo XX en una Europa marcada por las dos grandes guerras.

social, desde donde se combina el análisis fenomenológico con la ontología, la hermenéutica y las disciplinas sociales.

1. El Yo y el Otro; significar y comprender

No es este el lugar para pretender iniciar siquiera el largo recorrido por la historia de los modos de entender el Yo que han surgido a lo largo de la historia de la filosofía. Sin intención de discurrir hacia terrenos que pertenecen a la psicología, recurrimos aquí a una noción más bien inmediata del Yo como realidad primaria, en el sentido en el que Pedro Laín introduce el primer tomo de la ampliamente conocida *Teoría y realidad del otro*;

Para mí, esto que llamo yo -la palabra que empleo para nombrar el sujeto de todas mis actividades personales: yo pienso, yo hablo, yo ando, yo como-, parece ser la realidad más primaria e inmediata; por lo menos, tal ha sido el sentir de los hombres de Occidente durante tres siglos³.

La especificidad de la última línea (en referencia al pensamiento occidental de la modernidad) tiene que ver con la manera en que el autor examina los cambios “en la idea del yo –y por tanto, en la idea del tú–”⁴, partiendo de la premisa de que en el hombre medieval surge un sentimiento de *radical soledad* que se arrastra aún a través del Renacimiento y que lleva al hombre moderno –quien experimenta esta soledad hace un par de siglos, a la vez que tiene sólida consciencia del Yo– a “dar razón intelectual del otro”⁵. Ese impulso comienza, según Laín, en la *razón solitaria* de Descartes, continúa por distintas etapas (la psicología inglesa, la moralidad de Kant, Fichte y Münsterberg, la dialéctica de Hegel y Marx, la noción de Dilthey, Lipps y Unamuno del otro como invención del yo), hasta llegar al tiempo al que aquí nos referimos, donde el examen del Yo es apuntado por el análisis fenomenológico.

Entendido el Yo en ese marco, como sujeto de todas *mis acciones* (conscientes e inconscientes, automáticas y reflexivas, etc.), es pertinente apuntar que, así como el Yo toma nota de sí mismo, toma nota también del contexto en el que se encuentra inmerso (no nos concentramos aquí en la discusión por el orden de esa secuencia⁶), a partir de todo aquello que guarda alguna relación con sus acciones, es decir, de sus vivencias, en el sentido al que apunta Alfred Schütz:

³ Pedro Laín, *Teoría y realidad del Otro*, Tomo I (Madrid: Revista de Occidente, 1968), 37.

⁴ *Ibid*, 217.

⁵ *Ibid*, 34.

⁶ Nos referimos al dilema ampliamente tratado en la literatura filosófica desde hace al menos dos siglos, que involucra, por un lado, a autores de la tradición neo-kantiana, que sostienen que el Yo es consciente de sí-mismo antes que de ninguna otra cosa (E. Husserl podría ser mencionado como máximo representante de esta posición); y, por otro lado, a quienes se inclinan hacia la noción de que el Otro es más bien indispensable para cualquier conocimiento que el Yo pretenda afirmar, incluso sobre sí mismo (en esta línea se encuentran como ejemplos J.P. Sartre, E. Levinas, P. Ricoeur o J. Volckelt (por nombrar a un contemporáneo de E. Husserl), para quien la *certidumbre del tú* es anterior a la del yo).

Yo, ser humano, nacido en el mundo social y que vivo mi existencia cotidiana en él, lo experimento como construido alrededor del lugar que ocupo en él, como abierto a mi interpretación y acción, pero siempre con referencia a mi situación real biográficamente determinada⁷.

Es pertinente resaltar aquí, aunque muy brevemente, la relevancia de la idea citada, en la que convergen precisamente las tres vertientes de las que bebe su autor: la fenomenología, la sociología y la hermenéutica. Su importancia radica precisamente en los tres aspectos que, a nuestro entender, se desgajan de las líneas citadas: 1. el Yo es consciente de sí mismo y de su dimensión social en un mundo en el que no solamente *existe*, sino que *co-existe* junto a otros *Yos*; 2. el Yo aprehende este mundo, analizando los fenómenos que experimenta y que lo rodean; 3. esto conlleva a una comprensión del mundo que está determinada por la interpretación autorreferencial del Yo a partir de su contexto. Veamos brevemente cada una de estas premisas.

Hemos apuntado que el Yo es capaz de tomar nota de sí mismo, aunque no nos detengamos en que si lo hace *a priori* a partir de su propia *corriente de consciencia*⁸ o, más bien, gracias a que se percata de que existe en el mundo de otros *Yos*, semejantes a él. Lo que nos interesa por ahora es esto, a saber, que el Yo toma nota de que existe junto a Otros y que la semejanza entre el Yo y los Otros determina en cierto grado el mundo en que el que ambos co-existen, de manera que ese mundo es *de facto* social. En otras palabras, al Yo no le es ajena la consciencia de la dimensión –por naturaleza– *social* de su propia vida.

Siguiendo el orden de los puntos que hemos destacado en referencia a Schütz, anotamos que el Yo experimenta fenómenos (es decir, todo lo que se le aparece, entendiendo por esto objetos inanimados, sucesos observables, seres vivos, etc.) en su contexto, vale decir, en el mundo que rodea el lugar que el Yo ocupa en él. Decir que el Yo ‘experimenta fenómenos’ supone, sin embargo, una serie de procesos complejos inherentes a las capacidades del Yo⁹ (ya sean procesos de tipo abstracto como, interpretar, racionalizar, concluir; o sean interacciones físicas y concretas con el contexto, como palpar, observar, escuchar, etc.) y que tienen que ver con las maneras en que el Yo vivencia (*erlebt*) el mundo. En la reflexión de Schütz, en una *actitud natural*, el yo aprehende todo lo que lo rodea de una manera *per se* vinculada al sí-mismo, es decir que “todo el flujo de conciencia es en su totalidad el flujo de mi vida personal, y mi mí-mismo está presente en cualquiera de mis experiencias”. Las múltiples experiencias de todo lo que rodea al Yo conforman entonces sus vivencias (*Erlebnisse*)¹⁰.

Volviendo sobre el tercer aspecto y en estrecha relación con los puntos anteriores, destaca por sí sola la relevancia que tiene el contexto en el que vive y vivencia el Yo

⁷ Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, (Buenos Aires, Amorrortu, 2003), 45

⁸ El término de Husserl *Bewußtseinsstrom* ha sido traducido también como *flujo de conciencia*. El sustantivo *Strom* designa, por ejemplo, la corriente o el torrente de un río, la corriente eléctrica o el flujo de personas.

⁹ Alfred Schütz, *El problema...*,166.

¹⁰ En alemán, la raíz del sustantivo *Erlebnis* (vivencia) y de su verbo derivado *erleben* (vivenciar) es el sustantivo

(al menos desde la perspectiva de Schütz), dado que es el contexto el que determina el modo en que el Yo realiza acciones (que inciden en él) e interpretaciones (que configuran la comprensión que el Yo tiene de él). Dado que la existencia del Yo es inherente a la co-existencia de los otros Yos y que estos *Otros* rodean al Yo como parte de su contexto, se le aparecen e interactúan con él, es decir, que el Yo *vivencia* a los otros Yos, cabe ahora plantearnos las siguientes interrogantes: ¿puede el Yo vivenciar las vivencias del Otro?, o dicho de otro modo, ¿de qué manera puede el Yo participar de las vivencias del Otro?

2. El Yo frente a las vivencias del Otro

Una vez abierta la pregunta por el Otro, buena parte de la filosofía del siglo XX se ha preocupado por todo lo relacionado al encuentro entre el Yo y el Otro y por la (im) posibilidad que tienen el Yo y el Otro de comprenderse mutuamente. Hemos visto en las líneas anteriores que el Yo puede, eventualmente, comprender sus vivencias a partir de un cierto esquema de referencias que encuentra en sus propias experiencias pasadas, adquiridas de su entorno. Dado que el Yo vive en un mundo social, el conjunto de sus vivencias incluyen, sin duda, a Otros y a las vivencias de estos Otros que, a su vez, son comprendidas por los otros *Yos* como propias. Pero, ¿de qué manera se puede entablar una relación de intercambio o diálogo intersubjetivo a partir de las vivencias de unos y otros Yos? ¿Es acaso posible que el Yo pueda comprender de manera auténtica al Otro?

Supongamos una situación en la que dos personas (a partir de la perspectiva de cada una de ellas, son un Yo y un Otro), coincidiendo ambas en un mismo lugar espacio-temporal (imaginemos una habitación con una ventana por la que se puede observar el exterior, por dar un ejemplo banal) y experimentando simultáneamente un determinado fenómeno (imaginemos que se desata una tormenta lluviosa de manera repentina y sin previas señales que advirtieran esa posibilidad). El modo en que cada persona vivencia el mismo fenómeno podrá tener numerosos matices de interpretación y conducir a cada Yo a maneras muy distintas y hasta opuestas de percibir, comprender y asumir el fenómeno, o de reaccionar a él, tanto si comparten un aspecto en común, como si no lo hacen (una de las personas podría expresar alegría por la lluvia repentina y la otra persona podría sentir preocupación; a la vez, ambas podrían compartir al menos la sensación de sorpresa). Dicha interpretación –y posterior (re)acción– está estrechamente relacionada con la autorreferencialidad que hemos mencionado anteriormente (la persona que se alegra podría estar pensando en que la lluvia vendrá bien a los jardines que rodean su vivienda, mientras que la persona preocupada podría estar pensando en que dejó las ventanas de su vivienda abiertas). Aún si en ambos Yos se produce una misma respuesta (la sensación de sorpresa, por ejemplo), ambas maneras de vivenciar el fenómeno son absolutamente distintas.

Entonces, continuando en esta problemática, ¿puede el Yo comprender la manera en que el Otro vivencia el mismo fenómeno, sea su reacción igual o distinta? Según Scheler, “[...] al vivir lo mismo que otro aprehendemos afectivamente además la *calidad*

Leben (vida), del que a su vez deriva el verbo *leben* (vivir).

del sentimiento ajeno -sin que éste transmigre a nosotros o se engendre en nosotros un sentimiento real e idéntico”.¹¹ Vale decir que los dos Yos que vivencian el mismo fenómeno pueden reaccionar con sentimientos distintos, aunque eso no excluya la posibilidad de que cada Yo comprenda auténticamente al Otro. Volveremos sobre esto más adelante.

Por muy simple que sea el ejemplo aquí descrito, resulta ilustrativo para pensar en cualquier otra situación en la que coinciden y con-viven las personas, vivenciando simultáneamente vivencias similares o distintas. La situación se torna más compleja cuando las personas no con-viven, es decir, no vivencian los fenómenos de manera simultánea (imaginemos, por ejemplo, que una persona narra una vivencia y que otra persona escucha el relato; ¿existe alguna posibilidad de que el oyente comprenda la vivencia del narrador, únicamente a través del relato?). Podríamos aventurarnos además a plantear que este problema se agrava cuando las personas no coinciden siquiera a través del contacto narrador-oyente, y más todavía, si ambas no pertenecen al mismo espacio temporal (por ejemplo, un abuelo que narra sus vivencias –o, mejor dicho, el recuerdo de sus vivencias– ante sus nietos), o al mismo entorno geográfico (por ejemplo, una persona que a través de los medios de comunicación se percata de algún fenómeno ocurrido en otro continente), o al mismo contexto cultural, etc. ¿Es posible, en estas y en otras tantas situaciones, que el Yo comprenda y signifique las acciones del Otro, o que acaso *comprenda al Otro* en su accionar?

Por su parte, Schütz señala que es evidente la imposibilidad efectiva de que el Yo comprenda las vivencias del Otro (del *yo* del *Otro*, en términos del autor), por la simple evidencia fáctica de que el *Yo* no puede haber experimentado las vivencias del *Otro*, ni es capaz de recordarlas de la misma manera ya que, finalmente, el Yo no *es* el Otro y ambas consciencias no pueden coincidir¹². Sin embargo, Schütz plantea que el Yo es capaz de asignar significado a las vivencias del Otro, incluso aunque el Yo no haya coincidido de ninguna manera con el Otro durante el vivenciar del fenómeno. En palabras del autor:

Para cada copartícipe, el cuerpo del otro, sus gestos, su porte y sus expresiones faciales son inmediatamente observables, no solo como cosas o sucesos del mundo externo, sino en su significación fisonómica, vale decir, como síntomas de los pensamientos del otro¹³.

Esta asignación de significado se origina en el hecho de que el Yo es capaz, a partir de su propia corriente de consciencia, de vivir simultáneamente la corriente de consciencia del Otro en tanto que es otro Yo. Max Scheler coincide en este punto con Schütz, señalando que “podemos ‘*percibir interiormente*’ también a los demás, aprehendiendo su cuerpo, como *campo de expresión* de sus vivencias”¹⁴. Trasladando esta noción al ejemplo

¹¹ Max Scheler, *Esencia y formas de la simpatía* (Buenos Aires, Losada, 2004), 23

¹² Cf. Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. (Barcelona, Paidós, 1993), 129

¹³ *Ibid*, 46

¹⁴ Max Scheler, *Esencia...*, 24

del relato, vale decir que será menester que el Yo se disponga a aprehender no ya el cuerpo, sino el relato u otra forma de comunicación que transmite las vivencias del Otro a modo de *campo de expresión*.

Por otro lado, además de la tarea de comprender las *vivencias* del Otro, apuntamos como necesario –al menos en un momento determinado– que el Yo pueda comprender las *acciones* del Otro, en tanto que éstas son (re)acciones y/o respuestas del Otro como un *otro Yo*, que significa e interpreta su propio entorno y responde a él a partir de su propio esquema de referencias autobiográficas. ¿De qué manera puede una persona comprender las acciones de otra, evitando (en lo posible) interpretaciones equivocadas? Volvemos a Schütz, quien anticipa esta posibilidad:

[...] si yo como observador deseo evitar una interpretación inadecuada de lo que veo que está haciendo otra persona, debo ‘hacer míos’ todos los contextos de significado que constituyen el sentido de esta acción, sobre la base de mi conocimiento pasado de esa persona en particular.¹⁵

Acerca de esta instrucción podríamos aludir que, aparentemente, ella se torna insuficiente cuando el Yo no dispone de suficientes *conocimientos pasados* del Otro en cuestión, o en el caso de que se pretenda tener conocimientos que se parecen más a juicios anticipados (prejuicios) formulados por el Yo a partir de escasa información que tenga acerca del Otro. Quizás convenga señalar las palabras de Scheler al respecto:

Jamás podremos aprehender de una manera plenamente adecuada este yo individual tal cuál está ínsito en toda vivencia psíquica, sino exclusivamente el aspecto de su yo individual para nosotros, es decir, acondicionado por nuestra manera de ser individual.¹⁶

A pesar de ello, destacamos de Schütz la idea de que el Yo pueda apropiarse (hacer suyos) de los contextos de significado del Otro, y que, en consecuencia, ellos conforman la base sobre la que el Yo pueda dotar de significado –y con ello, de sentido– a las acciones del Otro. Esta salida del solipsismo de la fenomenología trascendental nos acerca a la dimensión social o, dicho más propiamente, al quehacer hermenéutico de la fenomenología, desde donde el Yo no solamente se percata del Otro como fenómeno que se le aparece¹⁷, sino que también asume la tarea de significar las vivencias del Otro.

A pesar de la evidente imposibilidad de comprender las vivencias del Otro como vivencias propias, *aprehender* la vivencia del Otro resulta accesible para el Yo, en el sentido en que el Yo puede *percibir* (tomar nota de) las vivencias del Otro cuando “[...]”

¹⁵ Alfred Schütz, *La construcción*, 145.

¹⁶ Max Scheler, *Esencia...*, 24

¹⁷ Scheler plantea al respecto una objeción al común principio de la fenomenología de que “por lo pronto nos es dado sólo un cuerpo”, idea que concibe como errada, dado que para el autor se produce una *percepción originaria* de las vivencias en los *fenómenos de expresión* de manera inmediata, y no como resultado posterior a un razonamiento (Cf. SCHELER, Max *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 24)

signifiquemos más bien que las aprehendemos con la misma intención perceptual (*Anschauliches Vermeinen*)¹⁸ con que captamos una cosa o hecho presente a nosotros¹⁹. Esta premisa resulta de fundamental importancia para llegar al tercer acápite de este texto, donde nos ocupará precisamente la necesidad previa de que el Yo experimente la *intención* de comprender al Otro y de significar sus vivencias.

3. Hacia una relación intersubjetiva fundada en el *pathos*

Hemos llegado hasta aquí siguiendo una serie de reflexiones que nos permiten postular que el Yo es capaz de significar las vivencias del Otro, siempre y cuando se haya presentado en el Yo la intención de asignar a las vivencias del Otro dicho significado, basándose para ello en vivencias propias. Schütz se refiere a la importancia que tiene la “mirada intencional”²⁰ en el sentido de que representa “un cierto Acto intencional que utiliza un código ya establecido de interpretación que nos dirige, a través del movimiento corporal, hasta las vivencias subyacentes”²¹. Partimos entonces del supuesto de que, en este proceso, en el Yo se producirá un cierto ejercicio comparativo entre las vivencias del Otro con las propias situadas en el pasado, y que esta comparación estará basada en el esquema referencial autobiográfico del Yo.

En este punto podríamos hallar problemáticos al menos dos aspectos: por un lado está la probabilidad de condición disímil de las vivencias como tales, pues, ¿con qué frecuencia una vivencia del Yo podría replicarse en el vivenciar de un Otro y en qué medida serán ambas vivencias objetos de comparación entre sí? Por otro lado, aún si ambas vivencias tuviesen tal similitud, de manera que resultase pertinente su comparación, ¿puede acaso el Yo (que significa la vivencia del Otro) otorgar a la vivencia ajena el mismo significado que a la propia, de tal manera que el significado resultante pueda situarse en el mismo lugar que ocupa el significado de la vivencia propia en el esquema autorreferencial del Yo? Dejamos solamente apuntadas estas interrogantes y, dado que no es posible profundizar aquí en ellas, proponemos continuar hacia las propuestas que en esta última parte nos conciernen, a saber, aquellas que se relacionan con el ámbito afectivo en el que puede situarse un auténtico comprender al Otro.

En este sentido, a modo de sustentar lo último, aludimos a las reflexiones del filósofo francés Michel Henry, quien analiza rigurosamente la dimensión patética de la

¹⁸ En alemán, el adjetivo *anschaulich* puede traducirse al español como *vívido*, gráfico, expresivo. El verbo sustantivado *Vermeinen*, por otro lado, contiene al verbo *meinen* (opinar, sostener una idea), que en compañía del prefijo ver- puede traducirse también como pensar, con el añadido de que precisamente el prefijo le añade una noción que llamaremos *exteriorizante* con el fin de ilustrar que el *Vermeinen* apunta, más bien, al *otorgar una idea o una opinión* a algo que es externo y ajeno al Yo que piensa para sí y dentro de sí. Un *anschauliches Vermeinen*, por lo tanto, consiste efectivamente en un *dotar a algo una opinión o una idea vívida*, lo que ciertamente requiere de la intención del Yo por comprender la vivencia del Otro con base en percepciones de vivencias propias pasadas.

¹⁹ Alfred Schütz, *La construcción*, 130

²⁰ *Ibid.*, 131

²¹ *Ibid.*

comunidad desde una perspectiva fenomenológica. Para Henry, en la comunidad –que es para el autor, necesariamente, una comunidad de *Yos*– es posible una relación intersubjetiva únicamente a través del común compartir la vida y, a través de ella, de la *inteligibilidad primordial* que es el *pathos*, pues no es sino en el *pathos* que se puede aspirar a una verdadera experiencia del Otro²².

Que el Yo pueda *percibir* las vivencias del Otro (en términos de Schütz) o vivenciar la *experiencia del Otro* (en términos de Henry) desde el ámbito de las emociones y los sentimientos, vale decir, desde el *pathos* más que desde el *logos*, y que es allí donde se encuentran las condiciones previas para una comprensión intersubjetiva apoyada en el esquema de referencias autobiográficas, es una idea que, de alguna manera, también está presente en el pensamiento de Scheler: “No es sólo a *través* de la compasión como me es dado el padecer ajeno; *sino* que este padecer tiene que *estar* dado ya en alguna forma, para que yo, dirigiéndome a él, pueda *com*-padecer”²³.

Aquí resulta prudente detenernos en algunas precisiones terminológicas en las que Scheler fundamenta su análisis. Ya hemos señalado anteriormente que el autor considera que, a pesar de que es imposible para el Yo aprehender plena y adecuadamente al Yo individual del Otro, el Yo puede percibir las vivencias del Otro en los fenómenos de expresión que de él emanan. Pero, aunque estos fenómenos de expresión conduzcan al Yo a referencias de vivencias propias similares en el pasado, esto no es todavía suficiente para que entre el yo y el Otro pueda surgir una relación intersubjetiva que vaya más allá de la mera comprensión.

Pero con esta semejanza objetiva de las vivencias ni siquiera se da necesariamente la conciencia de la semejanza; mucho menos, pues, el acto intencionalmente dirigido del “comprender”, del “sentir lo mismo que el otro”, del “vivir lo mismo que el otro”. Pues el que transcurra en mí una vivencia semejante a la del prójimo no tiene todavía lo más mínimo que ver con “comprender”²⁴.

De hecho, para Scheler la aprehensión y la comprensión de la existencia del Otro y de sus vivencias se da de un modo pre-reflexivo en el sentido de que “no se produce ni por medio de un razonamiento analógico [...] ni por medio de proyección afectiva [...]”²⁵ sino más bien por una “conexión esencial e intuitiva entre vivencia y yo”²⁶. Pero Scheler lleva el análisis más allá de la mera comprensión, proponiendo dos modos de encuentro entre el Yo y el Otro que podemos situar en la dimensión del *pathos*, a saber, la simpatía y el amor.

22 Cf. Michel Henry, “Pour une phénoménologie de la communauté”, en *Phénoménologie matérielle* (París, PUF, 1990)

23 Max Scheler, *Esencia...*, 22

24 *Ibid.*, 26

25 *Ibid.*, 23

26 *Ibid.*, 24

Con la previa aclaración de que la simpatía *per se* está desligada de toda noción moral²⁷, por un lado, y que no necesariamente coincide con el sentir o con el vivir lo mismo que el Otro²⁸, Scheler entiende el fenómeno de la simpatía como un “fenómeno de orden metafísico”²⁹ que se produce en el Yo como reacción a una vivencia del Otro que genera, por un lado, congratulación cuando se trata de una vivencia o de un estado anímico positivo (por ejemplo, la alegría) o, por otro lado, compasión cuando se trata de una vivencia negativa que genera padecer. Es decir que, cuando al Yo se le aparecen vivencias del Otro, además de percibir y comprenderlas a partir de experiencias propias (esto es, sentir o vivir lo mismo que el Otro o incluso el inmediato sentir “uno con otro”³⁰ en sentido de mutua compañía durante la vivencia), el Yo puede, eventualmente, profundizar en la comprensión de las vivencias del Otro en el sentido de “simpatizar en algo”³¹. En palabras de Scheler, “las vivencias de compasión y las simpatías adhieren siempre, pues, a la vivencia ajena ya aprehendida, comprendida”³².

Aquí es cuando podemos retornar a nuestro ejemplo del punto 2 y señalar que, en el caso de que dos Yos vivencian una misma vivencia y reaccionan a ella de maneras distintas, cada Yo podría percibir, comprender e incluso simpatizar en la vivencia del Otro. Y aquí es donde, finalmente, nos encontramos con el matiz de *lo intencional* al que ya nos habíamos referido en la primera parte de este texto. Así como en Schütz destaca lo intencional del Acto de significar las vivencias del Otro, para Scheler “[...] todo simpatizar implica la *intención* del sentir dolor o alegría por la vivencia del prójimo. [El] simpatizar no surge sólo en *vista* del dolor ajeno; sino que “*menta*”³³ el dolor ajeno y lo *menta en cuanto* tal función afectiva”³⁴. Sistematizando estas ideas, Scheler sostiene que la simpatía puede fundamentarse en cuatro leyes que se concatenan en orden ascendente del siguiente modo: A) La unificación afectiva es fundamento del sentir lo mismo que otro; B) el sentir lo mismo que otro es fundamento de la simpatía; C) la simpatía es fundamento del amor al hombre (*humanitas*); D) El amor al hombre es fundamento del amor acosmístico a la persona y a Dios³⁵.

Es importante señalar que la unificación afectiva, que constituye la base fundamental de toda la escala ulterior, se da de un modo automático y no responde a una intención determinada del Yo. Asimismo, señala Scheler que la unificación afectiva:

²⁷ Cf. *Ibid.*, 20

²⁸ Cf. *Ibid.*, 23

²⁹ *Ibid.*, p. 80

³⁰ *Ibid.* p. 28

³¹ *Idem*

³² *Ibid.*, p. 22

³³ Conservamos las comillas del texto e incluimos una nota respecto de la traducción. El verbo “*meinen*” se traduce del alemán al español generalmente como “mentar” (mencionar, nombrar, hacer referencia). Sin embargo, el verbo en alemán denota opinión, pensamiento e intención de otorgar un cierto sentido a lo que se menciona. Una aclaración similar se puede encontrar como nota de la traductora en Schuhmann 2009: 54.

³⁴ *Ibid.*, p. 28

³⁵ *Ibid.*, p. 125-134

[...] no necesita en modo alguno extenderse forzosamente también a todos los estados concretos del sujeto dentro del cual tiene lugar, ni siquiera a una parte determinada de ellos. Puede, pues, ser, según los casos, con todo lo viviente, con la Humanidad como un todo, con un pueblo, con una familia, sin abarcar a la vez todos los estados afectivos concretos del que es sujeto de la unificación.³⁶

Con esta escala podemos ahora apuntar que, una vez percibidas y comprendidas las vivencias del Otro, el Yo es capaz de simpatizar con el Otro, siempre y cuando se manifieste en el Yo la intención de com-padecer o de congratularse con la vivencia del Otro. Habiéndose abierto la posibilidad del simpatizar con el Otro “quien trae a nuestra conciencia en el caso particular el ‘yo ajeno en general’ [...] y a una conciencia de *realidad* igual a la realidad de nuestro propio yo”³⁷, es también posible, según Scheler, que el Yo pueda experimentar el amor por el Otro. “Este igual tener por real [...] es la *base* del movimiento del espontáneo amor al hombre, es decir, del ‘amor a un ser’ meramente *porque* es ‘hombre’, porque tiene ‘faz humana’.”³⁸ Tampoco el *amor por el hombre* tiene para Scheler un carácter moral ni está vinculado a valores éticos.

El genuino amor al hombre no distingue entre compatriotas y extranjeros, el malhechor y el bueno, entre valor y no valor raciales, cultura e incultura, tampoco entre bien y mal, etc. A *todos* los seres humanos abraza, exactamente como la simpatía, sólo porque son seres humanos, pero en específica separación respecto del animal y de Dios.³⁹

Sin embargo, el *amor* se presenta como posibilidad de ejercer lo que en esencia hace del hombre *persona*, para Scheler, la *humanitas*, tanto en el nivel de las relaciones intersubjetivas personales como en la dimensión social y finalmente, en la relación con Dios. Es a través del *amor al hombre* que el Yo puede alcanzar una comprensión del Otro en un sentido genuino, según Scheler. “Cuanto más a fondo penetramos en un ser humano a través de un conocimiento comprensivo guiado por el amor a la persona, tanto más inintercambiable, individual, único en su género, irremplazable e insustituible se torna para nosotros”.⁴⁰

Dado que para Scheler, el amor (así como el odio) es de naturaleza intuible⁴¹ y no definible por la razón⁴², no nos extenderemos en el desarrollo conceptual del *amor por el hombre* que plantea el autor, más bien, lo anotamos como un punto de potencial interés para un análisis más profundo que puede encontrar su punto de partida precisamente

³⁶ Ibid, p. 126

³⁷ Ibid, p. 128

³⁸ Idem

³⁹ Ibid, p. 129

⁴⁰ Ibid, p. 157-158

⁴¹ Cf. Ibid p. 199

⁴² Cf. Ibid p. 196

en el segundo acápite de *Esencia y formas de la simpatía*, donde Scheler desarrolla una fenomenología del amor y del odio. Es suficiente, para los fines que persigue este trabajo, haber llegado hasta aquí con la constatación de que en la dimensión del *pathos*, evidentemente, existe la posibilidad efectiva de entablar una relación intersubjetiva comprensiva que, incluso, puede conducir a la simpatía como acto intencional y al amor por el hombre como expresión de su *humanitas*.

4. Cierre

A lo largo de estas páginas hemos buscado volver sobre las interrogantes planteadas en la introducción. Más que respuestas, hemos sumado una serie de ideas y conceptos de distintos autores, en el intento de plantear la posibilidad de analizar las relaciones intersubjetivas en la dimensión del *pathos*, en la que el Yo coincide con los Otros a través de *actos* de índole afectiva, tanto automáticos como voluntarios.

En un primer momento, hemos visto por conveniente recurrir al análisis de Alfred Schütz para determinar que el Yo toma nota de sus propias vivencias, las interpreta y les otorga significados a partir de un esquema de referencias basadas en sus propias experiencias pasadas. Aquí, el contexto tiene fundamental importancia y en él se encuentra, entre todos los otros seres y fenómenos, el Otro.

En una segunda instancia hemos buscado relacionar a este Otro con el Yo, partiendo de la pregunta por la comprensión entre ambos. En este punto hemos señalado que, dada la evidencia fáctica de que el Yo no es el Otro, no es posible que el Yo pueda vivenciar de manera genuina las vivencias del Otro. Sin embargo, esto no excluye otras posibilidades de comprensión intersubjetiva, ya que ciertas actitudes intencionales permiten tanto la réplica de la vivencia del Otro en el Yo, como también la apertura de una interrelación comprensiva.

En este sentido, en el tercer acápite hemos anotado que, en la medida en que se manifieste la *intención* de comprender de manera genuina al Otro y sus vivencias, el Yo se apropia de todos los elementos y contextos de significado del Otro de los que puede disponer para asignar a la vivencia del Otro un significado, como plantea Schütz. En relación a la intención, hemos visto que Scheler, en cierto modo, coincide con el análisis de Schütz y, además, lleva al acto de la comprensión hacia la posibilidad extenderse hacia la *simpatía* y, finalmente, al *amor por el hombre* que experimenta el Yo frente al Otro y que es expresión viva de la *humanitas*.

Este breve recorrido no pretende sentar ninguna conclusión, más por el contrario, ha querido señalar hacia uno de los problemas de la fenomenología social y de la filosofía en general. En nuestro parecer, la pregunta por la comprensión entre el Yo y el Otro puede actualizarse y concentrarse en cualquier contexto del actual panorama filosófico interdisciplinario y ofrece, como hemos visto, múltiples entradas que ameritan rigurosa profundización.

Referencias bibliográficas

Laín, Pedro *Teoría y realidad del Otro*, Tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1968

Henry, Michel “Pour une phénoménologie de la communauté”, en *Phénoménologie matérielle*, París, PUF, 1990

Scheler, Max *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 2004

Schuhmann, Karl *Husserl y lo político*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009

Schütz, Alfred *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona, Paidós, 1993

Schütz, Alfred *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003