



---

# TEORÍA DE LA EMPATÍA EN MAX SCHELER

---

HACIA UNA NUEVA VISIÓN DE LA SIMPATÍA



CURSO ACADÉMICO 2018/2019  
TRABAJO FIN DE GRADO POR MANUELA LEAL VELASCO  
Tutoría de D. Francisco Rodríguez Valls

*¡Cuánto tiempo he permanecido en soledad!; ¡si hasta ya me he olvidado de guardar silencio! Todo mi yo se ha convertido en una boca, en un torrente que se despeña ruidoso de los riscos, ansioso de inundar los valles con mis palabras. ¡Pues que así sea! ¿Qué importa que el río de mi amor se lance por un lugar infranqueable? ¿Cómo no va a hallar este río su salida hacia el mar? ¿Tengo dentro de mí un lago solitario que se nutre a sí mismo, pero el río de mi amor se lo lleva hacia la mar.*

[...]

*Me escuchas respirar, espías mi corazón. Estás celoso. ¿De qué tienes tú celos? ¡Aparta, aparta! ¿Para qué es esta escala? ¿pretendes penetrar en mi corazón, penetrar en mis pensamientos más íntimos? ¡Desvergonzado, ladrón, desconocido!*

Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra.

# INDICE

Resumen .....	2
Riassunto .....	2
INTRODUCCIÓN.....	3
CAPITULO PRIMERO	
1.1    Nacimiento del concepto .....	5
1.2    Evolución del concepto hacia una <i>ciencia psicológica parcial</i> . Theodor Lipps	8
1.3    Críticas a la <i>Teoría de razonamiento por analogía</i> .....	13
1.3.1    Analogías del fingir .....	14
CAPITULO SEGUNDO	
2.1    ¿Qué entendemos entonces por Empatía? Simpatía .....	17
1.4.1    Esbozando el concepto de persona .....	19
2.2    Max Scheler; imposibilidad de un yo aislado.....	20
2.2.1    El caso Crusoe .....	21
2.2.2    Problemas del solipsismo y cómo superarlo.....	22
2.3    Relaciones entre el yo propio y el yo ajeno. «Sentir lo mismo que el otro» o «sentir con el otro».....	25
CAPITULO TERCERO	
3.1    Amor como movimiento en la interacción; <i>las formas de la Simpatía</i> . .....	29
3.2    Congratular, compadecer. La fuerza del negativo y subestimación del positivo .	33
3.3    Desorden de los valores en la sociedad actual: negación, reforma o adaptación.	36
3.3.1    El valor del valor .....	37
3.3.2    La empatía como propuesta.....	41
CONCLUSIÓN .....	43
BIBLIOGRAFÍA .....	46

# Resumen

De la mano del fenomenólogo y antropólogo Max Scheler se aborda el concepto de empatía, un concepto que se juzga errado en nuestra sociedad y al que hemos de abrir sus propios límites conceptuales. Para tal propósito se hace un estudio pormenorizado del valor, cómo hoy día tratamos los unos con los otros, y nos cuestionamos si existe una jerarquía de valores capaz de arrojar luz al comportamiento humano. No es de extrañar que tal concepto fluya en nuestro sentido común, el sentir y la interacción son dos pilares del ser humano que cuando se juntan con la pretensión de conocerlo todo ¿qué otro concepto, sino la empatía, podríamos traer a colación? Acceder a la intimidad del igual, y cómo hacemos tal cosa, es y será una incógnita, pero a tenaces no nos gana ninguna especie así que exploraremos en qué formas lo hacemos e incluso propondremos en qué formas podríamos mejorarlo en vistas a una sociedad con valores menos egoístas.

**Palabras clave:** Max Scheler, empatía, simpatía, yo ajeno, persona, valor.

# Riassunto

Con il fenomenologo e antropologo Max Scheler si affronta in particolar modo il concetto di empatia, il quale viene spesso valutato in modo sbagliato all'interno della nostra società. Concetto che dovremmo, invece, liberare dai suoi limiti concettuali: aprire le sue frontiere concettuali. A questo proposito si è deciso di applicare uno studio dettagliato sul valore: sul come funzionano le relazioni interpersonali oggi e sulla possibile esistenza di una gerarchia di valori capace di influenzare le nostre azioni. Non è, infatti, casuale che il concetto d'empatia abbia a che fare con il nostro senso comune: il sentire e il relazionarsi sono principi fondamentali dell'essere umano. Allora, quale altro concetto, se non l'empatia, potrebbe emergere? L'accesso all'intimità del nostro uguale è e sarà per molto ancora un'incognita: esso è insondabile. Nonostante ciò l'uomo, con la sua audacia e tenacia, vuole esplorare in quale modo ci relazioniamo con gli altri e proporre addirittura altre migliori forme realizzabili.

**Parole chiave:** Max Scheler, empatia, simpatia, l'altro, persona, valore.

# INTRODUCCIÓN

La investigación que aquí pretendemos iniciar recae sobre un concepto que día a día nos invade, un modo de abrirnos y ser con los otros seres humanos, aunque muchas de las tendencias actuales sean, como intentaremos mostrar, un abrirnos y ser con nosotros mismos. La empatía a sido tergiversada desde su origen ligado a una sensación de unión en la Antigua Grecia, pasando por las consideraciones estéticas, hasta empoderarse en una visión psicologicista de nuestra propia estructura de ser unos con otros, donde consideraremos que emerge el actual concepto de empatía.

Vemos necesario un primer capítulo dedicado a la “empatía” como concepto; buscaremos de dónde procede o cuál es el momento en el que queda consolidada dentro de los fenómenos del ser humano. Para no dejarlo demasiado abierto y comenzar a guiar la investigación del trabajo veremos cuales son las posturas criticadas por Max Scheler sobre la confusión en los términos de empatía o sentir, con ello repasamos la Teoría de la Empatía de Theodor Lipps y la Teoría de razonamiento por analogía, ambas a juicio de nuestro autor, erróneas en alguno de sus supuestos. Para concluir proponemos una concepción de empatía mucho más íntima que las exploradas hasta el momento, será usado como sinónimo de simpatía dentro del pensamiento scheleriano.

Introduciéndonos en el conjunto de ideas expuestas en *Esencia y formas de la Simpatía*, trataremos de argumentar por qué el ser humano es concebido en relación al valor siempre dentro de un “nosotros”, así la comunidad o la interacción humana se vuelven punto de partida para el avance del estudio del fenómeno de la empatía. Dedicamos algún tiempo al concepto de intimidad y de identidad, tras ello la imposibilidad de una empatía cuando se está demasiado centrado en el yo propio. Dejando abierta la cuestión de si es, o no, accesible para un individuo la intimidad del Otro, en este momento la alteridad se muestra como límite y apertura de una dimensión humana que apenas vislumbramos. El egoísmo y el egocentrismo, junto al solipsismo, son realidades y obstáculos que Scheler nos indica cómo superar. ¿Es viable para la sociedad del siglo XXI? Tratamos de responder a ello en el último capítulo.

No podemos seguir avanzando sin exponer lo que para Scheler son movimientos creadores/destructores de valores: el amor y el odio. Pasando a hacer una breve exposición de las formas que puede presentar la simpatía, y con ello un estudio de los valores (positivos o negativos) que pueden presentar los distintos actos genuinos del simpatizar explorados hasta aquí.

Si presentamos el desorden de los valores cabe dar por sentado que existe un orden para el valor, traemos a colación en estas últimas reflexiones un atisbo de la obra de Friedrich Nietzsche, y para mostrar coherencia en la totalidad de la investigación veremos qué tiene que aportar (o criticar) Max Scheler en una obra que realiza justo como respuesta a Nietzsche, hablamos de *El resentimiento en la moral* que tomaremos como último gran debate sobre el valor en la sociedad actual.

Para cerrar el cuerpo del trabajo se tratará de poner en auge el objetivo del estudio, tal objetivo es argumentar cómo es posible una ética que dé el valor necesario y suficiente al Otro, y al sí mismo, cosa que se complica si nos cerrados en la intimidad sin opción a abrimos hacia lo ajeno o desconocido. La empatía como “coparticipación” en el propio sentir se nos revela indispensable para abrimos a una alteridad que combate, insaciablemente, a nuestro propio yo desde el individuo ajeno.

# CAPITULO PRIMERO

## 1.1 Nacimiento del concepto

¿Qué es la empatía? ¿Qué autores han usado tal concepto y en qué medida es acertado atribuirles una “teoría de la empatía” y no otro tipo de reflexión acerca del conocimiento de los otros? ¿Qué opción nos queda para acceder a la existencia o comunicación con el otro y no caer en un escepticismo radical?

Las raíces del término pueden remontarse, casi como todo nuestro repertorio lingüístico, a la Antigua Grecia donde el concepto *ἐμπαθής* viene a relacionarse con un tipo de sensación que hace al individuo sentirse afectado o emocionado por algo externo<sup>1</sup>. Pero el uso del término no siguió demasiado presente en las distintas lenguas occidentales, no ha sido en absoluto un concepto de gran relevancia en nuestra tradición hasta que, pasada la modernidad, quizás motivado por la crítica al individualismo y a una concepción mecánica-biologicista del ser humano, los términos ligados a las emociones o al acceso entre mentes se vuelven centro de la reflexión filosófica.

El término empatía aparece primeramente en filosofía en el campo de la estética alemana como *Einführung*, que puede traducirse por “sentirse dentro de alguien o algo”. Concretamente es el romanticismo alemán el que retoma el testigo de la puesta en alza de los sentimientos y todo lo que tenga que ver con esa parte emotiva del ser humano que parece que la racionalidad ilustrada ha intentado silenciar. En el Romanticismo se invierte por completo la valoración de los ilustrados y racionalistas, una especie de *Cognitio Sensitiva* toma predominancia sobre la *Cognitio Rationalis*<sup>2</sup> que quiere explicar todo

---

<sup>1</sup> Nos hemos tomado la licencia, en base a nuestra imposibilidad de acceder a un registro absolutamente incontestable sobre terminología y significación del griego antiguo, de acceder a un diccionario de griego e interpretar las definiciones aquí dadas del término en cuestión. Enlace al sitio en: <http://dge.cchs.csic.es/definiciongriegoempatia>

<sup>2</sup> Entendiendo “cognitio” como conocimiento o saber, literalmente como cognición en el sentido de la facultad humana capaz de procesar datos de la experiencia de manera subjetiva, no en su significado más extendido hoy día dentro del ámbito judicial. Usamos aquí este juego de palabras entre *sensitiva-rationalis* para marcar una clara dualidad en el modo de reflexión filosófica entre el romanticismo y la ilustración. Inspiración de los términos por las clases de Historia de la Estética impartidas por Antonio Gutiérrez Pozo, catedrático de la Universidad de Sevilla.

suceso natural como totalmente abarcable y causal, como totalmente asequible por la “luz de la razón”. El romanticismo retoma la idea de un cuerpo espiritual no solo como un plus o un añadido al cuerpo material, retoma la idea de un ser humano impulsado por emociones y sentimientos. No es de extrañar que en ese nuevo entorno de reflexión sobre las emociones y sensaciones se busquen palabras de la antigüedad para exponer conceptos que se van formando, de hecho, en el Romanticismo existe un ansia de la búsqueda del lenguaje originario, quizás es esta la razón por la que se recuperan muchos términos de la antigüedad grecolatina, entre ellos ἐμπαθής, antigüedad que es considerada por muchos de los grandes personajes del momento como la verdadera cuna de nuestra cultura.

Lo que la estética del romanticismo quiere ante todo es conmover el espíritu del ser humano. Aferrándose a una ilimitada libertad y a la exacerbación de los sentimientos, la subjetividad y la imaginación se tornan guías para el romántico. La reflexión se centra en el yo, y con ello aparece la pregunta por los “otros yoes”, es justo este punto del romanticismo el que sentará las bases para el estudio sobre el acceso a los sentimientos o la influencia que tenemos unos individuos con otros en cuando a emociones refiere.

Pero no se queda el concepto de empatía dentro del terreno de la estética, aunque es donde más espacio encuentra en este período. El concepto *Einfühlung* se traduce en la filosofía anglosajona por *empathy*, llegando a invadir el campo de investigación de la psicología experimental estadounidense en el siglo XX. Es este desarrollo del concepto de empatía el que más ha calado en el lenguaje cotidiano, hoy hablamos de toda una disciplina o ámbito de la realidad dedicado a las emociones, a su gestión y a la capacidad del ser humano para conocer o transmitir esa dimensión emocional.<sup>3</sup>

El transcurso de las últimas décadas ha hecho que el término empatía cale a nivel social de manera equívoca, son múltiples y variados los significados con los que a diario usamos este concepto. Pensamos en la empatía como “el ponernos en la piel del otro”, como el “sentir lo que el otro”, sea erróneo o certero... por el momento no es nuestro objetivo encastrar la empatía dentro de un significado unívoco. Lo que se pretenderá en adelante será exponer algunos de los síntomas de este concepto que han ido

---

<sup>3</sup> No son pocos los autores relevantes dentro de la psicología y filosofía estadounidense que tratan la empatía. Uno de los pilares de la actualidad es Daniel Goleman, que toma la relevancia que tiene desde la publicación en 1995 de *Emotional Intelligence* (Inteligencia emocional), obra en la que trata el concepto de empatía como una tríada dividida en empatía cognitiva (para comprender lo que otros sienten sin que se comparta tal sentimiento), emocional (compartir lo que la otra persona siente) y preocupación empática (que tiene que ver con lo que las otras personas necesitan de nosotros). Véase Goleman, D. *Inteligencia emocional*, ed. Kairós, Barcelona, 2016.

malentendiéndose y pueden llevar a una grave incompreensión intersubjetiva, para lo cual tendremos de soporte y apoyo argumentativo la obra del filósofo alemán Max Scheler.

En *Esencia y formas de la simpatía* lo que propone Scheler es una crítica a las diferentes teorías que encuentra en su entorno para abordar el problema del acceso y conocimiento de los otros. La teoría de la analogía y la teoría de la empatía son, a su juicio, insuficientes para dar cuentas de cómo tenemos la certeza de la existencia del yo ajeno, no es que sean teorías absolutamente revocables, más bien lo que ocurre es que tratan una parcela del problema o no plantean un orden adecuado de soluciones.

Los principales motivos para su crítica son que ambas teorías pueden conducir a suposiciones de la existencia de “otros yoes”, pero nunca a una experiencia de esa existencia o a una seguridad de que hemos experimentado aquello que el otro experimenta. Sería entonces el problema eje de estas teorías que juegan sobre suposiciones o conjeturas de las cuales es imposible tener una certeza que sirva de base para montar el acceso a la otra persona. Pero antes de avanzar intrincadas conclusiones, pasemos a analizar minuciosamente sus críticas e intentar exponer alguna hipótesis resolutive.

## 1.2 Evolución del concepto hacia una *ciencia psicológica parcial*. Theodor Lipps

Al surgir el concepto de empatía en una corriente tan amplia como lo fue la estética en el romanticismo no se puede atribuir con total seguridad a un autor concreto, pero sí que podemos presentar al introductor de la empatía en el campo de la psicología, a saber, Theodor Lipps (1851-1914), ya que es el primero en montar el concepto y definirlo como una tendencia a sentirse dentro de aquello que se percibe o se imagina.

Tenemos que introducirnos de manera cauta en la exposición del término *Einfühlung*<sup>4</sup> tal y como lo presenta Lipps en sus estudios sobre la Teoría Estética y lo que él viene a nominar como “empatía estética”, siendo la empatía uno de los procesos psíquicos subyacentes a la experiencia estética. El primer acercamiento a este tipo de propuestas lo vemos en la obra *Los fundamentos de la Estética* (1903-1906):

Pero esta colaboración es proyección sentimental (*Einfühlung*). La proyección sentimental es, pues, la condición mediante la cual un estado de alma y los movimientos expresivos de tal estado, percibidos por mí, puede infundirme un cierto deleite.<sup>5</sup>

Tenemos, entonces, que la proyección sentimental (la empatía) es la razón por la cual unos movimientos externos que captamos de los otros individuos calan en nuestros estados y pueden llegar a afectar o producir algún tipo de emoción. Aunque no podemos dejar de lado la realidad de la obra de Lipps, él trata sobre la relación entre el espectador y el objeto artístico, continuamente nos presenta en la obra que el fundamento de la proyección sentimental es un objeto con cierto valor: “*El valor estético no es el valor de mí mismo, sentido por mí, sino que positivamente es valor de un objeto distinto de mí.*”<sup>6</sup> Es justo en este momento que marca una base para el término que analizamos, a saber: ha de ser una relación de dos distintos entre sí (objeto-sujeto). Así, no podríamos sentir en ninguno de los casos imaginables empatía por uno mismo.

Para Lipps la percepción de ciertos movimientos o gestos de otros individuos activa en el observador los mismos sentimientos o emociones de aquel que está siendo

---

<sup>4</sup> Vocablo que puede traducirse al español literalmente por “sentir en”. En la edición de *Los fundamentos de la Estética* el traductor Eduardo Ovejero y Maury nos brinda una magnífica interpretación del concepto como “proyección sentimental”. En este epígrafe se usarán como sinónimos las palabras “empatía”, “sentir en” y “proyección sentimental”.

<sup>5</sup> Lipps, Theodor. *Los fundamentos de la Estética*, ed. Daniel Jorro, 1923. págs. 108-109.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 98.

observado. “Nosotros expresamos inmediatamente, por medio de sonidos, afectos, movimientos del ánimo, formas de excitación interior, el espanto, la alegría, el asombro.”<sup>7</sup> El ejemplo que usa en todo el libro para escenificar sus argumentaciones es la imagen de un acróbata, un personaje que mediante sus movimientos físicos hace que el espectador proyecte en sí mismo una especie de impulso a realizar los mismos movimientos que ve. Se asegura, el psicólogo alemán, de dejar claro al lector que no significa que al ver un magnífico salto mortal nosotros como espectadores vayamos a realizar la misma peripecia, lo que quiere decir es que en nuestra mente imitamos los movimientos fisionómicos del artista y nos figuramos lo que siente éste.

Lipps considera que la proyección sentimental viene a ser una relación directa de percepción/sensación, “la tendencia a la imitación no puede consistir en otra cosa que en semejante inclinación originaria”<sup>8</sup>. Sin embargo, muchos de sus seguidores y otros que aceptan sus bases<sup>9</sup>, pero no su conclusión, incluyen en la empatía un elemento imaginativo siendo no una relación directa sino un “ponerse en la perspectiva del otro”, estarían restando ese matiz de impulso en el proceso de empatía, para este “ponerse en” haría falta un esfuerzo mayor que el expuesto por Lipps para llegar a esa relación de experimentar lo que el otro siente.

El modo de diferenciar el objeto estético del sujeto que experimenta tal experiencia es la propia imitación, imitación que delimita mis propias experiencias y me ayuda a definir la conciencia de sujeto y objeto:

Con la percepción óptica se une, como hemos dicho, en lo sucesivo, es decir, cuando el impulso que en ella reside para un movimiento correspondiente se ha realizado, un esfuerzo hacia una nueva ejecución de este movimiento” [...] “para mi conciencia es un esfuerzo que tiene lugar inmediatamente en el movimiento percibido y, en consecuencia, podemos añadir fácilmente, se realiza y tiene lugar allí donde yo percibo el movimiento” [...] yo me siento, en este movimiento, esforzándome, a saber, esforzándome hacia la imagen kinestésica del movimiento, y con ello, al mismo tiempo, hacia este último. Este

---

<sup>7</sup> Lipps, Theodor. *Op. cit.* pág. 103.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 115. Con la expresión “semejante inclinación originaria” se refiere a un impulso que tiene el ser humano de imitar lo que percibimos. Algo predeterminado que no podemos evadir, podemos no sentir tras esa imitación, pero la imitación la hacemos por una tendencia impulsiva.

<sup>9</sup> Para una presentación clara y clarificadora sobre las discrepancias y similitudes entre la empatía en Lipps y la empatía en algunos de los grandes fenomenólogos de nuestra tradición, podemos consultar el capítulo undécimo titulado Prósopa en la obra González, Antonio. *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*, ed. USTA, Bogotá, 2014.

hecho lo designamos de nuevo con el nombre de proyección sentimental. En esto consiste también la comprensión estética de la percepción óptica.<sup>10</sup>

Es entonces la comprensión estética algo que acontece tras la imitación, y la imitación no es otra cosa que algo exterior de la proyección sentimental. O con las palabras de Lipps, “*Esta proyección sentimental no es, según se ve, otra cosa que un lado, y, más exactamente, el lado interior de la imitación*”<sup>11</sup>, la imitación es la parte corpórea del proceso mientras que la empatía acaece en el interior de cada uno, es la parte exterior la que se imita y se reproduce mientras que la dimensión interior es algo que brota en nuestras emociones. Y brota en nuestras emociones por la premisa, varias veces recalcada por Lipps, de que nosotros en algún momento de nuestra experiencia hemos tanteado emociones semejantes o similares a las que consideramos que está viviendo el acróbata. Podría pensarse el espectador como el mismo individuo que el artista, el acróbata, por ejemplo, si no se pensase a sí mismo como dentro de un cuerpo diferente, es en la unión de lo exterior con lo interior donde Lipps ve el fundamento de la distinción entre el objeto y el sujeto estético.

Sin duda yo no digo con Lipps: mi cuerpo es el «mío» sólo porque «me» sé como individuo y como este individuo que vive y es activo dentro de él. Esto me parece demasiado decir. [...] Un «individuo» anímico no es nunca el mero «conjunto» o la «suma» de sus vivencias; o una «síntesis» de ellas cuyo sujeto sólo fuese ya una actividad de conciencia «supraindividual», una «conciencia en general». Antes bien, a la inversa, es toda vivencia una vivencia concreta (ya no el mero concepto o aspecto de una vivencia tal) sólo porque yo aprehendo en ella simultáneamente un individuo que es un yo, o porque me resulta un símbolo de la existencia de un individuo tal.<sup>12</sup>

En estas líneas traemos a colación a Max Scheler, precisamente critica que la empatía pretenda ser un nexo directo entre dos sujetos individuales, y se cuestiona si realmente puede ser considerado un modo de acceso. De hecho, la propuesta de Theodor Lipps no le parece que sea el modo más originario de acceder al otro individuo. Empatía en Scheler que no es, simplemente, un “ponerse en los zapatos del otro”, la empatía es una simulación que no puede ser nunca tomada como originaria ni certera, mucho menos puede construirse sobre la base del haber albergado de alguna forma previa las emociones o sensaciones que atribuimos al otro,

---

<sup>10</sup> Lipps, Theodor. *Op. cit.* pág. 117.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pág. 118.

<sup>12</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 235.

No acontece, pues, como suponen aquellas teorías, que tengamos que forjarnos imágenes de las vivencias ajenas con el material de «nuestras» propias vivencias dado «ante todo», para insertar luego en los fenómenos corporales de los otros aquellas vivencias que jamás podrían presentársenos inmediatamente como «ajenas»; sino que «ante todo» se da curso a una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo ajeno; y en el seno de esta corriente van formándose sólo paulatinamente remolinos de forma más fija que van arrastrando lentamente en su círculo elementos siempre nuevos de la corriente y que en este van siendo coordinados sucesivamente y muy poco a poco diversos individuos.<sup>13</sup>

No accedemos a nuestros semejantes por la acumulación de nuestras propias vivencias, ni atribuyendo esas sensaciones a otros que de alguna forma se parecen a nosotros en virtud de lo que sus movimientos o gestos parecen indicar. Es cierto que esta doble dirección entre lo corpóreo (los gestos, las expresiones de vida por decirlo con Dilthey, los síntomas percibidos, etc.) y la sensación se da, para explicarlo con un ejemplo: jamás podremos reducir una sonrisa a la contracción de ciertos músculos o a las causas del sonreír, la sonrisa es un gesto comunicativo, es una apelación a la participación comunitaria y siempre indisoluble de una totalidad unitaria que es la persona y la relación intersubjetiva.

“«Ante todo» se da curso a una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú, que encierra de hecho indistinto y mezclado lo propio y lo ajeno”<sup>14</sup>, es claramente aquí explicado que lo primero es una corriente comunitaria, una unidad total entre sensaciones (que pueden ser de todos o de ninguno) y posteriormente se van forjando en este seno los individuos. ¿Está proponiendo aquí Scheler que lo más accesible al individuo son vivencias de una totalidad comunitaria mediante las cuales se nos hace posible acceder a la individualidad que concreta nuestra experiencia? Repararemos en el intento de una respuesta a este tipo de divagaciones más avanzado el escrito.

La teoría de la empatía, defendida como característica humana y fundamentada científicamente, se compone por el instinto de imitación y el de manifestación vital de modo que “yo” al ver “otro cuerpo” moverse tengo la tendencia natural a imitarlo y vivencio así su experiencia, empatizar sería penetrar en la vivencia del otro de tal manera que creo vivir su vida. La empatía pretende ser una forma de acercamiento a aquellos otros individuos de la especie humana, un acceso creado como un puente entre sujetos

---

<sup>13</sup> Scheler, Max. *Op. cit.* p.329.

<sup>14</sup> *Ídem.*

que solo puede ser caminado desde la proyección del propio yo, es acercarse al “otro yo” haciendo un doble de mi “propio yo”.

Pero no vemos tan ciertamente al hombre, es decir, a la personalidad que siente, imagina y piensa, quiere y obra, como vemos su apariencia exterior. Ningún rasgo de esta personalidad es para nosotros perceptible sensiblemente. Lo que hacemos es reconstruirla por los rasgos de nuestra personalidad propia. El otro, es decir, nuestro semejante, es nuestra propia personalidad representada y modificada según las apariencias exteriores y las manifestaciones perceptibles de vida, nuestro propio yo modificado. El hombre fuera de mí, del cual tengo una conciencia, es un duplicado y a la vez una modificación de mí mismo.<sup>15</sup>

Es justo este el punto en el cual se torna parcial la propuesta de Lipps, cuando la conciencia del otro es producto de pensarme y proyectar mis ánimos en él. Así estamos, de alguna forma, presuponiendo que el otro individuo posee emociones o sensaciones que yo tengo y puede conducir a un craso error.

No es toda la teoría desechable por ello, simplemente hemos de intentar solventar que parta de una distinción clara yo-otro, hemos de recuperar eso que Scheler llama *una corriente de vivencias indiferente con respecto al yo y al tú*, donde lo propio y lo ajeno se funden para sentir. Pensamos que así se hace justicia al término de empatía, donde es más un “compartir el sentir” que un “pensar que el otro siente un tal o cual cosa”.

El propio Scheler agradece a Theodor Lipps que critique con astucia y eficacia las teorías de razonamiento por analogía propias de la modernidad, la analogía puede servir para comparar la existencia de dos cuerpos distintos, pero nunca podrá llevar a la suposición de una interioridad ajena, es la razón principal por la que Lipps propone la empatía como ese proceso mediante el cual somos capaces de percibir la existencia de otros sujetos semejantes. A las críticas del psicólogo, Scheler añade algún punto a destacar para descartar la analogía como el modo de acceder al conocimiento de los otros.

---

<sup>15</sup> Lipps, Theodor. *Op. cit.* págs. 102-103.

### 1.3 Críticas a la *Teoría de razonamiento por analogía*

Hagamos una pequeña introducción que, aunque pueda parecer superflua, facilitará el desarrollo de las futuras explicaciones acerca de esta teoría tan criticada por Lipps y Scheler. Antes que nada, definir la teoría de razonamiento por analogía como un modo de razonamiento inductivo, esto es, a partir de premisas individuales llegamos a razonamientos generales. En concreto la analogía viene a sustentar la posibilidad de extrapolar características de una estructura a otra en base a sus semejanzas.<sup>16</sup>

Pero no es posible hacer tal generalización y mucho menos pretender que la percepción física, aquellos movimientos o expresiones que nos son dados, sea la base de un acceso, *“los actos noéticos no son perceptibles interiormente ni se los puede observar, todo lo observable está por debajo de los límites de lo vital-psíquico, no puede decir nada sobre el reino de los libres actos espirituales de la persona”*<sup>17</sup>. No podemos percibir intelectualmente el sentir del yo ajeno a través de lo que su cuerpo o sus decisiones puedan dibujar. Es el gran dilema de la interpretación y la interacción humana.

Lo que aquí nos ocupa es precisamente la Teoría de razonamiento por analogía que trata de fundamentar el conocimiento del individuo ajeno por analogía al conocimiento del yo. Max Scheler como primer reclamo para esta teoría se va a las formas más tempranas de conocimiento, así introduce tanto las formas de comprensión o simulación no humanas como las primeras formas de interacción en neonatos. Y dice

De estos y semejantes hechos inferimos nosotros que la expresión es incluso lo primero de todo que el ser humano aprehende en una existencia que se encuentra fuera de él; y que, por lo pronto, solo aprehende fenómenos sensibles cualesquiera en el grado y medida en que logran representarse en ellos unidades anímicas de expresión.<sup>18</sup>

Descartando entonces el razonamiento por analogía como el primero de los modos de acceso al otro. Si es la expresión lo primero que encontramos como ajeno, no será por

---

<sup>16</sup> El eje de la posibilidad de realizar un argumento por analogía exitoso recae sobre las similitudes que se puedan encontrar entre dos dominios. Presentamos un argumento en un dominio, ej. “a Juan le dan miedo las arañas” (A), y lo trasladamos a otro dominio con el cual encontremos características análogas, usemos por ejemplo a Miguel, amigo de Juan con gustos parecidos, y concluimos “a Miguel le dan miedo las arañas” (B). Con frecuencia el razonamiento por analogía, como vemos en el ejemplo escogido, se puede llegar a convertir en una falacia, cuando la relación que esperábamos encontrar entre los dominios no se cumple, el argumento puede resultar falaz si no aplicamos bien la semejanza o proporción de los dominios, y es que por mucho que se parezcan Juan y Miguel no tienen por qué compartir miedos.

<sup>17</sup> Scheler, Max. *Op. cit.* p. 299.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pág. 320.

analogía de nuestra propia expresión, no es que un bebé note en los susurros de su madre su propia posibilidad de susurrar, o el susurro de otro ser humano, no es que el bebé piense «el ser humano puede susurrar, y puesto que mi madre susurra, mi madre es un ser humano» ni algo así como «este ser que me abraza y me alimenta me susurra, puesto que otro ser me susurra también me alimentará o abrazará». No vamos a seguir divagando sobre los pensamientos o razonamientos a edades tan tempranas que requeriría todo un bagaje experimental que no tenemos, tampoco vamos a decir que la analogía no tenga nada que ver con el cómo conocemos o exploramos el mundo que nos rodea, obviamente comparar y extrapolar es una de las capacidades de la mente humana, pero sí que defenderemos que no es el primero de los pasos que dar en el acceso al otro.

Y Scheler va más allá, explica con bastante convicción que solo podemos hacer razonamientos por analogía con la presuposición de que ya existe una cierta forma de vivencia en tal o cual ser vivo. Esto es, no hacemos inferencias por analogía con una piedra o con un bolígrafo, al menos fuera de la ficción. Para proceder a comparar las estructuras de dos realidades, en este caso dos *homo sapiens sapiens*, ya tienes que concebir a la “otra cosa” como un espécimen de tal especie y además como “igual a ti”. Entonces se convierte la analogía en algo que hacer después del acceso al otro, y no como propio puente de unión entre dos individualidades ajenas.

El razonamiento por analogía del que aquí tratamos se funda a partir de la percepción de los movimientos expresivos vivenciados por uno mismo y posteriormente es comparada con los movimientos que nos son dados por la acción de otros. Esta teoría debería dar primero cuentas de cómo se está seguro de que ese otro “cuerpo” o “conjunto de movimientos y expresiones percibido” es también un “yo individual”.

Además de todo lo expuesto hasta ahora este modo de acceso es insuficiente ya que no asegura que lo inferido sea adecuado, no podemos olvidar que entre los seres humanos existe el intrincado mundo del engaño y la simulación.

### **1.3.1 Analogías del fingir**

¿Cómo recabar información de los otros si nunca sabemos si lo que hacen o dicen es o no es correlación directa de lo que realmente sienten o piensan? La realidad es que por suerte o desgracia tenemos una gran capacidad para fingir, para la mentira, para el engaño

y para todo lo que esté ligado a falsear o jugar con las medias tintas. Tanto es así que muchas veces ni siquiera somos conscientes de esta capacidad.

Ava – Primera pregunta: ¿cuál es tu color favorito?

Caleb – El rojo.

Ava – Mentira.

Caleb - ¿Mentira?

Ava: Sí. Mentira.

Caleb – Entonces. ¿Cuál es mi color favorito?

Ava – No lo sé. Pero no es el rojo.

Caleb – Vale, ya entiendo. Supongo que, como no tengo seis años, no tengo un color favorito.

Ava – Buena respuesta. Segunda pregunta: ¿cuál es tu primer recuerdo?

Caleb – Vale, en realidad es un recuerdo de la guardería, había un niño...

Ava – Mentira.

Caleb – si... hay un recuerdo más antiguo, hay un sonido, el cielo o quizás la luz... creo que es el sonido de la voz de mi madre.<sup>19</sup>

Es esta uno de los diálogos de la película *Ex-Máquina*, donde se nos presenta a un ciborg que escena a escena va adquiriendo aspecto humano, demasiado humano, tanto que hace al espectador preguntarse hasta dónde de símil será su sentir con el nuestro. En concreto la escena hace que Ava, el ciborg, someta a una prueba de verificación al humano que se encarga de su desarrollo, Caleb.

Si estamos tratando de explorar el acceso entre dos individuos semejantes (humanos), ¿por qué traer a colación este filme tan cercano a la tecnoética? Intentemos olvidar la parte moral de esta película respecto a si está bien o mal crear artefactos tan cercanos a lo humano que dudemos de nuestra propia humanidad, o peor aún, hacerlos dudar a ellos. También apartemos el impacto de este tipo de tecnologías en nuestra sociedad. Centremos la atención en la relación entre los personajes de la historia, Ava y Caleb.

Ava ha sido dotada de la capacidad de detectar la mentira humana<sup>20</sup>, Caleb sin embargo está sumergido en una tradición cargada de caracterizaciones, por lo que la respuesta a la primera pregunta la hace simple, es tras la detección de su mentira cuando admite que está fingiendo su color favorito, que realmente no tiene porque en el mundo adulto eso ya no es importante. No es más que un ejemplo banal de la capacidad de mentir

---

<sup>19</sup> Macdonald, Andrew, (productor) y Garland, Alex (director). (2015) *Ex-Machina* [cinta cinematográfica]. Reino Unido: DNA Film, Film4, Scott Rudin Productions.

<sup>20</sup> No es algo alejado de la realidad, hoy día mediante el reconocimiento del pulso y diferentes expresiones corporales del individuo, se determina sin problema si estamos mintiendo o diciendo la verdad. Los primeros polígrafos aparecen en EEUU en la primera mitad del siglo XX y distinguen la falsedad de la verdad mediante la medición de diferentes respuestas fisiológicas.

del ser humano, ni conscientes somos de la cantidad de respuestas o pensamientos que tenemos simplemente porque socialmente se gestionan, no vamos a entrar en esta crítica.

La segunda pregunta conduce a Caleb a recordar sus propios recuerdos, y cómo no, inmediatamente se va a la guardería y a “otro niño” ... la guardería como primer momento social del crecimiento de un niño y el otro como la alteridad que le da los ingredientes perfectos para un primer recuerdo inolvidable. Rápidamente Ava capta el engaño, no es su primer recuerdo, tras lo cual Caleb remonta sus pensamientos hasta sensaciones, colores, el sonido de alguien cercano, un alguien que antes de la creencia de que puede ser una madre es sonido. Ejemplo que reitera la teoría de Scheler, antes de pensar al otro como individuo semejante a mí, lo percibo como expresiones o vivencias.

En el mismo proceso de evaluación de Caleb, Ava cuestiona la bondad del muchacho y tras ello le pregunta si ella será desconectada si no funciona correctamente. Es esta una parte crucial para el ejemplo que nos interesa. Lo que está haciendo Ava es un razonamiento por analogía con su examinador, ella ha procedido a examinarlo y luego de verificar que no funciona correctamente (que miente) se pregunta si a él también lo pueden “desconectar”<sup>21</sup>. El razonamiento sería tal que: “si a mí, Ava, me pueden quitar la existencia si no tengo el desarrollo que mi creador quiere, a él, Caleb, que no usa el lenguaje para comunicar verdades (que miente), ¿alguien tiene el poder de quitarle la existencia?”. Ava hace una inferencia desde su propia vivencia a la realidad de su interlocutor, que posee tantas similitudes con ella misma que la empuja a igualar su futuro, la desconexión. La analogía aquí es bastante similar a la que Scheler critica, Ava tiene acceso a las palabras y respuestas fisiológicas de Caleb, pero no tiene la certeza de que éste es un igual a ella, es un semejante, por lo que la analogía peligra de falaz.

¿Hasta qué punto está también fingiendo Ava para empujar a Caleb en la dirección que a ella le interesa? ¿Está realmente leyendo su comportamiento y enjuiciando su capacidad de mentir? O por el contrario ¿estará conduciendo los sentimientos de Caleb en beneficio de su propia supervivencia? Para adentrarnos más en las posibilidades de la manipulación y el engaño tanto en humanos como en creaciones tecnológicas creemos que no es este el mejor de los lugares, por lo que dejaremos el tema abierto a críticas y cuestiones.

---

<sup>21</sup> Nótese el uso de términos cercanos a la tecnología, desconectar como sinónimo de matar para Ava, dejar de funcionar, dejar de tener o recibir la energía necesaria para realizar sus actos y decisiones.

## CAPITULO SEGUNDO

### 2.1 ¿Qué entendemos entonces por Empatía? Simpatía

La primera vez que Scheler trata el tema de la empatía es en 1913 en un anexo de la obra *Sympathiebuch* bajo el subtítulo “Acerca del fundamento de la suposición de la existencia del otro yo” [*Über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*], pero lo que hoy sirve como su propuesta y reflexión acerca de este tema es la reedición de la obra *Esencia y formas de la simpatía* (1923), y para ser más exactos la tercera parte de la misma nominada “Del yo ajeno: Ensayo de una eidología, teoría del conocimiento y metafísica de la experiencia y posicionamiento real del yo ajeno y del ser vivo”.

La propuesta de Scheler para acercarse a la dimensión de la intersubjetividad es la simpatía, es uno de los primeros fenomenólogos en defender que la vida social humana se fundamenta en algún tipo de fenómeno afectivo.

En la obra que hemos tratado hasta aquí, *Esencia y formas de la simpatía*, se encarga de redactar, además de una perspicaz crítica a muchas de las versiones científicistas y biologicistas del modo de acceso al otro, toda una jerarquía de modos en los que accedemos a la intersubjetividad. No es una única ni unívoca la forma en la que los seres humanos conocemos los sentimientos o pensamientos de nuestros iguales, son muchas las maneras en las que un ser humano accede a las emociones o vivencias de los otros:

- A) El primer fenómeno presentado lo llama “contagio afectivo”, en este de manera subconsciente nos ponemos tristes o felices en virtud de cómo los otros muestran estar con sus actos o expresiones.<sup>22</sup>
- B) El “sentir lo que otra persona siente” es la segunda propuesta, en ella a partir de conocer lo que vive o experimenta otra persona podemos comprender sus razones

---

<sup>22</sup> No sentimos la tristeza del otro de manera inmediata, sino que lo que el contagio proporciona es un sentimiento propio que bien pudiéramos sentir sin que el otro lo tenga. Un claro ejemplo del contagio afectivo lo tenemos en el mundo del espectáculo, el buen actor mediante sus lágrimas hace que el espectador se vea envuelto en un sentimiento de tristeza no intencionado, este grado de contagio no sería un acto intersubjetivo para Max Scheler.

y nos puede llegar a entristecer o emocionar a nosotros también. Comprendiendo los motivos llegamos a sentir lo mismo, aunque bien podemos comprender y no sentir.

- C) El tercer grado, donde ya sí se presenta un real escenario de intersubjetividad es el “sentirse uno con el otro”, en este partimos del sentimiento de unidad con el otro y compartimos una serie de vivencias emocionales, supone una identificación emocional completa con el otro.
- D) “Simpatía”, sentimiento en el que nos son dadas de un modo inmediato las vivencias del otro, ya no se parte de un sentimiento de unidad ni se ha de comprender razones o motivos, ni siquiera ver expresiones corporales de los posibles sentimientos del otro, la simpatía sería un acceso directo de fenómenos afectivos de los otros individuos que nos rodean, nos afectan y por ello tenemos un acceso a su subjetividad emocional.

La dificultad radica en la distinción entre unos modos y otros, y en el razonamiento de por qué unos son accesos adecuados y otros no. El contagio afectivo no pasa de ser eso, un contagio, y no tiene nada que ver con que hayamos accedido (o no) a la interioridad o el sentir del otro sujeto implicado, el contagio afectivo no es más que dejarse imbuir dentro de una malgama de emociones que ni siquiera tienes que comprender para compartirlas. El ejemplo que pone Scheler en la obra es claro, estamos experimentando un contagio afectivo cuando estamos tristes y de repente en una fiesta o un bar nos dejamos llevar por la alegría del ambiente, sin tener por ello que haber hablado con otro individuo de cosas alegres.

De la similitud y discrepancia entre el modo B y el modo C nos ocuparemos en el segundo capítulo. Quedémonos, llegados a este punto, con la simpatía, aunque quizás se entienda mejor cuando exploremos el tema del amor, ya que *todo simpatizar está fundado en un amor*<sup>23</sup>, la simpatía no es posible sin amor y a su vez está basada en la comprensión, pues toda vivencia de simpatía se adhiere siempre a la vivencia ajena ya aprehendida, comprendida. Se ha confundido simpatía con empatía proyectiva. Según Scheler, se ha confundido este sentimiento de sentir con el otro (comprender, compartir, etc.) con un sentimiento de proyección de mi propio sentir en un cuerpo que yo supongo tendrá una vida interior similar a la mía.

---

<sup>23</sup> Scheler, Max. *Op. cit.* pág. 203.

#### 1.4.1 Esbozando el concepto de persona

Cuando nos referimos a comparar, proyectar, o entender una vida ajena con la nuestra, es importante que tengamos en cuenta la noción de persona. Para Scheler es el centro activo del Espíritu. Quizás necesitemos un repaso sobre la concepción del ser humano para este autor:

Lo primero que vemos de cada uno de los organismos existentes en este mundo es el cuerpo, donde reside tanto el impulso afectivo como el instinto, luego en los animales con sistema nervioso central encontramos la memoria asociativa y en los animales más desarrollados la inteligencia práctica que los ayuda a resolver las situaciones que se encuentren en su entorno. Los seres humanos están, además de dotados de cuerpo, dotados de espíritu cuya esencia es la libertad, la autoconciencia y la capacidad de objetivación, todo ello se manifiesta en la razón, la volición y la intuición, dicho de otra forma, en la capacidad de pensar ideas, en la capacidad de querer o desear cosas además de orientarlas, y en la capacidad de captar esencias. El punto intermedio entre el cuerpo y el espíritu es el mundo, la cultura y la historia, esa realidad que se manifiesta de manera tangible y a su vez está cargada de todo el espíritu humano, ordenada en conceptos que construimos en torno a valores que aprehendemos de manera inmediata.

La persona es el centro activo de todo este entramado, a ella le corresponde un cuerpo, un espíritu y un mundo. Y sobre ella se fundamenta todo posible acceso al otro *“El más simple sentir lo mismo que otro y la simpatía o toda comprensión espiritual, se edifican sobre el fundamento más positivo: esta manera de darse el ser ajeno”*<sup>24</sup>, con toda comprensión espiritual quiere referirse a cualquier tipo de acceso a las manifestaciones del espíritu<sup>25</sup>. Este fundamento positivo, la manera de darse del ser ajeno, es la unificación afectiva, que tiene lugar tanto en el mundo interior como en el circundante, así la persona queda como un centro superior al propio organismo que queda responsable de la existencia propia del individuo, y conlleva que la persona está abierta al mundo y a los otros.

La persona sería concretada en la realización de valores, de este modo solo existe en el cumplimiento de actos y por ende es la responsable de la unidad dentro de la diversidad de juicios y acciones que el ser humano lleva a cabo en su existencia.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 67.

<sup>25</sup> Que recordemos son tres; razón, o la capacidad de pensar ideas; volición, o la capacidad de querer algo, de orientar mis capacidades hacia eso que deseo; intuición, o la capacidad de captar esencias, valores.

## 2.2 Max Scheler; imposibilidad de un yo aislado.

Una, otra, y otra vez, tenemos casos o expresiones cotidianas de individuos aislados de la sociedad. Desde el monje budista hasta la joven hacker japonesa que no se relaciona con nadie ni nada que parezca humano. Pero ¿realmente son casos de aislamiento?

Podemos referirnos a casos muy cercanos a nuestro tiempo, como las estremecedoras historias de soldados que tras la Segunda Guerra Mundial quedaron atrapados o escondidos en algunas zonas de guerra, estos hombres se quedaban ocultos en escondrijos durante años, a veces en compañía y otras tantas en soledad, quedaban escondidos por miedo o tácticas estratégicas para el combate, pero por muchos años que pasen en esos huecos insospechados no quedan aislados de la humanidad, más bien están participando de algo tan humano como la guerra<sup>26</sup>.

Una de las acepciones del término “aislamiento” es “incomunicación”, aunque a primera vista estas personas quedan incomunicadas de la sociedad, la realidad es que siguen transmitiendo información, siguen transmitiendo y proyectando los miedos a la guerra o al conflicto, el hecho de que no abandonen esos parajes donde se recluyen es justamente que ponen fuera de ese lugar el peligro, ponen la muerte o el encarcelamiento en todo lo que exceda de los límites de su escondite.

No están aislados, aunque no se comuniquen lingüísticamente, aunque no intercambien palabras con otros individuos, están actuando dentro de un rol bien escogido dentro de las posibilidades del convivir humano, están escondiéndose, y quien se esconde siempre lo hace porque presupone un personaje que los busca, es el principal motivo de que este ejemplo no sirva como verdadero aislamiento.

Sobre el ejemplo del monacato o del hacker no diremos mucho más de lo evidente, no se puede pensar en un individuo aislado de la sociedad mientras esté en comunicación con lo que ésta compone y organiza, sea tal estructura la religión, o, la tecnología y el lenguaje informático. Si entendemos aislamiento como retirarse, apartarse, sí que pueden ser calificadas todas estas situaciones como casos aislados, pero si por el contrario

---

<sup>26</sup> Un ejemplo real puede ser la experiencia del soldado japonés Shoichi Yokoi, escondido en la selva de Guam por más de tres décadas, un camino que comenzó con algunos compañeros y acabó solo. Para leer sus memorias recomendamos la publicación en inglés Hatashin, Omi: *Private Yokoi's War and Life of Guam, 1944-1972: The Story of the Japanese Imperial Army's Longest WWII Survivor in the Field and Later Life*. ed. Global Oriental Ltd. 2009.

buscamos una significación más radical y definimos aislamiento como incomunicación o “estar ajeno a”, no podemos encontrar más que algún ejemplo en nuestra historia como los famosos casos de niños salvajes<sup>27</sup>.

### 2.2.1 El caso Crusoe

No son solo ejemplos cotidianos los que podemos exponer, también existen multitud de ejemplos literarios y cinematográficos sobre la verosimilitud del desarrollo de un individuo sin iguales. Traigamos, para profundizar, un ejemplo que ha llamado nuestra atención en la obra de Max Scheler. Todos conocemos el personaje de Robinson Crusoe, el protagonista de la novela inglesa de principios del siglo dieciocho escrita por Daniel Defoe, un personaje que ha de enfrentarse, entre otras cosas, a la soledad en una isla que él mismo cree inhabitada. En el clásico el personaje vive todo tipo de aventuras hasta que finalmente la isla está morada por indígenas de dudosa amistad.

Scheler toma la idea del aislamiento del personaje, de la incomunicación que tiene con otros seres humanos, pero además anula toda su experiencia vital relacionada con la comunidad, que sea anterior a ese encontrarse solo en la isla. En su experimento mental borra todos los recuerdos y detalles que pudiese, el personaje de Crusoe, guardar de su existencia en sociedad hasta el momento en el que pisa el atolón.

Realmente Scheler no se cuestiona si puede o no puede existir este individuo ahí, sin otros seres como él, la respuesta la tiene clara, sí que puede existir y de hecho existe en este experimento mental. Lo que pone en tela de juicio es si incluso perdiendo toda experiencia de una vida en comunidad, eliminando todo resquicio de un pasado compartido entre criaturas semejantes a él, ¿podría tener un acceso al saber sobre la comunidad (y sus integrantes) alguien que nunca ha tenido contacto con ello?

Tras muchas divagaciones y argumentos<sup>28</sup> respecto a esta cuestión cognoscitiva, Scheler admite que tal Robinson Crusoe concluiría positivamente, un individuo sin ninguna información previa sobre la comunidad o la existencia de semejantes llegará a:

---

<sup>27</sup> De interés para un ejemplo de esta índole recomiendo un film basado en hechos reales, hechos que hacen cuestionar hasta dónde un ser humano es una persona, los intrínsecos del lenguaje y el alcance de la educación y la comunicación. Véase: Berbert, Marcel (productor) & Truffaut, François (1970): *El pequeño salvaje* [cinta cinematográfica]. Francia: Les Films du Carrosse.

<sup>28</sup> Cfr. Scheler, Max. *Ética Tomo II: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, ed. Caparrós, Madrid, 2001.

“yo sé que hay comunidades y que pertenezco a una, o a varias; pero no conozco a los individuos que las constituyen, ni los grupos empíricos de aquellos por quienes están compuestas las comunidades existentes”<sup>29</sup>.

La base de este alcance cognoscitivo es que, para Scheler, la conciencia de la existencia de la comunidad emerge de un primigenio nivel de un *tú en general*. La explicación viene a ser que dicho Robinson sentiría unos vacíos en cada uno de sus actos, sentiría que existe una dimensión de comunidad dentro de la posibilidad de actuar de una u otra forma. Este actuar de múltiples formas hace que el individuo, pese a ser ajeno a toda existencia de semejantes, pueda plantearse una esfera de valores y por ende una comunidad que los sustente.

Con esto tenemos que incluso en un experimento extremo, donde un individuo no tiene ningún dato en su conciencia sobre semejantes o el significado de comunidad, se llega al conocimiento de la existencia de una dimensión de iguales. No podemos más que concluir parafraseando a Aristóteles pues “el ser humano es un ser social por naturaleza”, pese a que los términos de esta expresión puedan ser interpretados de múltiples y equívocas formas, ¿quién puede negar que no somos nada los unos sin los otros?

### **2.2.2 Problemas del solipsismo y cómo superarlo**

Aunque todos estos ejemplos intentemos presentarlos como “falsos aislamientos”, la parte problemática del asunto radica en que muchas de las rutinas y hábitos cotidianos nos llevan a situaciones de solipsismo<sup>30</sup>. Situaciones en las que por mucho que estemos inmersos en una vorágine de individuos similares a nosotros mismos, lo único que nos guía y da fundamento para nuestras acciones es nuestro propio pensar. ¿Se puede mantener una comunidad en este tipo de mecanismos? Sin más dilación diremos que no, no podemos sustentar una comunidad de iguales si lo único que importa a cada uno de los integrantes es lo que él mismo opina o cree.

Una vez confrontado que a) el ser humano, tal como lo conocemos y somos cada uno de nosotros, no puede vivenciar un verdadero aislamiento, y que b) en tal intento nos vemos avocados a posturas solipsistas de las cuales no se puede derivar una integración

---

<sup>29</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 313.

<sup>30</sup> Entendemos solipsismo como postura que no reconoce como cierto nada más que el acto de pensar del propio sujeto, tomando como incierto o incognoscible todo pensar ajeno.

con el prójimo. ¿Cuál es el alcance real del solipsismo? ¿En qué cualidades o actitudes deriva en nuestra comunidad? ¿Es posible superarlo?

Vivimos en una cultura popular que explora de múltiples y diversas formas el solipsismo; los experimentos con sujetos aislados, con la imposibilidad de conocer la realidad que nos rodea, con la duda de si todos los que nos rodean sean o no existencias como nosotros, etc., llenan pantallas y libros del pasado siglo y de éste.

El alcance de esta postura no es fácil de abordar. Las nuevas tecnologías permiten que el mundo esté conectado de manera instantánea, la información fluye en mares de *bits* y las personas se comunican a niveles interculturales gracias a los servicios de traducción y *chats* en línea. ¿Anula todo esto la posibilidad de actuar desde la solipsis? En absoluto, más bien podríamos argumentar que a veces lo potencia.

La cultura del exceso de información en la que vivimos ha hecho que la veracidad de todo lo transmitido y recibido se nuble en una extraña capa de confusión e inmediatez. Sobre la fe que hemos de profesar a los medios de comunicación o la realidad de los acontecimientos que creemos que ocurren en puntos remotos del planeta porque tal o cual entidad nos lo retransmite, no es el tema que debatir en este escrito, lo que realmente queremos sacar a la luz en este punto de la reflexión es que la comunicación entre los individuos está cambiando, o ha cambiado. Y no hablamos de la comunicación lingüística, que también está tanteando múltiples variaciones en los últimos tiempos, hablamos de la comunicación emocional.

La comunicación es inmediata y para un público abierto, la identidad del receptor se torna inimaginable por la persona que publica su realidad, ya sea ésta el plan del fin de semana o su sueño más oscuro. Esto nos convierte en protagonistas a todos y a su vez en espectadores, y aunque el intercambio sea ininterrumpido el estar separados por un interfaz puede hacer que nos sintamos aislados del resto del mundo. La relación actor-espectador no facilita que nos tratemos como iguales, y mucho menos la relación *influencer-seguidor*, por decirlo en términos de nuestros días. Exponemos de manera persistente nuestros deseos y gustos, pero no los transmitimos en la búsqueda de un intercambio con otros seres humanos sino en la búsqueda de un *like*, en la búsqueda de aprobación o rechazo de aquellos que lo reciben. No buscamos su opinión ni escuchar lo que tengan que decir, mucho menos comprender, buscamos más números en nuestro equipo o en el contrario, reunir adeptos sin querer una honesta relación de comprensión.

A riesgo de parecer este un escrito de reivindicación o tecnofobia, hemos decidido exponer estas divagaciones para concluir que el intercambio masivo de información emocional puede convertirse en una cárcel para nosotros mismos tras nuestra pantalla. No es una sentencia, es una posibilidad que lamentablemente se repite en muchos individuos. El exceso de ansias de aparentar y protagonizar nos puede avocar a una realidad solipsista donde todo lo miremos desde nuestro *perfil*, una realidad donde no dejemos paso más que a los ojos que solo quieren mirarnos sin reparar en los corazones que quieran conocernos.

El remedio para esta realidad no está en nuestro recetario como si de una llave maestra se tratase. Pero nos tomaremos la licencia, en las reflexiones finales de esta investigación, de exponer algunos ingredientes que bien pudieran aplicarse un poco en nuestra realidad y quizás, solo quizás, si la educación y la buena disposición acompaña, paliarían algunos efectos.

## 2.3 Relaciones entre el yo propio y el yo ajeno. «Sentir lo mismo que el otro» o «sentir con el otro».

Una vez explorada la existencia de un yo propio y un yo ajeno, así como las dificultades de pensar el uno sin el otro, tendremos que indagar sobre el tipo de relaciones que surgen y experimentamos entre estas dos coexistencias.

Lo que nos interesará en este estudio es ver el tipo de relaciones entre un yo propio y un yo ajeno que tengan que ver con la dimensión del sentir humano. ¿Y qué es el sentir? Scheler nos da un preciso matiz sobre este concepto diciendo que *es inherentemente un acto objetivador*<sup>31</sup>, y es un acto objetivador que está originariamente unido a un tipo concreto de objeto; los valores. En el sentir lo que ocurre es que los valores se ponen en una relación intencional con el yo propio, nos abrimos<sup>32</sup> al fenómeno y captamos su esencia, su valor.

Si el sentir es un acto en el que objetivamos cosas, las cuales están por definición portando un valor, lo que realmente hacemos en el sentir es acceder a la dimensión del valor de los objetos. Y es la relación entre los valores la que da realmente sentido y coherencia al mundo en el que vivimos. El *quid* de la cuestión radica en una simple cuestión, ¿qué ocurre cuando el objeto de nuestra mirada es otro individuo? Añadamos a la definición antes dada de persona:

persona es la sustancia unitaria de todos los actos que lleva a cabo un ser, sustancia ignota, que jamás puede darse en el «saber», sino que es vivida individualmente; así pues, no ningún «objeto», ni mucho menos una «cosa»<sup>33</sup>.

Si la persona *jamás puede darse en el saber*, ¿nos conformamos con un solipsismo radical? Tendríamos únicamente mónadas individuales que solo son conocidas por los mismos que las viven, llegaríamos a esos páramos donde en el epígrafe anterior no deseábamos estar. Pese a todo, en cierta medida, algún resquicio de intimidad siempre quedará vivido e inexplicable, no podríamos haber logrado la supervivencia y el avance social del que hoy somos partícipes sin una comunicación entre esas individualidades. No

---

<sup>31</sup> Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003. pág. 34.

<sup>32</sup> Lo que determinará para Scheler la capacidad de apertura será el movimiento de amor u odio que acompañe al sentir, siendo el amor una capacidad de ensanchamiento de la mira sensible, y a la inversa, el odio una estrechez del sentir.

<sup>33</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 233.

podemos defender un solipsismo emocional, como tampoco es creíble un solipsismo racional, y mucho menos con esta división profundamente extendida en la filosofía occidental entre razón y sentimiento<sup>34</sup>. Pues, como el propio Scheler dice, *lo emocional del espíritu, el sentir, preferir, amar, odiar y querer, también tiene contenido originario a priori que no le es prestado por el pensamiento*<sup>35</sup>, es quizás la razón por la cual muchas veces no podemos verbalizar aquello que sentimos.

Con individuos siempre nos referimos a personas, a algo último, a algo dado únicamente en el acto del amor. El individuo puede ser objeto de nuestra mirada, puede ser el recipiente del cual lleguemos a sentir algún valor, pero no podemos convertirlo en únicamente eso, en una cosa que encierra valores, es, ante todo, una unidad que actúa.

Sería absurdo proponer una relación ética sin que nos miremos unos a otros, es obvio que nos convertimos continuamente en objeto de la mirada de los ojos que nos rodean, es insorteable el juicio de nuestros semejantes, pero es a su vez deseable que el sentir que crea los nexos entre sujetos humanos procure ser una relación honesta e igualitaria y no una relación sujeto-objeto<sup>36</sup>.

Pero continuando con el sentir, Scheler habla sutilmente de varios modos de sentir, aquí en concreto nos interesa las diferencias entre el «sentir lo mismo que otro» y el «sentir con el otro», ideas ya apuntadas en el capítulo primero de este escrito.

Es aquí donde toma sentido que en secciones anteriores reparásemos en asuntos como el solipsismo o atisbos de egoísmo en el ser humano. Y es que en muchas de las ocasiones en las que día a día nos cruzamos unos con otros, intercambiamos opiniones y sensaciones, nos apoyamos o desahogamos. La verdad es que estamos incurriendo en un craso error de base, confundimos la empatía y enmascaramos nuestro egoísmo dentro de ella. Hablamos de todas esas veces que alguien nos habla de cualquier anécdota e inmediatamente la asemejamos con algo que nos pasó similar y presuponemos que eso

---

<sup>34</sup> Sobre la extendida falacia de la separación entre razón y emoción en la filosofía ver la crítica al malentendido de la expresión *Le coeur e ses raisons* de Pascal en *Sentir y sentimientos* cfr. Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica, Barcelona, 2003. Págs. 27-41.

<sup>35</sup> Scheler, M. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003. pág. 124.

<sup>36</sup> Para pensar en manera radical esta relación sujeto-objeto, dada entre dos individuos, podemos referir al precioso pasaje dibujado por Sartre en *El ser y la nada*, pasaje donde nos presenta a un individuo que observa a otro a través de la rendija de una cerradura, de esta manera el sujeto que es observado no se jacta de estar siendo enjuiciado por nadie y actúa libremente, pero el personaje que mira a través del orificio sí que está siendo espectador de la escena que mira y no está siendo personaje de ningún otro mirar, se cree a salvo tras la puerta, está tratando al observado como un objeto del que sacar información sin llegar a abrirse a él como persona, está objetivando al individuo que ingenuamente se siente libre. Véase Sartre, Jean-Paul *El ser y la nada*, ed. Altaya, 1993, págs. 281-329.

que nos cuenta es lo mismo que vivimos nosotros, es un esbozo de lo que entenderemos como el sentir lo mismo que otro.

Un mínimo de unificación afectiva es justamente constitutivo de la aprehensión de *todo* ser viviente *como* ser viviente [...] el más simple sentir lo mismo que otro, y mucho más la sencilla simpatía, y por encima de ambos toda comprensión espiritual, se edifican sobre el fundamento más positivo, de esta manera de darse el ser ajeno.<sup>37</sup>

Aunque en este sentir también presuponemos que el ser ajeno se edifica sobre la base de ser viviente, como resalta Scheler en su obra, no estamos en el camino más certero de simpatizar con el otro. Sí, superamos la objetivación, estamos tratando al otro como ser viviente, pero estamos de nuevo en una analogía similar a la que critica Scheler en Lipps. Estamos presuponiendo que nuestro semejante vive o siente la misma cosa que sentimos nosotros porque su situación ha sido similar. De este modo si me confiesa un preciado amigo que está enamorado de mi compañera de piso y mi respuesta es un: “oh, de veras? Yo me enamoré el pasado año de un amigo de mi primo y fue muy triste para mí no poder ir a más, lo siento un montón, tú no te agobies...”, estoy directamente enlazando mi experiencia con la suya, estoy llenando su contenido emocional con aquello que yo sentí, afirmando que estará agobiado o triste por el desarrollo del romance. ¿Es justo?

Sentir lo mismo que otro no puede ser la clave para la conceptualización de empatía que buscamos, no lo puede ser porque estamos encasillando los sentimientos del otro en base a lo que nosotros mismos sentimos, no estamos dejando que se expresen y se desarrollen tal cual lo harían de manera individual. ¿Hasta dónde solemos llegar con este modo insuficiente de abrirnos al otro? La realidad es que abusamos de su uso, continuamente suponemos los sentimientos y emociones de los otros, refugiamos nuestra ira hacia algún fenómeno si otro nos avala, respaldamos nuestras emociones en las emociones ajenas incluso sin conocerlas, digamos que proyectamos nuestras vivencias en las vivencias ajenas con demasiada asiduidad.

Con este modo de hacer las cosas. quizás, lo que logramos es robarle al otro la posibilidad de desarrollar su propio discurso. Scheler identifica el sentir lo mismo que otro con un *egocentrismo tímético*, es decir, con una propensión a identificar los valores propios con el mundo de valores circundante, todo el mundo circundante estaría regido por una visión unitaria y egoísta de la jerarquía de valores posibles. Una ilusión solipsista que hace que consideremos nuestro sentir como el único válido, tanto para nosotros como

---

<sup>37</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 67

para los otros. Se supera, para nuestro autor, en el acto de simpatizar cuando se aprende que *el prójimo es, en cuanto ser humano, en cuanto ser vivo, igual en valor a ti, existe tan verdadera y auténticamente como tú*<sup>38</sup>. ¿Cómo podríamos solventar esta costumbre?

Un sentir diferente es el sentir uno con el otro, este se da directamente cuando nos vemos invadidos de una emoción o sentimiento de manera simultánea. En este grado del acceso a los sentimientos y emociones de nuestro semejante tenemos una diferencia con el sentir lo mismo; estamos aceptando que el otro no sentirá una u otra cosa porque en experiencias pasadas lo viviéramos así, estamos compartiendo un sentimiento o emoción en el mismo instante.

La característica de sentir uno con otro es que no necesitamos escuchar, ver o saber lo que el otro está sintiendo, no precisa de comprensión. Claro ejemplo es la pérdida de un ser querido, en el duelo a una madre, por ejemplo, podemos compartir sentimientos de dolor y añoranza con nuestros hermanos sin llegar a razonar o dialogar sobre los motivos y razones para sentirnos así. Mientras que en el sentir lo mismo que otro antes accedemos a la explicación del sentimiento y luego a compararla con nuestras vivencias para llegar a imaginar lo que el otro puede sentir, aquí, en el sentir uno con otro, no se busca razonar sino compartir eso que sentimos, quizás lo que verdaderamente se busca en el sentir uno con otro es refugio y recordarnos que no estamos solos, más que una comprensión sensata de nuestras emociones.

Tenemos, hasta ahora, dos modos de acceso al sentir ajeno que son constantemente experimentados por cada uno de nosotros. Dos modos que, pese a ser frecuentes y positivos por conectar mi sentir con tu sentir abriendo así nuestras miras, se quedan prematuramente limitados: el sentir lo mismo que otro no da libertad para expresar formas propias de sentir, ya que siempre estará el límite de lo que ya hubiera experimentado la otra persona, nunca se entendería la alegría de ser madre sin haberlo sido, por su parte el sentir uno con otro supera ese límite porque todas las personas involucradas están realmente siendo partícipes de los mismos acontecimientos y sentimientos, se siente la comunidad pero no llega a superar el límite de la comprensión, entre los sollozos del duelo no puedo parar a reflexionar sobre las emociones que distancian la persona de mi hermana de mi propia persona.

---

<sup>38</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 104.

# CAPITULO TERCERO

## 3.1 Amor como movimiento en la interacción; *las formas de la Simpatía.*

Todo lo que venimos haciendo es intentar explorar cómo accedemos a los sentimientos y emociones de las personas que nos rodean. Decíamos anteriormente que la persona es algo dado únicamente en el acto del amor. Maticemos un poco,

el amor implica justamente el comprensivo «entrar» en la individualidad ajena y distinta por su esencia del «yo» que entra en ella como en tal individualidad ajena y distinta: y, con todo, una afirmación emocional calurosa y sin reservas de «su» realidad y de «su» esencia.<sup>39</sup>

El amor tropieza por primera vez con el límite del yo íntimo y lo descubre, descubre la existencia de lo insondable que distingue nuestras individualidades, semejantes pero inigualables. El amor no es directamente un acceso a la comprensión de todo lo que tenga que ver con el centro activo del espíritu, no es un pase directo para conocer la persona ajena, pero es la apertura de la posibilidad de conocerla. El amor pasa en primera instancia por aceptar que el otro es una realidad última tal y como lo soy yo, que es pese a su semejanza otra realidad distinta de mí, el amor muestra y acepta que existe un límite en nuestras existencias y quizás es, por decirlo con Heidegger, que no podemos morir otra vida que no sea la nuestra.

Para Scheler el amor es un acto, pero no un acto cualquiera, es el movimiento que justamente funda todo tipo de acto humano, de hecho, llega a afirmar que es en los movimientos de amor y odio donde se integra nuestra vida en su plenitud.

Amor y odio son los modos de acto más originarios y abarcan-fundamentan al resto de tipos de actos. Constituyen las raíces comunes de nuestra actitud práctica y teórica. En ellos encuentra nuestra vida teórico-práctica unidad y la conservan.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 116.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág. 177.

El amor y el odio son más bien actos en los que el reino de los valores (a cuya existencia se halla ligado también el preferir), que en cada caso es accesible al sentir de un ser, surge una ampliación o un estrechamiento (y esto obviamente de modo totalmente independiente del mundo de bienes existentes, de las cosas reales valiosas, que no son presupuestas para la multiplicidad, plenitud y diferenciación de los valores sentidos).<sup>41</sup>

El odio es tan radical como el amor, ambos movimientos son la llave de acceso a la dimensión del acto, por tanto, cualquier tipo de teoría que pretenda explicar las acciones humanas necesitará un breve repaso sobre estos conceptos, sobre todo si lo que se busca es indagar sobre las acciones humanas respecto a la interacción de unos con otros. Scheler no explora en profundidad el odio, lo deja así esbozado como el *estrechamiento* mientras que el amor sería la *ampliación*, sobre estrechar no llega a dar demasiada información, aunque la podemos entrever por contraposición al ampliar, quedaría el odio como un no descubrir los valores más que como la abolición o aniquilación de los mismos, como tampoco es el amor el creador de los valores. Los valores existen de modo independiente al amor o al odio, pero estos movimientos le son necesarios al ser humano para avanzar hacia ellos, puesto que antes decíamos que el sentir es un conocer que se abre al mundo de los objetos donde están vertidos los valores, será el odio y el amor actos que guiarán el sentir y determinarán nuestro *ordo amoris*<sup>42</sup>.

Ampliación es más bien que el acto de amor desempeña un papel descubridor. Como un movimiento. Precede al sentir y lo conduce. Le corresponde una función creadora (no de valores) respecto al conjunto de valores sensibles y preferibles por un ser.<sup>43</sup>

Parece algo contradictorio que el amor no sea creador de valores, pero sí creador del *conjunto de valores sensibles y preferibles por un ser*, y es que los valores «ni se crean ni se destruyen». Lo que el ser humano puede crear o aniquilar en virtud de su movimiento son el cómo se relaciona con esos valores, qué conjunto de estos tendrá en su propia jerarquía y el puesto que ocuparán, cuales serán de su preferencia y cuales repelerá.

Ya ha salido en un par de ocasiones el concepto del preferir, ¿qué importancia tiene en la empatía? La dimensión del preferir o el detestar en Scheler es curiosa, no son un puro sentir y tampoco son un elegir que implique acto, los califica como *vivencia acto*.

Se entiende fácilmente si traemos un ejemplo, imaginemos que tengo que dar una mala noticia a un buen amigo, aunque preferiría no tener que hacerlo, al final elijo hablar

---

<sup>41</sup> Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003. pág. 36.

<sup>42</sup> El *ordo amoris*, tal y como lo entendemos de la mano de Scheler, viene a ser la jerarquía de valores donde el amor regula y prioriza las maneras de obrar con el bien.

<sup>43</sup> Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003 pág. 37.

con mi colega porque considero que las razones de la noticia superan con creces mi sentimiento de disgusto por tener que ser el mensajero de tal desventura. Tenemos que prefiero no hacerlo, siento disgusto porque tengo que hacerlo y pese a todo elijo hacerlo. Así, aunque el preferir me esté impulsando hacia la evasión de “mi deber”, mi elección me lleva a actuar conforme a tal.

La empatía, al menos como queremos proponerla, ha de ser un ingrediente necesario el abrimos y acercarnos hacia el conjunto de valores de los otros. Por esto será el amor el primer movimiento que necesitamos vivenciar y a la vez tenemos que ser conscientes de cómo el ser humano pese a ser en palabras de Ortega y Gasset *sistemas natos de preferir y desdeñar* no está necesariamente sumido en esos impulsos, el preferir ordena o gestiona nuestro movimiento, pero no lo subordina.

Tenemos, por ende, que el amor es un movimiento previo al simpatizar. Pero no lo entendamos como una secuencia de temporalidad ya que en toda simpatía es el amor la envoltura e impulso del acto. No podemos tener en la mente un modo secuencial de actos que se suceden, de modo que antes se de el amor, luego la interacción y por último la simpatía, esta tríada tal y como la queremos presentar se da como *καιρός*<sup>44</sup>, en un mismo instante a la pura manera de exento de temporalidad mal entendida. Con esto queremos decir que no es una relación causal, no se da una cosa como reacción de la otra, el amor es el movimiento de apertura y la simpatía el modo de darse esa apertura, como bien podría ser este modo la fascinación o la antipatía.

En el juego de la empatía muchas veces nos toparemos con abrimos a sensaciones que no son placenteras, a emociones que no son agradables, pero de las cuales tenemos que participar para intentar rasgar la distancia entre unos y otros en búsqueda de una adecuada simpatía humana donde el *co-sentir* llegue a facilitar la cooperación e intersubjetividad emocional. Y es que toda teoría contractualista quizás cumpla el requisito de la cooperación, pero ¿no es más deseable ayudar a tu vecino porque necesita tu ayuda que por que es tu obligación? ¿no es más acogedor un mundo donde se tenga en

---

<sup>44</sup> *Καιρός* es el Dios del tiempo en la mitología griega, pero no el tiempo cuantitativo como el Dios *Κρόνος*, si no un tiempo a la manera del instante diría Deleuze, un tiempo que es apertura para que el fenómeno se dé. En este concepto no importan los segundos ni la consecución, lo que importa es la intensidad y la cualidad de aquello que acontece en ese lapso fenoménico. De este modo amor y simpatía coexisten en ese *Καιρός* que posibilita la interacción.

cuenta el sentir o el padecer del prójimo para nuestros actos en vez de mirarlo todo desde nuestras propias necesidades y deberes?

La simpatía es un fenómeno afectivo genuino, que para Scheler ha de fundar la vida social. En consecuencia, la simpatía irá siempre orientada a la vivencia ajena, nunca al sí mismo a menos que nos derivemos al *sí mismo como otro*<sup>45</sup>. Es algo que ya dábamos por hecho pero que mejor recordar para no coger desvíos en el concepto. Dentro de las relaciones humanas, por tanto, la empatía ha de aspirar a ser esa fundadora de relaciones de igualdad que contempla las características propias de cada individualidad<sup>46</sup> y las trasciende para llegar a la radicalidad de cada ser humano, radicalidad que justamente significará que *es* y es humano, que existimos como seres vivientes y espiritualmente emocionales, como un cuerpo y un espíritu que encuentran su centro activo en la persona.

---

<sup>45</sup> Con este juego de palabras redireccionamos directos a una obra clave de la filosofía del siglo XX; *Sí mismo como otro* del reconocido hermeneuta francés, Paul Ricoeur, obra que comienza con la crítica a la postura solipsista del ego occidental y nos propone una visión narrativa de nuestra propia historia. En esta empresa Ricoeur defiende que nuestra propia identidad se va construyendo con el discurso que entre nuestras propias relaciones interpersonales vamos creando, así cada uno de nosotros es aquel que se forja entre el mundo, los otros y nuestros actos. En esta hermenéutica del ser humano la simpatía se entiende como una solicitud hacia otro, y si hemos de narrar nuestra propia personalidad bien podríamos simpatizar para con nosotros de modo similar que hacia el otro.

<sup>46</sup> Como pueden ser el sexo, la nacionalidad, la ideología, etc.

### 3.2 Congratular, compadecer. La fuerza del negativo y subestimación del positivo

[...] congratulación y compasión, o lo que es lo mismo, aquellos procesos en los cuales parecen hacérsenos inmediatamente «comprensibles» vivencias de otros seres, en las cuales «participamos».<sup>47</sup>

Así justifica Scheler que su obra *Esencia y formas de la simpatía* comience por la explicación de estas dos formas de la simpatía, y es que ve necesario aclararlos para luego poder indagar sobre el acceso al yo ajeno. Compadecer y congratular son las formas de compartir un sentir con el otro, sin que sea «sentir lo mismo que otro» o «sentir con otro» al modo examinado en el capítulo II.

Pueden malentenderse si pensamos en el «sentir con otro»; sentir con otro su padecer o sentir con otro su alegría. Pero tal reducción no nos ayuda a entender las relaciones interpersonales al nivel de profundidad que buscamos, que es justamente superar los malentendidos cotidianos que toman el simpatizar como un mero agradar o gustar. Cuando experimentamos la compasión no estamos sintiendo lo mismo que el otro siente, no estamos suplantando sus estados emocionales con los nuestros, ni tampoco estamos sintiendo con esa persona porque un suceso nos invada a ambos de manera simultánea. Si yo siento compasión de un pequeño que ha quedado huérfano sé que ese joven no siente tal compasión, sentirá tristeza, añoranza o desconcierto, emociones todas ellas dignas de mi compasión si realmente ese joven me importa.

Cuando experimentamos la compasión lo que hacemos es participar de un movimiento de amor que abre la posibilidad de acceso al sentir ajeno y en el simpatizar con su padecimiento lo comprendemos y vivenciamos nuestro propio sentir ligado genuinamente al sentir del otro, sin confundir tal *compartir* con un *intercambio* de estados emocionales como la proyección o el contagio afectivo<sup>48</sup>.

Sobre la jerarquía de los valores, y la importancia de esta, ya hemos reparado en diversas ocasiones, ahora vamos a introducir la segunda característica del valor, a saber, la polaridad. Todos los valores se organizan en polos negativos o positivos, y aunque

---

<sup>47</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005 pág. 34.

<sup>48</sup> Ambas maneras erradas de acceso al sentimiento ajeno exploradas en el capítulo I. La una herramienta de la empatía psicológica, el otro una forma de la simpatía cotidianamente entendida y diariamente protagonizada por todos y cada uno de nosotros.

Scheler no dice directamente en su obra que el simpatizar se pueda estructurar en esta polaridad, vemos que la distinción positivo-negativo también es aplicable al simpatizar por sus formas, siendo estas, el compadecer (*cosentir* lo negativo) y el congratular (*cosentir* lo positivo). Pero tal polaridad scheleriana no tiene relación directa con el mal y el bien, no son todos los valores negativos deplorables y los positivos loables. En realidad, se necesitan unos a otros para su organización y para insuflar sentido a la compleja existencia humana. En referencia a la percepción del prójimo Scheler dice,

lo que sucede más bien es que la organización y la aplicación de ciertos valores de viveza en la corriente anímica, que nos traen determinadas partes de ésta a la claridad de la percepción interna, es un resultado de la medida en que se dan las posibles unidades de expresión e igualmente las posibles unidades de acción (y su significación para el estado del cuerpo vivo) que están en situación de determinarlas.<sup>49</sup>

En *las posibles unidades de acción y expresión* entran todas las posibilidades imaginables, que son infinitas, si anulásemos la dimensión negativa quedaría un escenario limitado e inconcluso que no sería capaz de dar cuentas del entramado humano. En este último fragmento lo que se viene a proponer es que la organización de los valores anímicos dentro de la percepción de otros yoes es el resultado de que los seres humanos signifiquemos los actos y expresiones de aquellos que son iguales, no creamos valores, pero los organizamos conforme a nuestro estar en el mundo.

La primera diferencia, entre el compadecer y el congratular, a la que alude Scheler es que las variedades de palabras usadas para el compadecer son más frecuentes que las usadas para la congratulación, en la obra de referencia incluso llega a parafrasear a Sartre con la cita *compadecer es de hombres, congratularse de ángeles*. Y aunque esto lo acepta no llega a exponer las razones que han hecho del polo negativo algo mucho más influyente socialmente que el positivo, se decanta con mayor optimismo por defender que la compasión tiene más influencia en nuestra vida práctica<sup>50</sup> que congratularse y quizás por eso protagoniza un escenario más amplio en la mayoría de las culturas conocidas.

---

<sup>49</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 335.

<sup>50</sup> Literalmente compadecer es más útil que congratular si lo que valoramos es la acción y efecto material del mundo que nos rodea. Congratular no direcciona hacia ningún gesto que mejore la realidad material de la persona hacia la cual nos congratulamos, puede mejorar su estado anímico o forjar la complicidad entre los sujetos que participan. Sin embargo, compadecer mueve al ser humano hacia gestos como la ayuda o la misericordia, entendida por el propio Scheler como el acto más elevado de la compasión, actos que además de estar inmersos en la comprensión del sentir ajeno y llevarnos a participar de él, nos empujan a actuar en beneficio del yo ajeno con altruismo (aunque el altruismo es un concepto que fácilmente puede ponerse en duda y no es este lugar para investigarlo). Para más ejemplos de los modos de la compasión y su repercusión véase Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. págs. 195-198.

Compasión y congratulación son iguales como actos de simpatía, ambos son modos en los que comprendemos inmediatamente las vivencias de otros seres humanos, las comprendemos y las sentimos sobre la base de que el otro es una realidad última ajena a mí, es una persona.

Respecto al valor de estos modos como acto total, la congratulación es más valiosa por ser preferible la alegría que el padecer, pero en muchas de sus manifestaciones cotidianas en realidad es una congratulación sobre la base de la envidia de que “algo bueno le ha pasado a otro, algo que quisiera que me pasara a mí”, y por tanto se escapa de ser un verdadero acto de simpatía, vuelve a edificar una relación por nuestros impulsos egoístas donde la existencia de otros se nos muestra como esa posible vivencia que podemos y queremos tener nosotros, en vez de como vivencias ajenas que compartir y con las que enriquecer nuestro espíritu.

### **3.3 Desorden de los valores en la sociedad actual: negación, reforma o adaptación.**

¿Qué ocurre si hoy día salimos a la calle a preguntar sobre el valor? Probablemente todo el mundo tenga un primer impulso a hablar del dinero. ¿Y si preguntamos por los valores? Se tornarán las respuestas como críticas a ciertas ideologías que han ido cobrando el peso de valores tradicionales y *quasi* arcaicos. No es justo para ninguno de nosotros que los primeros pensamientos emergentes en el sentido común sobre el valor se queden en las antípodas de lo que ciertamente son los valores, transformando tan relevante realidad en una anécdota anticuada.

Es bastante verosímil pensar que la mayoría de las disertaciones derivarán hacia la palabra *crisis*. Más lógico aún es que tras esta palabra pensemos en el gran crítico de la crisis de la modernidad, Friedrich Nietzsche. No tenemos aquí lugar ni espacio para sondear todos los textos de este gran autor, ni mucho menos todas las interpretaciones que de ellos se han realizado, por tanto, vamos a centrarnos en la lectura de *La genealogía de la moral*. Y para no desviarnos demasiado del objeto y guía de nuestro estudio, traemos a colación *El resentimiento en la moral*, obra de Max Scheler donde toma como punto de partida la crítica nietzscheana a la moral occidental, y más afinado resaltaremos el último punto del texto “El resentimiento y otras desviaciones de los valores en la moral moderna”, capítulo centrado en exponer algunas de las críticas que se pueden todavía hacer a la sociedad en la que vivimos.

Para pensar en un desorden de los valores hemos de implicar la existencia misma del orden, ya hemos dibujado anteriormente un concepto scheleriano del valor y su relación con un nosotros, con el amor o con la persona. Intentemos hacer epojé de esos matices y hagamos una definición de valor más cercana a nosotros en tiempo y circunstancia, luego veremos si se puede casar con la venimos defendiendo a lo largo del estudio.

Valor es, para casi toda persona imbuida en esta corriente de globalización que hoy vivimos, precio. El coste de un objeto particular, palpable e intercambiable, pues es absurdo pensar en el coste de algo si no se presupone que ese algo puede pasar de una propiedad a otra. Pero el tema capitalismo se aleja bastante de nuestra investigación así que dejemos de lado esta primera definición.

Puede ser, también, el precio inconmensurable de algo. Valor, ahora, implica que  $x$  objeto vale *algo* pero que ese algo no es contable, escapa de las leyes de la economía. Así se convierte el valor en *algo* que quedando conectado innegablemente al objeto que lo porta no sirve como reemplazo al objeto mismo. Podríamos ir a un ejemplo vano para entender mejor la diferencia entre ésta y la anterior definición: un jarrón de porcelana china me costó 600€ el mes pasado, si me veo en apuros puedo ponerle un valor de 500€ y cualquier persona interesada intercambiará ese dinero por el objeto, así hacemos una transferencia de objetos con el mismo valor económico. Por otra parte, digamos que el mismo jarrón que costó 600€ fue un regalo para mi amada abuela, el único sueño en su vida era viajar a Jingdezhen a por su ansiado jarrón, dejó este mundo sin hacerlo y en su memoria acabé yo misma su sueño, así no existe cantidad suficiente en el mundo que reemplace el recuerdo ni el amor que he puesto sobre tal jarrón.

Decantamos la balanza por este segundo acercamiento, este valor mucho más cercano a lo emocional que a lo económico. ¿Es nuestra realidad así? ¿Priorizamos el sentimiento al dinero? ¿Deberíamos hacerlo?

### 3.3.1 El valor del valor

*... ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ...*<sup>51</sup>

Estas, entre muchas más, son las preguntas de un Friedrich Nietzsche que tiene la certeza de que es la sociedad moderna, y en concreto la vertiente del cristianismo, la que ha instaurado entre la comunidad una serie de valores totalmente estigmatizados por la culpa y el resentimiento. Tales preguntas dejan claro un punto de partida: el valor ha sido inventado por el hombre.

Si seguimos una detallada lectura de la obra completa sacamos en conclusión que el lugar desde donde han sido creados es la vida misma, la lucha de la obra es contra la tendencia occidental al racionalismo, pues dice Nietzsche que desde Sócrates y su insistente discípulo, Platón, no se paró hasta invertir los valores de la vida por los de la razón, cosa que heredó la religión judeocristiana y lo convirtió en dogma. Nublaron la voz del devenir, convirtieron todo lo cambiante en apariencias negativas y todo lo estable en divino, el fuerte capaz de cambiar el mundo se convirtió en malo y el débil en bueno.

---

<sup>51</sup> Friedrich, Nietzsche. *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid, 2005, p. 24.

Para Nietzsche la moral cristiana inventa y estructura toda una gama de valores sobre la culpa, imponiendo que actuar con libertad es castigado y doblegarse a la voluntad divina es recompensado con la salvación del alma. El ser humano tiene el *superpoder* de construir y destruir valores a su antojo, de sobrepasar los límites de lo impuesto y de buscar su propia forma de expresión. Discurso que aún siendo bastante inspirador ha derivado hacia sendas poco prolíferas vitalmente, como son el relativismo o el nihilismo, en sus más negativas manifestaciones.

Mientras, Scheler asegura que los valores no son construidos por el ser humano, existen con independencia a las normas del preferir que instauremos en momentos o circunstancias concretas. Pues, citando al profesor Francisco Romero<sup>52</sup>,

La clave de la posición de Scheler está en dos concepciones suyas que estrechamente se relacionan, la noción de valor y la de espíritu. Los valores constituyen un orden de instancias objetivas y absolutas, de momentos definidos por una validez y prestigio ajenos a cualquier condicionalidad, a cualquier relatividad y contingencia. El espíritu, a su vez, se define por su capacidad para volverse hacia ese mundo.

No son creados por el ser humano, existen ajenos a contingencias históricas o locales. La razón por la cual accedemos a ellos es porque el ser humano tiene una dimensión espiritual capaz de intuir ese abanico de posibilidad axiológica. Somos, propone Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, cuerpo y espíritu ligados en un mundo, justamente en el espíritu manifestado en la intuición es donde capta la persona los objetos intencionales de las emociones: valores a los que solo se puede llegar a través de la intuición emocional.

Tanto Nietzsche como Scheler están de acuerdo en una cosa: la tradición occidental ha errado en poner el énfasis en la razón y el dogma, en la culpa y el resentimiento. Pero difieren, como acabamos de mostrar, en que los valores sean creados por el propio ser humano, como también se distancian en su percepción del cristianismo<sup>53</sup>. Lo que Scheler defenderá es que lo cambiante es nuestra percepción del valor o el orden de estos, incluso

---

<sup>52</sup> En la página 15 del prólogo a la obra *El puesto del hombre en el cosmos*, de Max Scheler, para la edición de 1974 de la editorial Losada.

<sup>53</sup> No tenemos aquí tiempo ni recursos para profundizar en el tema así que, a grandes rasgos, dejamos anotado que Scheler intenta rebatir a Nietzsche todas sus acusaciones al cristianismo y proponer el espíritu burgués como el verdadero objeto de crítica.

llega a argumentar que tenemos la capacidad de ignorarlos en períodos concretos de nuestra cultura<sup>54</sup>.

Podríamos tratar de explicar la conexión entre ambos autores con una idea bastante simple, quizás demasiado<sup>55</sup>. Nietzsche abre las puertas a la postmodernidad, inicia una crítica intensa a la razón y siembra los cimientos de un vitalismo exacerbado, ante estos sucesos Scheler, que aprecia y alaba la obra nietzscheana, se propone lidiar con el dualismo al que se enfrenta el siglo XX: racionalismo contra vitalismo. La manera en la cual intenta superarlo es proponiendo una armonía jerárquica (la parte racional, ordenada) de los valores (la parte vital, ya que cobran humanidad al incorporarlos al mundo).

Se atreve Scheler a sacar a la luz algunas contradicciones en la *Genealogía*, cita que traemos a colación, aunque admitamos que cualquier lector nietzscheano sabe y debe aceptar que este autor no es sistemático ni pretende serlo:

Nietzsche mismo lo dice, en el fondo, cuando habla de una «falsificación de las tablas de valores» por el resentimiento. Mas, por otro lado, es relativista y escéptico en ética. Y, sin embargo, tablas de valores «falsificadas» suponen tablas «verdaderas» pues en otro caso se trataría de una mera «lucha entre los sistemas de valores», de los cuales *ninguno* sería «verdadero» ni «falso».<sup>56</sup>

En la *Genealogía* lo que se critica es que el cristianismo ha “falsificado” las tablas de valores, a lo que certeramente Scheler deduce que algo que se puede falsificar implica que es original, si existe una falsa tabla de valor existe una verdadera tabla. Una tabla de valores que es la que ambos autores intentan descifrar, el uno proponiendo su no existencia, el otro afirmándola con más fuerza que nadie<sup>57</sup>.

¿Y cuáles son los tan repensados valores que han hecho que la cultura actual sea erigida desde el resentimiento? Traemos aquí un detalle en el que coinciden ambos

---

<sup>54</sup> Recomiendo tenazmente la lectura del texto titulado *Sobre el fenómeno de lo trágico*, disponible en la obra póstuma de Max Scheler anteriormente citada como *Gramática de los sentimientos*, págs. 203-226. En este texto Scheler hace una preciosa relación entre el valor y lo trágico, proponiendo ambos conceptos como indisolubles, donde lo trágico se mueve en la esfera del valor y sus relaciones. El autor te acompaña de la mano a reflexionar sobre la relación de la tragedia con la tristeza, con la cosa y con el mundo, de manera que se llega a la conclusión de que lo trágico no es culpa de nadie, siempre sobreviene como una tormenta no deseada rompiendo y desquebrajando las cosas valiosas dejando los valores sin un objeto intencional y obstruyendo así la intuición emocional de la persona que antes valoraba tal realidad.

<sup>55</sup> Para un acercamiento algo más detallado se propone la lectura y estudio de un breve, pero conciso, artículo publicado desde la universidad de Buenos Aires; Zengotita, Alonso. *La seguridad y el riesgo: valores y vida desde Scheler y Nietzsche* en Revista electrónica Instantes y Azares n.º 14, 2016.

<sup>56</sup> Scheler, Max. *El resentimiento en la moral*, ed. Caparrós, Madrid, 1993, pág. 57

<sup>57</sup> Para explorar más a fondo la propuesta de la jerarquía de valores de Scheler remitimos a la lectura de *Ordo amoris*. Disponible en: Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003. págs. 63-104

autores en relación al resentimiento: es un movimiento que emerge cuando se intenta, o se consigue, establecer un valor a partir de la negación del otro. Es, por tanto, un sentimiento que nace desde la interacción con el otro, pero una interacción malversada, una relación que parte del rechazo del valor de los otros seres que nos rodean,

[...] la reivindicación ético-política moderna de igualdad y democracia se ha definido de forma ambigua e insuficiente porque no se ha apoyado sólo en datos de valor y en exigencias morales, sino en una deficiente antropología individualista que se traduce en un isomorfismo social que proyecta sobre la sociedad el mecanicismo físico, también insuficiente como visión de la naturaleza. La sociedad se reduce así a un espacio neutro habitado por puntos -individuos- cualitativamente idénticos de valor igual a «cero» unidos por la universal fuerza gravitatoria del propio interés.<sup>58</sup>

Esa *fuerza gravitatoria del propio interés* es lo que hemos venido definiendo en otros puntos del estudio como el egoísmo, el narcisismo e incluso un falso solipsismo que bajo el imperativo del ego no ve más allá de su propia gama de realidad o valor. Todas esas formas deficientes de ser se entremezclan en nuestras formas de relacionarnos con los otros, pues ya hemos visto anteriormente que *somos* en cuanto *somos con otros*. Más adelante en la obra habla de una “conciencia de comparación”, algo así como que nos comparamos continuamente con los demás y eso es lo que empuja a una especie de competición al no reparar sobre el valor sino sobre la cantidad, queremos ser “más x que” pero no reparamos es ser simplemente mejores. También para Nietzsche la sociedad occidental se caracterizaba por decir que el “otro” es el mal y el “uno” el bien.

En esa vorágine de comparativas el ser humano moderno se ha dejado llevar por tres estigmas resentidos que han acabado de formar lo que hoy vivimos, estos son para Scheler: 1) el valor de lo hecho y lo adquirido por uno mismo, 2) la subjetivación de los valores, y, 3) la exaltación del valor de utilidad sobre el valor de vitalidad en general.<sup>59</sup>

El primero hace que cuando otra persona logra algún valor sin esfuerzo, si nosotros mismos al esforzarnos no lo logramos, pierde todo el valor que pueda tener por sí mismo pues lo tildamos como algo “regalado”, los dones pierden valor y no aceptamos la genialidad de las personas que nos rodean. Es una mirada egoísta y vanidosa, “si yo no consigo tal valor y el otro lo consigue sin esfuerzo, será un valor que no vale nada”.

---

<sup>58</sup> Scheler, Max. *El resentimiento en la moral*, ed. Caparrós, Madrid, 1993, pág. 13.

<sup>59</sup> Cfr. *Ibidem*, capítulo V págs. 133-179.

El segundo estigma lo que hace es que todo lo referente al valor quede totalmente ligado a la conciencia humana, una mirada antropomórfica de la axiología que termina por refugiarse en el imperativo categórico: se justifican los actos porque lo hacen todos, no se cuestiona el valor real, sino que “en este juego de la igualdad absoluta todos somos nada”. Dirá el autor que en este punto del resentimiento nos movemos por contagio afectivo, que recordemos es la forma de vivenciar espejismos de emociones o sentimientos que realmente no son nuestras sino de una masa indefinida.

El último, pero a nuestro juicio más actual, de los reflejos del resentimiento hoy es el utilitarismo, todo lo útil se convierte en bueno por el propio peso del fin logrado. En esta proliferación de la sociedad utilitaria se ha dejado de ver el goce como un valor en sí mismo, se ha identificado la producción con el valor, de modo que todo trabajo que no obtenga frutos es deplorable y aquel que sea fructífero es loable.

Para querer mejorar a una mirada hacia nosotros mismos, y no en una mirada hacia la competencia o comparación, podríamos proponer un binomio de conceptos que Scheler simplemente bosqueja en alguna de sus obras<sup>60</sup>: la humildad como consecuencia de un amor activo de la persona hacia sí misma que siempre sabe que existe un modelo superior de valores, una posibilidad de ir siempre aumentando esa gama de valores, y la modestia que, en contraposición al orgullo, se liga a la distinción y no a la comparación.

La diferencia se torna una llave maestra para la propuesta que más adelante presentamos, aceptar que la igualdad absoluta es inalcanzable será el punto de partida de un intento de cambio en la mirada ética a la sociedad.

### **3.3.2 La empatía como propuesta**

Damos ya por suficientes las reflexiones acerca de si nuestro orden o desorden axiológico es real o falsificado, concluimos que lo que nos rodea deja mucho que desear en cuanto a nuestras prioridades y preferencias. ¿Cómo reaccionamos a tan desmotivadora evidencia? ¿Nos alejamos de todo? Podríamos elegir la vida del ermitaño, huir de los grupos sociales para representar una vida donde solo esté nuestra propia jerarquía de valores, la comparación se reduciría a una imagen de los otros cada vez más tenue, así las contradicciones son menores y quizás más alentador nuestro día a día.

---

<sup>60</sup> Véase Scheler, Max. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, ed. Sígueme, Salamanca, 2004. pág. 151-153.

¿Discutimos e imponemos nuestro propio orden? Una reforma tal queda muy lejos de ser lo que queremos proponer aquí, tenemos como pilar indiscutible de la humanidad la libertad y el respeto, por lo que no podemos alentar una reforma que reorganice e imponga qué valor tiene que ir en qué prioridad, no queremos proponer un relativismo moral absoluto, pero tenemos que ser muy conscientes de que las formas de comunidad son diversas y dispares, y afortunadamente lo seguirán siendo.

¿Podemos entonces, para una sociedad plural y cambiante, proponer un modo de proceder que tenga en consideración a los otros? Nuestra realidad dista mucho de priorizar el sentir, aunque las últimas tendencias del siglo XXI apuntan a una sociedad preocupada por la conciencia de sí mismo<sup>61</sup>. ¿Y dónde dejamos la conciencia del otro? A menudo la dejamos fuera de nuestro alcance, y no porque esté ahí, nos es más fácil actuar si solo priorizamos nuestra forma de pensar y hacer las cosas, es más simple pensar con solo una jerarquía de valores a tener en consideración, pues es posible que lo que para mí está bien para otro no lo esté.

¿Quedamos así? ¿Nos conformamos con la tendencia al individualismo que tan bien caracterizó Scheler? No es la guinda final de nuestro pastel. De hecho, lo que realmente queremos sacar tras toda la exploración por el valor y su jerarquización es que, si bien el orden no es algo fácilmente definible, el cómo valoramos a nuestros semejantes sí que tiene que ser mínimamente defendido, hemos de valorarnos en tanto en cuanto somos vivencias individuales, pero del mismo valor, la igualdad no puede recaer en una comparación cuantitativa de quién tenga más de algo, la igualdad reposará sobre una desigualdad previa: somos distintos.

¿Y qué puente podemos trazar ante la distinción? La empatía, o la simpatía por seguir con la jerga scheleriana. Pues parafraseando al autor, *simpatizar ensancha nuestra vida*, y ensancha porque aumenta las posibilidades de *ordo amoris* a las que nos enfrentamos, vivimos nuestro sentir e intentamos expandir nuestra comprensión al sentir del otro, sin coartar lo más mínimo su intimidad ni el valor de su propia existencia.

---

<sup>61</sup> No tenemos más que reparar en las ventas de herramientas de *mindfulness* en la última década, o la creciente práctica de hábitos y tradiciones orientales que actualmente protagonizamos. Estas prácticas priorizan la conciencia de sí, promulgan una filosofía del “aquí y ahora” que nos empuja hacia ser más o menos presentes en nuestros actos y realidades. Pero a su vez ocultan un sinfín de rutinas estresantes y, a nuestro juicio, resentidas que marcan el ritmo de nuestro día a día, un conjunto de hábitos centrados en el *ego* que dejan cada vez menos espacio al compartir y a valores como la solidaridad o la verdadera compasión y congratulación, al verdadero sentir unos y comprender tal sentir otros.

# CONCLUSIÓN

Visto el origen del concepto, habiendo renunciado ya a una visión más psicológica de la empatía donde la proyección y la analogía se hacen las protagonistas de tal fenómeno, dimos por rota la periferia de la empatía; proponemos un continuo intento de sentir el sentir ajeno bajo la absoluta afirmación de que nunca llegaremos a vivenciar el mismo sentir, nos quedamos con una simpatía que esté dispuesta a abrirse a las vivencias ajenas en busca de la ampliación de la gama de valores de cada uno de nosotros, aspirando siempre a más y mejores jerarquizaciones donde la amplitud de posibilidades del sentir se nos revela indudablemente positiva para la interacción humana.

Pero pongámonos en el hoy, actualmente estamos expuestos a tal cantidad de *inputs* negativos, como la violencia o la competitividad, que corremos el riesgo de la insensibilización. Tal exposición nos hace tan obvio y común el sufrimiento como el respirar, no nos podemos posicionar en el sufrimiento del otro, tanta información violenta y agresiva, tanta barbarie que hemos sido entrenados en la “normalidad del mal”. ¿Hace esto que perdamos el don de la compasión? La congratulación, como ya expusimos con anterioridad, está desde siempre algo desvalorizada, pero ¿qué ocurre con ese movimiento del amor donde la compasión empuja a actuar en pro del sentir de los otros? La desgraciada realidad es que cada día inunda menos nuestra sociedad, no hablo de una compasión tergiversada por la pena o la repulsión, hablo de una pasión compartida, de un dolor que abriéndose a ser compartido por nuestros semejantes no pesa menos en nuestra alma, pero vale más su vivencia. No duele menos el dolor porque otros también lo padezcan, pero reconforta el refugio de la comprensión y el compartir, avala la existencia del sufrimiento la recompensa de una reciprocidad emocional entre nosotros y nuestros seres amados.

Es momento de volver a citar las palabras de Lipps, para traer nuevamente dinámicas que no consideramos positivas en nuestro proceder humano; *Hay una teoría ética, según la cual, los efectos que tienen un tono sentimental positivo en otras personas producen en mí el mismo tono sentimental positivo. Me refiero al eudemonismo social*<sup>62</sup>. Esta ética

---

<sup>62</sup> Lipps, Theodor. *Op. cit.* pág. 107

eudemonista estaría potenciando el contagio como modelo de simpatía que potencia la armonía y el “buen rollo” entre los integrantes de una comunidad.<sup>63</sup>

No podemos defender una ética basada en el contagio, tampoco en la simpatía porque recaeríamos en lo que en períodos de nuestra historia ha venido a llamarse la *ética de la simpatía*, de sobra criticada por el propio Scheler:

Toda ética, por ello, se perfeccionaría en el descubrimiento de las leyes del amor y del odio, que aun superan, por lo que se refiere a los estadios de lo absoluto, lo a priori y lo originario, a las leyes del preferir y a las leyes de las cualidades de los valores correspondientes.<sup>64</sup>

Queda claro aquí que Scheler defiende que con el movimiento del amor y del odio es con lo que se han de perfeccionar las diferentes éticas que se propongan en sociedad, no con las estructuras lógicas de lo a priori o con el gusto o disgusto, el placer si bien es un elemento imprescindible en la vida de todo ser humano, no es un ingrediente principal de cualquier teoría ética que se precie. No queremos decir que el placer nos dé exactamente igual, es evidente que lo placentero gusta, pero no podemos forjar nuestras relaciones con este baremo, pues nos quedaríamos en el terreno del egoísmo que tanto hemos rehusado en capítulos anteriores. Lo que no significa que no tengamos que hacer las cosas placenteras, del revés, lo que realmente tenemos que buscar es la armonía entre el placer y el displacer, entre los valores negativos y positivos de nuestras vivencias. No dar la espalda a lo placentero, tampoco a lo repulsivo, acoger todas las sensaciones y emociones que se nos dan en tanto que son dadas a nuestra propia existencia, es justo por esta razón por la cual simpatizar puede ampliar nuestra vida misma, suma valores tanto negativos como positivos a nuestras experiencias, sería algo así como ir sumando posibilidades.

---

<sup>63</sup> Traigo aquí un ejemplo personal, viví unos días en una comunidad religiosa del norte de Italia, el nombre no viene al caso, pues no quiero juicios nominativos, solo quiero extraer de tal experiencia casi una anécdota de mi forma de entender aquella realidad. El primer día me llamó la atención lo feliz que era todo el mundo allí, la armonía me crispaba hasta la saciedad, ¿cómo tanta felicidad continua? Me preguntaba a mí misma. Se normalizó, yo también sonreía a cada segundo, cómo responder si no a tan buen trato por todos mis compañeros. Pasada la semana pregunté a un caro amigo por la realidad de tal comunidad, tenía curiosidad sobre cómo se sustentaban económicamente y qué capacidad de crecimiento tenían, pues instantáneamente en nuestra sociedad ligamos felicidad a prosperidad, su respuesta me impactó: la mayoría de las personas eran ricas y amargadas en sus vidas fuera de la comunidad, allí sus guías los instaban a sonreír, como ejercicio de sanación. Entonces caí en la cuenta, la sonrisa era obligada, todos sonreían, así se pensaba contagiar la alegría entre todos los integrantes, pero realmente sus ojos no sonreían, solo hacían el movimiento de los músculos, no hacían el movimiento del amor. Yo también sonreía, el contagio es algo muy fácil y enfermizamente eficaz, pero desde el inicio yo sabía que algo extraño pasaba, y es que no podemos confundir sonreír con felicidad, el eudemonismo social busca la felicidad y no tiene en consideración el modo de instaurarla, sea el contagio o la ilusión.

<sup>64</sup> Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos*, ed. Crítica. Barcelona, 2003. pág. 37.

Si la simpatía no puede ser eje de la ética, ¿por qué defenderla tanto en esta investigación? Fácil;

Lo único que la simpatía significa como dato para una metafísica solo puede ser, por ende, la disposición para ver que personas existentes con independencia, pero en mutua relación están también ópticamente «destinadas» a una vida en comunidad y coordinadas teleológicamente de un modo recíproco.”<sup>65</sup>

Hemos de estar dispuestos a ver, preparados para mirar, no por la rendija de la puerta, no desde la cúspide de la pirámide, prestos a reconocer que todos y cada uno de los seres<sup>66</sup> son dignos de tener sus propias experiencias y abiertos al intento de comprenderlas, pese a la dificultad que esto conlleva. La visión de la simpatía de Max Scheler enriquecería las relaciones interpersonales. No se trata de que pongamos la empatía como núcleo y respuesta a todos los problemas humanos, es más bien que potenciando un poco ese abrirse a sentir con el otro podemos comprender mejor las necesidades y emociones del ser humano, comprendiendo mejor el espíritu se podrá forjar una mejor cooperación e integración en la comunidad e incluso entre comunidades.

Los alcances y posibilidades de una ética que tenga como ingrediente una verdadera y positiva empatía entre los seres humanos no podrán ser expuestos hasta que tal ética se lleve a cabo, cosa que no es viable sin un cambio en los intereses de la sociedad actual, la economía y la egolatría tendrían que ser firmemente analizadas y encaminadas a una mejor puesta en escena, no podemos hacer desaparecer realidades tan humanas como el egoísmo o el deseo, y no queremos que desaparezcan, pero quizás en una apertura a sentir el dolor y la necesidad de toda persona mitigaríamos actos puramente narcisistas que a la larga no hacen sino minar nuestra propia identidad.

¿Puede entonces existir una *simpatía pura* de verdad? normalmente no la ponemos en práctica, no solemos pensar en el otro y en sus necesidades, pensamos en las nuestras y las proyectamos, nos ponemos en los zapatos del otro pese a que tengamos otro número de pies... ¡pero es posible hacerlo! podemos dejar el egoísmo en situaciones de simpatía para abrirnos al otro tal y como somos y recoger lo que ofrece tal y como es. Escuchemos antes de hablar, comprendamos antes de juzgar.

---

<sup>65</sup> Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005. pág. 111.

<sup>66</sup> Podríamos incluso extrapolarlo hacia la periferia del ser humano, llevar nuestra reflexión a otras áreas de la existencia misma, con esto podríamos incluso recomendar reflexiones como las de San Francisco de Asís, pero si queremos ser más actuales y buscar un estudio más analítico propongo la lectura de *¿Qué se siente ser murciélago?* de Thomas Nagel, en la bibliografía referencia del original en inglés.

# BIBLIOGRAFÍA

## PRIMARIA

- **Lipps, Theodor. 1923.** *Los Fundamentos de la Estética (1903-1906)*. Madrid: Trad. Eduardo Ovejero y Maury: Daniel Jorro, 1923.
- **Scheler, Max.** *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós editores, 1993.
- **Scheler, Max. 2005.** *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca : Sígueme, 2005.
- **Scheler, Max.** *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica, 2003.

## SECUNDARIA

- **Berbert, Marcel (productor) & Truffaut, François (1970).** *El pequeño salvaje* [cinta cinematográfica]. Francia: Les Films du Carrosse.
- **Friedrich, Nietzsche.** *La genealogía de la moral (1887)*, Madrid: Alianza, 2005.
- **Goleman, Daniel.** *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 2016.
- **González, Antonio.** *Surgimiento: hacia una ontología de la praxis*. Bogotá: USTA, 2014.
- **Hatashin, Omi.** *Private Yokoi's War and Life of Guam, 1944-1972: The Story of the Japanese Imperial Army's Longest WWII Survivor in the Field and Later Life*. Reino Unido: Global Oriental Ltd., 2009.
- **Macdonald, Andrew, (producto) y Garland, Alex (director) (2015)** *Ex-Machina* [cinta cinematográfica]. Reino Unido: DNA Film, Film4, Scott Rudin Productions.
- **Nagel, Thomas.** *What is it like to be a bat?* en *The Philosophical Review* vol. 83 n.º 4. 1974. pág. 435-450.
- **Nietzsche, Friedrich.** *La Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2005.
- **Ricoeur, Paul.** *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.
- **Scheler, Max.** *Ética Tomo II: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós, 2001.
- **Scheler, Max.** *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1974.
- **Scheler, Max.** *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- **Sartre, Jean-Paul.** *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya, 1993.
- **Walter Brugger S.I.** *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder, 1975.

## Webs de consulta y recursos electrónicos

- **Musio, Alessio.** *L'inganno del solipsismo da Scheler a Sartre* en *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* vol.103, n.º 3, julio-septiembre 2011. [Última consulta 21-02-2019]  
Enlace: [https://www.jstor.org/stable/43064041?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/43064041?seq=1#page_scan_tab_contents)
- **Olmedo, Pablo & Montes, Beatriz.** *Evolución conceptual de la Empatía* en *Revista electrónica Iniciación a la investigación* n.º 4, 2009. [Última consulta 21-01-2019]  
Enlace: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/ininv/article/view/307>
- **Zengotita, Alonso.** *La seguridad y el riesgo: valores y vida desde Scheler y Nietzsche* en *Revista electrónica Instantes y Azares* n.º 14, 2016. [Última consulta 13-5-2019]  
Enlace: <http://www.instantesyazares.com.ar/article/la-seguridad-y-el-riesgo-valores-y-vida-desde-scheler-y-nietzsche/>
- <http://dge.cchs.csic.es/xdge/> [Última consulta 21-01-2019] Enlace al vínculo: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%90%CE%BC%CF%80%CE%B1%CE%B8%E1%BD%B5%CF%82> en el documento: <http://dge.cchs.csic.es/definicióngriegoempatia>
- <http://eticamundial.com.mx/index.php/2018/07/20/la-crisis-de-la-axiologia-como-el-resultado-de-la-indiferencia-por-el-otro/> [Última consulta 11-03-2019]

