



Revisión fenomenológica del concepto de empatía para el Trabajo Social

Phenomenological review of the concept of empathy for Social Work

José Antonio López Rodríguez, Toni Sangà Boladeres y Silvia Iannitelli Muscolo

Universidad de Barcelona

Resumen: El Trabajo Social del siglo XXI tiene el desafío de consolidar, con su propio lenguaje, su objeto de conocimiento. En esta reflexión se indaga en el concepto de empatía, atendiendo a aportaciones afines al Trabajo Social, a la Teoría del Arte, de la Psicología, del Psicoanálisis, de la Filosofía y de la Neurociencia; que tejen su significado escogiendo una mirada epistemológica del concepto. El propósito de este artículo es esclarecer el significado asignado al concepto de empatía en el Trabajo Social. Se observa que no es posible caracterizar dicho concepto sin evocar sus fundamentos fenomenológicos. Se pretende considerar posibles atribuciones del concepto que podrían contribuir a comprender situaciones iatrogénicas derivadas de praxis profesional. Para la elaboración de la propuesta, se desarrolla un análisis crítico del concepto de empatía y se relaciona con el de intersubjetividad, llevando a cabo una revisión bibliográfica a partir de las disciplinas mencionadas, que transita por un periodo comprendido de 1909 al 2018. Como conclusión, se propone la posición de la “empatía cognitiva”, como estrategia para la comprensión del proceso intersubjetivo.

Palabras clave: Trabajo social, Empatía, Intersubjetividad, Creación de significados, Fenomenología.

Abstract: In the 21st century, social work faces the challenge to establish, using its own language, its object of knowledge. In this work, we delve into the concept of empathy by looking into contributions from the fields of Social Work, Aesthetics, Psychology, Psychoanalysis, Philosophy and the Neurosciences. The purpose of this article is to clarify the meaning assigned to the concept of empathy in Social Work. It is not possible to characterize this concept without evoking its phenomenological foundations. We consider possible attributions of the concept that could contribute to understand iatrogenic situations derived from professional praxis. For the elaboration of the proposal, we developed a critical analysis of the concept of empathy, related to that of intersubjectivity, by carrying out a bibliographic review based on the aforementioned disciplines, covering a period from 1909 to 2018. Lastly, the position of "cognitive empathy" is proposed as a strategy for understanding the intersubjective process.

Keywords: Social Work, Empathy, Intersubjectivity, Creation of Meaning; Phenomenology.

Recibido: 20/08/2022 Revisado: 31/10/2022 Aceptado: 01/11/2022 Publicado: 15/01/2023

Referencia normalizada: López Rodríguez, J.A., Sangà Boladeres, T. y Iannitelli Muscolo, S. (2023). Revisión fenomenológica del concepto de empatía para el Trabajo Social. *Ehquidad. International Welfare Policies and Social Work Journal*, 19, 145-166. <https://doi.org/10.15257/ehquidad.2023.0006>

Correspondencia: José Antonio López Rodríguez. Universidad de Barcelona. Correo electrónico: tonilopez@ub.edu

1. INTRODUCCIÓN

En la literatura referente al Trabajo Social, se alude de forma recurrente al concepto de empatía como uno de los elementos nucleares para ejercer la profesión, encuadrada con frecuencia como una profesión de ayuda. En este marco profesional, dicha literatura suele partir de alguna definición del concepto de empatía en el que se hace hincapié a su importancia para generar un vínculo emocional con el cliente. Sólo por citar a modo de ejemplo algunas de las publicaciones recientes de Trabajo social que centran el concepto de empatía en las emociones, pueden ser el artículo de M. Elena Cuartero (2018) titulado *Desgaste por empatía: cómo ser un profesional del trabajo social y no desfallecer en el intento*, o la tesis doctoral de la profesora Aurora Castillo (2016) sobre *La enseñanza y aprendizaje de la empatía para el Trabajo Social*. Encontramos así un prolífico recorrido por diferentes autores sobre el concepto de la empatía, y aunque podríamos citar a más autores nos remitimos a la tesis de Castillo si se precisan de más referencias.

Se observa que, en Trabajo Social, el concepto de empatía se ha sustentado desde posturas psicológicas y filosóficas adscritas a las características del realismo epistemológico. En su estela, el uso del concepto en el terreno académico y profesional tiende a simbolizarse y reproducirse en base a un imaginario centrado en el tratamiento asistencial.

Esta orientación de lo empático nos interpela a (re)interpretar en otros términos epistemológicos el concepto de empatía en Trabajo Social. Este marco que planteamos, en el que la intersubjetividad centra la descripción y el análisis fenomenológico, el presente artículo reflexiona sobre el concepto de la empatía en Trabajo Social revisando sus significados en base a la bibliografía científica.

Partiendo de una mirada fenomenológica de la noción de empatía, en la revisión bibliográfica llevada a cabo, se ha detectado como aspecto clave y que en pocas ocasiones se cuestiona, es la misma existencia de la empatía. ¿Realmente, es posible ser empático? En el caso de que sea posible, ¿cuáles son los límites, restricciones a contemplar para la elaboración del concepto?, ¿a qué hace referencia el concepto de empatía en Trabajo Social?, ¿la empatía se tendría que contemplar como una cualidad para práctica del Trabajo Social?

Cuestiones como las presentadas resultan imprescindibles para no dejarnos guiar ingenuamente por nuestros *a priori*s.

El siguiente trabajo presenta diferentes cuestiones que deberían tenerse en cuenta antes de plantearse la posibilidad de ser empático, de su aplicación (si fuese posible) como elemento a desarrollar para el ejercicio del Trabajo Social u otras disciplinas afines, y de las posibles implicaciones de explicitar nuestros (pre)juicios o *ticket think* en el ejercicio profesional. De este modo, el texto se estructura en tres partes y las conclusiones. En la primera, se abordan los significados del concepto de empatía acercándonos a sus orígenes, que como veremos difieren sensiblemente del significado que se le otorga en la actualidad. En la segunda parte, se dilucida y analizan algunas definiciones e ideas que se han ido planteando a lo largo de su “trayectoria vital”; en la tercera parte, se propone, a la luz del análisis previo, una propuesta para el Trabajo Social en torno a la intersubjetividad, y finalmente en las conclusiones ultimamos la reflexión sobre la capacidad epistémica del Trabajo Social, para resignificar el concepto de empatía desde una posición ético-política del Trabajo Social.

2. METODOLOGÍA

Para la elaboración de la propuesta del análisis crítico del concepto de empatía y la relación con el de intersubjetividad, se ha utilizado el proceso de reducción fenomenológica, para cuestionar los límites o alcance del concepto e incluso su existencia.

Se ha llevado a cabo una revisión bibliográfica que transita por un periodo comprendido de 1909 al 2018. En las fuentes secundarias en las que se basa el artículo, encontramos bibliografía que hace referencia a diferentes disciplinas, como es el Trabajo Social, la Filosofía, la Psicología, Teoría del Arte y de la Neurociencia.

Para intentar ofrecer un prisma amplio sobre el significado que se le ha ido otorgando al concepto de empatía, se ha tenido en cuenta las recomendaciones de la declaración PRISMA. Como fuentes secundarias, se han utilizado como criterios de selección de la bibliografía revisada: (1) bibliografía publicada en el intervalo de años definido, (2) obras bibliográficas que hacen referencia al concepto a analizar, encontrando que se hace referencia a éste de forma directa o indirecta, (3) bibliografía que aporta datos teóricos mediante la revisión narrativa y de forma sistemática, (4) resultados de investigaciones empíricas originales en las que se ha utilizado metodología cualitativa cuantitativa y/o mixta.

Tras la identificación de la bibliografía a revisar, se ha expuesto los elementos que componen las diferentes propuestas bibliográficas referentes al concepto de la empatía, para facilitar el análisis en relación a las posibles implicaciones en la práctica profesional de dicho concepto.

3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

3.1. Empatía: estado de la cuestión

Si hacemos referencia al término identificado como empatía, se considera que se trata de una traducción del vocablo alemán «Einführung», que se le suele atribuir a Titchener (1909). Autores como Edgard Wind (1963), ubican el concepto primogénito en el entorno del arte, concretamente referencia a

Robert Vischer en 1873 en su tratado de psicología de la estética y de la perfección formal, en el que introduce la concepción de la empatía. Parece ser que Vischer incorpora el concepto «Einfühlung» entre sus contemporáneos, comprendido como psicología de la estética, en el que incluía una proyección del sí mismo en el producto artístico.

Para autores como Lipps (1903), el significado de «Einfühlung», en el contexto artístico, comprende aspectos como el espectador del gesto del orgullo, también experimenta a su vez dicha emoción. Lo que comporta que los observadores se proyecten ellos mismos en los objetos que perciben. De otra manera sería difícil comprender la crítica estética. Lipps, en la ubicación de dichas sensaciones, considera que son experimentadas por el observador, el objeto más que a cerca del objeto. Los objetos son sentidos a la vez que percibidos.

Según un grupo de investigadores de la Universidad de Oxford (Batson, 2011), si hacemos un recorrido por diferentes definiciones de empatía, podemos encontrar nueve significados diferentes. Algunas lo asocian con el bostezo de los perros, otras con el sufrimiento de los pollos o actitudes centradas en pacientes en la medicina, etc. (Decety y Cowell, 2014). Posiblemente, la que aglutina una mayor confluencia, sea la propuesta por Adam Smith, (1982), que contempla que tenemos la capacidad de pensar en otras personas:

Colocarnos en su situación [...] y en alguna medida convertirnos en una misma persona con él, y por consiguiente, formarnos alguna idea de sus sentimientos, e incluso sentir algo que, aunque más débil en cierto grado, no es totalmente diferente a lo que ellos sienten (p.9).

Adam Smith se refiere con el término “simpatía”, como se comprendía en la Ilustración escocesa de la época.

Como denominador común o elemento nuclear en las diferentes propuestas, se va repitiendo la idea de compartir afecto, más allá del papel que se le atribuya al conocimiento del proceso afectivo o de su idiosincrasia.

Destacamos algunas de las definiciones concebidas por diversos autores, ya que no podemos hacer referencia a una única definición de forma unívoca para aproximarnos al concepto de empatía. Otro aspecto al que también se hace referencia, de forma más sucinta, pero no por ello carente de importancia, es el uso que se le otorgó en un período determinado al concepto de empatía versus al de simpatía, en un contexto de sufrimiento. La simpatía para algunos autores como Wispé (1986) se refiere a sentir por alguien, por su sufrimiento. Lo que incluye en muchas ocasiones un sentimiento de preocupación consciente. La confusión radica en esta espiral en la que la simpatía es la consecuencia de la empatía, si bien nos podemos encontrar en que la simpatía no deje de ser un proceso de toma de conciencia de lo percibido. En esta tesitura nos podríamos topar con cuestiones sin resolver, como puede ser, si la simpatía siempre precede a la empatía.

En las definiciones como la de Hoffman y Levine (1976), el concepto de empatía implica compartir la emoción percibida que proviene de los otros, “sentir con el otro”. Lo que no deja de ser una respuesta emocional reactiva, que emana del estado emocional de otro, a la vez que es congruente con ese estado emocional, lo que deja un gran margen a simpatizar con un gran prisma de sentimientos.

En el caso de Freud (1949, p. 70), como el concepto estaba llevando a la empatía a su limitación, su interés se centra en la identificación más que en el concepto. Él considera que la empatía nos instruye “para adoptar cualquier actitud frente a la vida mental de otra persona”.

También encontramos otras definiciones, que a nuestro juicio resultan más difíciles de sostener, como puede ser la que nos brinda Murphy (1947, p. 414), para él la empatía consiste en: situarse uno mismo en el lugar de un objeto viviente o de uno no viviente. Exactamente igual que un individuo se

coloca en el lugar de otro, asume su posición espacial y sus partencias, brilla como con orgullo y sufre en su desconcierto, de igual manera se coloca en el lugar de una columna que es demasiado delgada para sostener el fuste y la considera inadecuada...

Rogers (1959, pp. 210-211) ofrece principalmente dos definiciones con sesgos diametralmente diferentes. En la primera definición de empatía “significa percibir el marco de referencia interior de otra persona con precisión y con los componentes emocionales que le pertenece, como si uno mismo fuera esa persona, pero sin perder nunca la condición de «como si»”. Décadas más tarde, presenta una concepción de la empatía centrada en el proceso, que implica: penetrar en el mundo perceptual privado de la otra persona y familiarizarse completamente con él. (...) Significa vivir temporalmente en la vida del otro, moviéndose por ella con delicadeza, sin perjudicar, ajustando detalles en los que el otro apenas tiene conciencia. (...) Significa, a menudo, verificar con el otro la corrección de tales percepciones y sentirse guiado por las respuestas que recibe de él... (Rogers, 1975, p.4).

Autores más recientes siguen habitando en la afectividad como un elemento clave en la empatía. Eisenberg (2000) considera que se trata de una respuesta afectiva como mecanismo para la comprensión del estado emocional de otra persona. En este sentido resulta interesante distinguir entre lo que algunos autores han denominado como “empatía cognitiva” que haría referencia a la capacidad de sentir o aproximarse al sentimiento del otro, pero sin compartir el posible sufrimiento; este sería opuesto la “empatía emocional”, que hace referencia a sentir lo que el otro sienten (Bloom, 2018).

3.2. Diálogo en torno a las definiciones

Las diversas definiciones o aproximaciones de los autores que se han presentado hasta el momento, suscitan una cuestión esencial a la hora de discriminar lo que podría llegar a considerarse o pudiese identificarse como empatía; bajo esta premisa nos acercaremos al concepto de empatía mediante el enfoque de la reducción fenomenológica. La fenomenología pretende esclarecer, explicitar la base última de todo conocimiento. En ese

camino acaba desterrando todo lo que puede llegar a ser dudoso, y se puede eliminar. Otra cuestión esencial que nos preguntamos es si lo que percibimos existe o si hay posibilidad de engaño. En caso de que haya esta posibilidad, debemos eliminar la afirmación de su existencia, pero no se puede eliminar, aquello de lo que no dudamos, que no deja de ser la experiencia unívoca de cada uno en relación al hecho, cosa u objeto, la aprehensión percibida, que se recuerda o de otra clase (Stein, 1995).

Si bien no podemos considerar que la empatía tenga el carácter de la percepción externa, paradójicamente tiene alguna cosa en común con ella. Lo que comparten es que su objeto se encuentra aquí y ahora. En este sentido la percepción externa no deja de ser un acto originario oferente. La empatía no sería la percepción externa, pero no por ello se encuentra carente de “originalidad”, se trata de una aprehensión como lo expresa la locución latina *ente hic et nunc*.

Siguiendo con la filósofa Edith Stein, originalidad son todas las vivencias propias presentes como tales, en este sentido, ¿qué se nos presenta más originario que la vivencia misma?: Se trata de un acto que es originario como una vivencia presente, pero no originario según su contenido. Y este contenido es una vivencia que, de nuevo, puede actuar de distintas formas, como recuerdo, expectativas, fantasía. Cuando surge de mí repentinamente, está frente a mí como un objeto, (por ejemplo, la tristeza que percibo en el otro desde su rostro); pero mientras me vuelvo hacia las tendencias implícitas, ya no es el objeto en el propio sentido, puesto que me han arrastrado dentro de él y estoy junto a su objeto, en su lugar; y sólo después de la claridad en su ejecución, la vivencia retorna a mí como objeto (Stein, 1995, pp.31-32).

¿Quiere decir esto que se parte del solipsismo? Si compartimos la idea de que todos somos prisioneros de nuestro “predicamento egocéntrico”, ya que estamos condenados a percibir el mundo a través de nuestros sentidos, lo que no deja de ser una creación individual a partir de nuestras experiencias (identificado por algunos autores como el “mundo fenoménico”). Podemos

experimentar aquello que puede ser experimentado, y percibir aquello que puede ser percibido. Charles S. Peirce (1962) recurría al neologismo del “fanerón” para hacer referencia a este mundo fenoménico. Más allá de este aspecto, no se comparte nada más con el solipsismo. No creemos que sólo exista uno mismo y que el resto de mis percepciones sean ficciones insustanciales de la mente, que en realidad no existen más allá de la del sujeto que la percibe. “Una vez, en una de las clases de filosofía de Morris Cohen, un estudiante levantó la mano para preguntar: ¿Cómo sé que existo? A la que el profesor Cohen replicó: ¿Quién ha preguntado?” (Gardner y Llosa, 2001, p.14). Lo que nos lleva a cuestionarnos si algo puede existir sin una mente que la perciba; o como lo expresa Berkeley (1989), que considera que la materia no percibida es un algo estúpido y sin sentido; o como nos interpela Unamuno (1993) en su obra *Del sentido de la vida*, en la que nos pregunta “¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese?” (p.106).

Si las percepciones del mundo exterior sólo cobran sentido en el momento que las interpreta el mundo interior del sujeto, ¿no nos podrían calificar de «realistas ingenuos» si suponemos que somos capaces de sentir y comprender los sentimientos del otro? Para Searle (2006, p.14), “la realidad del observador implica una subjetividad ontológica, pero la subjetividad ontológica no excluye la objetividad epistémica”. Esta afirmación implica que la creencia de que alguna cosa existe no desvirtúa a esa cosa como hecho objetivo. Un claro ejemplo es la creencia de la existencia del dinero, el hecho de que se trate de una creencia, no desvirtúa que sea una verdad objetiva. En este sentido, nos vemos abocados a interpretar nuestras experiencias cotidianas como si de un mundo estable e inmutable se tratase, lo que algunos autores han denominado como «proceso de objetivación» (Maturana, 1990; y Berger y Luckmann, 1993). Posiblemente Kant lo expresa de una manera más elocuente, al afirmar que no se trata de que nuestros sentidos nos permitan comprender la naturaleza del mundo exterior de una forma confusa, es que no podemos comprenderla en absoluto. Kant (1928) nos pregunta, ¿qué sucedería si eliminamos nuestra construcción subjetiva del objeto representado, con las cualidades que le atribuyen nuestra intuición

sensible? Sencillamente, que ni existe ni puede existir, ya que sólo a través de la construcción subjetiva podemos determinar su forma y apariencia. Un ejemplo práctico lo encontramos en la obra *Social Diagnosis* de Mary Richmond de 1917, cuando aborda los riesgos y potencialidades derivados del estado de ánimo de quien reflexiona. El Trabajador Social, como toda persona contingente, no es ajeno a esas predisposiciones personales, hábitos de su vida cotidiana, las inclinaciones o predisposiciones con las que se encara las diferentes situaciones, por lo que se ha de mantener en alerta en su práctica profesional. En este exceso de celo por acercarse a la supuesta “objetividad” y que los informes sociales del Trabajo Social de casos no se viesen afectados por la percepción subjetiva, le dijeron que eliminaran de éstos sus percepciones personales y se ciñeran a los hechos. El siguiente fragmento es un claro ejemplo a lo que hace referencia Kant: ...cuándo las entidades de trabajo social de casos se dieron cuenta por vez primera de que, en sus informes, se confundían hechos y opiniones, trataron de resolver este problema indicando a sus empleados que omitieran impresiones, opiniones e inferencias personales y que sólo incluyeran en los informes de casos "exclusivamente los hechos", plasmando cada hecho sin añadiduras, sino "tal como sucedió". Los trabajadores sociales que trataron de atenerse a esta regla elaboraron informes semejantes a eslabones aislados de una cadena; al intentar eliminar todo prejuicio, eliminaron el juicio y discernimiento que la investigación necesitaba para adquirir unidad y significado (Richmond, 2005, pp.144-145).

Estudios recientes, como el llevado a cabo por la Universidad de California, en el cual, utilizando la resonancia magnética, elaboran un mapa del cerebro con los significados de las palabras, han evidenciado que las estructuras del cerebro en las cuales se representa los significados semánticos de las palabras son únicas para cada individuo. Esto ofrece una idiosincrasia a cada cerebro, cada individuo, a la hora de representar los significados semánticos, por lo que cada persona realiza su evaluación de cada palabra y esas diferencias físicas pueden contribuir a que difieran los significados (Smart, 2018).

Con lo expuesto hasta el momento, ¿qué limitaciones, restricciones y consideraciones se tendrían que contemplar a la hora de acotar el concepto de la empatía? Resultan significativos los resultados del estudio que busca realizar el mapa semántico del cerebro humano. Dicho estudio, utiliza la resonancia magnética para observar las estructuras físicas del cerebro, ha mostrado que cada individuo realiza la representación de los significados semánticos sutilmente diferente, lo que contribuye también a interpretaciones diferentes de estos. El estudio especula con la posibilidad de que las diferencias de la representación semántica en las estructuras del cerebro se vean afectadas por la cultura y las vivencias de los sujetos. Este estudio refuerza las afirmaciones de Kant, en las que plantea que la naturaleza interpretativa de cada individuo se ve abocado a ofrecerle un sentido al erróneamente llamado “mundo exterior”. Porque, si el significado que le otorgamos a ese “mundo exterior”, su forma, su apariencia, las emociones...; sólo es posible gracias a nuestro “mundo interior”, a nuestro constructo subjetivo que otorga un significado. Gergen (2006, p.61), desde su posición construccionista, considera que: ...cada uno de nosotros vive en el mundo íntimo de sus propias experiencias, en un mundo espiritual que, distinto de la naturaleza, diferente a su propósito: un estado subjetivo que refleja de diversas maneras las condiciones del mundo objetivo. En este sentido, las palabras que pronunciamos son tenidas por la expresión exterior del mundo interior...

Resulta interesante también la propuesta de Searle en la que sostiene que, si bien la interpretación del observador implica una subjetividad ontológica, este hecho no excluye la objetividad epistémica, en la medida que tiene consecuencias en las interacciones con los demás. Posiblemente esta idea la exprese de forma más ejemplificadora Stein, con el atributo que ella denomina “originalidad”, haciendo referencia a las vivencias las cuales cada uno interpreta genuinamente y las vive como reales (la aprehensión percibida).

Para William I. Thomas, los agentes se comportan siempre «como si» la situación fuera tal como él la define, por el que la definición de la situación pasa a ser el elemento más fiable para las predicciones de la conducta. El individuo actúa hacia las cosas según el significado que estas poseen para él a través del contacto personal de la socialización. De aquí el conocido como «teorema de Thomas» que propone, que lo que los hombres definen como real es real en sus consecuencias y efectos, con independencia de su realidad objetiva (Thomas, 1932, p.572).

De las definiciones a las que hemos hecho referencia, no contemplarían las premisas anteriores, y por lo tanto las tendríamos que descartar por no contener en sus categorías el alcance y limitaciones que el concepto de empatía implica, sería la definición propuesta por Hoffman y Levine. Según estos autores habría que compartir la emoción que proviene de los otros, cuando de si de algún sitio proviene es de uno mismo y no son transferibles. También habría que excluir, analíticamente, la definición de Murphy, en la que sustenta que es posible situarse uno mismo en el lugar del otro, cuando no es el lugar del otro, es el lugar de uno mismo.

¿Cuáles de las definiciones contemplan, parcialmente o en su totalidad, las limitaciones entorno al concepto de empatía explicitada anteriormente? De forma cronológica Lipps, en el ámbito del arte, considera que las emociones, las sensaciones que pretende expresar la obra de arte que empatice con lo que sugiere el artista; en última instancia son experimentadas por el observador, que es el que le da sentido a la crítica estética. Solo a través de la interpretación de las vivencias genuinas podemos otorgar un significado.

Las dos definiciones que ofrece Roger, posiblemente entre ambas, encontremos la mayoría de los elementos mencionados. En la primera definición considera que la esencia de la empatía es la percepción del marco de referencia del otro, con los componentes emocionales que le pertenecen; acaba remarcando que no hay que olvidar, que siempre se trata de un intento de comprensión con la condición de «como si». Por mucho que nos esforcemos, siempre estará el «como si». Años más tarde, el mismo autor,

realiza otra definición que se centra más en el proceso, un proceso que nos permite establecer una aproximación, de forma recursiva con el otro, con el significado que el otro le otorga. Esta segunda definición se encuentra más próxima a la que ofrece Freud, como mecanismo para la comprensión de la vida mental del otro.

3.3. Fenomenología, intersubjetividad y el lugar del lenguaje en Trabajo Social

En primer lugar, para ofrecer alguna luz sobre los vínculos entre fenomenología e intersubjetividad, debemos aproximarnos a los dos términos de este binomio que buscamos conjugar.

Podemos entender el concepto de fenómeno como una manifestación de la naturaleza o de cualquier otra índole: psíquicos, sociales, culturales, etc., cuya percepción es posible por los sentidos y promueve una interpretación de su causalidad y, también de su función. Los fenómenos astronómicos han sido, en los albores de todas las culturas, un motivo de observación e interpretación. Por una parte, suscitaron el desarrollo de técnicas de observación y medición de gran precisión que aún hoy nos causan asombro y admiración. Por otra parte, dieron lugar a interpretaciones que se plasmaron en las cosmogonías que explicaban el mundo y daban respuestas a los interrogantes humanos hasta en sus más íntimos acontecimientos, es decir, suscitaban una explicación que no podía ser más que subjetiva. Esa subjetividad compartida que daba cuenta de una causalidad es una de las raíces de la intersubjetividad.

¿Qué entendemos, entonces, por subjetividad y, consecuentemente, por intersubjetividad?

La subjetividad, antes de cualquier otra consideración, es necesario entenderla como una posición del sujeto cuando se encuentra confrontado a fenómenos que lo requieren como actor dentro de una realidad dada, indexada.

La construcción de la subjetividad no puede ser entendida sin apelar a la presencia del otro en el que me apoyo para construirla. El niño de pecho “sabe” por instinto de supervivencia que el pecho de la madre es lo que calma el malestar que produce el hambre, pero la instrumentación subjetiva que hace de ese fenómeno es lo que convierte al pecho en causa psíquica del hambre. Vemos entonces que la subjetividad no es nunca sin el otro, es decir que no hay subjetividad sin intersubjetividad. El juego intersubjetivo entre madre y niño se desenvuelve en el encuentro de dos subjetividades que, si bien tienen un objetivo común, la estrategia para llevarlo a cabo no siempre es sin desencuentros y renunciaciones. El objetivo común a ambos actores es la supervivencia, pero como decíamos antes, las estrategias no siempre son coincidentes. En el humano, nunca las estrategias están exentas de elementos subjetivos que hacen imposible que el plan se cumpla según las necesidades. Una madre que no sabe alimentar a su hijo, un hijo que se resiste a ser alimentado, son circunstancias que modifican de manera radical el plan de la naturaleza.

Recurrimos a este ejemplo, porque consideramos que es el grado cero de la construcción subjetiva y de la intersubjetividad. Hay otra razón que sostiene este ejemplo en su valor demostrativo: la adquisición del lenguaje. En este grado cero de la experiencia, adquirimos la herramienta fundamental con la que nuestra subjetividad se pone en contacto con las otras subjetividades creando el espacio común de la palabra que realiza el ámbito de la intersubjetividad. Es impensable cualquier negocio intersubjetivo que se desarrolle por fuera del marco de la palabra y el lenguaje. Intersubjetividad y lenguaje son sinónimos en el sentido más estricto; el terreno de la intersubjetividad es el terreno del lenguaje.

Podemos entender, la cuestión de la subjetividad como la construcción, en términos de saber, de creencia, de verdad y conocimiento que tenemos de las cosas desde una perspectiva propia; con ella construimos el lazo social que nos posiciona dentro de la comunidad a la que pertenecemos. La intersubjetividad es, el plano de interacción con los otros, donde ponemos a prueba nuestras creencias, saberes, conocimientos, verdades, etc.

Siempre debemos tener en cuenta que ese plano no es sin conflictos, pero también debemos saber que la resolución de conflictos es el ámbito donde podemos encontrar la invención.

Para Schütz (1977): la cotidianidad es el ámbito de la realidad en el cual el hombre participa continuamente en formas que son, al mismo tiempo, inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella, (...) sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes, y sólo en él podemos actuar junto con ellos (p. 25). Para el autor, la problemática que suscita la vida cotidiana se manifiesta en las relaciones de los actores sociales entre sí y en cómo entienden y fundan la realidad social.

Estas interacciones, es decir, el ámbito de la intersubjetividad es el escenario donde se construye el sentido. Es en el marco de las relaciones sociales cotidianas, es decir, el entramado social con sus interacciones basadas en la comunicación que se establece en el devenir del día a día y sus vicisitudes, donde se generan las relaciones fenomenológicas que vinculan el mundo privado y el mundo social según Schütz.

Berger y Luckmann (1996) dan a la subjetividad un lugar preferente como referencia fundamental para cualquier análisis crítico de la vida cotidiana. Comprendemos entonces, que la subjetividad es un fenómeno construido colectivamente a partir de la interacción entre los actores de la trama social. Es por esto, que estos autores, entienden en su obra “La construcción social de la realidad” como la construcción, a partir de una negociación necesaria por parte del actor social, con otra conciencia que va constituyendo el mundo desde su propia perspectiva. La intersubjetividad no se reduce al encuentro cara a cara, sino que se amplía a todas las dimensiones de la vida social. Tanto Berger y Luckmann como Schütz, prescinden de la concepción de intersubjetividad entendida como una salida de la conciencia interior, y la entienden como un vivir humano en una comunidad social e histórica.

Para la sociología fenomenológica, la persona es un actor social que expande su contexto social a partir de sus interacciones cotidianas. La cuestión es poner el acento en las relaciones intersubjetivas, bajo la mirada de la interacción, y se concede un papel central a la negociación y la comunicación en la construcción social de los contextos de sentido. Afrontar la interacción desde la Sociología fenomenológica, significa entre otras cuestiones, hablar de la relación entre el yo y el otro. Esta relación dialéctica se toma como punto de partida para la construcción social de la realidad. Como afirma Schütz: al vivir en el mundo, vivimos con otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos. Al vivenciarlos como otros, como contemporáneos y congéneres, como predecesores y sucesores, al unirnos con ellos en la actividad y el trabajo común, influyendo sobre ellos y recibiendo a nuestra vez su influencia, al hacer todas estas cosas, comprendemos la conducta de los otros y suponemos que ellos comprenden la nuestra... (Berger y Luckmann, 1996, p. 39).

Debemos destacar aquí que el término suposición empleado por Schütz, es fundamental para comprender la intersubjetividad en términos fenomenológicos. Sin esta suposición, que es una ficción necesaria, no podríamos hablar de intersubjetividad y mucho menos hacer operativo este concepto. Por lo tanto, la interacción que construye la realidad social se despliega en el plano de la intersubjetividad. Tal como afirman Berger y Luckmann (1996, pp. 40-41): no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que otros también aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de aquí y ahora, de su estar en él, y se proponen actuar en él. También sé que los otros tienen de ese mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi aquí es su allí (...) A pesar de eso, sé que vivo en un mundo que nos es común. Y, lo que es de suma importancia, sé que hay una correspondencia entre mis significados y sus significados en este mundo.

El resultado de todas las interacciones posibles, en las que participan los actores sociales, es la creación de un sentido compartido acerca de los significados de la realidad social.

Todo lo dicho anteriormente permite afirmar que el núcleo de la propuesta socio-fenomenológica es la construcción cotidiana y colectiva del mundo. Es por ello que, además de la intersubjetividad se parte del concepto de la reflexividad. Ambas constituyen el pivote central alrededor del cual se declina la propuesta metodológica de la Etnometodología (Garfinkel, 1967).

4. CONCLUSIONES

¿Qué se puede hacer desde el Trabajo Social para no ser “realistas ingenuos” al tratar el concepto de la empatía?

Ejercer como trabajador social, brinda la oportunidad de ser invitado a adentrarte en aspectos vitales del otro, que con harta frecuencia no comparte habitualmente con nadie, en ocasiones porque infringen dolor, desesperanza, tristeza... Como invitados privilegiados a estas vivencias, en algún momento también marcharemos, por lo que mejor que aprovechar esa invitación y aprender todo lo que el otro quiera generosamente instruirnos (Anderson, 1999).

Si bien partimos de la restricción de que nos enfrentamos al mundo e interaccionamos con el otro desde nuestro “predicamento egocéntrico”, a través del “mundo fenoménico”, proyectamos dicho “predicamento egocéntrico” en lo que percibimos, en la interacción con el otro y le otorgamos un sentido. Según Schopenhauer (2009) de este encuentro resulta una reacción compasiva que adquiere un valor moral ante el dolor y el sufrimiento del otro. En ello se manifiesta una ética y una estética basada en la comprensión y (re)significación de las acciones de los sujetos que da origen al principio de ayuda del Trabajo Social (Idareta-Goldaracena, 2010). Esta (re)significación puede dar la sensación de tener el carácter de la percepción externa, lo que no le invalida su “originalidad”, como aprehensión, *ente hic et nunc*.

Atendiéndonos a las sugerencias que hemos planteado desde la sociología fenomenológica y la intersubjetividad, en el espacio compartido entre sujetos la superación del egocentrismo, dado en el realismo epistemológico, insta al sujeto a la reflexión de los significados construidos desde el yo. Esta reflexión pone al descubierto la posibilidad que tienen los agentes de contribuir al significado genuino que cada uno le va otorgando, gracias a la mira subjetiva que le da forma y apariencia a la narración, sin olvidar que acaba siendo una (re)significación de la narración que el otro ofrece, como si uno mismo fuera esa persona, pero sin olvidar nunca la condición de «como si».

Delors (1994), en *Los cuatro pilares de la educación*, afirma que “el descubrimiento del otro pasa forzosamente por el descubrimiento de uno mismo” (p.5). Si asumimos la empatía teniendo en cuenta las consideraciones expuestas entorno a dicho concepto, nosotros tendríamos que asumir que más que descubrir al otro nos emplaza a interrogarnos sobre nosotros mismos. La intersubjetividad compartida desde la no-dominación, sin servilismos, nos brinda la oportunidad de aproximarnos a nosotros mismos desde nuestros “predicamentos egocéntricos”, gracias a compartir significados que acaban siendo (re)significados de forma recursiva (Pettit, 1999; Barthes, 2003).

Para el Trabajo social no se trataría sólo de sostener lo empático en base a criterios previamente conceptualizados o intelectualizados (Idareta-Goldaracena, 2010); se trataría de situarlo en un contexto de colaboración con el otro para conformar y comprender aquellos conocimientos que dan significado a la complejidad del malestar humano. Esta comprensión, que responde a una experiencia propia, interroga al sujeto social como tal para que reconozca reflexivamente su representación, lejos de los arquetipos estandarizados o posiciones condescendientes. En este fenómeno de comprensión del dolor y el sufrimiento se reconoce la singularidad del sujeto en el yo ajeno y se descubre una intersubjetividad radical que implica una transformación. La propuesta, por tanto, se asienta en la indagación de la posición de cada uno para repensarnos y comprendernos.

Las Ciencias Sociales ponen a nuestro alcance múltiples herramientas con un potencial para incidir en la vida cotidiana, propia y ajena. La multitud de herramientas tiene un prisma enorme para la acción social, y se nos presenta de forma aséptica. Los conceptos, no dejan de ser herramientas, que actúan como piezas o elementos que nos sirven para modelar una posible explicación de los fenómenos sociales o mundo que nos rodea, a la vez que se pueden utilizar como herramientas para ejercer nuestra influencia a través de la manipulación. En este punto recae la importancia de nuestras herramientas de trabajo, por las implicaciones que estas comportan, en este caso centrada en el concepto de la empatía.

El concepto no es bueno ni es malo, lo que sí proporciona es un enorme poder a aquel que lo comprende, que entiende sus mecanismos, lo que se haga con él no le compete al concepto. En algunas ocasiones, hemos podido escuchar que las personas que hemos catalogado como “psicópatas”, hacen lo que hacen porque no tienen empatía. En este punto, posiblemente en muchas ocasiones, pueden hacer lo que hacen porque gozan de una gran empatía, entendiendo la empatía como la capacidad de leer los sentimientos del otro, lo que algunos autores lo han llamado “empatía cognitiva”. Pueden hacer lo que hacen porque no comparten la “empatía emocional”, no sufren con el otro, la “empatía emocional” puede favorecer no gozar con el sufrimiento del otro, porque de alguna manera supone se acercarse al sufrimiento del otro.

Si desde el Trabajo Social se pretende acercarse a la comprensión que el otro les otorga a sus experiencias, sin ser el otro, utilizando la empatía. Recuperando la idea original de Lipps, desde la perspectiva del arte, los observadores se proyectan ellos mismos en los objetos que perciben, los objetos son sentidos a la vez que percibidos. La herramienta es la misma que la utilizada por el “psicópata”, desde la posición de la “empatía cognitiva”, desde la comprensión de la intersubjetividad, un acercamiento a su comprensión de significados, sin llegar a sentir su dolor como propio, “empatía emocional”. De otra manera la práctica terapéutica difícilmente puede facilitar la acción, la (co)construcción facilitadora de narrativas con (re)significados. Se propone un Trabajo Social *consecuencialista*, no

deontológico (Rawls, 1995), en la que la evaluación de las posibles consecuencias de la intervención o la acción o la inacción, contemplan una evaluación y asumir sus consecuencias.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, H. (1999). Conversación, lenguaje y posibilidades: un enfoque postmoderno de la terapia. In *Biblioteca de psicología y psicoanálisis*. Amorrortu.
- Barthes, R. (2003). *Cómo vivir juntos: [simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos]: notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977 / por Roland Barthes; texto establecido, anotado y presentado por Claude Coste; bajo la dirección de Éric Marty; edición en español al cuidado de Beatriz Sarlo*. Siglo XXI.
- Batson, C. D. (2011). *Altruism in Humans* (O. U. Press (ed.)).
- Berger, P. L., y Luckmann, T. (1996). *La Construcción social de la realidad: un tractat de sociologia del coneixement* (Vol. 2a). Herder.
- Berkeley, G. (1989). *Comentarios filosóficos; Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano; Correspondencia con Johnson* (G. Berkeley, S. Johnson, & J. A. Robles (eds.)) [Book]. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bloom, P. (2018). *Contra la empatía* (Taurus).
- Castillo Charfolet, A. (2016). *La enseñanza y el aprendizaje de la empatía para el trabajo social*. Universidad Complutense de Madrid.
- Cuartero, M. E. (2018). Desgaste por empatía: cómo ser un profesional del trabajo social y no desfallecer en el intento. *Revista Cuaderno de Trabajo Social, 11 (1)*, 9–31.
- Decety, J & Cowell, J. M. (2014). Friends or Foes: Is Empathy Necessary for Moral Behavior? *Perspectives on Psychological Science, 9*, 525.
- Delors, Jacques (1994). "Los cuatro pilares de la educación", en *La Educación encierra un tesoro*. México: El Correo de la UNESCO.
- Eisenberg, N. (2000). Emotion, regulation and moral development. *Annual Review of Psychology, 51*, 665–697.
- Freud, S. (1949). *Grup psychology and the analysis of the ego* (Liveringht).

- Gardner, M., y Llosa, J. M. (2001). *Los porqués de un escriba filósofo*. Tusquets Editores.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Prentice-Hall.
- Gergen, K. J. (2006). *Construir la realidad: el futuro de la psicoterapia*. Paidós.
- Hoffman, M., & Levine, L. (1976). Early sex differences in empathy. *Desenvolopmental Psychology*, 6, 557-558.
- Idareta-Goldaracena, F. (2010). Desde la compasión de J. Addams a la responsabilidad para con el otro: la propuesta ética de E. Lévinas para el Trabajo Social. *Portularia* Vol. X, 2, 65-75
- Kant, I. 1724-1804. (1928). *Crítica de la razón pura / por Manuel Kant; traducción directa del alemán por Manuel G. Morente*. Librería general de Victoriano Suárez.
- Lipps, T. (1903). Einfühlung, inner Nachahmung, und Organ-empfindungen. *Archiv Für Die Gesamte Psychologie*, 2, 185–204.
- Maturana, H. R. . 1928-. (1990). *El Árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano / Humberto Maturana, Francisco Varela*. Debate.
- Murphy, G. (1947). *Personality: A biosocial approach to origins and structure* (Harper).
- Peirce, C. S. (Charles S. (1962). *Pragmatism and pragmaticism; Scientific metaphysics* (C. S. (Charles S. Peirce, C. Hartshorne, & P. Weiss (eds.)) [Book]. Belknap Press of Harvard University Press.
- Pettit, P. 1945-. (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno / Philip Pettit*. Paidós Ibérica.
- Rawls, J. (1995). *Teoría de la justicia: Vol. 2*. Fondo de Cultura Económica.
- Richmond, M. E., & Sociales, C. G. de C. O. de D. en T. S. y A. (2005). *Diagnóstico social*. Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales.
- Rogers, C. (1959). A theory of therapy, personality, and impersonal relationship as developed in the centered framework. In *Psychology: a study of a science* (McGraw-Hil, Vol. 3).

- Rogers, C. (1975). Empathic: An unappreciated way of begin. *The Counseling Psychologist*, 2, 2–10.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación II* (Trotta)
- Schutz, A., & Luckmann, T. (1977). *Las Estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu.
- Searle, J. R. (2006). Social Ontology Some Basic Principles. *Antropological Theory* 6, 1, 12–29.
- Smart, A. (2018). *Más allá de ceros y unos* (Clave inte).
- Smith, A. (1982). *The theory of moral sentiments* (D. D. Raphael & A. L. Macfie (eds.)) [Book]. Liberty Classics.
- Stein, E. (1995). *Sobre el problema de la empatía*. Universidad Iberoamericana, Filosofía.
- Thomas, W. I. (1932). *Child in America: behavior problems and programs / by William I. Thomas and Dorothy Swaine Thomas*. Knopf.
- Titchener, E. (1909). *Experimental psychology of the thought processes* (Macmillan).
- Unamuno, M. de. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida : en los hombres y en los pueblos*. Espasa-Calpe.
- Wind, E. (1963). *Art and anarchy* (Faber and).
- Wispé, L. (1986). The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept a word is needed. *Journal of Personality an Social Psychology*, 9, 203–209.