

De la mediación a la *Einfühlung*: la crisis de la idea moderna de identidad en el siglo XIX

From mediation to *Einfühlung*: the crisis of the modern idea of identity in the Nineteenth Century

FERNANDO INFANTE DEL ROSAL*

Resumen: La crisis de la idea moderna de sujeto, que se propaga en la división de la conciencia de Hegel, inaugura el siglo de la mediación, el brioso afán de sutura del siglo XIX. La idea de *Einfühlung*, apuntada en Herder y formulada durante todo el contexto decimonónico, toma el relevo de la idea moderna de *simpatía* y se completa con la idea de *vivencia* (*Erlebnis*) para oponer a aquel sistemático y artificial sujeto una impronta orgánica y recuperar así una idea de identidad que no sea incompatible con la vida.

Palabras clave: mediación, *Einfühlung*, empatía, identidad, *Erlebnis*, conciencia.

Abstract: The crisis of the modern idea of subject, which propagates in Hegel's consciousness division, inaugurates the century of mediation, the suture effort of the nineteenth century. The idea of *Einfühlung*, pointed in Herder and made throughout the nineteenth-century context, takes the place of the modern idea of sympathy and is completed with the idea of living-experience (*Erlebnis*), in order to oppose to the systematic and artificial idea of subject as an organic mark and recover a sense of identity not incompatible with life.

Keywords: mediation, *Einfühlung*, empathy, identity, experience, consciousness.

El siglo XIX podría definirse, en el pensamiento, como el siglo de la división, de la escisión y, también, de la mediación. Del Romanticismo al Positivismo, todas las mentalidades surgidas en su seno se vislumbran a grandes rasgos como intentos de asimilación de esa división y como tanteos de un brioso afán de sutura. La conciencia o intuición de tal escisión es un rasgo común en concepciones absolutamente diversas, contrarias incluso, de una época convulsa y expansiva.

La primera división y mediación examinada por la filosofía es la de la conciencia. La mediación de la negación y la otredad, proclamada y sistematizada por Hegel, es la constatación en el pensamiento reflexivo de la pérdida de consistencia de la inmediatez, especial-

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2012. Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2012.

* Profesor del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de la Universidad de Sevilla. Diseñador gráfico en www.elgolpe.net (correo electrónico: finfante@us.es).

mente de la inmediatez de la conciencia¹. No se fractura el mundo, lo que se rompe es la mirada del mundo, la relación del hombre con el hombre o con la Naturaleza. El problema es un problema de acceso, ya sea al mundo físico, a la comprensión de la humanidad, o al otro, porque se ha perdido la contigüidad entre el conocimiento y lo conocido. Ante la *ceguera* asumida, una vez avanzado el siglo, el conocimiento sólo parece posible en lo *visionario* o en la *ciencia positiva*. La consistencia y la universalidad procuradas por la razón, así como la fiabilidad del método empírico o la integridad de la ciencia newtoniana se van resquebrajando en un lento y complejo proceso que confluye en la gran crisis y transfiguración producida a finales del siglo XIX y principios del XX.

Todo en el pensamiento del siglo se plantea como un salvar la distancia, como un determinar la mediación que nos separa y a la vez nos conecta con nuestro objetivo. Pero lo característico de la visión decimonónica no es la constatación de esa negatividad, sino su asimilación dentro del conocimiento, de la conciencia, de la razón o de la voluntad. Por eso, su peculiar aleación de pesimismo y optimismo, manifiesta en las artes visuales y escénicas, en la literatura, en la música, en la filosofía, en la ciencia, guarda para nosotros un fondo impenetrable. Esta negatividad integrada nos sale al paso en la misma piel de los discursos, en la impronta ágil del lenguaje de la época. No es necesario, pues, buscar en el corazón del pensamiento, del arte y de la ciencia decimonónicos, en su objeto o en sus motivaciones, para toparnos con la herida; su misma expresión, sus modos de decir, desprenden ya la fractura de lo inmediato y la asimilación de lo negativo. Así, el verbo poético explota en el seno de la palabra romántica; la contradicción irresoluble y la incongruencia de Baudelaire tiñen el lenguaje poético e infectan a la vida; la *boutade* se convierte en la forma en que la verdad muestra su mitad, como en el «each man kills the thing he loves» de Wilde; la expresión del pensamiento se fragmenta ante la verdad desmoronada en los aforismos de Nietzsche; con Mallarmé, el mundo se suspende en el símbolo. Aún así, toda esta contradicción y negación es vivida en la intuición de la aurora, gracias a una penetración y a un olfato característicos del momento. La duda, la sospecha, la aprensión, son actitudes propias de quienes se han arrogado el dolor que implica la fractura pero han transformado ese dolor en perspicacia².

La reflexión se ha convertido en auténtica re-flexión, al asumir la distancia y la mediación dentro del propio acto de pensar. Todo ejercicio del espíritu, toda mirada, se divide volviéndose autorreferente y, sobre todo, crítica. El espacio y el tiempo se perciben más claramente como mediaciones y barreras transponiendo la filosofía de Hume en una nueva esfera. En las ciencias biológicas, la relación entre filogénesis y ontogénesis se convierte en una de las claves fundamentales. En las ciencias del espíritu, la distancia histórica y

1 Esto no implica que la filosofía de Hegel sostenga la hegemonía del pensamiento decimonónico, como ha denunciado Pérez-Borbujo, no al menos como filosofía de la Razón. Pero, en tanto filosofía del Espíritu como anhelo de unidad, se mueve por motivaciones muy similares a las de Schelling, Schopenhauer y a las de todos los pensadores de la «metafísica de la voluntad». Cfr. F. Pérez-Borbujo: *Veredas del espíritu: de Hume a Freud*, Barcelona, Herder, 2007, p. 12.

2 También es característico de este siglo otro tipo de lucidez, el de la inteligencia embriagada de sus propios humores porque, como dice Baudrillard, «Todo lo que constituye la economía de la mediación es fuente de goce. La seducción es lo que va del uno al otro sin pasar por lo mismo. [...] La elisión de las distancias, de los espacios intermedios, provoca siempre una especie de ebriedad». J. Baudrillard: *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1991, p. 78.

las diferencias geográficas son percibidas como impedimentos para la comprensión de la humanidad. El conocimiento se vuelve diferido.

Pero, como sugeríamos, en el siglo de las revoluciones, la negación asumida no es en ningún caso paralizadora sino, al contrario, absolutamente productiva. No permanece nunca en la fractura, sino que proclama la solución de manera grandilocuente. El dolor hondo que causa esa verdad cercenada puede manifestar un grito ahogado como el de los bebedores de absenta, pero también es capaz de proyectar las grandes exclamaciones de Beethoven o de Schopenhauer. Y, siempre, en la forma de una creación secretamente vengadora.

Si el movimiento de este siglo es el del anhelo de unidad del espíritu y de la voluntad, o el de la exigencia de unidad de la ciencia, lo es, precisamente, desde la conciencia de la escisión. No hay un afán mayor que el de abrazar esa unidad, que debe alcanzarse en cualquier orden³. Esta unidad no la puede procurar el sujeto por sí mismo, por eso éste ha dado paso al espíritu, que se asume mediado a través de la naturaleza. El anhelo romántico de ser uno con la naturaleza surge precisamente de la conciencia de su separación. Anhelo, al fin y al cabo, implica recuerdo, cuando no nostalgia.

El interés por el símbolo y la producción de lo simbólico, así como la concepción de la interpretación como nueva necesidad, son característicos de la conciencia mediada de este siglo. Símbolo y hermenéutica manifiestan la percepción de un desplazamiento en todos los niveles de la conciencia y del hombre. A todo conocimiento, a todo saber, se accede de manera oblicua e indirecta atravesando un ámbito intermedio. El pensamiento no puede encararse directamente con la verdad, sino con sus máscaras, y él mismo es ahora máscara de la verdad. Por eso se extiende con éxito la nueva idea de la *Einfühlung*, que, en su formulador, Herder, no es más que una simpatía que ha asumido el dolor de la división y la distancia. Es bastante significativo que el concepto surja en el ámbito de la hermenéutica histórica: las primeras acepciones de *Einfühlung*, en Herder o Schleiermacher, hacen referencia a la capacidad de penetrar en la comprensión de un texto, pero, sobre todo, a la posibilidad de acceder al conocimiento y al sentimiento de un momento histórico precedente, de *simpatizar a través de*, salvando lo discontinuo. La *Einfühlung*, en su principio, no es más que una simpatía globalizada que integra la mediación temporal (y también la espacial). La intuición de la *Einfühlung* se gesta, pues, como mudanza de la idea moderna de simpatía de los *filósofos morales*, de Shaftesbury y Hutcheson, y, sobre todo, de Hume y

3 «Hay que filosofar porque se ha perdido la unidad» y «La filosofía nace en el luto de la unidad, en la separación y la incoherencia», dice Lyotard emulando a Hegel, en J.-F. Lyotard: *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 101 y 102. El gran filósofo de la unidad en este siglo es Schelling. Comentando su *Filosofía del Arte* escribe Cinta Canterla: «El hombre moderno se encuentra, según Schelling, inserto en un mundo fragmentado y lleno de contradicciones. El racionalismo de una Ilustración dogmática había naturalizado las escisiones y legitimado la expulsión del ámbito de lo verdadero, útil y necesario a grandes ámbitos de lo que era relevante para el ser humano. La función de la construcción científica que él se propone como objeto de la filosofía consistirá precisamente "...en la representación de la unidad común de la que emanan esas oposiciones, elevándose desde allí a una unidad que las abarque a todas" [*Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, pág. 504]. [...] La función de la filosofía será precisamente restaurar la unidad originaria más allá de las escisiones entre lo sensible y lo inteligible, la necesidad y la libertad, el cuerpo y el espíritu, la pasión y la razón, la naturaleza y la historia, etc. ¿Cómo? Mostrando la íntima unidad profunda de todo y condicionando un nuevo pensamiento y unos nuevos valores, una nueva sociedad, una nueva mitología». C. Canterla: «La *Filosofía del Arte* de Schelling», en *Fedro, Revista de estética y teoría de las artes*, n. 5, febrero 2007, sección Pasajes, p. 6.

Adam Smith. Como aquella idea de *simpaty*, soluciona el problema de la sociabilidad, pero ya no desde la *naturaleza humana*, sino desde una conciencia que implica la presencia del tiempo, su mediación. Goethe sugería esa conciencia transtemporal en su expansiva idea de *sinfronismo* (*Vergangenheitsbewältigung*). Durante todo el siglo se formulan muchas expresiones diferentes para referirse al mismo fenómeno: *congenialidad* (*Geistesverwandtschaft*) de Droysen, *analogía* (*Entsprechung*) de Niebuhr, *familiaridad* (*Vertrautheit*) de Hulmboldt⁴.

Para Herder, la *Einfühlung* tiene su fundamento en una simpatía descrita en los términos característicos del *Sturm und Drang*: «Hay toda una naturaleza anímica que domina sobre todo, que modela todas las demás inclinaciones y facultades del alma de acuerdo consigo misma, que colorea incluso los actos más indiferentes; para compartir tales cosas no basta que respondas de palabra; introdúctete en la época, en la región, en la historia entera; sumérgete en todo ello, sintiéndolo; sólo así te hallarás en camino de entender la palabra, pero de esta forma se desvanecerá también el pensamiento, “como si tú mismo fueses todo eso tomado en particular o en su conjunto”»⁵. No es posible separar en Herder esta teoría de la comprensión (*Verstehen*) de cierto rasgo de *metempsicosis*⁶, como tampoco es posible entenderla a la manera de una ciencia, sino más bien como arte⁷. La *Einfühlung* surge antes

4 Véase F. Vázquez García: *Estudios de teoría y metodología del saber histórico: de la escuela histórica alemana al grupo de los “anales”*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1989, pp. 25-33.

5 J. G. Herder: «Otra filosofía de la historia» (1774), en *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, p. 296. Sobre esta obra escribe Michael N. Forster: «Especially in *This Too*, Herder famously proposes that the way to bridge radical difference when interpreting is through *Einfühlung*, “feeling one’s way in” This proposal has often been thought (e.g. by Meinecke) to mean that the interpreter should perform some sort of psychological self-projection onto texts. But, as the context in which it is introduced in *This Too* shows, that is emphatically not Herder’s idea – for that would amount to exactly the sort of assimilation of the thought in a text to one’s own which he is above all concerned to avoid. The same context makes clear that what he has in mind is instead an arduous process of historical-philological inquiry – so *Einfühlung* is really a metaphor here. What, though, more specifically, is the cash value of the metaphor? It has at least five components: First, it implies (once again) that there typically exists a radical difference, a gulf, between an interpreter’s mentality and that of the subject whom he interprets, making interpretation a difficult, laborious task (it implies that there is an “in” there which one must carefully and laboriously “feel one’s way into”. Second, it implies (*This Too* shows) that this process must include thorough research not only into a text’s use of language but also into its historical, geographical, and social context. Third, it implies a claim – deriving from Herder’s quasi-empiricist theory of concepts – that in order to interpret a subject’s language one must achieve an imaginative reproduction of his perceptual and affective sensations». M. N. Forster (ed.): *Philosophical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. xvii.

6 «Resulta interesante –recuerda Contreras Peláez– la alusión de Herder a los imanes y a la vivificación recíproca de los espíritus. En realidad, la empatía es para Herder re-vivencia: simpatizar sería tanto como revivir la vida de los otros. Al ser comprendido por el lector actual, el autor desaparecido “vive” de algún modo a su través. Las obras, los libros, los productos culturales son redimidos de su solidificación en objetos: cobran vida, “la carne recubre sus huesos”, el espíritu que los informa se reactiva, vuelve a soplar en el mundo. La revivencia, llega a señalar Herder en *Páginas dispersas* (1792), ofrece a los muertos una peculiar forma de “inmortalidad humana [*menschliche Unsterblichkeit*]”; las personas de distintas épocas unidas por los vínculos de la comprensión integran una “liga de lo humano [*Bund der Humanität*]” que constituye la “verdadera iglesia invisible, que trasciende los tiempos”». F. J. Contreras Peláez: *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004, p. 114. En esta obra se expone la influencia de Herder sobre los pensadores del *Verstehen* como Dilthey, Windelband, Rickert, Wundt, Simmel, etc.

7 Así lo ha señalado López Domínguez haciendo referencia a la posterior conversión estética del término: «Y este hecho no es una coincidencia arbitraria, pues, aunque no lo diga explícitamente, Herder entiende la historia no como una disciplina científica, en el sentido tradicional del término, sino como un arte, ya que, igual que en él, en la historia se trata de comprender elementos singulares e irrepetibles» V. López Domínguez: «Introducción», en J. G. Herder: *Antropología e historia*, Madrid, Editorial Complutense, 2002, p. 18.

como denominador de una intuición que como determinación de un principio. Ni siquiera con respecto a la simpatía muestra Herder una visión precisa o sistemática como hiciera Smith. Por ejemplo, en una de sus obras principales, *Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad* (1784-1791), usa indistintamente términos como *Teilnehmung*, *Mitgefühl* o *Sympathie* para referirse a un mismo y difuso fenómeno. Habrá que esperar a la Fenomenología de Husserl, Scheler y Stein para que el interés por los fenómenos se corresponda con un rigor léxico.

Al igual que Herder, Novalis recurre a una idea de simpatía con rasgos *acosmísticos*, como hará más tarde Schopenhauer con la idea de compasión: «Si la filosofía, por medio del sistema y el estado, *refuerza* las *energías* del individuo junto a las de la humanidad y el cosmos, y convierte el conjunto en órgano del individuo y el individuo en órgano del conjunto –lo mismo ocurre con la poesía en relación a la vida. El individuo vive en el conjunto y el conjunto en el individuo. Por medio de la poesía surgen la mayor simpatía y la coactividad más intensa, la *comunidad* [*Gemeinschaft*] íntima de lo finito y lo infinito»⁸. Para el prerromanticismo y el romanticismo, la simpatía recupera el rasgo de la *sympathia* renacentista como fuerza ilocalizable e indeterminada⁹, pero, a pesar del poder del fenómeno al que hace referencia, a esta idea le falta un aspecto fundamental: la subjetividad. Éste es el elemento por el que, pensamos, se introduce el término *Einfühlung* y sus formulaciones afines. La simpatía llega en muchos casos a utilizarse como tendencia de la Naturaleza, frente a la *Einfühlung*, que presupone la cultura (*Bildung*) y la historia. La simpatía sólo da cuenta de la atracción¹⁰, la *Einfühlung* aporta el acceso contemplativo o creativo. No obstante, ambas permanecen en este contexto en el nivel de una visión *misticista*¹¹ y, en muchos casos, son usadas indistintamente.

En Novalis, por esta razón, la voz *Sympathie* aparece algunas veces para designar el sentido de *sich einfühlen*, de la simpatía transtemporal, como parecen sugerir sus versos: «Und weckt nach langen Jahren / Der Nachwelt Sympathie»¹², o de la simpatía transhistórica: «Los acontecimientos más cercanos parecen tener sólo una relación superficial, pero no por ello revelan una simpatía menos maravillosa con los lejanos; y sólo cuando uno está en situación de abarcar con la vista una larga serie de sucesos, ni tomándolos todos al pie de la letra ni confundiendo su verdadero valor con los sueños de la fantasía, sólo entonces advierte el secreto encadenamiento de lo pasado con lo futuro y se aprende a componer la historia con esperanzas y recuerdos. Pero sólo le es dado descubrir la clave de la historia a aquel que tiene ante sus ojos todo lo pasado»¹³.

En Schleiermacher el concepto se vuelve problemático, como se vuelve problemático el comprender mismo (*Verstehen*), que asume ahora el malentendido como una tensión que no remite nunca completamente. Se trata de compensar esta tendencia llegando a conocer el

8 Novalis (F. L. von Hardenberg): «Fragmentos Logológicos» (1798), en *Fragmentos para una teoría romántica del arte*, antología y ed. de J. Arnaldo, Madrid, Tecnos, 1994, p. 136.

9 Sobre la idea renacentista de simpatía véase por ejemplo M. Foucault: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. de E. Cecilia Frost, Madrid, Siglo XXI, 1999.

10 Véase Novalis: «Alte Idee der Sympathie und d[es] Parallelism der Planeten und Metalle» («Das theorethische Werk»), en *Novalis Werke*, ed. de G. Schulz, Munich, Verlag C. H. Beck, 2001, p. 554.

11 Véase A. Caso: *Principios de estética: Drama [sic] per musica*, México, Porrúa, 1944, p. 72.

12 «Das lyrische Werk 1794-1795», en *Novalis Werke, op. cit.*, p. 26.

13 Novalis: *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, ed. y trad. de E. Barjau, Madrid, Cátedra, 1992, p. 165.

texto mejor de lo que lo hizo el mismo autor, algo que puede conseguirse haciendo patentes aspectos que para el propio autor permanecían ocultos a su propia conciencia. Schleiermacher no usa el término *Einfühlung*, él habla de «adivinación» (*Erraten*), método complementario a la «comparación» por el que se aprehende lo individual de una manera inmediata al transformarse uno mismo simultáneamente en el otro. Esto es posible gracias a que «cada cual lleva en sí un mínimo de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación con uno mismo»¹⁴. Es interesante que Schleiermacher considere la adivinación como la «fortaleza femenina» (*weibliche Stärke*)¹⁵ del conocimiento, frente a la «fortaleza masculina» que estaría representada en el método comparativo. De hecho, la apertura psicológica hacia el interior del otro, el decisivo giro de la intersubjetividad y la empatía, fue intuida por muchos pensadores del siglo XIX como un rasgo del lado femenino del ser humano, o de una feminidad *transcendental* (efectivamente, Schleiermacher no piensa en la diferencia psico-fisiológica de los géneros, sino en esa dimensión más abierta).

Gadamer entiende que «lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica»¹⁶, quizá porque concede más importancia a su pensamiento estético que al teológico, pero lo cierto es que la adivinación es una forma de acceso incompleta si no se da, al mismo tiempo, una labor dialógica con el texto¹⁷.

En el mismo contexto en el que se formula la *Einfühlung*, surge también el neologismo alemán «Erlebnis», que Ortega y Gasset traducirá con éxito como «vivencia»¹⁸. Gadamer expone y analiza la génesis y la historia de este término, que será fundamental en Dilthey, y llega a afirmar que: «Así como la lejanía y el hambre de vivencias, que proceden del sufrimiento bajo el complicado aparato de una civilización transformada por la revolución industrial, hicieron emerger la palabra vivencia hasta convertirse en un uso lingüístico general, también la nueva distancia que adopta la conciencia histórica frente a la tradición orienta el concepto de la vivencia hacia su propia función epistemológica»¹⁹. La vivencia es la base epistemológica para todo conocimiento de cosas objetivas; toda comprensión de

14 Citado en H. G. Gadamer: *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 243.

15 F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik, Sämtlich Werke*, Berlín, G. Reimer, 1838, p. 146.

16 H. G. Gadamer: *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 241.

17 Según Carlos B. Gutiérrez, Gadamer yerra en su idea de Schleiermacher en este aspecto: «La adivinación es la primera e inmediata evidencia con la que se inicia todo proceso de interpretación y sin la cual no se pueden dar las comparaciones y correcciones de la comprensión. No se trata, eso sí, de proyección o afinidad sentimental que a manera de salto nos traslade por sobre el tiempo al alma del autor, como cree Gadamer, pues ello desembocaría en la subjetivización del comprender y en la reducción del sentido a la comprensión de lo que sucede psíquicamente en quien despliega empatía. Recordemos más bien que detrás de toda palabra hay lo pensado que constituye el objetivo de la comprensión, lo pensado que, sin embargo, sólo se manifiesta en palabras; de ahí que al sentido sólo se acceda cuando uno está dispuesto a romper el dogmatismo de lo puramente gramatical para alcanzar el alma de la palabra». C. B. Gutiérrez: «El individuo entre la modernidad y la historia: el problema de la hermenéutica», en J. L. Villacañas (ed.): *La filosofía del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2001, p. 288.

18 Ortega había traducido la *Einfühlung* de Lipps y Worringer como «simpatía» y también como «transvivencia». Véase H. Carpintero: *Ortega y El "Quijote". Los primeros apuntes. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 23, 2006, p. 240-243, y J. L. Pinillos: «Las cuentas pendientes de la psicología científica», en F. J. Rodríguez y L. M. Cuevas (comps.): *La psicología diferencial. Lecturas para una disciplina*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1995, p. 19.

19 H. G. Gadamer: *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 101.

sentido es una «retraducción de las objetivizaciones de la vida a la vitalidad espiritual de la que han surgido»²⁰.

El cambio de paradigma es evidente: las principales teorías del conocimiento de la modernidad, hasta Kant, habían entendido que la última unidad de lo dado en la conciencia era la «sensación». El problema de la intersubjetividad era un problema gnoseológico reducido a la imposibilidad de trasvase de esas sensaciones. De ahí que para los modernos la simpatía adquiriera el valor de complemento afectivo, de caldera encargada de compensar ese frío conocimiento de conciencias que no llegan a tocarse. Cuando Dilthey propone la vivencia como unidad de sentido, transpone la subjetividad al nivel de la vida, que es un ámbito mucho más diáfano que aquel del conocimiento del sujeto. La vida implica la apertura, la fusión y la difusión, implica la dimensión exterior del conocimiento. Es verdad, como dice Gadamer, que «lo vivido (*das Erlebte*) es siempre lo vivido por uno mismo»²¹, pero la vivencia es más fácilmente compartible y comunicable, y en la *Einfühlung* a lo que accedemos no es al acto de conocer ejercido por el otro, sino a su vivencia, a su conocer o sentir en tanto que vivencia. La vivencia, podríamos decir, es actualizable como tal, es *vivable*, algo que se difumina en el caso del conocer, que se descarga más rápidamente en lo conocido. Sólo en este nivel es posible ese desplazarse propio de la intersubjetividad.

En este rasgo de *vivencia*, la endopatía parece ser lo mismo que la identificación psíquica, pero hay una diferencia clara: en esta última lo que se da es una vivencia unificada en la que un sujeto se fusiona con otro; en la *Einfühlung*, en cambio, el sujeto vive intencionalmente en el otro manteniendo la separación. Por eso la identificación suele intervenir en los procesos inconscientes y la endopatía o empatía en los conscientes. Esta disimilitud se percibe con más claridad en la teoría de Dilthey²².

La idea de vivencia es la que amplía el ámbito de la *Einfühlung* y la simpatía más allá de la hermenéutica histórica a otras esferas de las ciencias del espíritu. En la segunda mitad del siglo, la idea de *Einfühlung* es trasvasada a las filosofías de la conciencia, como sucede en Edmund Husserl, Paul Natorp o Henri Bergson, o a la reflexión estética, en el caso de Robert Vischer, Theodor Lipps, Paul Stern, Johannes Volkelt o Wilhelm Worringer. Georg Simmel, autor de una influencia extraordinaria en *le tournant du siècle*, será responsable de la extensión del término *vivencia* (*Erlebnis*) y también del de *Einfühlung* en numerosos ámbitos del pensamiento²³. En Max Weber, por su parte, la endopatía va a aparecer en su dimensión social²⁴, como herramienta de dominación y control, como sucede también en Freud cuando éste recurre a *Einfühlung* frente a *Identifizierung* en *Psicología de las masas*

20 *Ibid.*, p. 102.

21 *Ibid.*, p. 97.

22 Dilthey expone su idea de la *Einfühlung* como «revivificación» (*Nacherleben*), sirviéndose de varios ejemplos, en W. Dilthey: *Dos escritos sobre hermenéutica*, trad. de A. Gómez Ramos, Madrid, Fundamentos, 2000, p. 185 y ss.

23 Simmel usó *Einfühlung* en sus estudios estéticos, culturales y filosóficos indistintamente. Véase G. Simmel: *Rembrandt: ein kunstphilosophischer Versuch*, Berlín, Matthes & Seitz, 1985; G. Simmel: *Postume Veröffentlichungen: Ungedrucktes; Schulpädagogik*, Franckfurt, Suhrkamp, 2004; G. Simmel: *Brücke und Tür*, Leipzig, K. F. Koehler, 1957.

24 M. A. Jiménez García: «Max Weber y el fin de la ética», en L. Páez Díaz de León (ed.): *La Teoría Sociológica de Max Weber*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 55.

y *análisis del yo* (1923)²⁵. Weber toma de Hellpach las dos formas de influencia psicológica sobre los individuos: la primera, la *inspiración* de la conducta, despertar la idea de una acción mediante medios de gran eficacia como algo que «debe hacerse»; «La segunda, consiste en que el influido convive la propia conducta interior del que influye: “endopatía”, penetración simpática. La forma del actuar, en virtud de esta mediación, puede ser de lo más diversa en cada caso particular. Sin embargo, muy a menudo nace una “acción comunitaria” de masa referida al que ejerce la influencia y a su vivencia, de la que pueden después desarrollarse “consensos” con el contenido correspondiente»²⁶. Lo que la inspiración tiene de duradera, lo suple la endopatía en intensidad²⁷.

Respecto a las reflexiones sobre la conciencia, la continuidad propia de la vida²⁸ que, como señalábamos antes, hace más fácil el desplazamiento intersubjetivo, es vista ahora como factor que favorece también toda conexión intrasubjetiva. Por esta razón extienden Natorp y Bergson esa continuidad a lo psíquico. La conciencia aparece para el primero como encadenamiento ininterrumpido de relaciones recíprocas, o como *durée* para el segundo. De esta forma, la endopatía y la simpatía se convierten en constitutivas de la conciencia y de la vida, o de la conciencia como vida, se alojan en su interior. El caso de Bergson es, sin duda, el más influyente, por lo expansivo de su pensamiento. En la parte central de *La evolución creadora*, Bergson habla de «simpatía adivinadora» refiriéndose al caso de esos insectos parásitos que *saben* por instinto en qué parte del otro insecto han de inyectar su veneno para paralizarlo sin causarle la muerte. «El instinto es simpatía –afirma Bergson–. Si esta simpatía pudiera extender su objeto y también reflexionar sobre sí misma, nos daría la clave de las operaciones vitales, del mismo modo que la inteligencia, desarrollada y rectificada, nos introduce en la materia. Pues no podríamos repetirlo lo suficiente, la inteligencia y el instinto están dirigidos en dos sentidos opuestos, aquélla hacia la materia inerte, éste hacia la vida»²⁹. Esta visión, que tanta influencia parece tener en el Freud de *Más allá del principio del placer* (1920) y en Scheler, muestra una idea de simpatía que, aunque mantiene ciertas connotaciones del concepto renacentista, es muy cercana a la *Einfühlung*, en tanto que implica un acceso a la interioridad, de forma, diríamos, *telepática*³⁰.

25 S. Freud: *Psicología de las masas y análisis del yo*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza, 2008.

26 M. Weber: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 260.

27 *Ibid.*, p. 261.

28 A esta continuidad de la vida se refiere Simmel cuando dice: «Entre el azar y la necesidad, entre el dato fragmentario y externo y el significado homogéneo de la vida desarrollada a partir de su propio interior se verifica un proceso eterno en nosotros, y las grandes formas en las que configuramos los contenidos de la vida son las síntesis, los antagonismos o los compromisos de esos dos aspectos básicos». G. Simmel: *Sobre la aventura. Ensayos de estética*, Barcelona, Península, 2001, p. 23.

29 H. Bergson: *La evolución creadora*, trad. de P. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 186.

30 Bergson se refiere a esta idea de simpatía desde 1889, en H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Nabu Press, 2010; en H. Bergson: *Correspondances*, ed. André Robinet, París, Presses universitaires de France, 2002. La referencia a la *telepatía* no está en el texto de Bergson, sino en M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Salamanca, trad. de J. Gaos e I. Vendrell, Sígueme, 2005. En Francia es Víctor Basch quien traduce *Einfühlung* como «sympathie symbolique» (V. Basch: *L'Esthétique allemande contemporaine*, París, F. Alcan, 1912); Edward B. Titchener, alumno de Wundt, como Lipps, la traduce como «empathy» al ámbito anglosajón (E. B. Titchener: *Experimental Psychology of the Thought Processes*, Nueva York, Macmillan, 1909).

No obstante, el aspecto evolutivo y temporal es el decisivo en la teoría de Bergson. Al igual que Nietzsche y Freud, Bergson, concede una especial importancia al fondo *original* del que surgen los fenómenos de la empatía, la simpatía o la identificación, si bien, como Hegel y Darwin, mira igualmente hacia el *final* al que estos procesos tienden: «[...] no por el hecho de no pertenecer al dominio de la inteligencia está el instinto situado fuera de los límites del espíritu. En fenómenos de sentimiento, en simpatías y antipatías irreflexivas, experimentamos en nosotros mismos, bajo una forma mucho más vaga y a su vez demasiado penetrada de inteligencia, algo de lo que debe pasar en la conciencia de un insecto que actúa por instinto. La evolución no ha hecho más que separar entre sí, para desarrollarlos hasta el límite, unos elementos que en el origen se compenetraban»³¹.

La manera en que las teorías de la evolución se articulan en Bergson con una filosofía de la vida y una filosofía de la conciencia hace que el *bergsonismo* sea uno de los más completos intentos de digestión del pensamiento del siglo XIX. La contraposición entre la *inteligencia*, que alcanza el conocimiento procediendo desde el exterior mediante representaciones siempre fragmentadas, y el *instinto*, que tiene un acceso inmediato a lo interno ajeno por medio de una intuición vivida, refleja muy bien la recuperación de la conciencia dividida de Hegel en otro lugar, como también la reflejan la Fenomenología y el Psicoanálisis.

Es difícil localizar el comienzo de las derivaciones estéticas de la *Einfühlung*, porque, según se ha expuesto, la hermenéutica histórica ya contenía el matiz de una visión creadora de la interpretación y de la historia y porque tal idea estaba enfocada a lo literario. Lo que resulta manifiesto es que el concepto no se traslada por préstamo de unas disciplinas a otras, sino que, más bien, se ha hallado siempre en un punto crucial de intersección entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. La *Einfühlung* es ajena tanto al idealismo como al positivismo, representa más bien el lugar de la nueva *glándula pineal* que la filosofía y el saber sobre el hombre buscan en esta época. Ella parece dar cuenta de una realidad objetiva al tiempo que subjetiva, aunque la balanza se incline más hacia la segunda. La simpatía que, como hemos visto, sigue usándose en el primer cuarto de siglo con un sentido ligado al que le daban tanto los filósofos morales, como Hume y Adam Smith, adopta a partir de Darwin una acepción biológica (en medicina se conserva en la actualidad) que hace que su alternativa, la *Einfühlung*, se *eleve* a los órdenes más claramente humanos: la psicología y la estética, que van muy unidas, por otra parte, en esta visión. Esto último explica que el padre de la psicología experimental, Wilhelm Wundt, usara el neologismo en sus estudios sobre arte. No obstante, ni la psicología ni la estética abandonan su relación con el mundo natural, como se aprecia en Hermann Lotze³².

31 H. Bergson: *La evolución creadora*, op. cit., p. 185.

32 En su obra de 1856 afirmaba: «Nor is it only into the peculiar vital feelings of that which in Nature is near to us that we enter -into the joyous flight of the singing bird or the graceful fleetness of the gazelle; we not only contract our mental feelers to the most minute creatures, to enter in reverie into the narrow round of existence of a mussel-fish and the monotonous bliss of its openings and shuttings, we not only expand into the slender proportions of the tree whose twigs are animated by the pleasures of graceful bending and waving; nay, even to the inanimate do we transfer these interpretative feelings, transforming through them the dead weights and supports of buildings into so many limbs of a living body whose tensions pass over into ourselves». H. Lotze: *Microcosmus: An essay concerning man and his relation to the world*, Nueva York, Scribner and Welford, 1890, pp. 585-586. Véase G. Galligan: *The cube in the kaleidoscope: The American reception of French Cubism, 1918-1938*, Ann-Arbor-Michigan, ProQuest, 2007, p. 218 y ss.

Una mayor especificidad estética de la idea empieza a desarrollarse en el discípulo de Hegel, Friedrich Theodor Vischer, aunque éste no llegue a utilizar el término, sino otras expresiones como *Zusammenfühlen* (sentir juntos) y *Hineinfühlen* (sentir hacia dentro)³³. En 1872, su hijo Robert Vischer se doctoró con el trabajo *Über optische Formgefühl (Sobre el sentimiento óptico de la forma)* en el que aplicó la idea al estudio de la percepción visual y al modo en que la belleza natural es aprehendida por el sujeto³⁴. Como su padre, y como todos los teóricos de la *Einfühlung*, ya en el ámbito estético, ya en el hermenéutico, elaboró una teoría de la recepción complementaria a las teorías del genio del Idealismo alemán³⁵. La teoría de Robert Vischer, desarrollada en una obra extensa como sucede en todos los teóricos de la *Einfühlung*, fundamenta la empatía estética en una relación entre sensaciones y sentimientos. Para él, el sentimiento tiene tres fases que están entrelazadas con otras tantas fases de la actividad sensitiva: el sentimiento inmediato (*Zufühlung*), el sentimiento de respuesta (*Nachfühlung*) y el sentimiento empático (*Einfühlung*). Como se apreciaba en la estética de su padre, el sentimiento proyectado sobre el objeto contemplado no está contenido en el objeto³⁶.

En el cambio de siglo, el concepto estético de *Einfühlung* contaba con numerosos seguidores como Heinrich Wölfflin, Adolf von Hildebrand, Karl Groos, Johannes Volkelt, Theodor Lipps o Wilhelm Worringer. Sus aportaciones tuvieron una gran influencia no sólo sobre la reflexión estética y la teoría del arte, sino sobre los nuevos enfoques psicológicos y filosóficos. Lipps fue el que gozó de un reconocimiento más amplio y, de todos ellos, el que más influyó en el pensamiento del primer cuarto de siglo. Su psicología especulativa fue determinante en la recepción de la *Einfühlung* por parte de Husserl, Stein y Freud, y, junto con los autores de la *psicología filosófica*, Natorp o Bergson, influyó en la nueva relación entre psicología y filosofía. Por estas razones nos detendremos brevemente en un análisis de su idea de empatía. Es cierto que fueron las ideas de Worringer las que llegaron más directamente al ámbito de la reflexión estética, pero las de Lipps fueron percibidas como *estéticas* por Stein y por Scheler, que hicieron acopio de las reflexiones sobre la empatía y la identificación respectivamente.

La psicología aperceptiva de Lipps, como la llamó Wudnt, proponía la introspección como método básico de investigación entendiéndolo que era posible un acceso inmediato a los contenidos de la conciencia. Contra la debilidad de este método se desarrollará la psicología fenomenológica, que tomó a Lipps como referencia, pero intentó superar una visión que consideraba *psicologista*. No obstante, lo particular del método de Lipps fue situarse en un punto medio entre la psicología y la filosofía, aunque considerase a aquélla una parte de ésta. Esto hizo que su método no agradara ni a los psicólogos empíricos ni a los filósofos y que sus alumnos se aliaran con algunos de Husserl para fundar la *fenomenología de las esencias*.

33 F. T. Vischer: *Aesthetik, oder Wissenschaft des Schönen*, vol. 1, Leipzig, Reutlingen, 1846.

34 Robert Vischer basó sus ideas sobre la empatía en el estudio de Karl Albert Scherner *Das Leben des Traums* (1861), precursor de la interpretación freudiana de los sueños.

35 Armando Plebe ha señalado la discontinuidad existente entre estas teorías estéticas de la *Einfühlung* exponiendo las diferencias entre los diferentes autores. A. Plebe: *Proceso a la estética*, Valencia, Universitat de València, 1993, p. xxiii.

36 Sobre la relevancia de Vischer en la estética y la historia del arte, especialmente en Warburg, véase E. Wind: *The Eloquence of Symbols: Studies in Humanist Art*, ed. de Anderson, Jaynie, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 109.

Hay un aspecto en el que Lipps avanza mucho más que el resto de los teóricos de la empatía y que nos incumbe también: la identidad. Lipps fue, en cierto modo, un compilador y reformulador, desde la psicología especulativa, de las ideas sobre la identidad de Hume y de Kant, de la idea de voluntad de Schopenhauer, y de la idea de «vivencia» (*Erlebnis*) de Dilthey. De hecho, Lipps toma la unidad de la conciencia a partir de esta última.

Según Lipps, lo primero que hallamos en la indagación introspectiva de la conciencia es el yo, ese sujeto al que hace referencia todo conocer, todo sentir y todo querer: «Este Yo no es *conocido*, puesto que es el sujeto del conocer y no puede ser contrapuesto a sí mismo, sino que es *experimentado* [o *vivenciado*, *erlebt*]. En contra de las teorías genéticas que pretenden derivar este Yo de un complejo de elementos [...] aparece como inderivable e irreductible, o sea como una experiencia primaria. La unidad de la conciencia tiene su origen en él, puesto que el Yo es idéntico»³⁷. Esta identidad no es establecida en virtud de una conclusión lógica, como sucede con otro tipo de identidades, sino que es una identidad experimentada, *vivenciada*, porque el yo no es un elemento quieto y contemplativo, sino actividad, lo característico de la voluntad.

A partir de aquí desarrolla Lipps su teoría de las experiencias del yo, sus estados, sensaciones, percepciones y motivaciones, uniendo de una manera nueva la teoría moderna del sujeto y del conocimiento con las aportaciones del siglo XIX. Desde esta teoría del conocimiento llega Lipps a su idea de *Einfühlung*: «Hay tres dominios del conocimiento: el de las cosas, el de mí mismo y el de los otros Yo. El primer conocimiento tiene como fuente la percepción sensible; el segundo, la percepción interna, es decir, la comprensión inmediata o en el recuerdo del Yo con sus determinaciones, experiencias de exigencias, actividades, actos y sentimientos, y también relaciones con los objetos. La fuente del tercer género de conocimiento es, finalmente, la *empatía*. Tiene además ésta una significación que excede con mucho los límites del conocimiento. Aquí tomo la palabra empatía en el sentido más amplio que ésta permite; es decir, la tomo en el sentido de la “objetivación mía en un objeto distinto de mí” [*Objektivierung meiner in einem von mir unterschiedenen Gegenstande*], sin tener en cuenta si lo objetivado merece o no el nombre de un sentimiento en sentido estricto y propio»³⁸.

Éste es el sentido amplio de *Einfühlung* que puede aplicarse a cualquier objeto. Lipps lo precisa más adelante: «cuando apercibo un objeto, experimento como perteneciente a él o como hallándose en este objeto apercibido, como un componente del mismo, un determinado modo de mi conducta interna. Éste aparece como dado en él, como siéndome participado por él»³⁹. Esta primera descripción parece más bien *proyectiva*, en tanto que lo que yo *objetivo* en el objeto es algo mío, pero, como veremos a continuación, esta proyección es la que hace posible, en el caso de los otros yo, el auténtico conocimiento de éstos.

Lipps se da cuenta de que la naturaleza del objeto en que nos proyectamos determina el tipo de empatía, por eso crea una clasificación de los modos de ésta: empatía general aperceptiva; de estado de ánimo; aperceptiva condicionada; suscitada por la apariencia sensible de los otros sujetos; estética, y, finalmente, ética y práctica. A su vez, todas estas

37 J. V. Viqueira: *La psicología contemporánea*, Barcelona, Labor, 1930, p. 75.

38 T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, W. Engelmann, 1906, p. 193. También manejamos la edición anterior de 1903, del mismo editor.

39 *Ibid.*

formas de empatía pueden ser *positivas* o *negativas*: «Cuando la empatía es positiva –explica Viqueira– hay una coincidencia entre el objeto y nosotros, o dicho de otro modo, nos sentimos bien, sentimos placer al proyectarnos en el objeto. En la empatía negativa sucede todo lo contrario»⁴⁰.

La clase de empatía que nos interesa aquí es la suscitada por la apariencia sensible de los otros sujetos («Einfühlung in die sinnliche Erscheinung des Menschen»⁴¹). Ésta es la forma que nos proporciona el acceso al conocimiento de los otros sujetos. Como señaló Viqueira en 1930, «El problema de este conocimiento, a pesar de ser interesante, no ha surgido más que en la psicología actual, y es precisamente un mérito de Lipps el haberlo atacado y el haber presentado una solución»⁴². Pero Lipps no podía adentrarse en este asunto sin emprender una crítica de la usual *teoría de la analogía*, que explicaba el conocimiento del otro por el reconocimiento en su exterioridad de una semejanza con las manifestaciones externas de la propia experiencia.

Lipps parte del hecho de que, aunque de los otros sujetos no conocemos inmediatamente más que sus manifestaciones, a las que sólo tenemos acceso por la percepción, solemos considerar que tales manifestaciones son expresión de una vida mental o psíquica. El objetivo fundamental en este asunto consiste, por tanto, en determinar cuál es el proceso por el que esto se produce. La explicación corriente de la *analogía* se conforma con el recurso a la semejanza externa para inferir la suposición de la interioridad del otro: suponemos que los otros tienen estados psíquicos análogos a los nuestros porque sus manifestaciones perceptibles son similares a las que nosotros tenemos en esos estados. Esta explicación supone que el estado expresado y la expresión han sido observados juntos en nosotros con anterioridad, de modo que, después, al percibir la última, se supongan los primeros, pero esto no siempre sucede, dice Lipps. Suele ocurrir más bien lo contrario, que primero conozcamos dichas expresiones de estados mentales en los otros, y que de allí se transporten a nosotros.

Además, lo que se opera en este razonamiento no es propiamente analogía, pues ésta sólo nos permite afirmar que a un determinado gesto percibido que en mí acompaña a un estado mental, sigue mi estado mental. Sin embargo, no es esto lo que se concluye, sino que ese estado existe en el otro sujeto y que se expresa en el gesto que yo percibo. Por lo tanto, paso de mí a otro sujeto, creo algo nuevo que antes no existía en mi representación, a saber: el otro sujeto y su estado mental. Estas limitaciones hacen que no sea posible dar cuenta auténticamente del conocimiento de los otros desde la teoría de la analogía.

La fuente del conocimiento de los otros (*Erkenntnisquelle*) sólo puede estar constituida por la *Einfühlung*, a la que Lipps piensa que es mejor llamar en este caso «auto-objetivación» (*Selbstobjektivierung*), porque lo que se proyecta es todo el yo con sus maneras de actividad, no sólo su sentir. Esta empatía también puede ser positiva (*sympatische*) o negativa (*antipathische*)⁴³.

La empatía se apoya en el instinto, «por una parte, el instinto de expresión de vida [*Trieb der Lebensäußerung*] o de notificación de procesos internos por procesos corporales

40 J. V. Viqueira: *La psicología contemporánea*, op. cit., p. 78.

41 T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie*, op. cit., p. 198. En la edición de 1903 aparece el término «Anderer» en lugar de «des Menschen».

42 J. V. Viqueira: *La psicología contemporánea*, op. cit., p. 78.

43 T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie*, op. cit., p. 193 (1903).

[*der Kundgabe innerlicher Vorgänge durch körperliche Vorgänge*] y, por otra, el instinto de imitación externa [*Trieb der äusseren Nachahmung*]⁴⁴. La referencia a los instintos y a las pulsiones (Lipps no los separa tan claramente como lo hará Freud) da cuenta de la tendencia *natural* que interviene en el proceso empático. Lipps recurre a un ejemplo para mostrar de qué manera se relacionan estos instintos entre sí: «Me hallaba una vez triste. Entonces experimenté, al mismo tiempo, la tendencia a producir los gestos de la tristeza. Pero no experimenté a éstos como algo conjunto con la tristeza, sino como algo que se hallaba en ella, y seguí la tendencia, produciendo por actividad instintiva los gestos. Ahora veo estos gestos en alguna parte. Entonces surge de nuevo inmediatamente en la percepción o mejor en la apercepción de estos gestos, la tendencia a la propia producción de ellos. Ahora bien; ésta es la misma tendencia que, como un componente inseparable, se halla incluida en mi tristeza. Por consiguiente incluye su presentación la reproducción de la tristeza, que se halla fundida con ella en un suceso único»⁴⁵. La *Einfühlung* no es, pues, un acto asociativo, sino un proceso que consiste en la exteriorización del sujeto o de una modalidad del sujeto, ya se trate de un sentimiento, de un movimiento voluntario, o de cualquier otro estado.

La empatía, por la que tenemos acceso al conocimiento del otro, supone sobre todo un proceso de objetivación: «El yo propio objetivado, o el yo ajeno producido por auto-objetivación, aparece inmediatamente como objetivamente real»⁴⁶. Esto implica que la manera en que se genera la idea de la identidad del otro no es absolutamente ajena al modo en que surge la idea de auto-identidad, porque ambas son objetivaciones⁴⁷. Ahora bien, si consideramos que toda empatía puede ser positiva o negativa, como ha dicho Lipps, esta objetivación parece plantear un problema. Como ha indicado Viqueira: «Pero debe tenerse en cuenta que esto sucede en la empatía negativa, pues sólo en ella se separa lo proyectado del sujeto que proyecta; en la positiva no hay más que un sujeto, debido a la coincidencia de lo proyectado y el Yo que proyecta»⁴⁸. Es preciso considerar que es la empatía positiva la que genera una coincidencia entre el objeto y nosotros y no al revés. Esto quiere decir, como explicará Edith Stein más tarde, que la empatía negativa no es más que una discrepancia entre la vivencia propia actual y la vivencia de la empatía. Stein lo aclara con un ejemplo sencillo: «en el momento en que mi amigo me da la alegre noticia estoy imbuido por la tristeza de la pérdida de un ser querido, y esta tristeza no tolera un cosentir la alegría que aprehendo empáticamente»⁴⁹. Stein no puede aceptar esa unidad del yo propio y lo proyectado porque la percibe como una especie de identificación, y a eso parece apuntar precisamente la empatía positiva de Lipps.

Aunque en un sentido diferente de Husserl y de Stein, la idea de empatía de Lipps posee un carácter *originario*: ella está antes del sentimiento agradable, no después como suele pensarse. Y lo que es más importante: la empatía positiva es la condición de posibilidad

44 *Ibid.*, p. 200.

45 *Ibid.* (usamos la traducción de J. V. Viqueira: *La psicología contemporánea, op. cit.*, p. 80).

46 *Ibid.*, p. 206.

47 «The “in” of ein- can indicate either position within, or motion toward, or both. Thus *Einfühlung* can occur “within” oneself of “into” another. It is the way in which one inhabits or coincides with one’s own subjectivity, but it is also the way one overtakes and saturates someone else». M. Sawicki: «Empathy before and after Husserl», en *Philosophy Today* 41, no. 1, 1997.

48 J. V. Viqueira: *La psicología contemporánea, op. cit.*, p. 81.

49 E. Stein: *Sobre el problema de la empatía*, trad. de J. L. Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004, pp. 31-32.

de la coincidencia entre el objeto y nosotros, y no al revés. Sin duda, esta cuestión, la del carácter originario —término que en la Fenomenología tiene un sentido muy concreto— de la *Einfühlung* es primordial en el contexto psicológico y filosófico de estos años: demostrar que un fenómeno es irreductible sigue siendo la forma de determinar su autenticidad y su realidad.

En la teoría de la *Einfühlung* de Lipps descubrimos de qué manera la *vida* de la conciencia ha dejado atrás el problema moderno de la identidad del sujeto, y comprobamos igualmente que el problema del origen se ha vuelto más significativo. Aparece además, en la obra de este autor, la identificación como unidad, o más bien como unificación del yo propio y lo proyectado. Esto es importante, porque las críticas de Husserl y Stein a Lipps proceden en parte de este conducir la empatía o endopatía a la identificación. En cambio, Freud y Scheler, tomarán este aspecto como su contribución fundamental. En efecto, el giro hacia la identificación (psíquica), que se presenta como más *originaria* y más *unificadora*, marca en cierto modo la tendencia en el paso al siglo XX bajo la influencia del Psicoanálisis⁵⁰. También es posible que la crítica de la idea de *Einfühlung* realizada por Heidegger en *Ser y tiempo*⁵¹ influyera negativamente en las filosofías de la alteridad del nuevo siglo, de las que cabría esperar un interés por tal fenómeno.

Podría pensarse que las ideas de simpatía (antes también de compasión), de empatía y de identificación fueron formuladas como un medio o una herramienta. Los filósofos ingleses del XVIII habrían recurrido a la simpatía, como afirmábamos antes, para mostrar una vía de unión afectiva y efectiva de los individuos, separados en sus atalayas de sujeto. La idea moderna de simpatía, planteada como una calurosa tendencia natural que parece solucionar el problema intuido de la intersubjetividad, guardaría así cierta reminiscencia de la *sympathia* renacentista, articulada ahora desde las identidades de los sujetos⁵². La

50 Esto no quiere decir que la identificación se convirtiera en una idea importante en el siglo XX: salvo las destacables reflexiones de Lacan, Klein, Kristeva y otros dentro del Psicoanálisis, apenas pueden destacarse los análisis de Ricoeur, Morin, Jauss (inspirados por lo literario en los dos primeros y por lo cinematográfico en el último) y las escuetas referencias de Levinas o Rancière.

51 «Pero, así como el abrirse o cerrarse a otro se funda en el correspondiente modo de ser del convivir, e incluso no es otra cosa que este mismo, así también la apertura explícita del otro mediante la solicitud surge siempre del primario coestar con él. Esta apertura temática, aunque no teórico-psicológica del otro se convierte fácilmente en el fenómeno que primero cae bajo la mirada para la problemática teórica de la comprensión de la “vida psíquica ajena”. Y así, lo que fenoménicamente no es, “por lo pronto”, otra cosa que un modo del convivir compresor, es comprendido como lo que inicial y originariamente posibilita y constituye la relación con otros. Este fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz, *Einfühlung* [“empatía”, “endopatía”], debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado. El estar vuelto a otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están ahí. El “otro” ente tiene, él mismo, el modo de ser del Dasein. En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein. Pero esta relación —podría decirse— ya es constitutiva de cada Dasein, puesto que éste tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el Dasein. La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo. El otro es un “doblete” del sí-mismo». M. Heidegger: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2009, p. 144.

52 Foucault expresó de una manera muy sugerente el carácter de esta *sympathia*: «Su poder es tan grande que no se contenta con surgir de un contacto único y con recorrer los espacios; suscita el movimiento de las cosas en el mundo y provoca los acercamientos más distantes». M. Foucault: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 32.

idea de *Einfühlung* se extiende más tarde para llevar esa simpatía a través de un espacio más dilatado y, sobre todo, a través del tiempo. Las identidades en juego no son ya las de los sujetos autónomos, sino las de los pueblos y las naciones, que luchan ahora por otra autonomía. Es posible, por eso, que la idea esté vinculada a los nuevos nacionalismos de la época y que encierre en cierto modo la dialéctica propia de éstos: la *Einfühlung* muestra la tendencia del acceso al otro, de la apertura, pero, con ello, insta también a la demarcación de la propia identidad como espacio, como terreno. Al igual que en la danza, todo movimiento de expansión es seguido necesariamente por otro de repliegue.

No obstante, como hemos descrito, la idea de *Einfühlung* se redirige durante el siglo XIX hacia la vida y la conciencia, planteándose no sólo como nueva solución a los problemas de la comunidad, sino también del solipsismo. Tal vida y tal conciencia no son ya las del sujeto de la modernidad, sitiado por su propia libertad, sino su alternativa. La Fenomenología pretendió definir la *Einfühlung* como forma de acceso a la conciencia ajena; el Psicoanálisis recurrió a la identificación, idea vaga y difusa tomada de la experiencia de lo sagrado principalmente, por ajustarse más a los modos de la vida.

En resumen, el extenso proceso de la mediación a la *Einfühlung* es el proceso que va de la crisis de la idea moderna de sujeto a la solución de la intersubjetividad pasando por la asimilación de la vida, de la vivencia, como categoría alternativa a la de identidad. El siglo XIX, en su sinfónica envergadura, fuerza a aquel sujeto, idea esquemática y paralizadora, a convertirse en conciencia orgánica supurando la vida. Que el siglo empiece y termine con dos pensadores –Hegel y Bergson, respectivamente– que entienden que algo es aquello que termina siendo, aquello hacia lo que ese algo tiende, nos da una idea de cómo el siglo de Darwin pretendió desintegrar la sujeción moderna haciendo que el tiempo y la vida estallasen en su interior.

En nuestra exposición hemos reflejado la paulatina evolución desde las grandes y entusiastas intuiciones de principios del XIX –ya generaran éstas sus propios sistemas o no–, hasta las sutiles observaciones de finales de ese mismo siglo. Nuestras expresiones se han conducido, pues, del entusiasmo al análisis sereno infectadas quizá por el tono de los autores citados. Es posible que la Fenomenología y el Psicoanálisis fueran –junto con la Filosofía Analítica– las disciplinas o enfoques que consiguieron aplacar las contradicciones de este siglo, pero a costa de conservar en su seno la herida no curada de la mediación de la conciencia. Ni Husserl ni Stein consumaron una teoría de la *Einfühlung* como solución al solipsismo de la conciencia; ni Freud ni Scheler consiguieron determinar la naturaleza de la identificación, a la que tan importante papel concedieron.

Y, ahora que la empatía es un fenómeno recuperado por la neurociencia de las *neuronas espejo*, y que la identificación se redescubre como hecho determinante en la vida social, observamos con mayor claridad que ambos términos no han acabado de formularse todavía, quizá porque aún no hemos comprendido del todo las motivaciones que los generaron. Nuestro sondeo pretende sólo enlazar algunos de los momentos más significativos en la formulación de estas ideas, especialmente de la primera, para localizar, al menos en parte, esas motivaciones.

