

SOBRE “FENOMENOLOGÍA” Y “HERMENÉUTICA”. APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE EMPATÍA Y COMPRENSIÓN

CARMEN REVILLA GUZMÁN
Universitat de Barcelona

RESUMEN

El trabajo parte de una consideración de la hermenéutica como filosofía que cuestiona el sentido de la experiencia en la configuración del mundo histórico-social e intenta mostrar conexiones entre el desarrollo de esta corriente y posibles aportaciones de la Fenomenología.

El objetivo de la investigación es analizar la presencia de algunos motivos fenomenológicos en las actuales propuestas de superación del planteamiento hermenéutico elaborado por Gadamer y de raíz heideggeriana, atendiendo a algunos de los debates a los que ha dado lugar y destacando el interés del tema de la empatía en relación con el de la comprensión. Estas nociones indicarán formas específicas de abordar el problema de la experiencia en el contexto intersubjetivo del mundo social.

Palabras clave: fenomenología, hermenéutica, empatía, comprensión, intersubjetividad.

ABSTRACT

Phenomenology and Hermeneutics. An approach to the concepts of understanding and empathy.

The study is based on the consideration of hermeneutics as a philosophy that questions the sense of experience in the configuration of the historical and social world and tries to show connections between the development of this trend and possible contributions to phenomenology.

The objective of the investigation is to analyse the presence of certain phenomenological motifs in the current proposals for going beyond the hermeneutics created by Gadamer, of Heideggerian inspiration, focusing on some of the debates that have emerged as a result of this hermeneutics and stressing the interest in the subject of empathy in relation to that of understanding. These notions will indicate specific ways of approaching the problem of experience in the intersubjective context of the social world.

Key words: phenomenology, hermeneutics, empathy, understanding, intersubjectivity.

De la fenomenología a la hermenéutica

La distancia cronológica que nos separa ya del siglo XX permite presentar caracterizaciones generales de la filosofía de este siglo que, habitualmente, seguimos calificando como “contemporánea”. En estas presentaciones panorámicas “fenomenología” –designación de la escuela creada por Husserl y del contenido doctrinal que ésta comparte con su creador– y “hermenéutica” –orientación teórica que, desde su originaria elaboración en Heidegger y Gadamer especialmente, tiende a generalizarse perdiendo nitidez en sus perfiles– aparecen conectadas, no sin ambigüedades. Se habla, en este sentido, de la corriente fenomenológico-hermenéutica como una de las líneas de pensamiento, quizá la más sustantiva y decisiva, de la llamada “filosofía continental”; y se subraya así una conexión de hecho presidida por la continuidad, ciertamente no exenta de rupturas que, sin embargo, quedan asumidas e incorporadas a un “estilo” claramente identificado respecto al que se considera que define la “filosofía analítica” o “angloamericana”. Se podría decir, en esta amplia perspectiva, que “fenomenología” y “hermenéutica” son los dos grandes momentos, cronológicamente consecutivos, en los que la filosofía continental se articula; en esta articulación destaca la figura de Heidegger como referencia privilegiada para abordar la inflexión que su obra introduce, en la medida en que él mismo presenta su aportación como un desarrollo de la “posibilidad del pensar” abierta precisamente por la fenomenología husserliana¹.

La presentación unitaria de la corriente fenomenológico-hermenéutica está, pues, justificada histórica y teóricamente, pero no deja por eso de suscitar problemas: por una parte, la hermenéutica filosófica no es comprensible sólo como derivación de la fenomenología, al incorporar referencias e

1. Por ejemplo en “Mi camino en la fenomenología” (1963), que acaba diciendo: “El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo a favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio”. A estas palabras sigue como “adición de 1969”: “En el sentido de la última frase se dice ya en *Ser y tiempo* (1927), p. 38 [ed. de Gaos, México, FCE, 1962, p. 49]: «lo esencial de ésta [de la fenomenología] no reside en ser *real* [en ser efectiva, surtir efectos] como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad»”, M. Heidegger, “Mi camino en la fenomenología”, traducción de Félix Duque en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 102-103.

influencias que no son del todo compatibles con este planteamiento, por otra, en la actualidad esta secuencia cronológica resulta discutible, dada la nueva revitalización de la fenomenología, paralela al cuestionamiento de la hegemonía hermenéutica en las últimas décadas del siglo pasado. La sugerencia heideggeriana de atender al sentido “más íntimo” de la fenomenología como apertura de la “permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar” es una invitación a reconsiderar la forma ya casi habitual de asumir el pasado próximo de la tradición filosófica. Se trata, por tanto, de discernir afinidades y disensiones; para ello no basta sólo con atender a “tiempos cortos” en lugar de optar por la dilatada perspectiva del siglo XX; la cuestión que opera en la base de esta reconsideración atañe a “lo que hay que pensar” y a las posibilidades que estas orientaciones concretas abren.

Cuando, a finales de los años ochenta, Vattimo se preguntaba en un conocidísimo artículo por “el sentido de la actualidad de la hermenéutica”², lo hacía planteándose a qué responde mejor que otras orientaciones, como el marxismo dominante en los años cincuenta y sesenta o el estructuralismo de la década posterior, para afirmar que, frente al exceso de formalismo estructuralista, la hermenéutica respondía a una “exigencia de conferir esencialidad a los contenidos y de tematizar la posición histórica del observador” mediante el reconocimiento del “peso determinante” de la *Wirkungsgeschichte* y de la *wirdungsgeschichtliches Bewusstsein* en su teoría de la interpretación. El diagnóstico del autor, así como la “descripción factual” de la que partía, según la cual “la hermenéutica es la *koiné* de la filosofía, o en un sentido más amplio, de la cultura de los años ochenta”, hoy resulta algo obvio, aunque no tanto la propuesta de desarrollo que presentaba entonces, ni las que de hecho ha elaborado, “para responder a las exigencias que su nueva posición de *koiné* le plantea”³ a esta corriente de pensamiento, que, de hecho, la última década del siglo pasado se generaliza hasta tal punto que parece no sólo perder su identidad sino también convertirse, casi paradójicamente, en fuente y terreno de discusión de la “post-filosofía”⁴. La dificultad de identificar hoy una nueva *koiné* en los términos que Vattimo indicaba, unida a un creciente interés por algunos de los temas y figuras vinculados a la fenomenología, se podría tomar como indicio de las nuevas exigencias a las que la filosofía se enfrenta, de los requerimientos ante los que se ha de plantear cómo fenomenología y

2. Vattimo, G., “Hermenéutica: nueva *koiné*” en *Ética de la interpretación*, traducción de Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, p. 61.

3. O. c., p. 70.

4. Sobre esta deriva puede verse, por ejemplo, de Ramón Rodríguez la “Introducción” a Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995 y, en este volumen, el “Apéndice 2. Reconstrucción de la racionalidad” del mismo Vattimo.

hermenéutica pueden responder, o responder mejor, al presente, intentando delimitar el alcance y el sentido de estas posturas teóricas.

El primer problema que se plantea a la hora de llevar a cabo esta delimitación radica en el hecho de que “fenomenología” y “hermenéutica” son términos difícilmente utilizables sin matizaciones, de significado excesivamente amplio y equívoco en la medida en que designan, en ambos casos, una corriente de pensamiento de límites inestables porque remite simultáneamente a un corpus doctrinal, al que colaboran diversos y diferenciados autores, y a una actitud o “estilo” que, en ocasiones, se cifra sólo en una sensibilidad compartida ante determinados problemas o en la presencia de un vocabulario común, tampoco exenta de imprecisiones. De aquí la conveniencia de centrar la atención, en la medida de lo posible, en algún núcleo problemático tal como es abordado por autores concretos, aunque no se trate, pues, de seguir el inacabable diálogo que algunos de los representantes de estas corrientes hayan podido mantener en torno a cuestiones más o menos explícitas, y en ocasiones ya suficientemente estudiados, sino de reparar en la especificidad con la que se plantean el problema que puede ser considerado como nuclear y en torno al cual gira la elaboración de sus propuestas.

En este sentido, las nociones de “empatía” y “comprensión”, en cuanto que aluden a la acción que define al sujeto humano en su autonomía y en su esencial implicación en la configuración del “mundo”, vienen a constituir, en mi opinión, un nudo central en la filosofía fenomenológica y hermenéutica respectivamente.

Como se sabe, el problema hermenéutico es el que plantea “la comprensión y la correcta interpretación de lo comprendido”, un problema cuyos orígenes se remontan a los de la historia misma y cuyo tratamiento origina el desarrollo de un arte y una técnica, progresivamente depurados en un proceso de generalización que culmina en el tratamiento del tema por parte de la hermenéutica filosófica del siglo XX. La modificación sustancial que este tratamiento introduce radica en la consideración de la comprensión no ya como forma específica de conocimiento en el ámbito de las “ciencias del espíritu”, sino como fenómeno que “atravesará todas las referencias humanas al mundo”, de modo que “comprender e interpretar textos [...] pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”⁵, a esa experiencia cuyo cuestionamiento es la tarea específica de la reflexión filosófica, en la medida en que concierne no sólo al modo de darse el ser, sino a la forma en la que, en este mismo proceso, se configura nuestro “mundo”.

Sin entrar en un análisis de la teoría gadameriana de la comprensión, articulada en torno a una descripción del proceso que le permite justificar el

5. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 23-27.

valor de verdad de la experiencia humana del mundo (*Erfahrung*) a partir de la consideración de sus condiciones de posibilidad e incorporando la nuclear y tan discutida tesis de la necesaria y universal mediación lingüística, es importante destacar que esta teoría se elabora sobre el fondo del carácter problemático de la noción de experiencia: “Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su contenido originario”⁶, dice en unas páginas decisivas, apuntando a una limitación de planteamiento que previamente encontramos desarrollada en su crítica de la “conciencia estética”⁷. En este sentido no es arbitrario, ni tampoco original, afirmar que la aportación del autor encuentra en su tratamiento del tema de la experiencia un centro de importancia capital.

Precisamente en este marco introduce una valoración de Husserl en la que, si bien reconoce su empeño⁸, le atribuye la misma insuficiencia que habría intentado superar⁹ en función de un par de consideraciones, sin duda, implicadas: por una parte, señala la fundamentalidad que Husserl habría reconocido a la percepción en su tratamiento de la experiencia¹⁰, por otra, la imposibilidad de superar, por planteamiento, dificultades inherentes al dualismo gnoseológico del trascendentalismo, que remiten al problema de la intersubjetividad, ámbito en el que, en su opinión, la dimensión lingüística resulta ser un elemento clave¹¹.

6. O.c., p. 421.

7. O.c., pp. 129 ss., donde nos dice que de lo que se trata es de “ver la experiencia del arte de manera que pueda ser comprendida como experiencia”, esto es, como “encuentro con un acontecer inconcluso y a su vez parte de este acontecer”, p. 141.

8. O.c., p. 422: “En los últimos tiempos Edmund Husserl ha dedicado particular atención a esta cuestión, emprendiendo una y otra vez la tarea de ilustrar la parcialidad inherente a la idealización de la experiencia que subyace a las ciencias. Con esta intención Husserl ofrece una genealogía de la experiencia que, como experiencia del mundo vital, antecede a su idealización por las ciencias”, observa remitiendo, en concreto, a *Experiencia y juicio* y a la *Crisis de las ciencias europeas*.

9. *Ibid.*: “Sin embargo, el propio Husserl me parece también dominado por la parcialidad que critica”.

10. *Ibid.*: “Husserl sigue proyectando el mundo idealizado de la experiencia científica exacta sobre la experiencia original del mundo en cuanto que hace de la percepción, como cosa externa y orientada a la mera corporalidad, el fundamento de toda experiencia ulterior”.

11. *Ibid.*: “El intento de Husserl de retroceder por la génesis del sentido al origen de la experiencia, y de superar así su idealización por la ciencia, tiene que combatir duramente con la dificultad de que la pura subjetividad trascendental del ego no está dada realmente como tal sino siempre en la idealización del lenguaje que es inherente siempre a toda adquisición de experiencia, y en la que opera la pertenencia del yo individual a una comunidad lingüística”.

En otros momentos¹² Gadamer ha destacado el lugar verdaderamente singular que Husserl, y la fenomenología, ocupa en la culminación del planteamiento moderno, como filosofía de la conciencia que, desde su origen y en su desarrollo, apunta a su superación a través de las nociones de “intencionalidad” y “correlación”; con estas nociones, que implican la radical revisión del dualismo de raíz cartesiana, esta orientación, característica de la modernidad y con la que la fenomenología no rompe, pierde sin embargo, nos dice, “su rostro originario”. Y deja abiertos, se diría también, problemas que desde el comienzo están presentes en el ámbito de intereses de la escuela y serán abordados desde diferentes ángulos.

En la perspectiva gadameriana la fenomenología habría surgido como la “variante más vital del apriorismo”, defendido por Husserl frente al psicologismo, coincidiendo así con Frege, pero también con Platón y Kant; de este modo Husserl se distancia del neokantismo del momento que, con una marcada actitud cientifista, constituye “una llamativa reducción de lo que significa la experiencia en la vida humana”¹³. En este sentido, la aportación husserliana se cifra en una decisiva ampliación de la experiencia al “mundo de la vida” que conecta el imperativo de dirigir la mirada “a las cosas mismas” con una radical “reivindicación de la racionalidad”, cuyos límites, sin embargo, resultan patentes, por ejemplo, en los desarrollos de Scheler, cuando aborda los “sentimientos de simpatía”, o de Heidegger, con su incorporación del horizonte del tiempo y de la finitud, como clave de lo que será su “hermenéutica de la facticidad”¹⁴. Con independencia de la inflexión que Scheler o Heidegger introducen y de lo heterodoxo de sus planteamientos respecto a los de la escuela, con ellos se abre una doble perspectiva en la que, desde diferentes ángulos, se subraya el carácter nuclear de una cuestión, central en las investigaciones fenomenológicas y que la hermenéutica gadameriana destaca como problema crucial: el tema de la intersubjetividad. En la interpretación de Gadamer el problema de la intersubjetividad Husserl lo habría dejado planteado en la órbita de la reflexión y vinculado al “yo”, aunque se trata de una noción que recoge, nos dice, lo que con Hegel llamaríamos “espíritu objetivo”¹⁵; un ámbito que, articulado lingüísticamente, es el de la filosofía hermenéutica, de tal modo que será precisamente la referencia a la mediación de la lengua lo que permita abordar el tema de la intersubjetividad, que deja

12. Por ejemplo, en Gadamer, “Los fundamentos filosóficos del siglo XX”, traducido en Vattimo, G., *La secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 101.

13. Gadamer, “Fenomenología, hermenéutica, metafísica” (1983) en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 27-28.

14. O.c., pp. 30-31.

15. Gadamer, “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” (1975) en *El giro hermenéutico*, ed. cit., pp. 12-19.

así de ser una cuestión puntual de la fenomenología trascendental para convertirse en el concepto clave del tratamiento del “mundo de la vida” al que la experiencia fenomenológica apunta y la hermenéutica retoma como ámbito de análisis, si bien en una perspectiva que incorpora nuevas referencias.

En cierto modo, así quedan trazadas las coordenadas en las que la aportación que *Verdad y método* representa se sitúa; es el propio Gadamer quien reconoce en esta elaboración el vínculo con la fenomenología de Husserl, como se recordará, ya en el párrafo final de la “Introducción” a esta obra; la escueta referencia a “la meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber” invita, sin embargo, a explicitar el alcance de esta relación.

A partir del planteamiento gadameriano

El año 2000, con motivo de la celebración del centenario del nacimiento de Gadamer, proporcionó la ocasión no sólo de revisar su versión de la hermenéutica como “teoría general de la interpretación” que trata de la “comprensión y correcta interpretación de lo comprendido” en la amplia perspectiva que sus plurales recepciones ofrecía, sino también, y sobre todo, de atender a algunos núcleos teóricos que, como cuestiones abiertas, dan razón de la permanencia de su aportación, evidenciando el modo en el que se integra en los problemas del presente y contribuye a la reflexión filosófica actual. Entre las múltiples y variadas intervenciones que encontramos en este contexto cabría destacar, a título de ejemplo, pero porque apuntan a un aspecto muy central e indiscutible del planteamiento que Gadamer desarrolla y, en cierto modo, sistematiza, las observaciones de Reiner Wiehl y Günter Figal, discípulos reconocidos del autor. El primero, entre otras cosas, recordaba e insistía en que “la hermenéutica no es una teoría filosófica concreta. No es una postura filosófica definida como tal frente a otras, más bien es un modo determinado de proceder «hermenéuticamente» [...] Frente a una opinión extendida, la hermenéutica tampoco es una orientación de escuela filosófica [...] no es una suma de saber de validez universal que pueda ser transmitida a sus discípulos. Es más bien una forma de proceder frente a la palabra humana, frente a lo hablado y a lo escrito de cualquier tipo. Y esa forma de proceder es el diálogo”¹⁶, una forma de proceder esencialmente unida a la percepción del límite y a la sensibilidad respecto a la alteridad, como Wiehl señalaba al final de su exposición: “Hay en él instinto para percibir problemas generales

16. Wiehl, Reiner, “Gadamer, un pensar centenario”, primera de las dos conferencias con las que el sucesor de Gadamer en la cátedra de Heidelberg intervino en el homenaje al autor celebrado en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, publicada en *ABC Cultural*, 16 de diciembre de 2000, p. 23.

humanos especialmente importantes, que examina manteniendo un alto nivel didáctico y reflexivo. Pero también un olfato infalible para rastrear los límites de aquello que puede decidirse y siquiera decirse en filosofía. Por eso quedan abiertas aún muchas cuestiones”. A su capacidad de abrir posibilidades a partir del reconocimiento de la alteridad aludía Figal cuando destacaba la definición gadameriana de hermenéutica como un “saber que el otro puede tener razón”: “Lo que Gadamer ha visto y enseñado es ya conocido y está fuera de discusión: que la existencia humana queda cumplida en el diálogo, que todo comprender va ligado a la conciencia de los propios límites, al reconocimiento del otro en su ser extraño, y tiene que incluir siempre la posibilidad de que el otro tenga razón”¹⁷. Esta enseñanza indiscutible resulta, a su juicio, decisiva en la autocomprensión de la humanidad y está cargada de implicaciones prácticas: “Uno sólo se comprende a sí mismo en relación con los demás. En un mundo cada vez más interrelacionado, el arte de la conversación, de escuchar, devendrá probablemente una cuestión de supervivencia”¹⁸. Sobre este fondo se perfila la aportación del autor que, en el territorio previamente roturado por Husserl y Heidegger, toma como ámbito propio el mundo de la vida que, ciertamente, “no le interesa como contexto no objetual de la acción, como condición –casi siempre sin tematizar– del conocimiento científico, sino como algo que puede experimentarse y articularse, que puede representarse y, de este modo, mediar”¹⁹. La representación lingüística del mundo constituye el suelo que “hace posible y soporta el comportarse en él” y la hermenéutica se despliega como análisis de las mediaciones en las que se configura y emerge el sentido del mismo, a través de un procedimiento esencialmente dialógico que se alimenta y simultáneamente nutre también el respeto a la alteridad, cuyo reconocimiento está en el inicio de la tarea hermenéutica.

A la vista de estos aspectos básicos en el proyecto gadameriano, resulta de interés reparar en la profunda coherencia que los vincula a los motivos que originaron su reflexión; motivos que, si bien muestran “la limitación de las propias experiencias iniciales” e incluso el “desfase de los puntos de partida” de su pensamiento²⁰, no sólo no cuestionan la unidad y el sentido del

17. Figal, Günter, “Fenomenología de la cultura. *Verdad y método* después de cuarenta años” en VVAA, “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*” *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 111.

18. Cfr. Val, Eusebio, “Gadamer, filósofo centenario” en *La Vanguardia*, 11 de febrero de 2000, p. 36.

19. Figal, Günter, “Fenomenología de la cultura”, cit., p. 113.

20. Como el mismo autor reconoce, por ejemplo, en Gadamer, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985) en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 11-12.

proyecto, sino que permiten explicitar sus núcleos teóricos más complejos. En este sentido, en la consideración de la filosofía hermenéutica, que dirige su atención al mundo histórico, precientífico y común, mostrando “que la comprensión de lo hablado debe concebirse desde la situación dialogal, y esto significa, en definitiva, desde la dialéctica de pregunta y respuesta que permite el mutuo entendimiento y la articulación del mundo común”²¹, no puede dejar de interesar la historia de la recepción de *Verdad y método*, considerada su obra fundacional en muchos sentidos.

La historia de la recepción de esta obra, además de acoger los desarrollos, con frecuencia críticos, de distintos aspectos particulares, está determinada por la existencia de algunos debates que, por la precisión de su formulación y porque inciden en puntos nucleares del planteamiento mismo, han incorporado temas y, sobre todo, han dado lugar a inflexiones sustanciales en éste, contribuyendo así a la configuración de la hermenéutica como corriente de pensamiento. Por su relevancia en este sentido, y sin pretender, obviamente, un análisis de estos debates, cabe recordar, sin embargo, y destacar en primer lugar el mantenido con Habermas²², decisivo en la explicitación, por parte de Gadamer, de la universalidad de la hermenéutica, acentuando el alcance de la mediación lingüística y, quizás especialmente según reconoció el propio Gadamer, de su dimensión práctica.

Por otra parte, en sus conferencias en Frankfurt durante el semestre de verano de 1988, Peter Sloterdijk emprenderá una “reflexión retrospectiva sobre la situación humana en general”, dirigida a evidenciar los “gestos productores de mundo”²³ en los que el originario “venir al mundo” se realiza en un “venir al lenguaje”. El peso de su argumentación descansaba en la afirmación central de que “el lenguaje es la instancia que nos da propiamente el mundo, la que abre ese paisaje extático en el que los hombres se mantienen”²⁴; su desarrollo es, desde el primer momento, un hacer cuentas con la tradición, estrictamente filosófica, en la que se inscribe y con su propia experiencia de pensamiento; el problema que focaliza este desarrollo argumentativo, como expresión del límite irrebalsable del pensar reflexivo, es el problema del “comienzo”.

21. O.c., p. 14.

22. Los textos más destacados al respecto: de Habermas: *La lógica de las ciencias sociales* (“El enfoque hermenéutico” en “Informe bibliográfico” (1967), y “La pretensión de universalidad de la hermenéutica” (1970), Madrid, Tecnos, 1990.

De Gadamer, en *Verdad y Método II*: “La universalidad del problema hermenéutico” (1966), “Hermenéutica, retórica y crítica de la ideología” (1967), “Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*” (1971), Salamanca, Sígueme, 1992.

23. Sloterdijk, P., *Venir al mundo, venir al lenguaje*, trad. de G. Cano, Valencia, Pretextos, 2006, p. 143.

24. O. c., p. 106.

En la formulación del problema del “comienzo” como tal Sloterdijk acudía a la experiencia de que “para el hombre, en cuanto ser finito que habla, el comienzo del ser y el comienzo del lenguaje no van de la mano bajo ninguna circunstancia. Pues cuando comienza el lenguaje, el ser ya está ahí presente; y cuando se quiere empezar con el ser, uno se hunde en el agujero negro de la ausencia de palabra”²⁵, de tal modo que el “libro de nuestra vida” se iniciaría con una primera página imposible de abrir. Para abordar la cuestión Sloterdijk recurre a la narración autobiográfica de “los comienzos de su interés por los comienzos” y nos remite al empeño de Dilthey, un autor por el que se habría sentido atraído ya durante sus estudios universitarios, en pensar la comprensión del mundo histórico. Como se sabe, y aquí se nos recuerda, serán precisamente los grandes teóricos de la hermenéutica, Heidegger y Gadamer, quienes pondrán de relieve las limitaciones del planteamiento diltheyano recusando “el saber subjetivo de la autobiografía y la posición fundamental de la subjetividad a favor de un pensar que conmemora (*Andenken*) [...] la historia del Ser”, haciendo “estallar por los aires el horizonte de las autoconciencias a favor de una comprensión del alcance general del acontecer de la tradición”. En consecuencia, “a tenor de todo esto, parece haber caído sobre las ideas de Dilthey un dictamen definitivo, un dictamen contra la autobiografía a favor de una teoría de los procesos de la tradición que van más allá del sujeto”²⁶ en cuyo “fondo último subyace el soberano intento de llevarnos persuasivamente a una situación de desasimiento (*Gelassenheit*); [...] de disuadirnos de seguir ahondando en los sobreesfuerzos de la subjetividad y su voluntad de autocomienzo; nos invitan más bien a confiar en esa conversación histórico-universal que nos supera”²⁷. A la descripción hermenéutica de “lo que pasa con nosotros” se opondría, sin embargo, una experiencia: “parece un hecho evidente que la madre historia ha dejado miserablemente abandonados a su suerte a sus hijos en no pocas situaciones”²⁸. Es entonces, dirá Sloterdijk, cuando “la apelación de Dilthey a la autobiografía obtiene de nuevo sus derechos de un modo sorprendente contra la subordinación ontológica de la autoconciencia a la tradición”; porque existen “tradiciones envenenadas” que llevan a la autodestrucción, a quienes son conscientes de ello “sólo les queda refugiarse en las fuerzas del nuevo comenzar por sí mismos”²⁹. Para Sloterdijk, pues, “la lucha entre las ideas diltheyanas en torno a la autobiografía y la ontología de la tradición

25. O. c., p. 41.

26. O. c., p. 44.

27. O. c., pp. 45-46.

28. *Ibídem*

29. O. c., p. 47.

desarrollada por Heidegger y Gadamer sigue estando abierta”³⁰. Con ello invita a reparar en las “buenas razones para emprender el experimento radical autobiográfico del comenzar de nuevo en el comienzo radical”³¹. Desde su punto de vista, la realización de autobiografías representa la “aparición objetiva de la voluntad para comenzar de nuevo y de la fe que la hace posible” cuando “fracasa una forma de vida, cuando una tradición envenenada resulta ya insoportable para una conciencia individual, cuando irrumpe una voluntad deseosa de romper el círculo vicioso en que ya se encuentra y arrancarse de una tradición de destrucción”³².

El cuestionamiento del planteamiento hermenéutico que lleva a cabo Sloterdijk³³ y sus consideraciones sobre la necesaria en la actualidad voluntad de comenzar, que se habría expresado en la escritura autobiográfica, nos remiten al problema del papel que ha jugado en la formación del proyecto moderno la autocomprensión, imbricada en la génesis de la conciencia histórica que, a juicio también de Gadamer, marca la entrada en la contemporaneidad, como conciencia que ha de hacerse cargo de “la historicidad de todo presente”.

Haciéndose cargo de esta cuestión, discurre paralelamente la propuesta de Vattimo, radicada, frente a la reivindicación de la actividad subjetual en su “capacidad de comenzar”, en la atención a la procedencia, cuya necesidad asume de manera explícita, y en la estela de Heidegger, a la hora de enfocar y de hacer frente a los requerimientos del presente. La acogida que sus escritos, en los que da expresión al alcance y los límites de la hermenéutica a la que se adscribe, habitualmente reciben pondría de relieve su capacidad para sintonizar, y polemizar también, con la actualidad.

En la perspectiva en la que Gadamer sitúa su aportación resulta, sin duda, pertinente la observación de Vattimo: “Para el Gadamer de *Verdad y método* se trataba de reivindicar la legitimidad de una experiencia «extrametódica» de la verdad: la verdad del arte, de la historia, de la «tradición» que vive en la lengua; y la constitutiva lingüisticidad de la experiencia. Objetivos éstos que Gadamer ha conseguido; pero, a consecuencia de ello, y con el imponerse de la hermenéutica como *koiné*, está también cada vez más claro que la hermenéutica no puede pararse aquí [...] ¿Basta, en suma, con una «teoría del diálogo»? [...] ¿tenemos algo que decir además de hablar del diálogo como único posible lugar de la verdad?”³⁴. Ante estos interrogantes, Vattimo

30. *Ibidem*

31. O. c., p. 52.

32. O. c., pp. 52-53.

33. Para un estudio más detallado al respecto: Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.

34. Vattimo, “Hermenéutica: nueva *koiné*” en *Ética de la interpretación*, ed. cit., pp. 65-68.

sugería retomar “la concepción heideggeriana de la metafísica como historia del ser” con el fin de proceder a una radicalización de la hermenéutica como momento de esta historia, capaz de responder, en concreto, al momento actual de la *Wirkungsgeschichte*; introducía así lo que ha sido el desarrollo posterior de su reflexión, en el que la dimensión práctica se acentúa y se abre a temáticas que, sin ser nuevas en el contexto de la hermenéutica tradicional, implican su radical revisión bajo el signo de lo que sería su “ontología débil”. Ya en la Introducción a *Después de la cristiandad*³⁵ Vattimo se situaba en el horizonte abierto por *Creer que se cree*³⁶, así como lo hace también en *Nihilismo y emancipación*, que recoge una serie de escritos³⁷, en los que reflexiona sobre la dimensión ético-política de una posible conexión entre la experiencia del final de la modernidad, que asume el pensamiento posmetafísico introducido por Nietzsche y Heidegger, y el perceptible renacer en nuestras sociedades de formas de religiosidad diversas; y se diría que se sitúa en este marco desde el comienzo no solamente por la incorporación del tema de la religión como elemento decisivo en su argumentación, sino, sobre todo, porque este elemento lo introduce bajo el signo de la creencia y la incertidumbre, patente en la paradójica ambigüedad del título y, desde luego, no ajena al carácter biográfico de este libro.

En su análisis, los “procesos de debilitamiento”, aludidos genéricamente con el término “nihilismo”, se ubican en una ontología del acontecer que diluye las estructuras “fuertes” de orden ontológico y ético. De este modo, como he comentado en otro momento, lo que el autor hace es subrayar que el Dios cristiano se revela en la encarnación y ésta es *kénosis*, proceso de abajamiento e inmersión en la historia que liga esencialmente los procesos de salvación e interpretación. Lo que aquí hay de ruptura con los contenidos dogmáticos o con la formulación de deberes positivos en una determinada confesión religiosa parece derivar, antes que de la apuesta por la interpretación y el diálogo, del modo en el que la fe viene asumida como experiencia personal, en un “sentido profundamente marcado por la incertidumbre de la opinión”. La expresión “creer que se cree” indicaría la dificultad de conjugar creencia y convicción, opinión y certeza. En este sentido, Vattimo considera “sospechoso” atribuir contenido fuerte a una fe en la que simplemente se cree en sentido débil; la ambigüedad en la que se mantiene se diría que reside en la posibilidad de introducir como alternativa el forta-

35. Vattimo Gianni, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, Paidós, 2002. Se trata de una colección de ensayos elaborados a partir de 1996 y publicados con este título en inglés en 2002.

36. Vattimo Gianni, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996.

37. Vattimo Gianni, *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*, Barcelona, Paidós, 2003.

lecimiento de esta creencia mediante el debilitamiento de sus contenidos; la visión de la historia como disolución del lema “*amicus Plato sed magis amica veritas*” y de su culminación en el nihilismo como perspectiva en la que la verdad objetiva se consume en la expresión de diferentes amistades ilustraría esta alternativa.

Aunque el alcance de esta propuesta se habría de valorar atendiendo a los distintos estratos en los que se articula la argumentación del autor, que van del plano socio-político al de la discusión teológica, no pasa desapercibido lo que tienen no sólo de síntoma, sino de voluntad de pensar introduciendo una forma de racionalidad consciente de su carencia de recursos, ante la que se nos ofrecen, sin embargo, otras alternativas, entre las que la propuesta de Derrida no puede considerarse secundaria.

De hecho, en 1981 Derrida y Gadamer protagonizaron un inclasificable debate, certeramente calificado de “improbable”, que representa una secuencia ineludible en la recepción de la hermenéutica, en la medida en que puso de relieve y dio testimonio del alcance y la fuerza de ambas posiciones, a la vez que ponía en cuestión los “límites del diálogo” con el reconocimiento de lo irreductible a una supuesta voluntad de sistema³⁸.

Confluyen así en el despliegue de la hermenéutica filosófica contemporánea diversas líneas en las que la recuperación de aspectos parcelados y en ocasiones desatendidos de su herencia propia convive con la revisión del planteamiento mismo, más o menos radical. Entre estos replanteamientos me referiré al giro realista introducido por Ferraris que, recogiendo aspectos de la tradición analítica, particularmente de Searle, y, sobre todo, una personal versión de la deconstrucción derridiana, a la que no es ajena su raíz fenomenológica, presenta como “textualismo débil” en el marco de una ontología de los objetos sociales que se interroga por el tejido del mundo social.

38. El “diálogo imposible” tuvo lugar en el Goethe Institut de París, organizado por Philippe Forget, en 1981. Los textos en los que se recoge son: la conferencia de Gadamer, publicada con modificaciones con el título de “Texto e interpretación” (traducción en *Verdad y método II*, ed. cit.); la intervención de Derrida, grabada y publicada con el título “Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)”; la réplica oral de Gadamer: “Pese a todo, el poder de la buena voluntad”; la nueva intervención de Derrida, “Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas”. Todos estos textos aparecieron por primera vez en el volumen colectivo, editado por Ph. Forget, *Text und Interpretation*, Munich, Fink Verlag, 1984 y están traducidos en *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, ed. de Antonio Gómez Ramos, Madrid, UAM, Cuaderno Gris, 1998, donde, además de otras aportaciones relativas a este encuentro, se recoge también el escrito de Gadamer del año 1986 “*Destruktion* y deconstrucción” (también en *Verdad y método II*) y “La hermenéutica tras la huella”, de 1995 (también en Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1998, así como “Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo”).

De la filosofía del sujeto a la ontología de los objetos sociales

El despliegue de la corriente hermenéutica durante la segunda mitad del siglo se podría articular, de manera muy sucinta, en torno a cuatro grandes momentos: 1) Con la publicación de *Verdad y método* tiene lugar la formulación explícita de un planteamiento, marcadamente teórico, que desde el cuestionamiento de la legitimidad de la experiencia aborda la configuración del mundo humano, a partir de las aportaciones de la hermenéutica tradicional y de la inflexión introducida por Heidegger; el núcleo de esta elaboración gira en torno al papel de la tradición en las condiciones de posibilidad de la comprensión. 2) Es precisamente este último aspecto el que da lugar, muy pronto, a la polémica entre Habermas y Gadamer en torno a la universalidad de la dimensión hermenéutica. En palabras del propio Gadamer, “el interés crítico que Jürgen Habermas dedicó a mis trabajos en los años sesenta fue para mí un estímulo. Su crítica y mi respuesta me hicieron más consciente de la dimensión en que me había internado al traspasar el ámbito del texto y de la interpretación en dirección a la lingüisticidad de toda comprensión. Ello me permitió profundizar más y más en la parte que tiene la retórica en la historia de la hermenéutica, parte que se agranda mucho más para la forma de existencia de la sociedad”³⁹; a partir de entonces se observa un progresivo acento en la dimensión práctica del planteamiento y un creciente interés por abordar el desarrollo de sus implicaciones. 3) Los años ochenta representan, como se ha señalado y utilizando la expresión de Vattimo, el establecimiento de la hermenéutica como *koiné*, lengua común que la convierte en punto de referencia inescapable en los debates filosóficos de las dos últimas décadas del siglo XX, aunque, como también se ha dicho, la generalización y extensión de sus planteamientos “redunda en una pérdida de precisión e incluso en la trivialización de sus tesis”⁴⁰, dando lugar a nuevos debates y a un importante trabajo autorreflexivo. 4) Sobre este fondo, y ya en este siglo, asistimos a la presentación de revisiones de la orientación hermenéutica, desde el cuestionamiento de la experiencia y tomando en consideración otras tematizaciones paralelas del lenguaje y de la historia: aspectos desatendidos de la herencia de Dilthey o de Nietzsche, la aportación de la filosofía analítica y de algunos motivos fenomenológicos o la presencia ahora ya imprescindible de Derrida, son factores que intervienen en la reformulación de los problemas que atañen a la nueva actualidad en la que la conformación del mundo social

39. Gadamer, “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (1985) en *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 28.

40. Rodríguez, R., “Introducción” a Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 10.

requiere ser pensada; una reformulación, por otra parte, en la que la filosofía hermenéutica conserva su protagonismo, si bien como factor polémico, y en la que su filiación fenomenológica tiende a adquirir un renovado interés.

En este marco, M. Ferraris⁴¹, por ejemplo, aboga por una ontología que atienda a los objetos sociales y a la construcción de la realidad social, desmarcándose de su originaria “comunidad de pertenencia” con la introducción de nuevas referencias y exigencias. Con su actual posición Ferraris somete a revisión crítica las derivaciones, rotuladas genéricamente como “posmodernidad”, a las que los planteamientos de sus maestros y amigos –Heidegger, Gadamer, Vattimo– han dado lugar. Frente a la posmodernidad filosófica insiste, como cuestión prioritaria, en la necesidad de contar con una teoría del “objeto” que no lo diluya en la corriente de interpretaciones: “Los posmodernos, muy sensibles, con razón, a las transformaciones del mundo que los objetos comportan, cometen el error de resolver este universo de cosas en un mundo vago y en un «espíritu de la época» en el que todo se confunde”⁴². La raíz de esta confusión, que, en su opinión, acaba en un relativismo generalizado, se encuentra ya en el historicismo, en virtud de su origen idealista⁴³, y se opera en dos momentos fundamentales: el primero estaría representado ejemplarmente por Dilthey, cuya postura diluye la ontología en la historia, y el segundo por Heidegger, en la medida en que “afronta la ontología social partiendo del análisis del sujeto individual” y esto le lleva a considerar que “lo que depende de sujetos es subjetivo, y por tanto indefinidamente interpretable”⁴⁴; a partir de este doble origen, dice, “la hermenéutica y la posmodernidad se limitan a radicalizar esta falacia. Para Gadamer, al asumir totalmente lo natural en lo social, el ser se reduce a lenguaje; y para Foucault lo social, incluso cuando se aplica al estudio de la naturaleza, es mera manifestación de la voluntad de poder”, situándose en un “callejón sin salida”. Ante la universalidad de la interpretación como

41. Vid. Ferraris, M., *Ontologia*, Nápoles, Guida, 2003 y *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milán, Bompiani, 2004.

42. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Milán, Bompiani, 2005, p. 62.

43. “El descubrimiento de los objetos sociales tiene lugar en la tradición historicista (aquella en donde se origina la posmodernidad) y en el marco de la contraposición entre las ciencias de la naturaleza, que se ocupan de objetos físicos, y las ciencias del espíritu, a las que se confía precisamente el tratamiento de los objetos sociales. Aparentemente es la apertura de un gran dominio de objetos. Sin embargo, la idea de confiar su gestión a la historia y al espíritu en primer lugar ha vuelto evanescentes los objetos sociales y ha anulado, por tanto, los mismos objetos físicos en el nihilismo del siglo XX, respecto al cual Fichte parece un moderado. Paradójicamente más bien, por lo tanto, el descubrimiento de los objetos sociales coincide con su eliminación en dos movimientos, que acaban en un jaque mate a quien abrió la partida”, Ferraris, o.c., p. 195.

44. O.c., pp. 195-198.

única relación posible con un mundo al que se accede por comprensión, Ferraris propone una ontología de los objetos sociales que, antes que al modo de darse el ser en la experiencia, atienda a su construcción, tomando como referencias teóricas, por una parte, la tesis fenomenológica de la intencionalidad, tal como se desarrolla en la teoría de los actos sociales de A. Reinach, y, por otra, la necesaria mediación de las inscripciones, en la línea de la teoría del texto elaborada por Derrida. Sus análisis conducen a una posición, que él mismo califica de “textualismo débil”, y que, en opinión, por ejemplo, de U. Eco⁴⁵, le permite entender y hacernos entender el tejido social con las posibilidades y limitaciones que en la actualidad condicionan la existencia, y en particular la “condena a la constante presencia del presente” a la que somete el desarrollo de las telecomunicaciones, y que ha modificado sustancialmente la “conciencia histórica”⁴⁶.

La ontología social esbozada por Ferraris abre líneas de discusión y desarrollo, a la vez que proporciona indicaciones que orientan la atención hacia algunos aspectos, entre los que la relectura de determinadas aportaciones de la fenomenología, desde sus inicios, adquiere singular importancia. En este marco, en cierto modo, se inserta el sentido de su *Introducción a Derrida*⁴⁷, así como el del análisis de la dimensión poiética decisiva en su teoría de los actos sociales, a partir de la tematización de las formaciones socio-jurídicas elaborada por A. Reinach. En el origen, por tanto, de la corriente fenomenológico-hermenéutica como proyecto es posible encontrar formulaciones cuya consideración contribuya no sólo a clarificar su raíz, sino también a recuperar cuestiones que quedaron abiertas. Entre éstas no es secundario el tema de la empatía, objeto actualmente de un renovado interés y respecto al que me limitaré a indicar algunas notas con el fin de presentarlo como elemento que introduce en el mundo de la intersubjetividad, esto es, como apertura de un ámbito de experiencia que amplía la capacidad de experiencia y posibilita la comunicación al dar acceso a la realidad vivida del otro, convirtiéndose en centro primario de toda relación⁴⁸.

45. Eco, U., “La Bustina di Minerva” en *L'Espresso*, 15 de septiembre de 2005.

46. *Ibid.* Entre los puntos de interés que la propuesta de Ferraris presenta, U. Eco destaca cómo el cuestionamiento de la identidad entre escribir y comunicar le permite acentuar la función de registro de la escritura, aunque parece echar en falta una mayor atención a los problemas relativos a la comunicación, cuyo tratamiento considera “un poco genérico”.

47. Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003, traducida al español en Amorrotu, 2006.

48. En este sentido plantea su ensayo Laura Boella, *Sentire l'altro. Conocer e praticare l'empatia*, Milán, R. Cortina, 2006.

En torno al problema de la “empatía”

A la hora de abordar el problema de la empatía, un primer aspecto a considerar concierne al lugar y el posible sentido que el tema adquiere en el contexto de la Fenomenología. Desde este punto de vista se trata de una cuestión que, por una parte, resulta singularmente significativa como testimonio del carácter abierto del planteamiento husserliano que, de hecho, se despliega en el trabajo de la escuela fenomenológica, y, por otra, constituye el núcleo de la reflexión sobre la intersubjetividad, temática que centra buena parte de la investigación de Husserl, evidenciando la relevancia de la dimensión antropológica de su propuesta, así como el carácter innovador de la misma respecto a los desarrollos de la filosofía trascendental moderna. Aunque este doble perfil da lugar a algunos problemas, relativos a la conexión entre el tratamiento del tema por parte de Husserl y el que recibe por parte de otros fenomenólogos que hacen del mismo un foco prioritario de interés, resulta importante situar el tema en este contexto, fuera del cual se desdibuja en exceso, cayendo en la ambigüedad y la confusión. Como se ha señalado, ya el término “empatía”, hasta su recuperación en el ámbito de la escuela fenomenológica, aparece “asediado por la acusación de ser un tema irracionalista y excesivamente en deuda con la biología y la psicología del siglo XIX”⁴⁹ y, por otra parte, la literatura sobre el tema “es muy amplia y heterogénea, y sobre todo se articula en capítulos específicos según las diversas disciplinas (filosofía, pedagogía, psicología y psicoanálisis)” que lo tratan, siendo frecuente, por ejemplo, “en el contexto anglosajón, el uso del término “empatía” como equivalente a compasión, y cada vez más difundida la conciencia de la indeterminación del término”⁵⁰.

En el marco de la Fenomenología la empatía se sitúa en el horizonte de la experiencia y adquiere significado en la construcción del mundo humano, como forma específica de experiencia simultánea de lo común y lo propio e irreductible. En este sentido, y en analogía con la centralidad del tema de la comprensión en el planteamiento hermenéutico, la empatía aparece como acción que define al sujeto humano en su autonomía y en su esencial implicación en la constitución de su mundo, una acción cuyo tratamiento admite múltiples enfoques, entre los que sugeriría tres grandes líneas a tomar en consideración:

49. Boella, L., o.c., p. 3.

50. O.c., p. XVII, nota 10.

- 1) Ante todo, cabe atender a la formulación originaria del tema, tal como se encuentra en los textos de Husserl y queda incorporado al planteamiento fenomenológico. Como perspectiva de trabajo este enfoque suscita una serie de problemas, que abren a su vez nuevas perspectivas de investigación. Por una parte, se ha de tener en cuenta el cúmulo de material que la obra del autor ofrece, en el que habría que destacar los tres volúmenes sobre la intersubjetividad (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Ha, vols. XIII, XIV y XV), que recogen sólo algunos de los escritos no dedicados a la publicación sobre el tema, así como las reflexiones contenidas en *Ideas II*, en las *Meditaciones cartesianas* (sobre todo la V) y en *Lógica formal y trascendental* (en especial el capítulo 6). Por otra, y dado que el tratamiento de la empatía se sitúa en el límite entre psicología y filosofía, se hace necesaria una tarea de clarificación que atienda al “espesor semántico” del término, tarea que, en Husserl, es ya un ejercicio fenomenológico, indispensable para seguir sus análisis⁵¹. En tercer lugar, y como complemento al punto de vista anterior, parece también imprescindible el reparar en otros desarrollos del tema que, en el seno de la escuela fenomenológica, suponen una aportación de interés, como, por ejemplo, las propuestas de Geiger y sobre todo de Lipps⁵², aunque, en este sentido, ha de tomarse en consideración muy prioritariamente el análisis llevado a cabo por Max Scheler en *Esencia y formas de la simpatía*⁵³ –obra en la que, frente a la atención dirigida por Husserl a las vivencias subjetivas, destaca los fenómenos antropológicos y culturales que configuran el flujo de la vida emocional– y, quizá de manera especial, el de E. Stein en *El problema de la empatía*⁵⁴.
- 2) En este amplio horizonte parece justificado destacar, y representaría un segundo enfoque de la cuestión, el tratamiento del tema por parte de Edith Stein en este libro, del que se ha dicho que “se debe partir para conocer la empatía”⁵⁵, porque, aunque se trata de una obra de

51. Vid. en este sentido Ales Bello, A., *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius*, Pisa, ETS, 2003, pp. 74 ss.

52. Para una reconstrucción histórica: Ravalli, P., *Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität in den Göttinger Jahren. Eine kritische-historische Darstellung*, Utrecht, Zeno, 2003, cfr. Boella, L., o.c., p. 3.

53. Scheler, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Presentación y revisión de la traducción de J. Gaos de I. Vendrell, Salamanca, Sígueme, 2005.

54. Stein, E., *El problema de la empatía*, Prefacio, traducción y notas de J. L. Caballero Bono, Madrid, Trotta, 2004.

55. Boella, L., o.c., p. 5.

juventud, elaborada en el contexto de las investigaciones e intereses del círculo de Göttingen, se confronta con las más representativas posiciones y enfocando la empatía como problema fenomenológico establece un programa de trabajo dirigido a “aclarar la esencia del acto que está a la base de todas las formas a través de las que nos acercamos a los demás”⁵⁶. El análisis de la autora parte de la experiencia de un mundo en el que la diferencia entre objetos y sujetos se da en una vivencia específica, para interrogarse en torno a cuál sea su objeto y el tipo de vivencia que le corresponde. El carácter programático de esta obra apunta a una teoría de la persona que desarrollará en escritos posteriores, en un marco teórico considerablemente modificado pero cuya coherencia con los planteamientos iniciales ha sido objeto de estudio⁵⁷. Prescindiendo de lo que será la evolución del pensamiento de la autora, no es casual que el comienzo de su trayecto se oriente a la búsqueda de una respuesta a la pregunta en torno a qué significa “darse cuenta” (*gewahren*) de la experiencia vivida del otro y a la reflexión sobre las potencialidades del acto empático. Y no es casual porque su interés se inserta en el proyecto husserliano, dirigido a fundar la especificidad de la filosofía a partir de una forma de comprensión del sujeto humano y de su mundo que salvaguarde su autonomía, presentándose como alternativa a la deriva positivista del debate sobre las ciencias del espíritu de los últimos años del XIX, una alternativa que dará lugar a líneas de trabajo que se despliegan entre la inflexión introducida por Heidegger y el diálogo con diversas disciplinas científicas.

- 3) El tercer enfoque del tema de la empatía vendría dado, por lo tanto, por la consideración de los problemas que deja abiertos su originaria formulación fenomenológica, atendiendo a su lugar, por ejemplo, en el desarrollo de una filosofía de la persona o en el análisis, necesariamente interdisciplinar, de la vida emocional. En esta perspectiva, sin embargo, adquiere interés el replanteamiento de la compleja relación entre fenomenología y hermenéutica, marcada por la posición heideggeriana que hace de la empatía un pseudo-problema al considerar al ser humano como originariamente inserto en un mundo del que los otros forman parte⁵⁸. La alteridad, de este modo, no sólo caracteriza la constitución de la vida social, sino la conformación esencial del

56 O.c., p. 6.

57. Ales Bello, A., *L'universo nella coscienza*, ed. cit., pp. 115 ss., por ejemplo.

58. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, pp. 142-150.

sujeto, aunque el tratamiento de Heidegger del lugar que ocupa y el papel que juega la experiencia del otro, que no se resuelve en la apropiación, no acaba de resultar satisfactorio, como pondrán de manifiesto planteamientos como el de Lévinas, o bien, desde los inicios de la escuela, el de la misma Edith Stein, cuya lectura de Heidegger adquiere en este sentido especial interés, en la medida en que justamente la orientación heideggeriana se encuentra en el origen de la hermenéutica filosófica.

Es posible que la negativa de Heidegger, en 1931, a apoyar la habilitación de Edith Stein como docente en Friburgo, para la que había preparado el trabajo sobre *Potencia y acto*, la llevase a abandonar su proyecto académico; sin embargo, este trabajo lo va a retomar en 1936 con la elaboración de *Ser finito y ser eterno*, cuyo subtítulo –*Ensayo de una ascensión al sentido del ser*– se considera expresivo del horizonte en el que el discurso se inscribe y suficientemente elocuente al respecto. Esta obra, en la que el objetivo de la autora es una reactualización de la *philosophia perennis* con el método de Husserl, recoge en apéndice y con el título *La filosofía existencial de Martin Heidegger* un diálogo con el autor que será la revisión crítica de su planteamiento de la cuestión del ser y una síntesis de la discusión que a lo largo de la obra mantiene con él.

Las coordenadas en las que este comentario se modula como desafío al modo heideggeriano de enfocar el problema del sentido del ser vienen dadas, por tanto y además de por la atención a este mismo problema, por el ejercicio del método husserliano y por la reivindicación de una *philosophia perennis* cuyos interlocutores más claros son santo Tomás y, de manera cada vez más explícita, san Agustín, en virtud de su filosofía de la persona. Desde el Prefacio la autora remite a una tradición que se remonta al mundo griego y adquiere en el medieval el carácter de “ontología teológica” asumiendo la herencia cristiana, hebrea e islámica, para experimentar un momento decisivo de ruptura con el giro gnoseológico de la modernidad. La contemporaneidad parece ofrecer, para ella, un “nuevo inicio epocal”⁵⁹ que abre posibilidades en la estela ofrecida por la fenomenología. Su empeño por encontrar un “medio de traducibilidad” en el que estas orientaciones “puedan entenderse” y confluir en la revitalización del pensar atento a lo que es la lleva a considerar otras aportaciones, como la filosofía de la existencia de Heidegger o la doctrina del ser de Hedwig Conrad-Martius, que valora como el “polo con-

59. En expresión de Gerl, H.-B., *Edith Stein. Vita-Filosofía-Mística*, Brescia, Morcelliana, 1998, p. 159.

trapuesto” al que Heidegger representa⁶⁰. La discusión de los textos heideggerianos, precedida de una síntesis conceptual considerablemente precisa, se despliega en torno a algunos núcleos teóricos que encuentran en estas coordenadas sus principales puntos de referencia; entre estos nudos problemáticos destacan sus objeciones al tratamiento heideggeriano del sujeto humano y de la temporalidad. Respecto al primer tema, la autora no sólo discute la relación establecida entre esencia y existencia, sino que acusa, sobre todo, la elusión de la consideración del cuerpo y del psiquismo, la insuficiencia del análisis de la *Geworfenheit* como determinación fundamental del *Dasein* o la imposibilidad de valorar positivamente la dimensión social a partir del tratamiento de la cotidianidad y de la autenticidad, por otra parte magistralmente elaborados a su juicio. En el discurso heideggeriano sobre el tiempo señala la ambigüedad que implica la interpretación de la “anticipación de la muerte” en la medida en que parece diluir el presente en el futuro y cuestiona la ausencia de tematización de la relación entre el tiempo y la intemporalidad⁶¹. Estas objeciones adquieren su sentido en el amplio contexto de la elaboración que en esta obra la autora lleva a cabo de lo que será una filosofía del ser humano que, desde la atención fenomenológica a su corporeidad y devenir temporal, subraya un elemento “enigmático” en su origen y en su fin, en cuanto ser que “no subsiste por sí mismo, no es dueño de sí, ni inteligible a sí mismo [...] no se posee nunca, es siempre un ser recibido” y en eso consiste “el carácter trágico del hombre, que quisiera ser deudor sólo de sí mismo”⁶². En estas consideraciones parece arraigar el paso de una doctrina del ser a una doctrina de la persona que, bajo la explícita influencia agustiniana, sería su decidida culminación.

Al remontarnos a este momento, en cierto modo fundacional de la corriente fenomenológico-hermenéutica, vemos surgir líneas de pensamiento, a las que se ha aludido sucintamente y que progresivamente van distanciándose, al incorporar referencias teóricas muy diversas. El acento que, en general, la práctica fenomenológica tiende a poner en la consideración de la historia como barrera, frente a la atención al “significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, o el modo en el que la práctica hermenéutica se orienta al “espíritu objetivo” como órbita en la que despliega sus análisis, contribuye, sin duda, a delimitar el perfil de ambas corrientes. El hecho, sin embargo, de que presenten un perfil diferenciado no impide encontrar, en algunos de los autores entre los que Ricoeur, por ejemplo, sería un ejemplo paradigmático, convergencias que no son simplemente ecos de un origen común, especialmente

60. Ibid. Para un acercamiento a la obra de Hedwig Conrad-Martius puede verse el capítulo correspondiente de Angela Ales Bello, *L'universo nella coscienza*, ed. cit., pp. 183-238.

61. Para una consideración más detallada de estos puntos, Hanna-Barbara Gerl, *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica*, ed. cit., pp. 144-148.

62. O. c., p. 170.

si se atiende, como se ha intentado apuntar, a las derivaciones y propuestas de desarrollo más recientes, en las que estas filosofías de la experiencia y de la finitud se abren a una reelaboración de la ontología social.

El modo en el que actualmente se ha retomado el antiguo tema de la empatía, sugiriendo que “el estilo de trascendencia de una persona se parece al de un libro” porque su “identidad individual no es dada a la mera percepción sensible”⁶³ y el acercamiento empático que requiere es análogo en muchos aspectos al proceso de comprensión hermenéutica, invita a reparar en el alcance de esta analogía. “La empatía es el fenómeno de nuestro entrar cotidianamente en relación con otros captando su individualidad de personas, dotadas de cuerpo y de alma, de emociones, de motivaciones, de valores, de una vida social, espiritual y religiosa. Invita, pues, a concentrar la atención sobre las dimensiones de la experiencia cuyo esquema es el movimiento, el paso constante y recíproco de lo externo a lo interno [...] En la perspectiva de la empatía, la experiencia subjetiva comprende la dimensión físico-psíquica, la presencia de otros sujetos y, con ellos, la sociedad, la historia, la cultura, el arte, la tradición, la religión”. En este sentido, el tema, contrapunto a la disolución del sujeto en la historia del ser, podría ser retomado como contribución al desarrollo de la hermenéutica que se entiende como filosofía del “diálogo social”.

63. Monticelli, R. De, “Con occhi spalancati. Edith Stein: *Introduzione alla filosofia e conoscenza personale*” en Vecchi, F. de (ed.), *Filosofia. Ritratti. Corrispondenze*, Mantua, Tre Lune, 2001, pp. 91-92. Para R. De Monticelli aquí radica el carácter “revolucionario” de la fenomenología respecto a la filosofía moderna poscartesiana que, “con su radical desconfianza en relación al mundo sensible y sus evidencias, y más en general al sentido común, nutre y sostiene una cultura de la sospecha. Se podría decir que la revalorización del mundo de las apariencias implícita en el principio fenomenológico de evidencia es el primer paso hacia una cultura del respeto...”, esto es, del reconocimiento de la propia finitud, del valor del otro y de la pluralidad.