

LA REFLEXIÓN HERMENÉUTICA EN EL SIGLO XIX: ENTRE ROMANTICISMO Y METODOLOGÍA

Carlos B. Gutiérrez
Universidad de los Andes
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

¿Cómo se dio el proceso por el cual la hermenéutica pasó de ser todavía en el siglo XIX una disciplina auxiliar a convertirse, con Heidegger y Gadamer, en una filosofía? Este trabajo se propone reconstruir críticamente ese proceso. Comienza por ubicar, en un primer apartado, el surgimiento de la reflexión hermenéutica en el marco del romanticismo, como otro más de los elementos de la reacción contra la filosofía kantiana y sus limitantes esquemas dicotómicos. En un segundo apartado se expone y analiza el intento de una fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura (“ciencias del espíritu”) en términos de una teoría de la comprensión de raigambre romántica. Se discute la obra de Droysen y, particularmente, se da cuenta del movimiento reflexivo de Dilthey, de la ambigüedad (o complejidad) de su concepción de la hermenéutica, y de la tensión irresuelta en él entre las exigencias metodológicas de la cientificidad positivista y el reconocimiento de la historicidad radical de la vida humana.

Abstract

How was the historical process in which hermeneutics became, with Heidegger and Gadamer, as late as in the XIX century, from a secondary discipline into a philosophy? This paper proposes the critical reconstruction of such process. In a first paragraph, we pose the arising of hermeneutical reflection in the frame of romanticism, as one of the manners of the reaction against the kantian philosophy and its restrictive dicotomical schemas. In a second paragraph, we expose and analyse the attempt of a philosophical fundamentation of the historical and cultural sciences (“moral sciences”) in terms of a theory of understanding that comes from romanticism. We discuss the Droysen’s work, given a special consideration to the movement of Dilthey’s reflection on the ambiguity of his conception on hermeneutics, and the not resolved tension, in his philosophy, between the methodological claims of positivism and the admission of human being’s radical historicity.

Antes de entrar en materia valga una advertencia de carácter general en lo que concierne a la historia del pensamiento hermenéutico. En las obras póstumas de Dilthey figuran extensos estudios sobre Schleiermacher que resultaron de su incansable interés por la vida y la obra de éste. En *El sistema hermenéutico de Schleiermacher en el enfrentamiento con la vieja hermenéutica protestante*¹ de 1860, publicado sólo un siglo más tarde junto con las monografías sobre el sistema filosófico y teológico de Schleiermacher, esboza Dilthey una primera historia de la hermenéutica del siglo XVI al siglo XIX que parte de Flacius y del viejo protestantismo, pasa por el pietismo y la Ilustración para llegar a la hermenéutica neoprottestante que confluye con la filosofía trascendental y el romanticismo. En la conferencia *El surgimiento de la hermenéutica*, aparecida en 1900, Dilthey resume el esbozo de 1860, sólo que “frente a la constante irrupción de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el ámbito de la historia” le asigna ahora a la hermenéutica “la fundamentación teórica de la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia”² y, aún con ello, la “constitución” y la “legitimación” de las ciencias del espíritu. La historia de la hermenéutica comienza así a expandirse tanto en contenido como en alcance temporal, toda vez que al convertir Dilthey a la hermenéutica en metodología de las ciencias del espíritu creía estar ampliando la doctrina general del arte de comprender con la que Schleiermacher, por su parte, le había dado universalidad a la hermenéutica sistemática del protestantismo y del racionalismo.

Georg Misch, discípulo de Dilthey, se encargó de realzar la importancia —que a la luz de recientes investigaciones nunca se dio en tal escala— de la hermenéutica en el pensamiento de su maestro, dejando de lado el positivismo latente, el psicologismo y el empeño metodológico de éste, para estilizar su obra como anticipación y primera e inacabada elaboración de la filosofía de la vida, tan en boga a partir de la primera guerra mundial.³ Hermenéutica pasó así de repente a ser palabra de moda en los años veinte para una generación filosófica que comenzaba a deshacerse de las estrecheces epistemológicas del neokantismo dominante y a ver en Dilthey al precursor de una filosofía no positivista que acogía a la facticidad histórica de la vida. El libro de Bollnow⁴ sobre Dilthey reforzó esa imagen.

Heidegger y el joven Gadamer, en pleno proceso de emancipación del neokantismo, encontraron también en Dilthey un aval auspicioso o en la búsqueda de una nueva determinación de la filosofía. A sus intuiciones revolucionarias de entonces Heidegger las llamó “hermenéutica de la facticidad”. Los textos de las lecciones de esos tempranos años, que fascinaron a cuantos las oyeron, por fortuna han sido recientemente publicados.⁵ En *El Ser y el Tiempo*, sin embargo, se mengua ya el entusiasmo hermenéutico bajo las pretensiones ontológicas de la obra, si bien a la hermenéutica se le da allí el sentido primario de “analítica de la existencialidad de la existencia”⁶ y al comprender se le eleva a estructura ontológica de la existencia.⁷ Gadamer, quien por aquel entonces vio en *Ser y Tiempo* una “publicación montada demasiado rápido” en la que Heidegger actuaba “contra sus más profundas intenciones”,⁸ iniciará en 1960 con *Verdad y Método* una filosofía cabalmente hermenéutica, con paradójico reclamo de universalidad, inspirada por los atisbos onto-históricos del tardío Heidegger que Gadamer con agudeza retrorefiere a la hermenéutica de la facticidad de las tempranas lecciones de Friburgo y de Marburgo.

Se trata pues de manejar con cautela el esquema histórico ‘expansivo’ y retroproyectante construido en nuestro siglo desde la perspectiva de una hermenéutica que dejó de ser disciplina auxiliar para convertirse en filosofía. No olvidemos además que bajo el rubro de hermenéutica como supuesta “*koiné* de la cultura de hoy”⁹ se tiende actualmente a agrupar a impulsos tan diversos como los de las reflexiones de Gadamer y Ricoeur, el de la rehabilitación de la filosofía práctica conocido como “neo-aristotelismo” (Hannah Arendt, Joachim Ritter, Manfred Riedel, Rüdiger Bubner, entre otros), el del relativismo histórico tanto dentro de la teoría de la ciencia (Kuhn, Feyerabend) como dentro de la filosofía del lenguaje (Rorty, Davidson) y el del post-modernismo neo-estructuralista (Derrida y Lyotard, ante todo).

Romanticismo y comprensión

La filosofía crítica había echado por tierra la certidumbre racionalista de que la razón humana tenía acceso a la estructura lógica de la realidad como tal. Kant circunscribió el saber de la realidad al orden de los fenómenos, relegando el

mundo de las cosas en sí a las tinieblas de la incognoscibilidad. Más grave aún resultó ser la separación tajante de la razón teórica y la razón práctica, el abismo total que abriera Kant entre el mundo de la causalidad y el ámbito de la libertad. La definición del deber moral como imperativo categórico rompe de aquí en adelante la clásica relación de continuidad entre moralidad y experiencia.

En fuerte contraposición a la sobriedad kantiana que se había esforzado por acabar con el dogmatismo filosófico y por establecer un sistema de rigurosidad científica, hay al despuntar el siglo XIX una nueva atmósfera, animada primero por la agitación literaria del movimiento '*Sturm und Drang*', luego por la poesía clásica y al final por el romanticismo. Rápidamente una concepción supra-racional de la vida en la plenitud de sus formas, libre de la presión de poderes transcendentales, desborda al ascetismo prusiano. Epítome de la época es la persona de Goethe en cuya cosmovisión, junto a lo ético, figuraban la ciencia y el arte como los valores más altos que el hombre pueda alcanzar. El idealismo fue entonces el intento de elevar a conciencia filosófica toda la riqueza vivencial de esa época, en una cosmovisión que abarcase no sólo a la naturaleza sino a todo el vasto espectro de la vida del espíritu, es decir, que integrase lo que Kant había escindido y separado con rigor. El horizonte del idealismo se fue así ensanchando continuamente desde la intuición intelectual de Fichte hasta la superación hegeliana de la subjetividad; la nueva generación de filósofos y poetas estaba convencida de que el mundo era una totalidad con sentido y se esforzaba por alcanzar el punto desde el cual se pudiese abarcar globalmente la totalidad.

El rechazo de la noción kantiana de 'cosa en sí' representó toda una liberación, y más aún, una escalación de la decisión de conocer. Al desaparecer lo incognoscible se le abre al ser humano lo profundo de la realidad: al desaparecer el abismo entre la naturaleza y la conciencia comienza a verse una continuidad entre ellas. Herder, quien había asistido a las lecciones del Kant precrítico, contrapuso al dualismo de materia y forma la unidad esencial de ellas y planteó además un desarrollismo progresivo que refutaba al apriorismo. Semejantes ideas y sentimientos alcanzaron su más alta reflexión en la filosofía de la naturaleza de Schelling. El científico observa las cosas en su ser para sí, de manera abstracta, en tanto que el filósofo aborda ahora las formas y fenómenos

de la naturaleza no para sí sino como momentos de un contexto relacional que abarca también todo el mundo espiritual. La naturaleza es una unidad viva, no un sistema mecánico, porque todas sus configuraciones son expresión de una potencia recóndita que a todas las hermana. La naturaleza constituye así una unidad teleológica que asciende en continuidad de lo inorgánico a lo orgánico, y dentro de éste de lo instintivo a lo consciente; el espíritu se manifiesta primero como naturaleza y a partir de ella evoluciona gradualmente hasta auto-conciencia. Se llega de esta manera a la espiritualización de la naturaleza a partir de la idea de que la naturaleza no es otra cosa que espíritu inconsciente.

Filósofos y poetas volvieron en aquel momento por los fueros de lo que Kant había excluido del conocimiento. Jacobi, defensor de la inmediatez de la fe, llega a definir a la razón como la facultad de aprehender de modo inmediato lo suprasensible. Schiller, estudioso de Kant, lucha contra el rigor del deber que espanta a las gracias y hace que los entendimientos débiles busquen su plenitud en el ascetismo tenebroso; de ahí que él complementa la dignidad moral con la gracia moral, como armonía de espíritu y naturaleza, de deber e inclinación. Hölderlin, como se sabe, vivió poseído de una nostalgia soñadora de la unidad con el todo y para Novalis la filosofía no era otra cosa que el arte de hacer surgir en el pensamiento un sistema del mundo de lo profundo del espíritu.

Es natural que en semejante medio surgiesen nuevas propuestas hermenéuticas. Tan natural como la fascinación con la que se evocaba al mundo griego, en su equilibrio entre lo natural y lo espiritual, al que el romanticismo temprano quiso dar nueva vida. Friedrich Ast, discípulo de Schelling, publicó en 1808 sus “Lineamientos generales de gramática, hermenéutica y crítica”; la tarea de la hermenéutica que allí se propone es la de unir la antigüedad griega con la cristiandad, es decir, la de restaurar la unidad original de la vida poética, plástica o griega, con la vida religiosa, musical o cristiana. Se trataba de recobrar en el ‘presentimiento’ la unidad del espíritu que se manifiesta a través de la historia, desde la antigüedad hasta el presente, ya que sólo a partir de esta unidad resulta posible el comprender. Comprender era entonces el reconocerse a sí mismo del espíritu, espíritu al que nada podía resultar ajeno por ser el centro no limitado por periferia alguna.¹⁰ La tarea que Ast

plantea es genuinamente universal, pues se trata de la auto-comprensión del espíritu uno, idéntico en todas sus manifestaciones a partir de la Antigüedad, cuyo buen conocimiento se suponía. Estamos aquí ante lo que más tarde recibirá el nombre de ‘círculo hermenéutico’: “La ley fundamental de todo comprender y conocer es la de encontrar el espíritu del todo a partir de lo individual y comprender lo individual a través del todo”.¹¹ La hermenéutica posterior problematizará esta ley y se preguntará cómo se puede llegar al todo a partir de lo individual y si el ‘presentimiento’ de un todo no va en desmedro de la aprehensión de lo individual. Para Ast la ley tiene un carácter meramente descriptivo: lo individual se comprende a partir del todo, y viceversa, pues se condicionan recíprocamente y, no siendo anterior el uno al otro, llevan los dos una vida armónica.

La propuesta hermenéutica de Schlegel, conocida a partir de la publicación de sus obras completas en 1981,¹² sigue un lineamiento similar. Schlegel, quien deseaba ser ‘el Winckelman de la literatura griega’, quiso elaborar una filosofía de la filología, es decir, una auto-reflexión metodológica de la filología que sirviese para llenar los vacíos de orientación del individuo que resultaban de la escisión kantiana de la razón. La hermenéutica era una de las tres partes, junto con la Gramática y la Crítica, de las que se componía la filología, cuya plenitud requería un conocimiento histórico de la antigüedad. Schlegel habla incluso de una ‘filosofía de la hermenéutica’ capaz de convertir lo que para los antiguos fue conocimiento intuitivo en una doctrina sistemática del arte de comprender como nueva metodología filológica. Él aboga, por tanto, por una función universal de la teoría hermenéutica al remitir el arte del comprender, cuya elaboración considera urgente, al modelo consagrado de la antigüedad.

Ya en pleno romanticismo, lo que Vattimo llama ‘la vocación filosófica de la hermenéutica’¹³ sale a relucir de manera cabal con Friedrich Schleiermacher, quien a pesar de haber dado entre 1805 y 1832 nueve veces su curso sobre hermenéutica no publicó los manuscritos, siendo ello la causa de que hasta fecha reciente sólo se conociera la discutible versión de Dilthey de su ‘sistema hermenéutico’. Schleiermacher parte de que “toda habla se basa en un pensar anterior”¹⁴ y de que la tarea fundamental del comprender consiste por lo tanto en retro-referir la expresión a los pensamientos que el hablante ha querido

expresar. Y puesto que lo que se busca comprender es la expresión de lo pensado, el comprender no tiene otro objeto que el lenguaje, como lo indica el conocido aforismo: “Todo lo que se puede presuponer y encontrar en la hermenéutica es únicamente lenguaje; la pertenencia de los demás presupuestos objetivos y subjetivos tendrá que averiguarse a partir del lenguaje”.¹⁵

El lenguaje puede ser visto desde dos perspectivas: la colectiva y la individual. El lenguaje a interpretar, por un lado, es en cada caso sólo una parte de la totalidad del uso lingüístico de una determinada sociedad; toda expresión lingüística se ciñe a una sintaxis dada, al uso social. A este aspecto del lenguaje corresponde la ‘interpretación gramatical’, cuyo objeto es el de aclarar una expresión a partir del contexto global de la totalidad lingüística respectiva. La expresión, por otro lado, no es tan sólo vehículo anónimo de un lenguaje colectivo sino también testimonio de una individualidad. Los individuos no comprenden las mismas palabras de idéntica manera. De ahí que para la perspectiva individual de la expresión se requiera además de una ‘interpretación técnica’, técnica en la medida en la que el intérprete busca comprender el arte especial que el autor despliega en el texto. Se trata aquí de un comprender que rebasando la dimensión sintáctica explora el lenguaje a partir del alma que lo conforma. Años más tarde Schleiermacher llamará ‘psicológica’ a esta vertiente de la interpretación.

La hermenéutica de Schleiermacher, inspirada por el romanticismo y cercana a Schlegel, quiere al mismo tiempo cultivar el comprender a la manera de un arte. Esto se hace patente en la diferencia que ella establece, según el objetivo buscado, entre una ‘praxis laxa’ y una ‘praxis rigurosa’ en el arte de interpretar. La interpretación laxa, la habitual hasta entonces, asumía que la comprensión se daba de manera sobreentendida y tenía por divisa el lema negativo de que “hay que evitar el malentendido”, haciéndose eco de la vieja hermenéutica que se contentaba con dar instrucciones para descifrar pasajes oscuros. El ejercicio más riguroso de la interpretación, por el contrario, presupone que “el malentendido se dé de suyo” y que “haya que querer y buscar al comprender en cada punto”.¹⁶ Con esta diferencia Schleiermacher le da un vuelco completo a la reflexión filosófica del fenómeno de la comprensión. Lo que ahora se llama praxis laxa es sinónimo de comprensión ingenua, no problemática; fue así como tradicionalmente se creyó que uno comprendía todo, llana y correc-

tamente, hasta tropezar con el conflicto o con el desacuerdo: de la hermenéutica entonces sólo se requería cuando uno no comprendía o cuando dejaba de comprender. Comprender era lo natural; no comprender era la excepción que requería de ayuda especial. Schleiermacher invirtió semejante estado ingenuo de cosas, asumiendo la mala comprensión como hecho fundamental de la vida humana, ante el cual hay que estar alerta desde el inicio mismo del esfuerzo de comprensión. De ahí que el comprender tenga que proceder en todos sus pasos según las reglas del arte.

Es precisamente esta nueva praxis rigurosa la que Schleiermacher quiere introducir, y para ello le da alcance universal a la experiencia demasiado humana del malentendido. La razón, cuyas pretensiones de conocimiento había problematizado Kant, se ha tornado insegura al ganar conciencia del carácter limitado, perspectivístico e hipotético de sus intentos de comprensión: ¡en adelante habrá que partir del primado del malentendido! Al fin y al cabo, ¿cuándo puede uno afirmar rotundamente que haya comprendido exhaustivamente algo? En todo comprender, aun allí donde parece haberse alcanzado por completo, jamás se puede excluir algún resto de mala comprensión. Aun en el alma más viva “el no comprender jamás quiere extinguirse del todo”.¹⁷

El ejercicio del comprender tiene por ello que comenzar como reconstrucción. Para comprender realmente un discurso, es decir, para conjurar el peligro permanente del malentendido, debo poderlo reconstruir en todas sus partes tal como si yo fuese su autor. Advirtiéndolo eso sí, que no se trata de proyectar o de introducir un sentido nuevo sino del sentido tal como se muestra desde el punto de vista a reconstruir del autor. La justicia hermenéutica lleva a Schleiermacher a formular semejante tarea en términos de “comprender el discurso primero tan bien y luego mejor que su autor”¹⁸ —giro empleado ya por Kant y Fichte—, argumentando que puesto que no tenemos conocimiento inmediato alguno de lo que está en el alma del autor, tenemos que hacer conscientes muchas cosas que para él pueden ser y seguir siendo inconscientes, a menos que él se vuelva su propio lector. Este comprender mejor sólo se puede concebir como exigencia límite, tratándose como aquí se trata de una tarea infinita, algo en lo que Schleiermacher insiste. La exigencia de comprender mejor que el autor suena hoy ampulosa; a la luz de la universalidad poten-

cial del malentendido debería comprenderse más bien como un llamado al persistente seguir interpretando. Dado que uno jamás podrá llegar a estar totalmente seguro del propio comprender, habrá siempre que esforzarse de nuevo por penetrar en la cosa que se busca comprender. Ese mejor comprender, como objetivo inalcanzable, troca en incentivo el hecho de que uno nunca comprende exhaustivamente y de que por tanto siempre resulta gratificante profundizar en aquello que se interpreta.

Bien podemos preguntarnos, desde luego, si la doctrina de una rigurosa praxis reconstructiva de la interpretación le haga justicia al asunto del comprender.¹⁹ Es cierto que Schleiermacher declaró que se proponía ofrecer una verdadera preceptiva del comprender, y que fijó un cierto número de cánones y reglas sobre todo para lo que llamaba interpretación gramatical. Él estuvo siempre consciente, sin embargo, de que para la aplicación misma de las reglas hermenéuticas no existe regla alguna; y si bien bosquejó ‘métodos’ generales de interpretación, que en lo esencial buscaban renovar las reglas de la vieja tradición, él evitó muy consecuentemente dar reglas para su aplicación y tener las reglas por algo decisivo. Incluso al ocuparse de la interpretación técnica que, como vimos, es la que aborda el habla como expresión de una interioridad individual, Schleiermacher fue enfático en cuanto a la imprescindibilidad de la adivinación en el proceso interpretativo. El ‘método adivinatorio’ va de la mano y se complementa recíprocamente con el ‘método comparativo’. Éste, la ‘fortaleza masculina’ en el conocimiento humano, nos permite encontrar las cualidades generales que un individuo comparte con los de su género; aquél, la ‘fortaleza femenina’ en el conocimiento, es el que busca aprehender de manera inmediata lo individual, al transformarse uno mismo simultáneamente en el otro. La adivinación es posible gracias a que “cada cual lleva en sí un mínimo de cada otro” y a que vive de la comparación consigo mismo.²⁰

Schleiermacher parte inicialmente de que detrás de toda palabra hablada o escrita hay algo distinto, lo pensado, que constituye el objetivo de la comprensión; lo pensado, sin embargo, únicamente se manifiesta en palabras. De ahí que para rebasar el cerco de las palabras podamos en últimas tan sólo adivinar. Comprender una obra o un texto consiste ahora en desplazarse presintientemente al alma del autor para revivir, por así decirlo, su creación, única e irrepetible. Tal es en el fondo la ‘repetición reproductiva’ de la que habla

Schleiermacher inspirado por Schlegel. Para volver a vivir la inspiración del genio creador se imponía una vez más el salto —ahora en plan de afinidad sentimental— por encima del tiempo que separa al texto de quien lo trata de comprender. Continúa así desvirtuándose la historicidad efectiva e ineludible de toda unidad de sentido; la normatividad fundamentadora del texto original se ve desplazada por actos divinatórios de índole especial. La creciente importancia del comprender adivinatorio en los manuscritos tardíos del filósofo contradice de alguna manera la concepción de la hermenéutica como doctrina de un arte y se riñe con la resistencia de Schleiermacher a valerse de la metodización. Bien podría ser que esta contradicción le haya llevado a no publicar su hermenéutica.

La mayoría de los especialistas suele destacar el giro psicologista que toman las reflexiones hermenéuticas de Schleiermacher en estos escritos tardíos. Gadamer, por ejemplo, le critica a Schleiermacher el que se desentienda del contenido real del discurso a interpretar para concentrarse en la recreación psicológica del acto estético creador, lo cual le lleva a considerar la expresión del texto como producción libre, con entera independencia de su contenido cognitivo.²¹ Hay, sin embargo, quienes le atribuyen la psicologización de Schleiermacher a Dilthey, para quien la tarea de la hermenéutica consiste precisamente en fundamentar científicamente la reconstrucción de la obra a partir de la naturaleza del acto vital creador. No hay que olvidar, eso sí, que el reconstruir del que habla Schleiermacher consiste en investigar lo lingüístico respecto a su propio y oculto contenido enunciativo, lo cual no implica dejar de lado el contenido veritativo del discurso. Por el contrario, la desestimación del pensamiento en que se apoya todo discurso constituye más bien una limitación de la pretensión de verdad del discurso, ya que a la verdad sólo se accede cuando uno está dispuesto a romper el dogmatismo de lo puramente gramatical para penetrar en el alma de la palabra.

Hay además que tomar en cuenta el horizonte dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Dialéctica, ciencia filosófica superior a la que se subordina la hermenéutica, era para él la doctrina del arte de entenderse, cuya necesidad surge de la inalcanzabilidad del saber acabado ya que el absoluto no es accesible a la reflexión de la conciencia individual finita.²² En vista de nuestra finitud tenemos que aceptar que en cosas del pensamiento haya abundante

materia de discusión, de manera que dependemos del diálogo de unos con otros y también con nosotros mismos para poder alcanzar verdades compartidas por lo menos temporalmente. Este planteamiento dialéctico que surge del derrumbamiento de los intentos metafísicos de fundamentaciones últimas entronca con la universalización del malentendido: el individuo que en principio yerra sólo puede acceder al conocimiento por el camino del diálogo. Para comprender un texto hay también que entrar en conversación con él, para ir más allá de lo que sus palabras enuncian inmediatamente. Es desde esta perspectiva dialógica que hay que ver el manejo del círculo hermenéutico por parte de Schleiermacher. Así, como vimos, esperaba que toda expresión se comprendiese desde la totalidad unitaria del espíritu; Schleiermacher, muchísimo más modesto, determina la totalidad del lado gramatical como género y del lado 'psicológico' como el todo de la vida del autor. Al hacerlo evita la potenciación de la circularidad, que es la que va a desembocar en el problema del historicismo.

Comprender como principio metódico de las ciencias del espíritu

Para el historicismo, a mediados del siglo XIX, la totalidad se vuelve a ampliar para convertirse en el contexto histórico de cada época; el postulado central de lo que también se llamó relativismo es el de que todo fenómeno individual se tiene que comprender a partir de ese contexto. A épocas pasadas no se les pueden aplicar patrones del presente; los hechos históricos se deben interpretar de manera 'inmanente' como exponentes de su tiempo. Este postulado de aparente honradez frente a los fenómenos históricos dio lugar a explosivas cuestiones epistemológicas, que resultaban de la concepción metafísica aún dominante de la verdad como absoluta y atemporal: si nuestra visión de épocas anteriores se explica a partir del contexto de nuestro presente y se relativiza a partir de él, si nuestra época representa tan sólo una entre muchas épocas, ¿cómo será posible una ciencia medianamente rigurosa de lo histórico? ¿Cómo se puede hablar a la luz del relativismo universal de una verdad vinculante que, por así decirlo, escape a ese relativismo? ¿Se agota todo saber en las perspectivas de la respectiva condicionalidad temporal? ¿Es posible en principio salir del círculo hermenéutico de la propia historicidad?

Semejantes preguntas tenían una significación especial en una época en la que se registra de manera cada vez más amplia el auge de las ciencias naturales y el desarrollo de la técnica, y la transformación de la vida humana y de la sociedad que ellos traen consigo. La multiplicación de conocimientos aislados en las ciencias de la naturaleza había llevado entre tanto a establecer relaciones entre fenómenos diferentes y a síntesis novedosas. El análisis meramente cuantitativo de procesos se vio substituido más y más por el seguimiento sistemático de cuestiones que surgen de la interpretación de observaciones o de resultados experimentales. Había comenzado la investigación dirigida y con ella se volvía determinante la verificación experimental de hipótesis y de esquemas formulados matemáticamente. El siglo XIX se había iniciado, por otra parte, con la difusión de la máquina de vapor, con el aumento repentino de la velocidad del transporte y de la cantidad de gentes que se transportaban; vinieron luego la aceleración de la transmisión de noticias mediante el primer telégrafo eléctrico y el incremento maquinal de la producción industrial, a los que siguieron el transporte a distancia de energía eléctrica y la técnica de transmisión sin hilos. Al final de un siglo que vive el descubrimiento de la ley de la conservación de la energía (Helmholtz 1848), los avances de la física eléctrica, la producción de ondas electromagnéticas (Hertz 1888), la formulación y aplicación de la teoría cinética de los gases, la astrofísica de Fraunhofer, el rápido desarrollo de la química que culmina en la sistematización periódica de los elementos, la aparición de ciencias como la geología y la paleontología, y la propuesta de la ley de la evolución de Darwin, encontraremos la teoría de los cuanta de Max Planck y la teoría de la relatividad. La marcha triunfal de la ciencia incidió en la filosofía de manera notable: al cabo de medio siglo de idealismo y romanticismo comenzaron a hacerse fuertes el mecanicismo y el materialismo; y hacia 1870 los filósofos se ocupan de muy variadas síntesis de ciencia y metafísica, mientras florecen el positivismo y el empirio-criticismo. Es el momento también de la vuelta a Kant de la filosofía académica que, distanciándose de la especulación, veía su nueva legitimación en la reflexión de lo que se dio en llamar ‘metodología’.

Este es el ambiente en el que en la segunda mitad del siglo XIX se plantea el tema de la fundamentación filosófica de las ciencias históricas y de la cultura en términos de una teoría de la comprensión, de impronta romántica, que

creía poder emular en científicidad con las ciencias de la naturaleza. La idea de un principio alternativo de científicidad se enfrentaba al diagnóstico positivista que anunciaba y prescribía la asimilación metodológica de las ciencias humanas a las ciencias naturales. Comte, haciéndose eco de la ideología emancipatoria que circundaba entonces de optimismo al trabajo científico, había propuesto un esquema unitario del progreso del saber humano que en un futuro previsible culminaría en la positivización de la ‘sociología’, es decir, en el momento cenital en el que el estudio de los fenómenos sociales y morales, desistiendo de toda metafísica, se redujera al igual que el estudio de los fenómenos físicos a la indagación y comprobación de las leyes que resultan de la experiencia científica. John Stuart Mili, haciéndose eco de Comte, había visto en la inducción la unidad del método científico. Su *Lógica de las ciencias morales*, alentada por los avances de la psicología asociacionista en Inglaterra, consideraba que era sólo cuestión de tiempo llegar a disponer de leyes que permitieran la predicción causal del actuar humano. El positivismo de Comte y Mili estatuyó así tres dogmas: 1) el monismo metodológico, la idea de la unidad del método científico por sobre la diversidad de posibles objetos de la investigación; 2) la creencia de que las ciencias naturales exactas, en particular la física matemática, constituyen un patrón o ideal metodológico para medir el grado de desarrollo de todas las demás ciencias, incluyendo claro está a las ciencias humanas; de esto resulta un monismo histórico, un esquema unitario del progreso del saber humano, ya que todos los saberes tienen que llegar a su positivización; y, 3) la determinación de la explicación científica como causal, es decir, como subsunción de los casos individuales bajo leyes generales hipotéticas de la naturaleza, que abarcan también a la naturaleza humana.

En medio de la polémica entre positivistas y anti-positivistas surgen en Alemania las ‘ciencias del espíritu’, expresión de proveniencia idealista acuñada para traducir al alemán la noción inglesa de ‘*moral sciences*’ en la *Lógica* de Mili. Se trató ante todo del auge de la historia en la segunda mitad del siglo XIX cuando, en rápida sucesión, aparecieron las obras de Droysen, Ranke, Savigny y Mommsen que encontraron amplio reconocimiento en el mundo de esa época. A la historia se sumaba la continuidad de importantes tradiciones en filosofía, filología clásica, literatura y teología protestante. Todas estas disciplinas, según la comprensión que tenían de sí mismas en aquel momen-

to, se ocupaban de creaciones del espíritu, cuya vida no está sujeta a las determinaciones causales del mundo físico; a los testimonios de la cultura, por lo tanto, no se accedía a través de observaciones externas sino mediante la interpretación de sus símbolos en proyección de empatía. A los historiadores, se insistía, no les interesaban las leyes universales a partir de las cuales se pueda deducir la significación de lo real sino los individuos y sus obras únicas e irrepetibles; así argumentaba la ‘escuela histórica’ de Savigny, convencida de la incapacidad de las ciencias naturales, empíricas y exactas, para abordar en profundidad campos como los de la sociedad, la cultura, la política, la ética, la religión, el arte, la historia —y la vida misma. Había pues que justificar filosóficamente el saber especial de todos esos campos frente a las pretensiones totalitarias del método matemático-causal. Empero, como la expresión misma ‘ciencias del espíritu’ lo sugería, el camino paradójico de la fundamentación estaba fijado de antemano: había que mostrar que esas ‘ciencias’ eran totalmente distintas de las ciencias naturales, siendo al mismo tiempo tan ciencias como éstas. Semejante fijación en el paradigma frente al cual se trata de ganar distancia siguió determinando y agobiando los intentos de justificación teórica de las ciencias humanas hasta hace muy poco. Toda delimitación radical de los dos tipos de ciencias tiende en principio a ignorar los muchos elementos que les son comunes, comenzando por la interpretación y la generalización.

A la reflexión metodológica de fines del siglo XIX, aguijoneada por la problemática del historicismo, se impuso la tarea de suplir lo que Kant había descuidado, es decir, la elaboración de una ‘crítica de la razón histórica’ para fundamentar la cientificidad de lo que los historiadores, ahora tan famosos, producían. La cuestión metodológica de las condiciones de objetividad del saber histórico giraba en torno a la posibilidad de salir del círculo hermenéutico de la condicionalidad temporal. Fue el historiador Johann Gustav Droysen, discípulo de Hegel y de Boeckh, quien elevó a reflexión metodológica la concepción de la historia en la escuela de Ranke, integrando elementos filosóficos y lógico-científicos con la recepción de la hermenéutica romántica. Droysen le dio a sus lecciones de 1857 el título de *Enciclopedia y metodología de la historia*, cuyo texto sólo fue publicado en 1936; el *Esbozo de Histórica*, aparecido en 1868, tuvo en vida suya amplia acogida. Aunque allí no se hace referencia expresa a la hermenéutica, el comprender y su reflexión filosófica son movili-

zados para hacerle frente a los problemas del historicismo y para atender a las carencias metodológicas de la historia.

Droysen parte de la constatación de que su época sea la época de la ciencia, cuyo paradigma era el de las ciencias naturales matematizadas. El éxito de estas ciencias se basa, según Droysen, en la clara conciencia que ellas tienen de sus tareas, de sus medios y de su método, y en el hecho de que ven las cosas que traen al ámbito de sus investigaciones sólo desde los puntos de vista en los que se funda su método. El éxito radica pues en la claridad de una conciencia metódica; de ahí que en el caso de que el saber histórico sea elevado a ciencia y se oponga resistencia a la penetración del método físico-matemático en el área de la historia, las ciencias históricas se verán obligadas a desarrollar sus propios métodos, a encontrarle un aspecto metódico a la materia a-metódica de la historia. Droysen rechazaba de plano las dos salidas positivizantes que parecían ofrecerse para dar a este rumbo metódico a la historia: someter la historia a los métodos matemáticos de las ciencias naturales e irle encontrando a ella algo así como sus leyes estadísticas o relegada a la condición de arte diletante de relatos de entretenimiento, algo que no merecería jamás reconocimiento científico. No, la historia es una ciencia pero una ciencia de índole especial. De ahí que la *Histórica* se proponga legitimar el sentido y procedimientos propios de los estudios históricos, sintetizar los elementos comunes a todos los métodos que se emplean en esos estudios y desarrollar su teoría no para constatar las leyes de la historia sino para constatar las leyes del investigar y del saber históricos. “Nuestra ciencia no es la historia, sino la *istoría*, la investigación”.²³ Anticipando la fórmula diltheyana de una ‘crítica de la razón histórica’ Droysen sostenía que lo que se necesitaba era un Kant que examinase críticamente, no los materiales históricos, sino el comportamiento teórico y práctico ante la historia y en la historia.

Para facilitar semejante tarea Droysen, fuertemente inspirado por Kant, propone una fundamentación trascendental de los dos tipos de ciencia, a partir del hecho de que el hombre no sucumbe a un caos de impresiones sensibles y sí más bien las subsume bajo conceptos y categorías, de los cuales los dos más universales son los de espacio y tiempo. En el espacio o en la naturaleza predomina lo inmóvil, siempre igual, perceptible por los sentidos; en el tiempo y en la historia predomina lo móvil e incesante. El doble acceso al

mundo está íntimamente relacionado con la “duplicidad del ser humano”²⁴ que es espiritual y sensible a la vez, duplicidad que posibilita dos maneras de observar lo que es, dos clases de experiencia que encuentran su expresión justamente en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu. El método de las primeras consiste en encontrar leyes normativas para los fenómenos observados, en tanto que la esencia de la ciencia histórica consiste en “comprender investigando”.²⁵ Comprender sigue significando lo que significó para Schleiermacher: remitir expresiones a, lo que en ellas se quiso expresar; el comprender histórico es para Droysen lo mismo que el comprender a uno que habla con nosotros; para él la ciencia de la historia se despliega en la retro-referencia a la potencia espiritual que se expresa en los testimonios y documentos históricos. Semejante comprender es “el conocer más perfecto que nos es humanamente posible”.²⁶

Lo que tratamos de comprender históricamente no es el pasado mismo, puesto que él ya no está presente, sino lo que queda del pasado en los materiales y fuentes actualmente presentes. El comprender histórico vale para los restos del pasado que se han transmitido hasta nosotros, a partir de los cuales tratamos de reconstruir el espíritu del pasado; de ahí que resulte insensata la idea de que el historiador tenga que ver con hechos objetivos que, según Droysen, no se dan en la realidad de su investigación.²⁷ Lo que se logra en comprensión al cabo de la reconstrucción de lo sucedido, con base en el manejo crítico de las fuentes, es tan sólo nuestra concepción y elaboración espiritual de ello. Si bien la historia sigue siendo una ciencia empírica que se apoya en testimonios, Droysen nos recuerda que para que haya ciencia es menester que a lo individual que aporta la empiria se añada algo general y necesario, conocido no a través de los sentidos sino a través del entendimiento; lo que une a los hechos individuales de la historia y les otorga su valor genérico e individual es “la continuidad progresiva del desarrollo moral humano”,²⁸ “el pulso de la vida moral”: la historia es en esencia la comprensión de las potencias morales en desarrollo progresivo. Droysen tiene en mente una comprensión investigativa o indagante no sólo para diferenciar el método de los estudios históricos de la recolección de datos a la manera positivista, sino también para dar a entender que la totalidad de la historia hacia la cual se orienta el comprender no es ni será jamás algo dado. Esto se hace también presente cuando

él toca el tema del fin de la historia, el cual sin ser descriptible empíricamente es algo cuya comprensión se incrementa y profundiza a través del tiempo, de lo que se sigue que las épocas de la historia sean en realidad estadios del conocimiento que la humanidad tiene de sí misma, e incluso estadios del conocimiento de Dios. y puesto que la historia es inacabada, la comprensión histórica seguirá siendo inacabada, es decir, investigativa. Al ojo finito se ocultan el comienzo y el fin de la historia; investigando, no obstante, se podrá conocer la dirección del movimiento que fluye hacia su fin.

Gracias al comprender investigativo la materia a-metódica de la historia gana así una orientación metodológica. El que semejante comprender investigativo resulte un método tan seguro como el de las ciencias naturales o no, es una pregunta que queda sin respuesta. Lo que Droysen cree haber fundamentado es el derecho hermenéutico de las ciencias comprensivas frente a los intentos cientifistas de asimilar su proceder al de las ciencias exactas, ya que se comprende y se investiga allí donde no imperen el orden y la predictibilidad matemáticos, allí donde “a diferencia de las ciencias naturales, no tenemos los medios del experimento”.²⁹ El hecho de que a pesar de todos estos atisbos Droysen hubiese llegado a prometer un método rigurosamente científico para la historia fue el tributo que pagó al espíritu positivista del momento o un malentendido en el que incurrió el historicista en lucha consigo mismo.

Dilthey partió también del reto metodológico del historicismo. Desde los escritos de juventud hasta los escritos tardíos vio él el motivo central de su obra en una ‘crítica de la razón histórica’, cuyo propósito era el de legitimar epistemológicamente el rango científico de las ciencias del espíritu. Sus infatigables y apasionadas investigaciones, sin embargo, no llegaron a un término para él satisfactorio. De ahí que se negara a darle a alguno de sus libros el título de esa crítica y desistiera de la publicación del segundo volumen de su *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, a pesar del ingente material de que llegó a disponer y de los muchos esbozos que hizo del volumen —publicados finalmente en 1982.³⁰

Dilthey se veía a sí mismo como el metodólogo de la ‘escuela histórica’; reconociendo la gran contribución de Droysen al apoyarse en la hermenéutica para proponer una teoría de las ciencias históricas, no deja de reprocharle a él

y a toda la escuela la falta de una fundamentación filosófica de las bases epistemológicas generales de esas ciencias, que es precisamente lo que él se propone realizar. En el prólogo al volumen publicado de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Dilthey nos habla de la búsqueda de “fundamentos sólidos”³¹ y de “respaldo firme”³² que “presten seguridad” al entramado proposicional de las ciencias del espíritu. A pesar de proponerse liberarlas a ellas de la tutela del método científico natural que querían imponerles Comte, Mill y Buckle, el repetido hablar de cimientos sólidos muestra ya de entrada la fascinación que ejerció el paradigma científicista en la reflexión de Dilthey.³³

Por fundamentación filosófica entiende Dilthey, en variación psicologista del programa kantiano, la legitimación del saber histórico por medio de un análisis de los “hechos de la conciencia”, que constituiría la parte analítica de la crítica de la razón histórica. Lo importante es que Dilthey critica a la razón no sólo en la medida en la que ella se ocupa de lo histórico sino también, y ante todo, porque ella misma es histórica; de ahí que su programa se entienda a sí mismo no como mera complementación del criticismo kantiano y sí más bien como un nuevo y radical comienzo que se nutre de impulsos iluministas. El otro punto de diferencia se desprende del famoso reproche que Dilthey hace a Kant y a los empiristas, de que su teoría haya explicado la experiencia y el conocimiento sólo con base en el representar. “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”. El “interés histórico y psicológico por el hombre entero” que mueve a Dilthey le lleva más bien a “colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa, también como fundamento de la explicación del conocimiento y de sus conceptos”.³⁴ El nuevo método a seguir será, por tanto, el de reintegrar todo elemento del pensamiento abstracto y científico “a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia” para luego buscar su interrelación; de esta manera se podrán explicar todos los componentes importantes de nuestro conocimiento de la realidad tales como la unidad personal de vida, el mundo exterior, y la existencia e interacción de los demás seres humanos. A las cuestiones que Dilthey va a plantear a la filosofía ya no puede responder un *a priori* cognoscitivo sino la historia evolutiva del ser humano tomado en su integralidad.

La parte analítica de la nueva ‘crítica’ encuentra sus primeros cimientos sólidos en los ‘hechos de conciencia’, ya que si toda ciencia es ciencia de la experiencia, la experiencia a su vez fundamenta su validez en el *a priori* estructural de la conciencia. Es lógico por tanto encontrar en la experiencia interna las condiciones objetivas de validez de las ciencias del espíritu, tal como Kant dedujo los fundamentos de la ciencia natural pura de los principios del entendimiento puro. Hacia 1880 Dilthey adelanta la exploración metodológica de las ciencias del espíritu en nombre del principio general de la fenomenalidad, según el cual toda la realidad se encuentra bajo las condiciones de la conciencia, y está convencido de que sólo una reflexión psicológica básica esté en condiciones de cimentar la objetividad del conocimiento de aquellas ciencias. Desde la monografía *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado* de 1875 hasta el trabajo *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* de 1894 Dilthey repite los intentos de sacar adelante la fundamentación psicológica que se ha propuesto. El coqueteaba entonces con una psicología que procediera comprensiva y no explicativamente. Psicología explicativa era para él una explicación puramente causal de la vida del alma en términos de la combinación de un número reducido de elementos simples; se trataba del empleo de una hipótesis constructiva, propia de las ciencias naturales, imposible de verificar de manera concluyente en el ámbito de la psicología. Contra semejante constructivismo explicativo introduce Dilthey la idea de una psicología comprensiva que parte del contexto global de la vida tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos reduciéndolos a proto-elementos psíquicos o físicos, la psicología comprensiva busca describir la vida anímica en su contexto estructural original y así, entendiendo lo individual a partir del todo, comprenderla. “La naturaleza la explicamos, la vida anímica la comprendemos”,³⁵ reza el trajinado dictamen que aún hoy sigue siendo el gran ideograma metodológico de las ciencias blandas o grises de lo humano.

¿Es posible una psicología puramente descriptiva? Dilthey responde enfáticamente que sí, ya que los fenómenos anímicos tienen la ventaja, frente a los fenómenos externos, de poder ser aprehendidos en un vivenciar interior tal como son en sí, es decir, sin la mediación de los sentidos. En el directo percatarnos de esas vivencias interiores se nos da “de un modo directo y obje-

tivo una estructura firme” y con ella gana la descripción en la psicología “un fundamento indubitable de valor universal”.³⁶ Una psicología erigida sobre pilares semejantes tiene que pretender significación de paradigma metódico y convertirse “en el fundamento de las ciencias del espíritu como la matemática lo es de las ciencias de la naturaleza”.³⁷ Lo insatisfactorio de una psicología vivencial con funciones de paradigma no es capó, sin embargo, a los críticos contemporáneos —ni a Dilthey mismo pocos años más tarde. Es muy dudoso que la psicología puramente descriptiva, anticipativamente semejante a la fenomenología husserliana de las vivencias interiores, disponga realmente de un acceso directo, libre de hipótesis y construcciones, al contexto global del alma cuya evidencia interior se postula; si esta evidencia fuera dada, difícilmente habría tanto disenso metodológico en la psicología. Dilthey, por lo demás, no logró establecer un vínculo plausible entre su psicología descriptiva y las ciencias del espíritu concretas, cuya fundamentación quiso realizar; todo se quedó en programa.

Es notable que el término ‘hermenéutica’ no aparezca por parte alguna en el trabajo al que venimos refiriéndonos, ni tampoco en el segundo volumen de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* publicado en 1982; parecería que lo hermenéutica no jugase un papel central en la gran empresa metodológica de Dilthey, lo cual contrasta notablemente con la intensidad con la que el joven Dilthey se ocupó de la historia de la hermenéutica y con la significación de la hermenéutica en la obra de los últimos años del filósofo, tal como la permiten entrever los manuscritos publicados bajo el título de *El mundo histórico*³⁸ en los que se apoya el prestigio de Dilthey como pensador hermenéutico.

El punto de partida de la obra tardía está en los conceptos de ‘vivencia’ y ‘comprender’, empleados ya en 1895. En el papel central que pasa a jugar el concepto de vivencia hay todavía fuertes reminiscencias de los ‘hechos de conciencia’ de la obra temprana, los cuales siguen siendo “lo inmediatamente dado” y la base de la “conexión adquirida de la vida anímica”,³⁹ que abarca todas nuestras representaciones y valoraciones; el principio de la fenomenalidad del comienzo se ve ahora substituido por el principio vivencial: “todo lo que esta ahí para nosotros lo está en el presente”.⁴⁰ La noción del vivenciar es de importancia medular para Dilthey y su escogencia fue afortunada, por tratarse de un concepto capaz de asumir muy diversas funciones de mediación. Al

vivenciar el sujeto y el objeto están aún prácticamente indiferenciados, ya que cuando uno habla de lo que ha vivenciado se refiere tanto al objeto vivenciado como a la vivencia subjetiva. La delimitación de lo físico y lo psíquico tampoco está claramente trazada en el concepto, ya que sólo como un ser que tiene que ver con lo físico puede el hombre vivenciar algo. Lo más notable, sin embargo, es que vivenciar abarca al querer, al sentir y al representar, y con ello a la vida anímica en su totalidad. El vivenciar, además, siempre va inserto en un contexto vital; sólo así es posible y comprensible. De esta manera se echa de ver la íntima vecindad etimológica que hace tan plausible situar la teoría del vivenciar en el contexto de la filosofía de la vida, movimiento que surge hacia 1900, el cual además de haber tenido un eco muy amplio en Europa y por fuera de ella se constituye en antecesor del existencialismo.

El vínculo de la vivencia con las ciencias del espíritu parece más evidente que el que se daba entre el comprender y ellas. Además lo que diferencia a las ciencias del espíritu de las ciencias naturales no es su objeto sino el comportamiento distinto frente a ese su objeto. En aquellas, anota Dilthey, actúa una tendencia a reducir el aspecto físico de los fenómenos al mero papel de condiciones, de medios de entendimiento; esa tendencia nos mueve a regresar desde la expresión exterior a la interioridad, y con ello determina la marcha de la comprensión desde fuera hacia adentro, a la “autognosis”. “Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para captar ‘lo interior’ que la produce”.⁴¹ La interpretación de la vivencia tiene que remitirse a la expresión de la vivencia, en la que se manifiesta a la percepción sensorial lo que se vivencia y cómo se vivencia; la interpretación puede ir por dos caminos: hacia afuera, en el sentido de la objetivación de los contenidos de la vivencia, dejando de lado las cualidades subjetivas de la vivencia, o, hacia adentro, y este sería el camino de la interpretación de los aspectos subjetivos; el primer camino es para Dilthey el proceso de constitución de las ciencias naturales, el segundo el de las ciencias del espíritu. Comprender consiste en interpretar las cualidades de la vivencia como cualidades de expresión; y puesto que en la comprensión de vivencias tanto quien comprende como aquello que se trata de comprender pertenecen al mismo contexto vital, la tríada ‘vivenciar, expresar y comprender’ designa en verdad el proceso auto-interpretativo de la vida. A la vida que se interpreta a sí misma Dilthey la llama ‘espíritu’, y las ciencias que siguen

metódicamente ese proceso de auto-interpretación son las ciencias del espíritu.

El paso siguiente se da al determinar Dilthey a la historia, siguiendo a Hegel, como espíritu objetivo en el sentido del conjunto de todas las objetivaciones de la vida que se interpreta a sí misma. “Si abarcamos el conjunto de todas las aportaciones del comprender veremos cómo surge en él la objetivación de la vida frente a la subjetividad de la vivencia. Junto a la vivencia, la visión de la objetividad de la vida, de su exteriorización en múltiples conexiones estructurales, se convierte en fundamento de las ciencias del espíritu”.⁴² Semejante base vital filosófica de la ‘crítica de la razón histórica’ resulta ser un piso poco firme para la teoría de las ciencias del espíritu, ya que éstas mismas son objetivaciones de la vida y participan como tales en todas las transformaciones de la vida; también la conciencia histórica está inmersa en la corriente de la vida que se objetiva en la historia, y los ‘hechos’ de esta conciencia se transforman de continuo. ¿Serán entonces perspectivismo y relativismo de nuevo la última palabra? Por lo demás, el sujeto que en su vivenciar y comprender depende de la historia es ya objeto de la psicología y de la historia, ciencias que primero tienen que ser fundamentadas por la ‘crítica de la razón histórica’. La filosofía de Dilthey se enreda, como vemos, no sólo en las aporías historicistas sino también en las del psicologismo.

Volvamos, para terminar, a la cuestión del papel de la hermenéutica en los fragmentos tardíos de Dilthey. La interpretación ‘clásica’ de Misch y Bollnow sostiene que la hermenéutica desplaza a la psicología como fundamento metodológico de todas las ciencias del espíritu, a partir del momento en el que se comprueba la imposibilidad de un acceso puramente psico-lógico a la vida anímica o del espíritu, vida que sólo se abre en comprensión, es decir, hermenéuticamente, a partir de sus expresiones. Contra esta interpretación hay quienes, como Rodí, creen demostrar que la psicología conserva su función fundamentadora a través de la obra de Dilthey; éste al fin y al cabo nunca dijo que la hermenéutica desplazara a la psicología y además sería realmente exagerado asumir que el énfasis que se hace en una conferencia de 1905 sobre la tríada vivir (vivenciar)-expresar-comprender, convierta a la hermenéutica en nueva disciplina metodológica básica. En los últimos trabajos hay, sin embargo, referencias que merecen atención: tal es el caso de los *Orígenes de la herme-*

néntica, publicado en 1900 y que, como ya dijimos, se apoya en los estudios sobre la historia de la hermenéutica protestante de 40 años atrás. La comprensión se define allí como un “proceso por el cual, partiendo de signos que se nos dan por fuera sensiblemente, conocemos una interioridad”⁴³ en la página siguiente, de manera harto reminiscente de Schleiermacher, se dice que la interpretación consista en “la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas”,⁴⁴ sugiriendo que la hermenéutica deba aportar la doctrina de tal arte de comprender. El planteamiento general de la conferencia sobre los *Orígenes* tiene mucho de enfrentamiento con el relativismo histórico, ya que en ella Dilthey de entrada espera que la hermenéutica solucione la cuestión del “conocimiento científico de las personas individuales”, que las “ciencias sistemáticas del espíritu” eleven la comprensión de lo singular a validez universal⁴⁵ y que se “fundamente teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia” “frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica”.⁴⁶ Todo esto se queda también en mera declaración. Y en cuanto a que Dilthey quiera ver una hermenéutica semejante como método de las ciencias del espíritu, hay que tomar en cuenta su afirmación en el apéndice *Comprensión y hermenéutica*, de que “el análisis epistemológico, lógico y metódico del comprender representa una de las tareas principales para la fundamentación de las ciencias del espíritu”, tarea cuya significación se pone de relieve si “tomamos conciencia de las dificultades que supone la índole del comprender por lo que se refiere al desarrollo de una ciencia de validez universal”.⁴⁷

A la luz de la conferencia de 1900 Dilthey sigue concibiendo la hermenéutica a la manera clásica normativa; el asumía que una preceptiva o doctrina del arte tuviese que ver con la metodología epistemológica de las ciencias del espíritu, pero nunca articuló un programa o lo definió con claridad. Es posible que la no publicación de ese programa esté relacionada con el hecho de que el tardío Dilthey entreviera cada vez más la estrechez de su planteamiento epistemológico original, ya que, como Heidegger lo dirá en *El Ser y el Tiempo*, el comprender mucho más que ser el proceder específico de las ciencias del espíritu es un rasgo fundamental de la existencia humana. Los últimos fragmentos de Dilthey anuncian algunas veces una filosofía universal de la vida histórica, que sus discípulos Misch y Bolnow trataron de continuar bajo el

nombre de “filosofía hermenéutica”. Se suele suponer, aunque los textos no lo hayan confirmado, que inspirado por su intercambio epistolar con el conde Yorck von Wartenburg Dilthey hubiese desistido de sus ambiciones metodológicas. Mas adecuado, quizá, sería hablar de la tensión nunca superada por él entre la búsqueda cientifista esforzada de sólidos cimientos para las ciencias del espíritu y sus atisbos en la historicidad inabordable de la vida humana, que hicieron irrealizable el proyecto metodológico. La filosofía hermenéutica del siglo XX, inspirada por Dilthey, reconocerá tal contratensionalidad, pondrá en primer plano la universalidad de la historicidad y planteará una visión de la experiencia humana que relativice en su amplio espectro el alcance del método.

Bogotá, mayo de 1999.

Notas

1. Wilhelm Dilthey, *Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik*, en: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIV/2, Göttingen, 1966, pp. 595-787.
2. Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Göttingen, 1964, p. 331.
3. Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, 1930. Ver también su larguísima introducción al Vol. V de las *Obras Completas de Dilthey, op. cit.*, pp. VII-CXVII.
4. Otto F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig, 1936.
5. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Frankfurt/M, 1985. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt/M, 1988. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, en: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 6, Göttingen, 1989, pp. 235-269.
6. Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1962, p. 48.
7. Op. cit., p. 160 ss.
8. Hans-Georg Gadamer, *Erinnerung an Heideggers Anfänge*, en: *Dilthey-Jahrbuch 4* (1986-7), p. 16.
9. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, 1991, p. 9.

10. Friedrich Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, par. 69, en: H.-G. Gadamer/G. Boehm, *Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M., 1976, p. 111.
11. *Op. cit.*, par. 75, p. 116.
12. Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Paderborn, 1958 ss., Bd. 16, pp. 36-81.
13. Gianni Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, 1967, p. V.
14. Friedrich D. Schleiermacher, *Hermeneutik*, hrsg. von Heinz Kimmerle, *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, 1959, p. 80.
15. *Op. cit.*, p. 38.
16. *Ibid.*, p. 86.
17. *Ibid.*, p. 141.
18. *Ibid.*, p. 87.
19. Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, 1991, p. 93-94.
20. Friedrich Schleiermacher, *Op. cit.*, p. 109.
21. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, 1977, pp. 241 ss.
22. Friedrich Schleiermacher, *Dialektik (1811)*, Hamburg, 1986, p. 73 ss.
23. Johann Gustav Droysen, *Histórica, Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, 1983, p. 28.
24. *Op. cit.*, p. 12.
25. *Ibid.*, p. 30.
26. *Ibid.*, p. 34.
27. *Ibid.*, p. 36.
28. *Ibid.*, p. 36, 40.
29. *Ibid.*, p. 390.
30. Wilhelm Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, Band XIX*, Göttingen, 1982.
31. Wilhelm Dilthey, *Obras, Vol. I, Introducción a las ciencias del espíritu*, F.C.E., México, 1978, p. 7.
32. *Op. cit.*, p. 5.
33. Jean Grondin, *op. cit.*, pp. 110-118.
34. Dilthey, *op. cit.*, p. 6.
35. Wilhelm Dilthey, *Obras, Vol. VI, Psicología y teoría del conocimiento*, México, F.C.E., 1978, p. 197.
36. *Op. cit.*, p. 223.
37. *Ibid.*, pp. 240-241.
38. Wilhelm Dilthey, *Obras, Vol. VII, El mundo histórico*, México, F.C.E., 1978.
39. *Op. cit.*, p. 100.
40. *Ibid.*, p. 255.
41. *Ibid.*, p. 102.
42. *Ibid.*, p. 170.

43. *Ibid.*, p. 322.
44. *Ibid.*, p. 323.
45. *Ibid.*, p. 321.
46. *Ibid.*, p. 336.
47. *Ibid.*, p. 339.