

Fundamentación epistemológica de las ciencias humanas

(El diálogo de Habermas con Dilthey)

Foundation epistemology of human sciences

(The dialogue of Habermas to Dilthey)

Antonio M. LÓPEZ MOLINA

Departamento de Filosofía IV
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 15-01-2008

Aceptado: 30-01-2008

Resumen

La tesis que deseo discutir en este trabajo es la siguiente: las ciencias humanas (ciencias del espíritu según Dilthey, ciencias histórico-hermenéuticas según Habermas) son posibles en la medida en que pueda ser epistemológicamente justificado el método que las hace posibles, a saber, la comprensión hermenéutica del sentido cuyo núcleo central lo constituye el *círculo hermenéutico*. Se trata, pues, de justificar epistemológicamente la hermenéutica como comprensión del sentido de las vivencias propias y ajenas, para lo cual es preciso analizar la reflexividad y reciprocidad que impregna la estructura del lenguaje ordinario. En el diálogo que Habermas establece con Dilthey en *Conocimiento e interés* aparecen los suficientes argumentos para dicha fundamentación. Nuestro texto hará especial hincapié en los siguientes tópicos: distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, comprensión hermenéutica del sentido, lenguaje ordinario y reflexividad, especificidad del círculo hermenéutico, ciencia y contexto vital, y, finalmente, haremos un balance de la interpretación habermasiana de Dilthey a partir de las relaciones entre ciencias histórico-hermenéuticas e interés práctico del conocimiento.

Palabras clave: ciencias histórico-hermenéuticas, círculo hermenéutico, contexto vital, interés práctico del conocimiento, Dilthey, Habermas.

Abstract

The thesis that I wish to discuss in this paper is the next: Human Sciences (Cultural Sciences according to Dilthey, Historic-Hermeneutic sciences according to Habermas) are possible as far as the method that should make all of them possible can be epistemologically justified, this method is the hermeneutic understanding of meaning, whose central point is, in fact, the hermeneutic circle. The matter is to try to justify epistemologically the hermeneutic as understanding the meaning of the own and the other ones life experiences within reflexivity and reciprocity that impregnates the structure of ordinary language. In the dialogue Habermas to Dilthey, in *Knowledge and Human Interests* appear many arguments to this foundation. Our text will make special emphasis in the next items: distinction between natural sciences and cultural sciences, hermeneutic understanding of meaning, ordinary language and reflexivity, specificity of the hermeneutic circle, science an vital context, and, finally, we are going to make an account of the Habermas interpretation of the Dilthey start point in bases to the relationships between Historic-hermeneutic sciences and the practice interest of the knowledge.

Keywords: Historic-Hermeneutic sciences, the hermeneutic circle, vital context, practice interest of the knowledge, Dilthey, Habermas.

Una vez que Habermas ha estudiado pormenorizadamente el espacio epistemológico que corresponde a las ciencias de la naturaleza a través de su diálogo con Ch. S. Peirce, acomete la tarea de analizar específicamente el ámbito acotado por las ciencias del espíritu. Y lo primero que encuentra es que el ámbito propio de las ciencias de la naturaleza es un mínimo territorio de un espacio mucho más amplio en el que están insertas las ciencias del espíritu. En efecto, las ciencias empírico-analíticas se mueven en ese incuestionado horizonte que es el plano de la acción instrumental, en el que tiene lugar el contexto comunicativo y la comunidad de experimentación de los investigadores de las ciencias formales, los cuales están insertos en un proceso de investigación que presupone un trasfondo cultural en el que se produce un aprendizaje basado en un saber precientífico que se articula a través del lenguaje ordinario. Así pues, las ciencias empírico-analíticas que se desarrollan en el ámbito de la acción instrumental tienen una raíz más profunda que es el ámbito constituido por *los mundos sociales de vida*. Las ciencias de la naturaleza no son más que *un fragmento de esos mundo sociales de vida*, y ese es el punto de partida para una demarcación clara y distinta entre ciencias empírico-analíticas y ciencias histórico-hermenéuticas.

1. Distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu según Dilthey

Sin duda alguna, el legado más importante de la obra de Dilthey es su dilatada investigación acerca de todos aquellos elementos que hacen posible la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Frente a Kant y la Ilustración, Dilthey va a elaborar una teoría muy desarrollada acerca de la posición metodológica especial de las ciencias del espíritu:

Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado, espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto. Tales ciencias son la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, de la arquitectura y de la música, de los sistemas y concepciones filosóficas del mundo, finalmente, la psicología. Todas estas ciencias se refieren a una misma realidad: el género humano. Describen y relatan, enjuician y forman conceptos y teorías en relación con esa realidad.¹

Se trata de un conjunto de saberes que tienen en común la comunidad de su objeto, a saber, el *género humano*, frente a las ciencias de la naturaleza que tienen como objeto la *naturaleza externa*. Ahora bien, no se trata de dos regiones ontológicas (ser humano y ser natural), sino que los distintos dominios de los hechos hay que concebirlos gnoseológicamente: *los hechos no existen, sino que son constituidos*. La diferencia entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu debe ser, en consecuencia, reconducida a los *modos de comportamiento* del sujeto cognoscente, a su actitud respecto de los objetos. De ahí que la *Fisiología*, que es un estudio del hombre sea, sin embargo, una disciplina de las ciencias de la naturaleza. La diferencia entre ambas no está en la existencia de las formas diversas de objetos, sino en el grado de su objetivación. Cuando la *Naturaleza* es considerada como un mundo de fenómenos sujeto a leyes generales, en el que las categorías de espacio, tiempo, número, masa y movimiento adquieren una posición ejemplar, al mismo tiempo que es eliminada completamente la experiencia del sujeto cognoscente, estamos ante una investigación propia de las ciencias de la naturaleza. En este caso, la intersubjetividad de la comunidad científica se alcanza gracias a la *neutralización* de una sensibilidad de múltiples registros biográficamente determinada e históricamente acuñada. En su lugar, emerge un *yo* que actúa instrumentalmente sobre la naturaleza: el ámbito de la experimentación se reduce a una correcta aplicación de los modelos físico-matemáticos, cuya condición trascendental es la observación sistemática y las operaciones de medida.

¹ Dilthey, W. *Obras, VII, El mundo histórico*. Trad. de E. Ímaz. Ed. FCE, México, 1978, p.100.

Por el contrario, lo específico de las ciencias del espíritu es que el sujeto se abra y constituya su propio objeto no desde una experiencia restringida, sino, muy al contrario, desde una compleja y rica experiencia en la que vibran simultáneamente, como caja de resonancia, todas las experiencias precientíficas acumuladas. A la *vivencia*, como objeto de las ciencias del espíritu, la realidad se le abre desde dentro, o lo que es lo mismo, “a menor grado de objetivación, mayor comprensión histórica”².

Y, de esa posición inicial del sujeto del conocimiento en el proceso de investigación es preciso deducir una distinta constelación de las relaciones entre *experiencia y teoría* en ambas demarcaciones científicas. En el ámbito de las *ciencias de la naturaleza* los sucesos o fenómenos que se presentan en una observación metodológica construida sólo tienen sentido en la medida en que puedan ser referidos a *hipótesis* que contemplen el movimiento de esos cuerpos. Las regularidades empíricas de la naturaleza es preciso convertirlas en leyes, a través de los modelos físico-matemáticos que el investigador *construye* para tal fin. Las teorías científicas son *construcciones* mediante las cuales el ser humano puede dominar la naturaleza. Tales construcciones tienen que ir siempre justificadas por verificaciones experimentales *a posteriori*. No ocurre así en el ámbito de las *ciencias del espíritu* en el que la teoría y los datos de la experiencia no están suficientemente diferenciados, de tal modo que los conceptos o representaciones teóricas de las que se sirve el investigador nunca podrán ser modelos o construcciones formales, sino que, a lo sumo podrán ser *reconstrucciones miméticas* de la realidad percibida. Aquí no hay hipótesis que proporcione fundamento alguno a lo dado, no hay enunciados nomológicos que tengan que ser verificados por la experiencia, sino que en el ámbito de las ciencias del espíritu teorías y descripciones están en el mismo plano de la *vivencia reproductiva*; de hecho, sirven de vehículo a ésta. La comprensión de una vivencia penetra en las manifestaciones vitales del otro por medio de una *transposición* que tiene su origen en el conjunto de experiencias vividas y acumuladas del investigador. De ahí que, en términos generales, se tienda, en primera instancia, a una retraducción subjetiva de las objetivaciones mentales en las que se dan los objetos de las ciencias del espíritu. La tarea de estas no es abstraer leyes formales (ciencias de la naturaleza) sino *ordenar, resituar*, en un contexto cultural vivo una realidad histórico-social que siempre está haciéndose de nuevo, y esa acción cognoscitiva sólo puede llevarse a cabo mediante un viaje reflexivo de ida y vuelta entre la historia efectual de la conciencia del investigador y las sucesivas objetivaciones en las que se representa la realidad histórico-social.

² A. Gabilondo Pujol en su obra *Dithey: Vida, Expresión e Historia* (Ed. Cincel, Madrid, 1988) comenta esta cuestión en los siguientes términos: “Y lo abre en tanto en cuanto ese punto, nexo efectivo de vivencia y comprensión, viene a mostrar que, en definitiva, la comprensión *es* un nexo efectivo que se hace cargo de la unidad psíquica de vida, de la historia de los sistemas culturales y organizaciones en

Para cerrar el círculo de esta caracterización de la constelación teoría-experiencia, es preciso echar mano de la pareja de conceptos *erklären-verstehen*³. Los acontecimientos metodológicamente observados por las operaciones de medida, propios de las ciencias de la naturaleza, *deben ser explicados* con la ayuda de las hipótesis nomológicas correspondientes, mientras que los conjuntos simbólicos en los que se nos ofrecen los fragmentos de los mundos sociales de la vida sólo pueden ser *comprendidos* mediante una *vivencia reproductiva*. Así, frente a la *explicación*, que es considerada como un procedimiento analítico-causal en el que a partir de construcciones teóricas podemos establecer leyes a cerca del comportamiento de la naturaleza, *la comprensión de una vivencia* se nos presenta como una *relación dialógica* entre el sujeto vivenciador y la vivencia en que se objetiva los mundos sociales de vida, que se mueven en el interior de la compleja vida psíquica de los individuos que intentan comprender tanto la vida propia como la vida de los otros. En definitiva, podemos llegar a explicar la naturaleza, pero la vida psíquica sólo puede ser objeto de una comprensión vital e histórica.

2. Comprensión hermenéutica del sentido versus comprensión monológica del sentido

La comprensión hermenéutica se dirige específicamente a un contexto de significados legados por la tradición, frente a la comprensión monológica del sentido que se expresa en la construcción de proposiciones teóricas. Entendemos por éstas todas aquellas proposiciones que pueden ser expresadas en un lenguaje formal o formalizable, y pueden ser de dos tipos: enunciados tautológicos y proposiciones empíricas. El lenguaje empleado en ambas es un *lenguaje puro*, depurado de todo aquello que no pertenezca al plano de la *formalización* o de las *relaciones simbólicas*. Así, en las teorías de las ciencias experimentales se da una rigurosa separación entre proposiciones teóricas y hechos que debemos explicar del siguiente modo: existe una clara separación entre complejos lógicos, hipótesis formales, deducciones... y la observación empírica de los estados de cosas. De hecho, la *observación sistemática* excluye las relaciones simbólicas, y a partir de ella surgen enunciados experimentales, mientras que la comprensión monológica del sentido viene definida por la exclusión de las relaciones factuales⁴.

su constante cambio y que además *actúa* en la creación de valores y en la realización de bienes y fines". (p. 158)

³ Cfr. la obra de M. Ermath, *Wilhelm Dilthey: the Critique of Historical Reason*. The University of Chicago Press, 1982. El problema aparece expuesto en un espléndido capítulo titulado *Verstehen and its modes* (pp. 245-267).

⁴ Precisamente es esa separación la que no existe en la comprensión hermenéutica del sentido. Un estudio pormenorizado del alcance de la hermenéutica en Dilthey puede encontrarse en *Rudolf A. Makkreel, Dilthey, philosopher of the human studies*. Princeton University Press, 1975.

La aplicación de proposiciones teóricas a la realidad sólo es posible en un marco trascendental que preforme un determinado modo de experiencia. Las teorías científicas contienen *informaciones* a cerca de la realidad, considerada ésta desde el punto de vista de una manipulación técnica posible. A esta consideración corresponde una experiencia generalizada en la *esfera funcional de la acción instrumental*, que tienen la peculiaridad de hacer abstracción de toda referencia biográfica. Así, en la observación sistemática de fenómenos experimentales es reprimida toda la experiencia biográfico-vital a favor de un resultado general que es susceptible de ser repetido una y mil veces a voluntad de la comunidad científica. El problema de la relación entre lo particular y lo general queda meramente reducido al hecho de que toda experiencia científica individual deba ser producida en conformidad a los protocolos universales dictados por la comunidad científica.

Muy al contrario sucede con la comprensión hermenéutica del sentido, en la que la experiencia individual es una fuente rica y compleja de posibilidades de interpretación. La tesis fuerte que Habermas desarrolla podríamos formularla así: *la hermenéutica es, al mismo tiempo, una forma de experiencia y de análisis gramatical*⁵. La comprensión hermenéutica del sentido es siempre problemática porque tiene como objeto la apropiación de contenidos semánticos legados por la *tradición*. Es preciso tener en cuenta que el *sentido* que ha de ser explicado aquí, a pesar de ser una expresión simbólica, tiene el *status* de un dato empírico, de algo empíricamente ya dado. Sin embargo, la comprensión hermenéutica no puede investigar la estructura de su objeto sin tener en cuenta la *contingencia*, como estructura esencial de aquél, de lo contrario sería meramente una reconstrucción de las relaciones formales del objeto. En este caso, es preciso considerar las relaciones simbólicas como factuales.

El progreso inductivo de las ciencias empírico-analíticas sólo es posible sobre la base de una asimilación trascendental previa de la experiencia posible a las proposiciones generales de los lenguajes teóricos. Por el contrario, el progreso cuasi-inductivo de las ciencias histórico-hermenéuticas se funda, específicamente, en el peculiar rendimiento del *lenguaje ordinario* que permite establecer un *punte* entre categorías generales y experiencias vitales concretas. Sobre esta base, en el curso de una interpretación hermenéutica, el lenguaje del intérprete tiene que adaptarse a experiencias vitales individuales. Ello sólo es posible por la singularidad del lenguaje ordinario, cuya estructura permite hacer comprensible lo individual en la relación dialógica mediante categorías generales. Mediante la *comprensión hermenéutica* sometemos a disciplina metodológica la experiencia comunicativa cotidiana de la comprensión de sí mismo y de los otros. Habermas lo plantea así: la hermenéutica sólo podrá llegar a convertirse en el método verdadero de las ciencias del espíri-

⁵ Habermas, J., *Conocimiento e interés*. Trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos. Ed. Taurus, Madrid, 1982, pp. 169-176. En adelante citaremos esta obra como *C.I.*

tu si logra esclarecer la estructura del lenguaje ordinario en aquella dimensión prohibida a la sintaxis del lenguaje puro, a saber, *hacer comunicable, aunque sea indirectamente, lo individual inexpresable*. La comprobación empírica de esta tesis la lleva a cabo Habermas en el análisis de la clasificación diltheyana de *las formas elementales de la comprensión*.

3. Lenguaje ordinario y comprensión hermenéutica

La hipótesis metodológica de Dilthey es la siguiente: en la medida en que podemos comprendernos en nuestra vida ordinaria, en la relación yo-tú de la comunicación ordinaria, así podremos comprender los conjuntos simbólicos legados por la tradición, porque esos conjuntos son objetivaciones del espíritu humano en las distintas formas en las que puede expresarse las relaciones entre lenguaje y acción. Para desarrollar esta hipótesis, Dilthey examina las “formas elementales del comprender”, que tienen su dominio en el círculo de intereses de la vida práctica, en el que los seres humanos necesitan comprenderse unos a otros: se trata aquí de “los actos elementales con los que se componen las acciones conexas tales como quitar un objeto, dejar caer un martillo, serrar una madera, señalan la presencia de un fin. En esta comprensión elemental no tiene lugar una reversión a toda la conexión de la vida que constituye el sujeto permanente de las manifestaciones de vida. Y tampoco sabemos de una conclusión en que tuviera lugar. La relación fundamental en que descansa el proceso de la comprensión elemental es la de la expresión con aquello que expresa. La comprensión elemental no es una conclusión del efecto a la causa”⁶.

Pues bien, hablamos de *las formas elementales de la comprensión* cuando la comprensión hermenéutica se dirige a tres clases de manifestaciones vitales, a saber, *las expresiones lingüísticas, las acciones y las expresiones de las vivencias*.

Dilthey lleva a cabo un pormenorizado estudio de estas tres manifestaciones vitales como clave interpretativa de la posibilidad de la comunicación entre los seres humanos.

1. En el caso de las *expresiones lingüísticas* pueden darse dos situaciones claramente distintas, a saber, cuando estamos ante expresiones lingüísticas separadas de un contexto vital concreto, y cuando aquéllas aparecen ligadas a un contexto vital determinado. En el primer caso, no hay ninguna referencia a los elementos vitales de donde han surgido y, por tanto, no necesitan ninguna interpretación hermenéutica. Estamos ante el grado cero de la interpretación: “el juicio es idéntico en quien lo emite y en quien lo comprende, pasa sin cambios como a través de una con-

⁶ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., pp.231-232.

ducción de la posesión de quien lo expresa a quien lo comprende”⁷. En la medida en que las expresiones lingüísticas estén al margen del espacio y el tiempo, esto es, al margen del contexto de la comunicación, y sólo tengan sentido en cuanto tales, estamos ante la mera *comprensión monológica del sentido de una expresión*, dirigida específicamente al contenido de un pensamiento al margen de las condiciones pragmáticas en que ha sido producido. Ahora bien, en este sentido, sólo pueden ser comprendidos los enunciados de un lenguaje puro, estaríamos en el nivel de la sintaxis.

Pero lo que nos interesa especialmente en el ámbito de la comprensión hermenéutica del sentido son las expresiones lingüísticas ligadas a un contexto vital concreto, en el que la *interpretación* va necesariamente unida a un determinada relación dialógica en la que se establece un *transporte* entre el sujeto-intérprete y los contenidos simbólicos objetivados. Como dice Habermas, en este caso “la comprensión completa se empaña, dado que ya no existe acuerdo general sobre un sentido inmutable”⁸. Aquí el lenguaje aparece contaminado por elementos heterogéneos que se filtran en el punto de unión de las relaciones dialógicas. Las expresiones lingüísticas emergen contaminadas por elementos “del oscuro trasfondo y de la plenitud de vida del alma” que no pueden quedar en el contenido manifiesto y exigen, por tanto, una interpretación por parte del otro. Es aquí precisamente donde la hermenéutica cosecha sus mejores rendimientos, pues descifra lo que en un primer momento resulta extraño entre dos interlocutores en los que es posible la comunicación. La comprensión hermenéutica sólo tiene sentido allí donde, siendo posible el diálogo, sin embargo, existen elementos extraños que lo dificultan, incluso que lo imposibilitan:

La interpretación sería imposible si las manifestaciones de la vida fueran totalmente extrañas. Sería innecesaria si no hubiera en ellas algo extraño. Se halla, por lo tanto, entre estos dos extremos opuestos. Se hace necesaria allí donde hay algo extraño que puede apropiarse el arte de la comprensión.⁹

Ello es así porque el *diálogo del lenguaje ordinario* se mueve siempre a medio camino entre el monólogo y la posibilidad de la comunicación lingüística, pues en él se expresan las manifestaciones vitales que lo hacen posible. Lo que equivale a decir que toda expresión lingüística aparece cargada de un contexto vital concreto que comunica mucho más de lo que el contenido sintáctico y semántico pueda expresar. En este sentido, la tarea del intérprete es sacar a la luz todos aquellos elementos que están *pesando* en ese contexto vital concreto y que, de hecho, generan

⁷ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., pp.225.

⁸ Habermas, J.,C.I., p.171.

⁹ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p.250.

un abismo entre lenguaje y vida. Establecer *puentes* en ese abismo es la tarea de la comprensión hermenéutica. Y es aquí precisamente donde hermenéutica y pragmática se entrelazan en la teoría crítica habermasiana¹⁰.

2. Ahora bien *la tarea de la interpretación* resulta facilitada por el hecho de que los significados no se objetivan sólo en la dimensión lingüística, sino que extraverbalmente emergen en el plano de *las acciones*, las cuales constituyen la segunda clase de manifestaciones vitales a las que se dirige la comprensión. Dilthey está pensando claramente en la actividad intencional, que se rige según normas consensuadas por la comunidad de los individuos inteligentes. Estamos en el ámbito de la acción comunicativa, esto es, en el ámbito de la interacción simbólicamente mediada sobre la base de expectativas recíprocas de comportamientos. Al igual que en la mera comunicación lingüística, la interacción simbólica mediada es una autopresentación del sujeto ante los demás en la que la *convertibilidad* entre lenguaje y acción permite interpretaciones recíprocas. Y aquí vale lo mismo que decíamos para la mera comunicación lingüística, a saber, en ambos casos aparecen discontinuidades en el contexto de una biografía individual, cohesionada por la identidad de un yo:

Una acción no surge de la intención de comunicación. Pero, por la relación en que se halla con un fin, éste se nos da en la acción. La relación de la acción con lo espiritual, que en ella se expresa de ese modo, es regular, y permite posiciones probables acerca de ella. Pero es absolutamente necesario separar la situación de la vida anímica, condicionada por las circunstancias que motiva la acción y cuya expresión es ésta de la conexión de la vida misma en que esta situación se funda. Mediante el poder de un móvil decisivo, la acción entra en la unilateralidad desde el pleno de la vida. Por muy sopesada que haya sido no expresa más que una parte de nuestro ser. Posibilidades que residen en este ser son aniquiladas por ella. Por eso la acción parece que se emancipa del trasfondo de la conexión vital. Y sin la explicación de cómo se enlazan en ella las circunstancias, el fin, los medios y la conexión de vida, no permite una determinación completa del interior de donde ha surgido.¹¹

Así pues, es necesario descifrar hermenéuticamente las acciones, pues del mismo modo que el sujeto individual no puede presentarse de forma transparente a través de la comunicación lingüística, tampoco puede hacerlo en aquéllas. La hermenéutica, en cuanto arte de hacer comprensible las comunicaciones indirectas,

¹⁰ La articulación entre hermenéutica y pragmática es un supuesto fundamental de la pragmática universal habermasiana. Cfr. *¿Qué significa pragmática universal?* En "Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos". Trad. M. Jiménez Redondo, Cátedra, Madrid 1984, pp. 299-368.

¹¹ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p.230.

cubre exactamente la distancia que el sujeto debe *mantener* y *expresar* entre él mismo como identidad de un contexto biográfico y sus propias objetivaciones. Comprender esa distancia expresada en cesuras, cortes, rupturas..., significa la aceptación de la vida humana en toda su riqueza y complejidad (libertad, capacidad de acierto y error, dudas...); de lo contrario, caeríamos en un *proceso de reificación*, en el que el ser humano quedaría eclipsado bajo el signo de la racionalidad instrumental.

3. La tercera clase de manifestaciones vitales a que debe dirigirse la comprensión hermenéutica es a la *expresión de las vivencias*, es decir, aquella dimensión en la que se hace visible la relación del yo con sus objetivaciones lingüísticas y extralingüísticas. Con este nuevo concepto, Dilthey alude a todos aquellos fenómenos psicológicos de expresión que tienen su fundamento y raíz en el cuerpo humano, a saber, fenómenos mímicos, fisiognómicos y gestuales¹². Con estas ideas Dilthey abandona la psicología en favor de una *hermenéutica de la expresión humana*. En este caso, la expresión de una vivencia es considerada como el signo de unas intenciones no expresadas lingüísticamente y que representa la relación entre el sujeto y sus propias objetivaciones. El cuerpo, en cuanto organismo, se expresa de esta forma cuasi no-intencional frente a las expresiones lingüísticas y a las acciones, en las que la intención es su condición de posibilidad:

Cosa muy distinta es la ‘expresión de la vivencia’. Entre ella, la vida de donde surge y la comprensión que opera existe una relación especial. La expresión puede contener conexión anímica en mayor grado de lo que podría alcanzar la introspección. Pues la saca de profundidades a donde no llega la conciencia. Pero también es propio de la expresión de la vivencia que la relación entre ella y lo espiritual que expresa sólo muy por término medio puede ser puesta como base a la comprensión. No cae bajo los juicios de verdad o error sino bajo los de veracidad o falsedad. Porque la simulación, la mentira, el engaño rompen la relación entre la expresión y lo espiritual expresado.¹³

Las expresiones de las vivencias sirven para presentar al sujeto sin mediaciones, sin objetivaciones. Se convierten así en síntomas, señales, indicios: “pueden legitimar y reforzar, desmentir o negar, hacer visibles giros irónicos, desenmascarar distorsiones o indicar ofuscaciones en cuanto tales. En conexión con palabras y acciones, la expresión sirve de indicio de la seriedad de un propósito y revela si el sujeto comunicante se engaña a sí mismo o a los demás, en qué grado puede o quiere ser identificado con una manifestación actual de la vida, lo extenso del espectro de lo connotado, lo disimulado o los contrasentidos queridos”¹⁴.

¹² Habermas, siguiendo a Dilthey, habla de las reacciones de sonrojarse, palidecer, ponerse rígido, de mirada turbada, de tensión y también de risa y llanto (*C.I.* p. 173)

¹³ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p. 230.

¹⁴ Habermas, J., *C.I.*, p. 175.

Habermas insiste en el hecho de que la estructura del lenguaje ordinario se hace especialmente inteligible cuando tomamos en consideración la integración de las tres clases de manifestaciones vitales en la praxis de la vida cotidiana. En efecto, la posibilidad de entendimiento a través del lenguaje está siempre unido a determinadas acciones que se expresan en un contexto dado, pero cuando ese consenso se ve perturbado, es preciso interpretar las acciones por medios de la comunicación lingüística. De ahí que el significado de las expresiones lingüísticas pueda ser corregido y esclarecido mediante nuestra *participación* en las interacciones habituales. Como Wittgenstein ha analizado pormenorizadamente en su pragmática de los juegos de lenguaje, lenguaje y acción se interpretan recíprocamente y las *expresiones corporales* son parte de esas acciones: “a la expresión de vivencias va ligada la interpretación de la identidad del yo que se afirma a través de alusiones y comunicaciones indirectas frente a la necesaria inadecuación de las comunicaciones manifiestas”¹⁵. El lenguaje ordinario no obedece a la sintaxis del lenguaje puro sino que se enmarca y completa a través de su concatenación y a través de las formas corporales de expresión: “la gramática de los juegos de lenguaje, en el sentido de una praxis habitual completa, no regula solamente la combinación de símbolos sino al mismo tiempo la interpretación de símbolos lingüísticos mediante acciones y expresiones”¹⁶.

Precisamente una de las diferencias fundamentales entre un lenguaje puro y un lenguaje natural consiste en que mientras que el primero puede ser definido extensamente mediante reglas metalingüísticas de constitución, es decir, por medio exclusivamente simbólicos, el lenguaje natural, se substrahe a toda reconstrucción formal intralingüística y debe ser interpretado a través de elementos no lingüísticos (acciones y expresiones de las vivencias). Lo específico del lenguaje natural es su *reflexividad*, o lo que es lo mismo, el lenguaje ordinario es su propio metalenguaje, es capaz de *interpretarse a sí mismo*. Podemos hablar de acciones y explicarlas, podemos hablar de expresiones de las vivencias y convertir al lenguaje en el medio idóneo para describirlas, etc. En definitiva, el lenguaje ordinario permite hacer alusiones reflexivas sobre algo inexpresado. De hecho, muchas alusiones de este género están ya, incluso, convencionalizadas, bien en subsistemas como el *chiste o la poesía*, bien en formas estilizadas del lenguaje como la *ironía, la litote, la imitación*, o en tropos establecidos como la pregunta retórica, el eufemismo, etc.

En conclusión, la relación entre lenguaje, acciones y expresiones de las vivencias es posible gracias a esa *reflexividad del lenguaje ordinario*. Éste se interpreta a sí mismo por la vía indirecta de la sustitución de elementos no lingüísticos (acciones y expresiones de las vivencias). Descifrar esta autointerpretación es la tarea de la hermenéutica, en cuya acción el intérprete no puede pretender certeza demostra-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

tiva, sino, a lo sumo, una verdad consensuada por los distintos agentes. Lo contrario significaría la posibilidad de una reconstrucción formal y rigurosa de las condiciones espacio-temporales y sociales en las que el texto o complejo simbólico legado por la tradición fue producido. Pues bien, si ello es así, tiene sentido afirmar que *la comprensión hermenéutica del sentido* es el método fundamental de la construcción de las ciencias humanas.

4. La comprensión hermenéutica del sentido como método fundamental de las ciencias humanas

Vamos a partir de dos significativos textos de Dilthey:

La pretensión de Wolf, de que con el arte hermenéutico puedan ser descubiertos con rigor los pensamientos del escritor, no es ya realizable en la crítica de textos ni en la comprensión verbal. Pero el nexo de las ideas, el tipo de alusiones depende de la captación del modo de combinación individual. La atención a este elemento ha sido introducida por primera vez en la hermenéutica por Schleiermacher. Pero reviste carácter adivinatorio y nunca proporciona certeza demostrativa.¹⁷

La adivinación y la comparación se hallan enlazadas entre sí en temporal indiscriminación. Nunca podemos sustraernos al método comparado cuando se trata de lo individual.¹⁸

El intérprete tiene que tener *la capacidad de adivinar* y para ello tiene la inestimable ayuda de la posibilidad de la *comparación*. No se trata de un procedimiento irracional y arbitrario sino de introducir en la lógica de las ciencias del espíritu un procedimiento cuasi-inductivo que es el equivalente a la tríada peirciana (deducción, abducción e inducción)¹⁹ de la lógica de las ciencias de la naturaleza. *El proceso de comparación en las ciencias del espíritu consiste en ir desde la captación de las partes al intento de captar el sentido del todo, alternando con el procedimiento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo*. Se trata de una doble relación entre las partes y el todo que debe proseguirse hasta conseguir interpretar el completo *sentido* de las distintas manifestaciones vitales.

Es connatural al marco conceptual de las ciencias del espíritu la *construcción circular de conceptos*: “Para determinar el concepto de poesía lo tengo que abstraer de aquellos hechos que constituyen la extensión de este concepto, y para fijar que

¹⁷ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p. 251.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cfr. Peirce, Ch. S., *Deducción, Inducción e Hipótesis*. Trad. Juan Martí Ruiz-Werner. Aguilar, Buenos Aires, 1970.

obras entran dentro del ámbito de la poesía tengo que disponer ya de una característica por la cual reconozca que la obra es poética. Esta situación representa el carácter más natural de la estructura de las ciencias del espíritu²⁰. Así pues, es necesaria una precomprensión estratégicamente eficaz que permita la acotación de los conceptos estudiados. Es preciso pre-saber lo que queremos encontrar para saber buscarlo. Y a este método específico de las ciencias del espíritu lo denominamos *círculo hermenéutico*. No se trata de un círculo lógico-formal (círculo vicioso) sino que se trata de un *círculo creativo* como habremos de demostrar a lo largo de este trabajo. De hecho, se convertiría en un círculo vicioso si se agotase en ser un análisis meramente lingüístico o un análisis puramente empírico: Si la tarea de la hermenéutica se redujese a las relaciones entre lenguaje objetual y enunciados meta-lingüísticos, se quedaría en un mero juego de palabras. Si, por otra parte, los objetos de la comprensión hermenéutica pudiesen ser aprehendidos no como objetos lingüísticos, sino simplemente como *datos de la experiencia*, existiría entre el plano de la teoría y los datos una relación meramente determinante.

Pero el círculo hermenéutico escapa a esas dos consideraciones. Gracias a él los objetos de las ciencias del espíritu gozan de una peculiar consideración, esto es, los contenidos de significados objetivados, transmitidos en palabras y acciones, son a la vez, *símbolos y hechos*, por lo que la comprensión dialógica del sentido debe reunir en sí misma análisis lingüístico y experiencia. En efecto, la interpretación de un texto depende de la relación recíproca entre la *interpretación de las partes* a partir de una precomprensión inicial (difusa) del todo, y la *corrección* de éste gracias a la interpretación de las partes. A partir de ésta puede generarse una fuerza regeneradora que actúe sobre el todo prejuzgado. La precomprensión del conjunto del texto (todo) funciona como un *esquema exegético variable* a partir del cual se puede ir interpretando y comprendiendo los múltiples elementos individuales. De hecho, el esquema exegético variable sólo puede hacer comprensible los elementos incluidos en él en la medida en que él mismo resulte también corregido a la luz de esos datos²¹.

Ahora bien, las partes no se relacionan con el todo como lo hacen los hechos con las teorías, ni tampoco como lo hacen las expresiones del lenguaje objeto con las expresiones interpretativas de un metalenguaje sino que ambos (partes-todo, *explicandum-explicans*) pertenecen al mismo sistema de lenguaje. De ahí la necesi-

²⁰ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p. 178.

²¹ Carlos Moya Espí en el *Prólogo* a *Wilhelm Dilthey, Crítica de la razón histórica*, lo explica del siguiente modo: "Es evidente que la comprensión ha de moverse en círculo o quizás en una espiral sin fin: la determinación del significado de las partes presupone la comprensión de la totalidad y a su vez el significado de esta totalidad se determina a partir del significado y las relaciones entre las partes singulares. El principio que rige este proceso es que ninguna parte puede entenderse aisladamente, sino sólo por su relación con un contexto más amplio, de extensión indefinida". Ed. Península, Madrid 1986, p. 12.

dad de que el intérprete tenga un buen uso del lenguaje que interpreta ya que su fundamento es *la gramática del lenguaje ordinario*, la cual no establece meramente relaciones inmanentes al lenguaje sino que “regula el entramado comunicativo de enunciados, acciones y vivencias en su totalidad, es decir, una praxis habitual ejercitada en sociedad”²². Esta relación entre lenguaje y praxis es la que impide entender el círculo hermenéutico como un movimiento formal, vacío o inane, pues la conexión entre el esquema exegético general y los elementos que deben ser interpretados tiene un doble fundamento, a saber, las reglas de la gramática y un contexto vital profundo, en el que las peculiaridades individuales no pueden resolverse, sin discontinuidades, en categorías generales. Lo individual y lo contingente sólo puede ser comprendido por una hermenéutica entendida como un *acto poético, creativo*.

Pretendo decir con ello que la *interpretación* no puede adoptar la forma de una reconstrucción analítica por medio de la aplicación de reglas generales sino que, se trata de un sistema abierto en el que cada vez que iniciamos una interpretación elegimos un *esquema exegético provisional*, que desde el comienzo anticipa el resultado de todo el proceso de interpretación. En la medida en la que la exégesis es un *análisis lingüístico*, tal anticipación no contiene ningún elemento empírico, sino que posee un *carácter hipotético* que precisa una contrastación empírica. Así pues, la comprensión hermenéutica del sentido se produce justamente en el *enlace entre lenguaje y praxis vital*, y esta conexión entre teoría y experiencia es la clave de todo arte interpretativo en el que se insertan diversas partes con sus respectivos todos:

La totalidad de una obra tiene que ser comprendida partiendo de las palabras y de sus combinaciones y, sin embargo, la comprensión plena del detalle presupone ya la comprensión del conjunto. Este círculo vicioso se repite en la relación de cada obra singular con la índole y el desarrollo de su autor, y se vuelve a presentar también en la relación de la obra singular con el género literario a que pertenece.²³

Esta relación entre lenguaje y praxis se incardina en la relación inmediatamente práctica de la hermenéutica con la vida. La hermenéutica está enraizada en “el trabajo de configuración ideacional propio de la vida” y configura pensamientos “en la medida en que la supervivencia de los individuos socializados está vinculada a la intersubjetividad suficientemente asegurada del entendimiento mutuo”²⁴:

La comprensión surge primeramente dentro del círculo de intereses de la vida práctica. En ella las personas se hallan abocadas al intercambio. Se tienen que entender, una tiene que saber lo que la otra quiere. Así surgen las formas elementales de la comprensión.

²² C.I., p. 179.

²³ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p. 330.

²⁴ C.I., p.180.

Son como las letras cuya composición hará posible sus formas superiores. Entre estas formas elementales considero, por ejemplo, la interpretación de una simple manifestación de vida.²⁵

Esto quiere decir que todas las manifestaciones vitales están insertas en un contexto vital determinado, impregnadas de un lenguaje intersubjetivamente válido. De ahí que las formas elementales de la comprensión sean la condición de posibilidad de las formas superiores. La tarea de éstas consiste en aprehender un contexto vital, solamente a partir del cual resulta inteligible un elemento individual.

5. Ciencia y acción vital

Habermas señala acertadamente el paralelismo existente en las epistemologías de Dilthey y Peirce acerca de las relaciones entre ciencia y contexto vital. Tanto la comprensión monológica como la comprensión hermenéutica se sitúan en el ámbito de la praxis vital. Ambas se ponen en marcha cuando aparece una *alteración en la relación habitual* con la naturaleza o con otras personas, ambas *tienden a la eliminación de la duda* y al restablecimiento de formas no problemáticas de comportamiento. En ambos casos, la *problematización* surge de expectativas decepcionadas, pero mientras que en el ámbito de las ciencias de la naturaleza el criterio de desengaño es el *fracaso* de una acción teleológica de resultado controlado, en el otro es la *perturbación* del consenso, es decir, la no concordancia de expectativas recíprocas entre, al menos, dos sujetos agentes. En ambos casos se necesitan nuevas soluciones, pero, mientras que en el caso de las ciencias empírico-analíticas las máximas de comportamiento fracasadas en la confrontación con la realidad tienen que ser sustituidas por reglas técnicas contrastadas, en el segundo caso se trata de interpretar manifestaciones de la vida que son incomprensibles y que bloquean la reciprocidad de expectativas de comportamiento. Lo que es la experimentación y la verificación en el ámbito de la actividad experimental, *la hermenéutica lo resuelve mediante el esfuerzo interpretativo diario: "Interpretación y crítica han desarrollado a lo largo de la historia cada vez más medios para el cumplimiento de sus tareas, lo mismo que las ciencias de la naturaleza, medios cada vez más refinados de experimentación"*²⁶.

Las ciencias histórico-hermenéuticas están, pues, inmersas en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario, del mismo modo que, las ciencias empírico-analíticas lo están en la esfera funcional de la acción instrumental. Ambas se dejan conducir por unos intereses rectores del conocimiento que tienen su raíz en contex-

²⁵ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p. 231.

²⁶ Habermas, J., *C. I.*, p. 182.

tos vitales (acción instrumental y acción comunicativa). Los métodos empíricos-analíticos tienen la tarea de aprehender la realidad desde el punto de vista de la posible manipulación técnica, mientras que la comprensión hermenéutica del sentido tiene la tarea de asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes. Y esto en un doble sentido. Por una parte, tiende a garantizar, dentro de las tradiciones culturales propias, una posible *autocomprensión* orientadora de la acción de individuos y grupos con tradiciones culturales distintas. Y por otro, hace posible la forma de un *consenso* sin coerciones y un modo de intersubjetividad discontinuo de los que depende de la acción comunicativa.

En conformidad con lo anterior es posible la comunicación en ambas direcciones, a saber, en la *vertical* de la biografía individual y de la tradición colectiva a la que pertenece y en la *horizontal* de la mediación entre tradiciones de diversos individuos, grupos y culturas diferentes. En el caso en que haya una ruptura o una interrupción en esa intersubjetividad, quedaría destruida una condición de supervivencia que cumple el mismo papel que la condición complementaria del éxito en el ámbito de la acción instrumental, a saber, *la posibilidad de un acuerdo sin coerciones y de un reconocimiento sin violencia*. Por ello, Habermas denomina *práctico* el interés rector de las ciencias histórico-hermenéuticas, cuya tarea consiste en salvaguardar la intersubjetividad de la comprensión, sólo en cuyo horizonte tiene sentido el ser humano y sus acciones. Además, esta relación práctica entre comprensión hermenéutica del sentido y acciones vitales no procede tan sólo de la estructura misma de la comprensión, sino que las ciencias del espíritu tienen una tradición que enraiza en aquellas categorías del saber profesional que sistematizan la interpretación como una capacidad imaginativa particular, tales como el derecho romano, los debates de los oradores y de los ciudadanos en la polis y de todos aquellos ámbitos de la actividad profesional que exigen la *prudencia* como instrumento fundamental²⁷:

Pues bien, este interés cognoscitivo-práctico, regido por la prudencia, que domina el origen de las ciencias del espíritu, determina también el contexto de aplicación del saber hermenéutico. Así surge el canon de la ciencia del espíritu en la segunda mitad del siglo XIX, siendo la historiografía y las filologías las que determinen la dirección y la orientación de esos saberes. Habermas acentúa el hecho de que Dilthey expresara sus dudas acerca de la cientificidad de esos saberes dependientes

²⁷ Por el contrario, las ciencias de la naturaleza tienen su origen en aquellas disciplinas del trabajo artesanal y en aquellos tipos de actividad para los cuales se requiere un saber técnico. Cfr. En este sentido el ensayo de Ortega y Gasset sobre la meditación de la técnica, publicado en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre Ciencia y Filosofía*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 13-96. Igualmente conviene tener en cuenta el ensayo de Habermas titulado *Ciencia y técnica como ideología*, publicado en *Ciencia y técnica como ideología*. Trad. M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Ed. Tecnos, Madrid, 1984, pp. 53-112.

de la vida y de la experiencia de la vida. Específicamente, comenta el siguiente texto “Pero el camino hacia este resultado debe pasar por la objetividad del conocimiento científico”²⁸.

6. Crítica habermasiana a las propuestas de Dilthey

Habermas señala acertadamente que la anterior observación pone al descubierto una inconsecuencia importante en la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu. En efecto, si la relación práctica entre ciencias del espíritu y manifestaciones vitales (que determinan tanto su origen histórico como su contexto fáctico) no es algo meramente externo a la hermenéutica, sino que el interés práctico del conocimiento define *a priori* el plano de la hermenéutica misma, del mismo modo que el interés técnico define el marco de las ciencias empírico-analíticas, entonces difícilmente se puede afirmar que la relación ciencia-vida pueda generar una merma de objetividad del conocimiento; por el contrario, *es ese interés rector del conocimiento el que establece las condiciones de objetividad de todo conocimiento posible*. Sin embargo, Dilthey, desde su propia experiencia filosófica fronteriza entre el cientismo y la filosofía de la vida, ve la relación vida-ciencia como dos tendencias en pugna:

El rasgo fundamental primero de la estructura de las ciencias del espíritu lo constituye este surgir de la vida y la conexión constante con ella, pues descansa sobre la vivencia, la comprensión y la experiencia de la vida. Esta relación inmediata en que se hallan la vida y las ciencias del espíritu conduce, dentro de éstas, a una pugna entre las tendencias de la vida y su meta científica (...) Pero ya sabemos que toda ciencia exige la validez universal. Si ha de haber, por lo tanto, ciencias del espíritu, en el sentido riguroso de esta palabra ‘ciencia’, tendrán que proponerse su meta de un modo cada vez más consciente y crítico.²⁹

Habermas utiliza este tipo de textos para poner de manifiesto las contradicciones, la encrucijada, en la que Dilthey se encuentra en su momento histórico. Al contraponer *la acción práctica de la vida y la objetividad científica*, Dilthey está cayendo en el positivismo propio de finales de siglo XIX. Según la autorreflexión habermasiana, Dilthey hubiese querido sustraer la comprensión hermenéutica del complejo de intereses en el que, sin embargo, se halla inserta a nivel trascendental, y hubiese deseado trasladarla a un plano contemplativo acorde con el ideal de la descripción pura. Habermas argumenta del siguiente modo: “Como Peirce, también

²⁸ C.I., p. 184.

²⁹ Dilthey, W. *El mundo histórico*, ed.cit., p. 160.

Dilthey acaba sucumbiendo al positivismo en la medida en que interrumpe la reflexión crítica de las ciencias del espíritu, precisamente en el punto donde el interés práctico del conocimiento es aprehendido como el fundamento de todo conocimiento hermenéutico posible y no como su corrupción, recayendo de este modo en el objetivismo”³⁰.

De hecho, los textos de Dilthey muchas veces dan la razón a la interpretación habermasiana. En efecto, las investigaciones metodológicas dispersas, pero convincentes, que han tomado *el modelo de la autobiografía* como punto de partida, han demostrado claramente la *asimetría entre vivencia, expresión y comprensión*. Vivencia y expresión de la vivencia no se comportan de forma simétrica como lo interior que se proyecta simétricamente sobre lo exterior. Sólo en ese caso, podría entenderse la comprensión en rigurosa complementariedad con la vivencia, como un acto de reproducción de la vivencia original, subyacente a la expresión comunicada, que reconstruyese creativamente su génesis. No obstante la expresión/objetivación forma parte de una conexión simbólica vinculante intersubjetivamente, que es común a varios sujetos, de forma que éstos tienen tanto que identificarse unos con otros mediante símbolos generales, como afirmarse uno frente al otro como no idénticos.

La comprensión hermenéutica se sitúa en una posición oblicua respecto de la expresión simbólica, puesto que el interior no puede manifestarse directamente. Pero si la hermenéutica debe asumir aquella dialéctica de lo general y de lo individual que define la relación entre objetivación y vivencia, y que alcanza su expresión como tal en el ámbito de lo que es *común*, entonces la comprensión misma resulta ligada a una situación donde, por lo menos, dos sujetos se comunican en un lenguaje que les permite compartir su realidad, de donde resulta que la tarea de aquella consiste en “hacer comunicable bajo la forma de símbolos intersubjetivamente vinculantes el elemento propiamente imparticipable: lo individual”³¹. Para ello es necesario considerar al intérprete no como un observador, sino como un participante activo en el diálogo con la tradición.

Sin embargo, desde el punto de vista habermasiano, Dilthey nunca llegó a abandonar su primaria *teoría de la empatía*, esto es, el modelo de introducirse en el interior del objeto de la reproducción y revivencia, en principio, solitarios, o en la forma modificada que consiste en la reconstrucción de creaciones de sentido. Se entiende así que también en textos de la última época Dilthey siguiese hablando de *transferecia, reproducción y revivencia*, acorde con un modelo monológico de la comprensión y lejano a la comprensión dialógica del sentido. De esta forma Dilthey no lograría superar el modelo introspectivo del conocimiento, pues, a pesar de su orientación kantiana, seguiría afirmando el concepto contemplativo de verdad: *revivir la*

³⁰ C.I., p.185

³¹ C.I., p.186.

experiencia es equivalente a la *observación*, ambas actitudes satisfacen en el plano empírico el criterio de una teoría de la verdad como copia, garantizan la adecuación entre el pensamiento y lo dado más allá de las ofuscaciones subjetivas. En último término, se salva la objetividad del conocimiento mediante la eliminación de los prejuicios e intereses subjetivos.

Dilthey tendría que haber sido consciente de que el paradigma en el que se estaba moviendo era el de la *comprensión, el diálogo y la comunicación*. Así resulta que en una interacción en la que al menos participen dos sujetos en el marco del lenguaje ordinario, el intérprete está tan implicado en la interacción, como aquello a lo que se dirige su interpretación: “La relación entre sujeto que observa y objeto (*Gegen-stand*) es reemplazada por la relación entre sujeto que participa e interlocutor (*Gegen-spieler*). La experiencia queda mediada por la interacción de ambos, la comprensión es una experiencia comunicativa”³².

Pero, Dilthey no sigue este movimiento del pensamiento, sino que muy influenciado por el peso del objetivismo y del cientifismo, intenta reducir el ámbito de la experiencia comunicativa al modelo de la observación desinteresada. Quiere seguir pensando que quien revive la subjetividad del otro y reproduce sus vivencias *borra la especificidad de su propia identidad*, exactamente igual que un observador ante un experimento. Es más, si Dilthey hubiese seguido la lógica de sus propias investigaciones, habría visto que la *objetividad de la comprensión* sólo es posible dentro del papel de *participante reflexivo en un contexto comunicativo*. El intérprete no puede librarse de sus prejuicios, de sus intereses, ni de su contexto social e histórico, no puede poner en fuera de juego el conjunto de tradiciones en que se ha formado, para analizar las vivencias histórico-sociales como si fuesen nuevos datos objetivables empíricamente.

Ahora bien, como apunta Habermas, sólo es posible la objetividad de la comprensión hermenéutica en la medida en que el sujeto que comprende, aprenda a través de la *apropiación comunicativa* de las objetivaciones ajenas, a comprenderse a sí mismo en su propio proceso de formación. En toda interpretación, sujeto (intérprete) y objeto (realidad), son momentos de un contexto objetivo que incluye a ambos. Vale decir aquí que la “objetividad de la comprensión” depende del principio subjetivista que Dilthey hizo valer para la autobiografía: “La reflexión sobre sí mismo de un hombre (de un grupo social, de una época) sigue siendo el punto de orientación y fundamento”³³.

Lejos de ello, Dilthey *queda anclado en la filosofía de la conciencia* cuando intenta superar la presunta antítesis entre las tendencias de la vida y de la ciencia mediante la *supresión del interés práctico del conocimiento*, a favor de la universalidad desinteresada de la empatía (*Einfühlung*). Y aunque Dilthey tenía materiales

³² C.I., p.187.

³³ C.I., p. 188.

suficientes para desenmascarar esa antítesis como aparente y justificar la comprensión hermenéutica bajo la forma de un conocimiento basado en la experiencia comunicativa, sin embargo permaneció anclado en el modelo de la “revivencia de estados psíquicos del otro”. En este sentido, Dilthey liga la objetividad posible del conocimiento en las ciencias del espíritu a la condición de una *simultaneidad virtual* del intérprete con su objeto. Frente a lo “alejado en el espacio o lo extrañamente lingüístico”, hay que ponerse en la situación de un lector de la época y el entorno del autor. La simultaneidad cumple en las ciencias del espíritu la misma función que la repetición del experimento en las ciencias de la naturaleza. De este modo, *la intercambiabilidad del sujeto de conocimiento* queda siempre garantizada. Ahora bien, ¿Cómo explicar la hipótesis metodológica de la simultaneidad entre intérprete y objeto? Dilthey recurre a la *filosofía de la vida* para hacerla plausible, esto es, si se entienden las objetivaciones del mundo del espíritu como propias de un flujo vital omnipresente, entonces el mundo histórico puede ser entendido, en sentido positivista, como un conjunto de todas las vivencias posibles. En lenguaje cientifista podríamos decir que lo que puede ser vivenciado es para el intérprete es “lo que es el caso”. Puesto que la vida y sus objetivaciones son irracionales, es preciso hipostasiar un intérprete como observador no participante. En este sentido, la comprensión hermenéutica disuelve el problema de la relación entre lo general y lo individual y lo convierte en una mera clasificación unívoca de los fenómenos históricos.

De este modo, podemos concluir con Habermas que han sido las convicciones fundamentales de la filosofía de la vida las que han llevado a Dilthey a la creencia cientifista de una *transposición ideal de la objetividad de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del espíritu*, hecho que, además, se expresa claramente en la división diltheyana entre *ciencias históricas* (que van desde la biografía hasta la historia universal) y *ciencias sistemáticas del espíritu*. Frente a la contingencia e irracionalidad propia de aquéllas, estas últimas tendrían la tarea de desarrollar, de modo objetivo, teorías generales (sistemas y subsistemas) acerca de los distintos sectores de la vida social caracterizados por complejos estructurales invariables.