

IMPORTANCIA Y REPERCUSIONES DEL PENSAMIENTO DE DILTHEY EN LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DEL SIGLO XX

Jorge Armando Reyes Escobar*

Resumen

El ensayo propone interpretar el legado de la propuesta hermenéutica de Dilthey en dos vertientes fundamentales: la repercusión conceptual, en oposición al positivismo, de la actividad de comprensión en las ciencias humanas y de la historicidad de la experiencia, en primer lugar; en segundo lugar, la concepción de la tradición hermenéutica como criterio de la unidad de la tradición filosófica. Por otra parte, se argumenta una interpretación de la propuesta de Dilthey más allá de una concepción genética de la autorreflexión, a través de las posibilidades de la autognosis como reconstrucción histórica del discurso.

Palabras clave: Hermenéutica. Autorreflexión. Autognosis, Comprensión. Historicidad.

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM, México.

RELEVANCE AND IMPLICATION OF DILTHEY'S THOUGHT IN THE TWENTIETH CENTURY PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Abstract

The paper proposes the interpretation of the legacy of Dilthey's hermeneutics according to two fundamental issues: first, the conceptual impact of the activity of understanding in the humanities and of the historicity of the experience, as opposed to positivism; second, the concept of hermeneutical tradition as a criterion of the unity on the philosophical tradition. On the other hand, the author argues an interpretation of Dilthey's proposal beyond a genetic conception of self-reflection through the possibilities of autognosis as historical reconstruction of the speech. (Traducción de Gladys Portuondo).

Key words: Hermeneutics. Self-reflection. Autognosis. Understanding. Historicity.

1. Introducción

“En las ciencias naturales explicamos, en las ciencias del espíritu comprendemos”. En esa frase podría resumirse lo que de manera explícita parece ser la principal aportación de Wilhelm Dilthey a las distintas manifestaciones de la hermenéutica filosófica del siglo XX debido a que, según consta en la interpretación predominante de su pensamiento, a pesar de no haber renunciado nunca a una fundamentación de corte positivista para las “ciencias del espíritu”, su peculiar recepción de Kant a partir de su formación en la escuela histórica de Droysen le habría permitido sugerir que hay un ámbito de la experiencia humana, el de la individualidad de la existencia histórica concreta que no se deja reducir a los patrones de explicación causal de las ciencias de la naturaleza y, por lo tanto, en una vena completamente kantiana, exigiría su legitimación filosófica para poner al descubierto sus condiciones de posibilidad.

Lo que en un principio habría sido el simple señalamiento de una especificidad metodológica se convertiría a lo largo del siglo XX en el rasgo característico que harían valer las distintas formas de practicar la hermenéutica frente a las pretensiones de hegemonía teórica (aunque con indudables consecuencias prácticas) de un afán de cientificidad para el cual el ideal de verificación empírica se convierte en el principal criterio de verdad e inteligibilidad. Desde esa noción general, valdría afirmar que el señalamiento de que la racionalidad de la interpretación no puede prescindir de la función participativa del intérprete (acorde a la hermenéutica crítica de Habermas), la indicación de que todo comportamiento metódico presupone la comprensión previa de un horizonte de sentido que no se ofrece nunca como objeto a la reflexión (en la ontología hermenéutica de Heidegger y Gadamer), la insistencia en la no transparencia del *cogito* (en la hermenéutica de los símbolos de Ricœur) o la necesidad de mantener un frágil equilibrio entre metáfora y metonimia (según la hermenéutica analógica de Beuchot), son en buena medida deudores del impulso crítico de Dilthey que deja de lado una tradición epistemológica centrada en un sujeto ficticio para, en cambio, explorar un modo de investigar que “reintegra cada elemento del actual pensamiento abstracto, científico, a la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia”¹.

Sin embargo, incluso si se permanece en los límites de la interpretación generalizada de Dilthey, se haría mal en reducir su importancia para la conformación de la hermenéutica contemporánea a la aportación de un simple gesto de rechazo a la expansión del positivismo, pues, en la medida que una objeción similar puede encontrarse en corrientes del pensamiento distintas de la hermenéutica (como en el pensamiento de la Teoría Crítica o en Foucault), se estaría omitiendo la particularidad del legado de Dilthey, el cual, a mi juicio, se puede distinguir en dos vertientes.

¹ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, p. 6.

Por un lado, se encuentran las consecuencias que valdría denominar “*conceptuales*”, las cuales se refieren al conjunto de términos mediante los cuales Dilthey encuentra en la configuración de la experiencia humana (y no —para señala un ejemplo a manera de contraste— en la dialéctica de la racionalidad, como ocurre en la Teoría Crítica) una dinámica cuyo significado forzosamente escapa al modo de explicación causal de las ciencias de la naturaleza. Estas repercusiones conceptuales pueden reconstruirse brevemente en seis puntos.

El primer punto, que ya se ha mencionado, es el de la *resistencia al predominio del positivismo* y la correspondiente defensa del modo en el cual las humanidades constituyen el sentido de sus objetos.

Tal defensa se lleva a cabo mediante el énfasis que se le otorga a la noción de *comprensión (Verstehen)*. Este es el punto en el cual, presuntamente, se encuentra el eje fundamental en torno al cual gira cualquier planteamiento hermenéutico, sin embargo no es tarea fácil delimitar su sentido porque si bien Dilthey insiste en que la comprensión es parte de un *proceso cognitivo* eso no significa que ella misma sea un *acto cognitivo*, esto es, una cierta posición reflexiva en la cual el sujeto se coloca a distancia del objeto. Más bien, como sugiere Rickman, “la comprensión no es un método [...] no es una actividad, ni algo que hacemos, sino algo que efectuamos”²; es decir, el modo en el cual acontece nuestra experiencia antes de que siquiera consideremos tematizar los contenidos particulares de ésta. Con base en esta definición, se puede advertir la razón por la cual se suele pensar en la comprensión como la columna vertebral de la historia de la hermenéutica porque, en apariencia, esta última es el camino a lo largo del cual la comprensión deja de ser la vía epistemológica propia de las ciencias del espíritu (que es la posición atribuida a Dilthey) y se concibe como un modo de ser de la existencia humana preparando así el camino para una interpretación ontológica de la hermenéutica.

La afirmación de la comprensión como un acontecer independiente de las disposiciones volitivas o cognitivas del sujeto conduce a la “*desregionalización*” de la hermenéutica, la cual deja de ser una técnica cuyas reglas y procedimientos cambian conforme el intérprete se desplaza de una disciplina a otra (la jurisprudencia, la teología o la crítica literaria) y adquiere un carácter universal en tanto que se la concibe como la forma primordial de relacionarse con el mundo, independientemente de la orientación teórica o práctica de esta relación.

El sustento que presta legitimidad a la universalidad de la hermenéutica es la *historicidad (Geschichtlichkeit)* de la experiencia. En un principio, parece que esto sólo quiere decir que, dado que el contenido y la orientación de la experiencia cambian con el devenir histórico, entonces se hace necesaria la comprensión del contexto específico en el que tiene lugar para poder extraer su significado. Sin embargo, la concepción diltheyana

² H.P. Rickman, *Dilthey today*, Nueva York, Greenwood, 1988p. 45.

Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX

de la historicidad, recuperada y desarrollada por Heidegger en la sección 77 de *Ser y tiempo* es más sutil porque se refiere a la estructura de la experiencia: la hermenéutica tiene que aprehender la unidad de la experiencia, pero ésta no es algo individual, sino un flujo de vivencias cuya configuración, lejos de ser estática, se transforma en cada momento; es decir, cuando ante un texto, una acción o una frase que en principio nos eran ininteligibles pasamos del azoro a la comprensión en ese mismo momento se transforma el modo de dar cuenta de nuestra experiencia inicial (perteneciente ya al pasado) y cambian las expectativas futuras respecto a ese tipo de experiencia.

Si la experiencia es inherentemente histórica, entonces la comprensión no se encuentra ante la tarea de describir un objeto ya dado cuyo modo de manifestación sería el de una presencia inmutable. Por el contrario, la comprensión tiene ante sí el arduo trabajo de salvar la *distancia histórica*. La cual, lejos de ser un obstáculo para la comprensión, es la manera en la que la experiencia despliega sus efectos en la configuración del mundo histórico.

De tal modo, la comprensión de la experiencia histórica no se propone aislarla, como si se tratara de un acontecimiento encerrado en su individualidad, sino que intenta describir cuál es su lugar en la interconexión de la vida; esto es, el significado de la experiencia sólo se hace accesible para la comprensión si a ésta se la considera como la parte de un todo que, a su vez, no existe independientemente de la relación entre sus partes. Esa configuración total de relaciones, en la que cada momento nos remite a otros, es lo que Dilthey entiende por vida, la cual, desde su perspectiva, no es un fenómeno biológico ni un ciego impulso irracional, sino *una totalidad estructurada* que se comprende a partir de sí misma: “Vida es la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior [...] La vida consiste en la acción recíproca de las unidades de vida”³. Este es, tal vez, el concepto decisivo en la reconstrucción panorámica de la influencia de Dilthey en la hermenéutica del siglo XX, pues apunta a que la inteligibilidad es inmanente a la vida, y no el resultado de adoptar un punto de vista teórico. Por tal motivo Heidegger la describe en términos de «comprensión», entendida como la orientación práctica dentro de una red compleja de remisiones de sentido, y debido a ese desplazamiento la hermenéutica deja de entenderse únicamente como el conjunto de principios empleados para la comprensión de textos para convertirse en una ontología hermenéutica.

Si el recuento de las implicaciones del pensamiento de Dilthey se detiene en este punto, podría decirse que su legado se refracta en la hermenéutica del siglo XX debido a que el modo en el que se asumen los seis puntos anteriores difieren y suelen conducir a posiciones antagónicas. Por ejemplo, mientras la hermenéutica de los símbolos de Ricœur hace hincapié en que la distancia histórica sólo puede salvarse si se atiende a

³ W. Dilthey, *El mundo histórico*, México, FCE, 1978, p. 253.

las expresiones concretas de la vida (los textos), lo cual obligaría a incorporar en la hermenéutica una tarea epistemológica, la hermenéutica de Gadamer se vale del carácter pre-reflexivo de la comprensión para relegar las consideraciones sobre el método a un ámbito secundario, posibilitado por su pertenencia al horizonte ontológico. En otras palabras, si nos atenemos únicamente al recuento previo, tal parece que es posible rastrear el modo en el cual un puñado de conceptos diltheyanos desempeñan cierta función en las hermenéuticas filosóficas contemporáneas, pero en ese caso no se advierte ya cómo es que estos mismos conceptos ejercerían una influencia continua en la articulación de lo que se denomina la tradición de la hermenéutica filosófica.

Sin embargo, *por otro lado*, el panorama de dispersión que producen los innegables antagonismos respecto al uso de los conceptos diltheyanos se debe a que la mera atención a los conceptos y a su jerarquía nos impide advertir la que es, desde el punto de vista del presente ensayo, la consecuencia más importante de Dilthey para la hermenéutica filosófica del siglo XX: es a partir de Dilthey que se ha podido elaborar la pretensión de que hay una tradición de pensamiento homogénea y continua a la que cabe denominar hermenéutica filosófica. Para decirlo brevemente: *sin el pensamiento de Dilthey no es posible entender la unidad de la tradición hermenéutica*. Esta tesis se refiere a la importancia “*estructural*” del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica del siglo XX, pues no se trata únicamente de señalar cuáles han sido los conceptos de su obra que de manera dispar han sido criticados, transformados o desarrollados por sus sucesores hasta formar un conjunto de afinidades semánticas que constituiría la “*historia*” de la hermenéutica filosófica. En contraste, una de las hipótesis de lectura que guían las presentes líneas es que el análisis de la formación del pensamiento de Dilthey proporciona el hilo conductor para entender cómo y por qué se ha constituido una hermenéutica filosófica claramente distinguible de otras formas de pensamiento. En ese sentido, podría decirse que la principal aportación de Dilthey consiste en desempeñar el papel de una “*Histórica*” (*Historik*) que “no se ocupa de las historias mismas, cuyas realidades pasadas, presentes y quizás futuras son estudiadas por las ciencias históricas. La Histórica es más bien la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias.”⁴

Permítaseme aclarar el sentido de semejante afirmación, pues con base en la polémica que se entable con ella podrá justificarse (en el siguiente apartado) la presente investigación. En primer lugar, enunciada de manera escueta y directa, la tesis aparece como un lugar común en diferentes reconstrucciones de la historia de la hermenéutica. Así, Greisch no deja de recordar que la hermenéutica filosófica “no comienza a existir verdaderamente más que a partir de Dilthey”⁵; y de un modo más enfático aún Grondin acota que “Heidegger y Gadamer serán los depositarios inmediatos de la herencia de

⁴ Reinhart Koselleck, *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 70.

⁵ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, París, Vrin, 2000, p. 51.

Dilthey, pero sin perder de vista la integración del problema hermenéutico en el contexto relacionado con los nombres de Nietzsche, Husserl y Freud⁶. Si la consideración del papel central que desempeña Dilthey en la edificación de la tradición hermenéutica se detuviera precisamente en este punto, entonces la justificación de todo intento de ponderar la importancia de Dilthey para la hermenéutica filosófica del siglo XX sólo podría asumir la tarea de cubrir las lagunas en la historia de la hermenéutica: dejar bien en claro cuáles son las deudas intelectuales, poner de manifiesto los momentos de transición de un modo de plantear los problemas a otro, dejar en claro qué tan profundas son realmente las diferencias entre un pensador y otro. Semejante proceder apuntaría a una justificación plausible, pero cuestionable, de un proyecto de investigación que, desde la conciencia de los diversos debates teóricos que atraviesan la hermenéutica contemporánea, pretenda hacer de Dilthey el eje de su reflexión.

2. ¿La Hermenéutica comienza en Dilthey?

Frente a la concepción homogénea y lineal de la historia de la hermenéutica, en la que Dilthey ocupa el lugar central de enlace, pero termina por encontrarse irremediablemente superado por las descripciones ontológicas de la comprensión, sostendré la hipótesis de que el concepto diltheyano de “autognosis” (*Selbstbesinnung*)⁷ condensa el doble movimiento de atracción y de repulsión que, como se propondrá, forma el “campo de fuerzas” denominado hermenéutica filosófica. En otras palabras, es a la vez una hipótesis acerca del modo en el que se puede pensar la cohesión de la tradición hermenéutica y, a la vez, una hipótesis sobre el lugar —que no es el de mero eslabón a ser superado— que ocupa Dilthey en este movimiento de constitución de una tradición.

No obstante, para que la hipótesis se haga comprensible es necesario justificar primero la pertinencia de dos preguntas: ¿Hay razones legítimas con base en las cuales se puede poner en tela de juicio el carácter homogéneo y continuo de la tradición hermenéutica? En caso de que la respuesta sea afirmativa, entonces se podrá formular una segunda

⁶ Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000, p. 33.

⁷ Este es uno de los términos cuya traducción causa más problemas a los intérpretes de Dilthey, quienes muchas veces se ven tentados a traducirlo como “autorreflexión”, lo cual no es del todo incorrecto ya que se refiere a una vuelta sobre las estructuras de la conciencia que operan ya en la experiencia concreta, pero, a diferencia del modelo autorreflexivo basado en el primado de la conciencia, la *Selbstbesinnung* no es un procedimiento regresivo que reconduzca al punto arquimédico sobre el cual reposan los actos de conciencia, sino que es un retorno a los actos y “efectuaciones” (véase la aclaración de este término en el apartado anterior cuando se describió la comprensión) que en su relación recíproca le dan finalidad y sentido a una experiencia. En esa medida adopto la traducción que emplea sistemáticamente Eugenio Ímaz en las traducciones de las obras de Dilthey en las ediciones del Fondo de Cultura Económica porque, a mi juicio, mantiene la idea de una relación consigo mismo, pero que no conduce a una representación de objeto.

pregunta: ¿Bajo qué condiciones es posible, pues, dar cuenta de la persistencia de la tradición hermenéutica? Con base en las indicaciones que proporcione el examen de ambas preguntas será posible aquilatar desde una nueva luz una tercera cuestión: ¿Por qué es importante el pensamiento de Dilthey para entender la persistencia de la tradición hermenéutica bajo condiciones que no son de homogeneidad y continuidad? La idea que rige esta forma de introducir la justificación es que la importancia “Histórica” (en el sentido de Koselleck) del trabajo de Dilthey sólo se aprecia plenamente si se trastoca el marco estático en el cual suele situarse su pensamiento.

Para presentar la primera pregunta será necesario retomar brevemente uno de los puntos finales del apartado anterior: la posición conforme a la cual Dilthey es el punto de partida desde el cual se puede hablar de una tradición hermenéutica. La idea general con base en la cual se pretende desarrollar el presente proyecto es tomar por verdadera semejante aseveración, *pero* señalando cuanto antes que hay más de una manera de esclarecerla. Por un lado, si pensamos en la tradición hermenéutica como una línea de continuidad cuya cohesión procede de la paulatina “desregionalización” de la comprensión, entonces la figura de Dilthey resulta imprescindible para entender cómo la preocupación romántica por encontrar en la individualidad humana la expresión de “la eterna comunidad de los espíritus”⁸ se entronca con la transformación hermenéutica de la fenomenología, emprendida por Heidegger y seguida por Gadamer, en la cual la comprensión se refiere a la familiaridad prerreflexiva que tenemos con el mundo en tanto ámbito de sentido.

Sin embargo, por otro lado, hay razones cuya consideración hace difícil que se pueda hablar de la tradición hermenéutica en términos de continuidad. En primer lugar, se encuentran motivos que proceden de la mera revisión de textos. El mismo Grondin —uno de los principales defensores de la hipótesis de la continuidad de la tradición hermenéutica— tiene que reconocer “la relativa ausencia”⁹ de la hermenéutica en la obra de Dilthey; y en un tono más severo, Lessing señala que es sumamente polémico hacer de Dilthey el pionero de la hermenéutica filosófica contemporánea porque “el concepto de hermenéutica apenas juega un papel decisivo en el proyecto diltheyano de una fundamentación epistemológico-lógico-metodológica de las ciencias del espíritu”¹⁰; ¿Cómo sería posible, pues, hablar de la presencia de una tradición hermenéutica si ésta ni siquiera ocupa un papel central en la obra del pensador al que se le atribuye haber aportado su unidad?

⁸ Friederich Schleiermacher, *Monólogos*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 17.

⁹ Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999, p. 132.

¹⁰ Hans-Ulrich Lessing, “Dilthey y la hermenéutica”, en Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000, p. 225.

Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX

El presente ensayo sugerirá que un modo de responder a la pregunta consiste en poner en tela de juicio la presentación de la tradición hermenéutica en términos de una unidad monolítica regida por la progresiva radicalización del concepto de *comprensión*, pues —como se expondrá— de esa manera se produce la impresión de que la hermenéutica puede interpretarse como un inexorable abandono del concepto moderno de reflexión, y con ese gesto, se pierde de vista cómo las aporías de este concepto son constitutivas de la formación de la hermenéutica contemporánea. En contraste con la lectura de la historia de la hermenéutica basada en el término de *comprensión*, el presente proyecto propone la hipótesis de que se podría hablar de la hermenéutica —como se insinuó al principio del apartado— en términos de un movimiento de atracción y de repulsión. ¿Pero atracción y repulsión respecto a qué?

Por una parte, la atracción se refiere al reconocimiento de la necesidad crítica de dar cuenta de la capacidad del pensamiento para hacer referencia al mundo como totalidad inteligible dentro de la cual, de hecho, se orienta en distintas esferas de sentido y discierne entre expectativas antagónicas. Ese movimiento de atracción —el cual hace mención a la adhesión al impulso crítico por parte de las distintas tendencias que en un modo u otro se adscriben a la hermenéutica— es ubicado por Ricœur en coordenadas filosóficas más precisas al señalar que “el kantismo constituye el horizonte filosófico más próximo de la hermenéutica filosófica”¹¹, una ubicación que también comparte Gadamer: “Por expresarlo kantianamente, [*Verdad y método*] pregunta cómo es posible la comprensión”¹². Esta fuerza de atracción que ejerce la filosofía crítica kantiana sobre la constelación hermenéutica no debe interpretarse a la ligera, como si fuera el mero asentimiento a la demostración de la imposibilidad de la metafísica dogmática; sería demasiado estrecho hacer de la crítica una mera prohibición que confina al pensamiento a la tarea de hacer explícita la normatividad *a priori* que regula la estructura de la experiencia. Más bien, el concepto kantiano de *crítica* incluye —además del escrutinio de toda pretensión de conocimiento con base en los principios que sientan la condición de posibilidad de una determinada región de la experiencia— el proceso mediante el cual el pensamiento se examina a sí mismo para justificar cómo ha sido posible que su propia actividad, y no un elemento simplemente “dado”, sea la responsable de haber instituido los límites de la experiencia¹³. En esa medida, cuando Dilthey señala que no es por medio de la introspección sino sólo por medio de la historia que llegamos a conocernos a nosotros mismos, no se asiste, a mi juicio, al momento en el que se

¹¹ Paul Ricœur, *Hermeneutics and the human sciences*, Londres, Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1981, p. 45.

¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 12.

¹³ Para revisar el doble significado de la noción de crítica en el pensamiento de Kant (y la manera en la cual esta polisemia es explotada por sus sucesores) véase el libro de William Bristow, *Hegel and the transformation of philosophical critique*, Nueva York, Oxford Clarendon Press, 2007, pp. 60-61.

anuncia el paso de la autorreflexión (como proceso introspectivo) a la autocomprensión (como continua creación e interrogación de sí mismo en el devenir de las mediaciones históricas y lingüísticas); nos encontramos, más bien, ante una transformación de la exigencia crítica de que el pensamiento se examine a sí mismo.

Sin embargo, tal adherencia no significa que la hermenéutica filosófica moderna y contemporánea se constituya por medio de un impulso de atracción en el que los motivos y características centrales de la filosofía trascendental kantiana serían meramente retomados y transformados a tal grado que tendría que concederse que “la trascendentalización de la razón histórico-hermenéutica significa al mismo tiempo una historización de la filosofía trascendental”¹⁴. La razón por la cual no es posible darle cabida a tal aseveración es porque, así como la tradición hermenéutica reconoce su vena crítica, también rechaza de tajo plantearse siquiera la posibilidad de completarla —como intentaron hacer los programas del Idealismo Absoluto—. ¿Cuáles son las razones del rechazo?

La respuesta a la pregunta debe evitar el recurso a respuestas generales que invocarían “el reconocimiento de la finitud”, “la conciencia de la imprescindible mediación lingüística” o “el convencimiento de que los objetos no poseen un significado por sí mismos” para explicar por qué la hermenéutica se apresura a señalar la imposibilidad de que el examen que el pensamiento hace de su actividad de instituir límites concluya en la transparencia exhaustiva de las normas que guían tal proceso. El motivo por el cual hay que prescindir de esas respuestas es que, al atenerse exclusivamente a ellas, se pierde de vista la tortuosa (aunque omnipresente) pretensión de verdad de la hermenéutica moderna y se convierte simplemente en un intento de “dejar de lado una filosofía cuyo centro esté en la epistemología”¹⁵. En contraste, se intentará sostener que la repulsa hermenéutica a una crítica que finalizara en lo que Ricœur denomina “mediación total” se debe a la manera en la cual la hermenéutica del siglo XX reproduce la conciencia de las aporías que trae consigo el modelo de reflexión que, en principio, parece ser concomitante a la empresa crítica en su doble vertiente.

La principal dificultad se encuentra en la estructura misma del acto reflexivo debido a que parece introducir una escisión insalvable entre el modo en el cual algo es dado en la experiencia particular y, en un segundo momento, el modo en el cual el contenido de la experiencia es separado del contexto inicial de su manifestación para poder juzgar así si se satisfacen o no las condiciones que validarían el modo en el que originalmente se presentó. El problema con este modelo de reflexión se sitúa en dos puntos: por un lado, en lo que concierne a la escisión misma, una vez que el pensamiento se separa

¹⁴ Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany. 1831-1933*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 114.

¹⁵ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 323.

Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX

de la inmediatez para preguntarse por el modo en el cual aparece el contenido de la experiencia no hay nada que garantice el vínculo y la continuidad de ambos momentos; es decir, no hay un tercer elemento que fundamente la unidad de la experiencia. Por otro lado, la autorreflexión es el movimiento que viene a resarcir esa brecha en tanto que se hace hincapié en que aquello que examina el acto reflexivo no es un “otro” completamente ajeno a él, sino que se trata de una representación de objeto que, así como la experiencia inicial, es una modificación de una instancia activa que, en momentos distintos, padece la experiencia particular y se escinde reflexivamente de ella; esa instancia es lo que en la filosofía moderna se ha denominado subjetividad, a la cual se le identificó principalmente con la conciencia (entendida como representación de un objeto). De tal modo, la subjetividad se convierte en el espacio en el cual toda reflexión es ya autorreflexión porque aquello de lo cual se ocupa la primera es una relación de la conciencia del sujeto consigo misma. Para ponerlo en términos de la empresa crítica: el pensamiento no sólo *puede*, sino que *tiene que examinarse* a sí mismo en la medida en la cual el significado de cualquier experiencia sólo es inteligible dentro de los límites inherentes a las conciencia que hace esa experiencia.

¿Cómo es que la subjetividad da cuenta, sin embargo, de la unidad de todos los actos reflexivos en un solo movimiento de autorreflexión? La pregunta es pertinente en la medida en que se considera que en la experiencia la reflexión sólo encuentra objetos particulares, pero nunca encuentra la representación del elemento encargado de unificar los distintos momentos de la reflexión; sin embargo, si se prescinde de la relación con los objetos particulares, la unidad de la experiencia —y con ella la subjetividad misma— se extingue. En otros términos: el pensamiento sólo se puede examinar a sí mismo —cumpliendo así la empresa crítica— volviendo sobre sus experiencias concretas, pero las experiencias concretas —por su propia particularidad— no ofrecen nunca —a la manera, por ejemplo, en la cual la conciencia perceptiva se refiere a un objeto— una subjetividad que haga las veces de asidero firme con base en el cual identificar lo que el pensamiento es.

Esta dificultad ocasionó que en el escenario filosófico postkantiano se pusiera en tela de juicio la noción de subjetividad autorreflexiva construida con base en el modelo de la conciencia de objetos y, en cambio, se buscó un modelo de subjetividad, y de referencia a sí mismo, que evitara la escisión entre el aparecer de algo en la experiencia y el modo en el cual se juzga reflexivamente este aparecer por medio de una vía que afirmara que la “subjetividad no es el resultado de una acción orientada a ella (por tanto, no es obra de una reflexión). La subjetividad más bien se conoce *directamente* en ella misma”¹⁶. En este pronunciamiento puede detectarse ya una de las convicciones decisivas en la génesis de la hermenéutica contemporánea: el carácter derivado y constituido de la reflexión, la cual es incapaz de dar cuenta a partir de ella misma de cómo se coordina

¹⁶ Manfred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 42.

con otros actos reflexivos para dar lugar al entramado de inteligibilidad en el cual se encuentra ya inmersa la experiencia particular; esta deuda de la hermenéutica del siglo XX con la revisión del modelo de autorreflexión que requiere la empresa crítica la expresa de manera patente Paul Ricœur: “Sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión”¹⁷. La comprensión, acorde a este señalamiento, haría las veces de esta relación directa y no producida reflexivamente de la subjetividad con ella misma, y en esa medida se atisbaría la legitimidad de la presunción de la universalidad de la hermenéutica en tanto que cualquier acto reflexivo, al dirigirse a un objeto, sería la manifestación secundaria del movimiento en el cual la comprensión se refiere a sí misma o, para decirlo en otras palabras, se refiere al conjunto móvil de nuestras experiencias.

No es suficiente, sin embargo, describir las razones del rechazo a fundamentar la autorreflexión en la actividad de una conciencia, así como la descripción de los rasgos generales del modelo alternativo, para rastrear la génesis de la hermenéutica, pues ambas posiciones ya se encuentran presentes, por ejemplo, en lo que Hegel denomina “la autodestrucción de la reflexión”. Para entender la razón por la cual la hermenéutica filosófica contemporánea vuelve constantemente sobre la noción de comprensión es necesario introducir un elemento más, una convicción —ajena a Hegel y, lo que es más importante para nuestros fines, a Dilthey— que para toda una generación de pensadores a la que se adscriben Jacobi, el joven Schelling y Novalis era la única conclusión posible de la quiebra del modelo de reflexión basado en la conciencia: “la noción de que toda mediación cognitiva presupone la certeza de algo no-mediado”¹⁸. Esta idea será fundamental para la hermenéutica del siglo XX porque se la volverá a encontrar en el desarrollo de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger y Gadamer, la cual no es sólo la principal responsable de que la hermenéutica edifique retrospectivamente sus señas de identidad con base en una noción de comprensión que tiene como contrapunto a Dilthey (incluso entre quienes se muestran reticentes a aceptar la tesis, común a ambos, según la cual el horizonte de sentido desde la cual emerge la actividad de la conciencia se retrae a la mirada reflexiva de ésta)¹⁹, sino que, además, legitima el doble movimiento de radicalización y desregionalización de la comprensión, el cual se legitima por medio

¹⁷ P. Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, p. 16.

¹⁸ Manfred Frank, *The philosophical foundations of Early German Romanticism*, Nueva York, SUNY, 2003, p. 79.

¹⁹ En ese sentido no deja de ser digno de interés que Habermas, a pesar de mostrarse sumamente escéptico a las pretensiones de universalidad de la hermenéutica conceda, casi de manera automática, que “una forma de teoría intuitiva de la comprensión [...] ya no es practicable desde la convincente crítica que Gadamer hizo a la teoría de la intuición del joven Dilthey” (J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1991, p. 42). Y si bien Ricœur es bastante crítico hacia la “vía corta” de la hermenéutica de Heidegger no deja de admitir “perfectamente que se proceda a esta inversión absoluta de la relación entre comprender y

Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX

de una concepción del lenguaje que, si bien en su formulación inicial es ajena a las raíces decimonónicas identificadas por Manfred Frank, termina por coincidir con ellas y reconocer su afinidad: el juicio proposicional es incapaz de presentar la totalidad de modos de ser que se despliega en la comprensión debido a que la fragmentación que introduce necesariamente toda determinación discursiva de un objeto lo aísla del contexto significativo de relaciones en el cual acontece en la vivencia inmediata. Esta es la razón por la cual la primacía de la comprensión coloca a las hermenéuticas contemporáneas en una situación en la cual la racionalidad parece ser un fenómeno derivado.

Se haría mal, no obstante, en ver en la hermenéutica una forma de irracionalismo. Lo que hasta el momento podría decirse es que la hermenéutica no abandona la empresa crítica para entonces entregarse al rechazo a la vía reflexiva que históricamente ha marcado a tal proyecto. Más bien, la hermenéutica se mantiene en esta tensión de atracción y de repulsión; para decirlo de manera más enfática: la hermenéutica filosófica, en tanto corriente de pensamiento distintiva del siglo XX, no sería discernible fuera del “campo de fuerzas”²⁰ en el que simultáneamente hay una adhesión explícita con el proyecto crítico y un distanciamiento rotundo respecto al impulso sistemático de unificación hacia el cual la reflexión trascendental parece conducir necesariamente el cuestionamiento que el pensamiento hace de sí mismo.

ser [en la hermenéutica de Heidegger] cumple el anhelo más profundo de la filosofía de Dilthey, en la medida en que, para él, la vida es el concepto más importante.” (P. Ricœur, *op. Cit.*, p. 13).

²⁰ El término “campo de fuerzas” (*Kraftfeld*) es continuamente utilizado por Benjamin y Adorno para indicar las relaciones de tensión (y los intentos por resolverlas) que son inherentes a la manifestación de un concepto o de un fenómeno. En la medida en la cual el “campo de fuerzas” muestra una forma de unificación de lo heterogéneo no regida por una normatividad *a priori* ni por una teleología es una noción útil “para ubicar de manera no-determinista y conectar dinámicamente elementos (históricos, socioeconómicos, culturales) que inicialmente no están dados como si estuvieran vinculados, sino que, cuando se les pone en conjunción, cran o revelan un campo de fuerzas significativo.” (Robert Kaufman, “Adorno’s social lyric and literary criticism today”, en T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2004, p. 366.) Llamará la atención que se recurra al término de “campo de fuerzas” para caracterizar la unidad de la tradición hermenéutica en lugar de emplear conceptos de autores como Gadamer (y la idea de tradición) o Ricœur (y su definición de la hermenéutica como una teoría de las operaciones de la comprensión en relación con los textos), sin embargo hay una razón precisa para no hacerlo: utilizar sus términos sería conceder de antemano precisamente aquello que el proyecto quiere cuestionar; a saber, el modo en el cual la unidad de la hermenéutica se interpreta en clave de una progresiva “ontologización” de la comprensión, de la cual Dilthey se quedaría rezagado debido a la deuda metodológica que tiene con la psicología.

3. La “Autognósis” (*Selbstbesinnung*)

Una vez que se ha mostrado de qué manera la génesis de la hermenéutica no puede mantenerse ajena a las aporías del concepto de autorreflexión, el objetivo de este ensayo consistiría en mostrar cómo el pensamiento de Dilthey es consciente de este origen y a partir de ahí puede mostrar los límites y las posibilidades no exploradas aún de la hermenéutica filosófica del siglo XX.

En primer lugar, el objetivo del proyecto es mostrar que Dilthey es plenamente consciente de la ineludible tensión inherente al proyecto crítico post-kantiano. Como él mismo apunta: “De la conexión misma de la vida surge la necesidad de entender aquella otra conexión al universo entero, a toda realidad. En este conocimiento más amplio de la realidad se hallaría incluido el de la vida, que no sería sino parte de aquél. *Pero este propósito se mostrará como imposible*. La labor del pensamiento encierra, pues, una contradicción, algo trágico, por lo tanto. *La filosofía crítica ha sido la primera en darse cuenta de esto*”²¹. Con base en este reconocimiento sería posible sugerir que la principal repercusión del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX se entiende mejor en términos negativos. Es decir, antes que proporcionar un conjunto de conceptos a ser explotados por los desarrollos contemporáneos, el pensamiento de Dilthey podría ser capaz de indicar que la hermenéutica filosófica puede describirse como esa tensión del pensamiento en la que, a la par, se intenta cumplir la exigencia de la crítica sin recurrir a la escisión de la experiencia que introducen los modelos reflexivos

En segundo lugar, estas líneas tienen como objetivo mostrar cómo, a la luz del pensamiento de Dilthey la hermenéutica se ve aquejada por su adopción de un concepto estrecho de autorreflexión, en el cual ésta introduce una escisión en el seno de la experiencia que a la postre no se puede resarcir dejándonos así con una visión fragmentada del mundo a la que hay que rechazar, con los inconvenientes que esa actitud entraña²², o bien abraza la idea de una autorreferencia no escindida pero incapaz de explicitarse por medio de juicios que den cuenta de la estructura de la experiencia. En cambio la noción de autognosis de Dilthey ofrece un promisorio campo de investigación en la medida en que es un modo de hacer referencia a sí mismo que, en primer lugar, asume que el punto de partida de toda empresa autorreferencial es la subjetividad individual y concreta, pero que solamente puede comprender el sentido de sus vivencias remitiéndolas a expresiones cuyo significado rebasa la acción del sujeto individual. Hasta este punto, la autognosis parece simplemente anticipar la ontología de la comprensión

²¹ Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, México, FCE, 1954, p. 251 (cursivas mías).

²² Inconvenientes que han sido bien señalados por Habermas: “Debido a que la hermenéutica filosófica ignora la legitimidad de la función cognitiva del lenguaje y el sentido propio de la estructura proposicional de la oración enunciativa, Heidegger se cierra las puertas a una explicación de la interacción entre el saber del mundo y el saber lingüístico.” (J. Habermas, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002, p. 83).

Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX

de Heidegger²³. Sin embargo, Dilthey acota que “la autognosis presupone la validez de las leyes y formas del pensamiento, ya que se sirve de ellas. No escaparía al círculo vicioso si esperara poder demostrar esa validez. Este círculo es inevitable, pero si el análisis nos pudiera mostrar que toda forma y toda ley del pensamiento puede derivarse de la combinación de las experiencias con funciones elementales”²⁴. Este planteamiento presenta, en segundo lugar, una estrategia que consiste en asumir la “totalidad de leyes y formas del pensamiento” sin asumir de antemano el carácter originario de unas en relación a otras, lo cual permite, en tercer lugar desprenderse de la pretensión, fustigada desde Jacobi hasta Gadamer, de presentar en juicios la condición de posibilidad de la unidad de la experiencia (es por ello que “No escaparía al círculo vicioso si esperara poder demostrar esa validez”), pero sin renunciar a la discursividad, pues lo que se le pide al juicio que exprese son las relaciones susceptibles de ser reconstruidas, en el momento histórico del intérprete, que están ya operando en la vida.

4. Bibliografía

a) Obras de Wilhelm Dilthey

Introducción a las ciencias del espíritu, México, FCE,

El mundo histórico, México, FCE, 1978.

Teoría de la concepción del mundo, México, FCE, 1954.

Psicología y teoría del conocimiento, México, FCE, 1978.

Dos estudios sobre hermenéutica, Madrid, Istmo, 2000.

Hermeneutics and the Study of History. Wilhelm Dilthey Selected Works Volume IV, Princeton, Princeton University Press, 1996.

b) Sobre Dilthey y la Hermenéutica

Bambach, Charles, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

Brie, Roberto J., “Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de las categorías diltheyanas”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, núm., 116, 2000.

²³ Y ese parece ser el juicio de Heidegger respecto a Dilthey, pues ya desde las lecciones de 1919 sobre *La Fenomenología y la filosofía trascendental de los valores* reconoce en el concepto de autognosis el señalamiento del camino correcto para entender la unidad y continuidad de la vida, pero añade también que Dilthey no fue lo suficientemente radical como para indagar en el origen de esta unidad.

²⁴ Dilthey, *Teoría de la concepción del mundo*, p. 252.

Jorge Armando Reyes Escobar

Bulhof, Ilse Nina, *Wilhelm Dilthey, a hermeneutic approach to the study of history and culture*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1980.

Droysen, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona, Alfa, 1983.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme,

Gens, Jean-Claude, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Lille, Septentrion, 2002.

Greisch, Jean, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

———, “Herméneutique et épistémologie des sciences humaines: L'héritage herméneutique de Wilhelm Dilthey”, en Ghislaine Florival (ed.), *Figures de la rationalité. Etudes d'anthropologie philosophique*, tomo 4, Paris, Vrin, 1991.

———, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris, 2000

Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1999.

———, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.

———, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona, Herder, 2000.

Hodges, H.A., *The philosophy of Wilhelm Dilthey*, Londres, Routledge&Kegan, 1952.

Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1988.

———, *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.

Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999.

———, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.

Lessing, Hans-Ulrich, “Dilthey y la hermenéutica”, en Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000

Koselleck, Reinhart, *Histórica y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997

Makkreel, Rudolf, “From Simulation to Structural Transposition: A Diltheyan Critique of Empathy and Defense of *Verstehen*” en Kögler, Hans-Herbert (ed.), *Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences*, Boulder, Westview Press, 2000, pp. 181-193.

Nenon, Tom, “Hermeneutical truth and the structure of human experience: Gadamer's critique of Dilthey”, en Lawrence K. Schmidt (ed.), *The specter of relativism. Truth, dialogue and Phronesis in philosophical hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, pp. 39-55.

Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX

- Ortega y Gasset, José, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- Palmer, Richard, ¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en *Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid, ArcoLibros, 2002.
- Rickman, H.P., *Dilthey today. A critical appraisal of the contemporary relevance of his work*, Nueva York, Greenwood, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the human sciences*, Londres, Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- , *El Conflicto de las interpretaciones*, México, FCE, 2004.
- Rodi, Frithof, "Introduction", en Dilthey, *Selected Works. Volume 4. Hermeneutics and the study of History*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 3-29.
- Vedder, Ben, "Dilthey and Heidegger: a historical difference", en Tom Rockmore, *Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism*, Nueva York, Humanity Books, 2000, pp. 271-294.

c) Otra Bibliografía Citada o Consultada

- Frank, Manfred, *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, Herder, 1995.
- , *The philosophical foundations of Early German Romanticism*, Nueva York, SUNY, 2003
- Kaufman, Robert, "Adorno's social lyric and literary criticism today", en T. Huhn (ed.), *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge Mass., Cambridge University Press, 2004, pp. 354-375.
- Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany. 1831-1933*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

