

XI Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica

Intersubjetividad, interculturalidad, identidad

Empatía y reconocimiento de la alteridad en la comprensión del otro

Cecilia Monteagudo

cmontea@pucp.pe

Pontificia Universidad Católica del Perú

“Es tarea de la hermenéutica explicar este milagro de la comprensión que no es una comunión misteriosa de las almas, sino participación en un sentido comunitario” (H-G Gadamer)¹.

El título de mi exposición da cuenta de una problemática relevante para afrontar los retos del diálogo cultural de nuestros días y por si misma constituye un tema de varias disciplinas filosóficas como la filosofía de la mente y la filosofía de la cultura por mencionar algunas. En ese sentido, más allá del significado literal que ofrece la Real Academia de la Lengua, en el uso habitual del término hoy estamos lejos de reducir la noción de ‘empatía’ a la exclusiva participación afectiva de un sujeto en una realidad ajena, o a la recreación meramente emocional en la mente de una manifestación humana que nos es extraña.

Por el contrario, en nuestro contexto actual pareciera que los enfoques más relacionales e integrales de la psicología humana nos muestran que la empatía compromete dimensiones sin duda emocionales, pero también cognitivas y conductuales altamente fecundas para las relaciones interculturales y el reconocimiento de la diversidad que éstas conllevan. Incluso muchos estudiosos encuentran la empatía como un buen predictor de la conducta pro-social traducida en comportamientos solidarios, así como destacan su función inhibitoria de la agresión². Es decir, la empatía involucraría tanto la habilidad para comprender el punto de vista diverso de otra persona, así como la capacidad emocional de sentir en alguna medida lo que el otro siente. Por ello, también

¹ Gadamer, H-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p.362. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM.

² Cf. Moisés Esteban-Guitart, María Jane Rivas Damián, Myriam Rebeca Pérez Daniel, “Empatía y tolerancia la diversidad en un contexto educativo intercultural”, en: Univ. Psychol. Bogotá, Colombia, V 11 No. 2 (abr-jun 2012), pp. 415-426.

podemos decir que la falta o ausencia de empatía termina reflejando una incapacidad para reconocer al otro en su diferencia, cuando no una intolerancia por las otras formas de vida aparte de la propia.

Esto último, me hace recordar una anécdota que contó el profesor Augusto Sánchez, de procedencia aimara, quien realiza una investigación doctoral sobre ‘La relevancia de lo simbólico en la esfera pública intercultural’. El nos ofreció una exposición en el taller de Hermenéutica Aplicada que organizamos el profesor Fidel Tubino y yo este año en la PUCP³. En esa ocasión el profesor Sánchez nos trajo a la memoria el cierre de campaña de un candidato presidencial de centro izquierda en la ciudad de Ilave, Puno, luego de la caída del régimen dictatorial del ex presidente Fujimori. Según un testigo que le refirió los hechos, antes de su discurso final el candidato, connotado peruano de gran reconocimiento internacional, recibió masivamente el saludo efusivo de los representantes y dirigentes de las distintas comunidades campesinas del lugar que querían darle literalmente la mano y expresarle su apoyo y confianza. Luego de saludar a numerosas personas, el candidato pidió que le pasaran una botella de alcohol para desinfectarse las manos, cosa que no dejó de ser advertida por algunos de los presentes. Lo que siguió en sus consecuencias políticas lo podemos imaginar y es asunto de otra discusión, pero lo que si podemos hacer es ante una anécdota como ésta preguntarnos. ¿Le faltó empatía con el público de oyentes que el mismo había escogido estratégicamente para cerrar su campaña política?, ¿le faltó conocimiento sobre las formas de vida y los usos y costumbres del lugar?, ¿le faltó una mayor tolerancia y reconocimiento de la diversidad cultural de nuestro país? Probablemente la respuesta sea todas las anteriores, y la falta de empatía evidencie tanto la incapacidad de ponerse en el lugar del otro, como la priorización de una dimensión discursiva que creyó más eficiente para ganarse a la población de Ilave y lograr sus fines electorales.

Dicho lo anterior, voy al tema más específico de esta presentación, la que se enmarca en el ámbito de una investigación más amplia que me ocupa en los últimos tiempos. A saber, los puntos de convergencia y diferencia entre la hermenéutica alemana de Gadamer y la hermenéutica anglosajona. Tomando en cuenta lo anterior me propongo discutir en este trabajo la recepción crítica que en ambas tradiciones hay del rol que

³ Cf. http://educast.pucp.edu.pe/video/5231/taller_de_hermeneutica_aplicada

Wilhelm Dilthey, filósofo de la vida y representante conspicuo de la hermenéutica del siglo XIX le atribuyó a la empatía en la ‘comprensión del otro’⁴.

Mi intención en este trabajo será discutir en parte la consagrada imagen de Dilthey como un filósofo que al abordar el tema de la empatía queda atrapado en el objetivismo y subjetivismo modernos, cuando no, al decir de Gadamer, en remanentes cartesianos que nunca le permitieron hacer justicia a la historicidad descubierta al interior de su propia filosofía de la vida⁵. Imagen que se reproduce en el clásico libro de Von Wright “Explicación y comprensión” en donde la noción diltheyana de comprensión, ligada intrínsecamente con la noción de empatía, es presentada en principio como psicologista y subjetivista, aunque se admite que posteriormente bajo la influencia de Hegel, Dilthey acentuó el carácter objetivo de los frutos del método de la comprensión⁶. Volveremos sobre esto último en la última parte de este trabajo.

1. Sobre la recepción crítica de los planteamientos de Dilthey en torno a la empatía

Podría pensarse entonces que el presente texto atiende a un tema de carácter meramente historiográfico. Pero así como en la reflexión de inspiración anglosajona, se tiene una recepción crítica de los planteamientos diltheyanos, para luego reformular la noción de empatía, asociándola a las nociones de simulación y transformación, y con ello, mostrar sus potencialidades cognitivas para la ‘comprensión del otro’ (Quintanilla, Brunsteins). Del mismo modo, creo, que pese a la severa crítica de Gadamer a los planteamientos de Dilthey en torno a la comprensión, también es posible una rehabilitación de la noción de empatía, asociándola a las nociones de escucha, reconocimiento de la alteridad y ampliación de horizonte en la ‘comprensión del otro’.

Respecto del primer caso por ejemplo, Pablo Quintanilla en su interesante artículo, bajo el título “Comprensión, imaginación y transformación”, después de presentar la noción clásica de empatía como la capacidad de identificarnos con otro imaginariamente o la de simular los estados mentales del agente, nos advierte que el problema con esta noción es

⁴ Como representantes de la hermenéutica anglosajona considero a Donald Davidson y Richard Rorty. Debe señalarse, sin embargo a este respecto que hay una diferencia de matices entre la recepción de orientación davidsoniana sobre Dilthey y la que tiene Rorty, quién sí se refiere a él de manera explícita. Este último, asocia a Dilthey de manera muy positiva con las filosofías difusas y edificantes que contribuyen a que el diálogo de la humanidad continúe. Cf. Rorty R., “La ciencia como solidaridad”, en: *Objetivismo, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 57-69.

⁵ Cf. VM, cap.7, p. 304

⁶ Cf. Von Wright G., *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza Editorial 1979, p.24.

que frecuentemente ha sido deudora de un modelo intencionalista, transposicional y monádico de lo mental. Modelo del que beberían ambas tradiciones la anglosajona y la continental y del que Dilthey, dentro de esta última tradición, sería un ejemplo elocuente. Desde su punto de vista, bajo la inspiración de Davidson y otros autores, se trataría de superar este modelo, salvando la noción de empatía, pero ahora emparentándola con una noción de comprensión como creación de un espacio compartido, según el cual, quién comprende expande creativamente su propia subjetividad, dejando un espacio para albergar al otro, lo cual implicaría también un proceso de transformación⁷. Es decir, el problema con Dilthey, según Quintanilla, sería que su aproximación al ‘fenómeno de la comprensión’ estaría asociada a la ya mentada concepción monádica y cartesiana de lo mental, que supone que la mente es un escenario privado en donde se constituyen nuestras ideas y representaciones y los estados mentales son entendidos como propiedades monádicas de ésta, e independientes de la existencia de un intérprete. Por ello, concluye, ‘comprender al otro’ se torna para Dilthey en un misterioso proceso de internamiento en la privacidad de la subjetividad ajena⁸.

En esa misma dirección Patricia Brunsteins, en su artículo ‘Acerca de algunas reflexiones sobre la simulación mental y la perspectiva de la primera persona’, cita a Alvin Goldman, quién propuso una clasificación de tres tipos básicos de teorías de la interpretación o de atribución mental para ‘comprender al otro’. El primero es el que se refiere a las teorías de la racionalidad o teorías de la caridad (Davidson), el segundo remite a las teorías del sentido común y el tercero refiere a la teoría de la simulación. El tercer tipo es objeto de análisis crítico por parte de la autora y en este marco reconoce como antecedente importante a los filósofos comprensivistas entre los cuales se encontraría Dilthey, Estos filósofos habrían ofrecido una propuesta metódica donde ‘comprender al otro’ significaría recrear el pensamiento de este ‘otro’ según nuestra propia mente. La autora analiza los límites de tal propuesta y concluye en la necesidad de superarla en una perspectiva de la primera persona más inclusiva y complementaria con otras perspectivas. Es decir, en su concepto, la empatía y la capacidad de simulación en la ‘comprensión del otro’, podrían presentarse como habilidades de las

⁷ Cf. Quintanilla Pablo. “Comprensión, Imaginación y Transformación”, en: *Arete* XX, No 1, (2008), pp.111-135.

⁸ Cf. *Ibid*, p. 117.

personas emotivas y racionales que junto con otro tipo de estrategias, como los principios del sentido común y las generalizaciones nomológicas, son utilizadas en la práctica atributiva⁹.

Ciertamente la lectura anglosajona del pensamiento de Dilthey ha estado fuertemente influenciada por la recepción crítica que su pensamiento ha tenido al interior de la propia filosofía alemana y en particular por los cuestionamientos que Gadamer planteó a la tematización diltheyana del fenómeno de la comprensión. Precisamente la cita inicial de nuestra ponencia da cuenta de la necesidad que tuvo Gadamer de tomar distancia de la hermenéutica del siglo XIX representada por Schleiermacher y Dilthey, a la que denominó hermenéutica clásica, para diferenciarla de su propia propuesta que prefirió llamar hermenéutica filosófica, explicándola de este modo:

“Una hermenéutica filosófica llegará al resultado que la comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte productivo del intérprete forma parte inexorablemente del sentido de la comprensión. Esto no legitima lo privado y arbitrario de los prejuicios subjetivos, ya que el tema en cuestión – el texto que se quiere entender- es el único criterio que se hace valer. Pero la inevitable distancia de los tiempos, las culturas, las clases sociales y las razas – o las personas- es un momento suprasubjetivo que da tensión y vida a la comprensión. Se puede describir también este fenómeno diciendo que el intérprete y el texto tienen su propio horizonte y la comprensión supone una fusión de horizontes. Así la problemática de la hermenéutica ha superado la base subjetiva-psicológica tanto en la ciencia neotestamentaria (con E. Fuchs y con Ebeling) como en el criticism literary y en el desarrollo filosófico del enfoque heideggeriano, para buscar el sentido objetivo mediado por la historia efectiva.”¹⁰.

Como puede verse por esta larga cita, que resume muy bien la propuesta de Gadamer, éste no sólo recusa todo componente misterioso o adivinatorio en el proceso de la comprensión, sino que destaca con énfasis el carácter más propiamente productivo de la comprensión que el meramente reproductivo. Y por otro lado, la presentación de los prejuicios como condición de posibilidad de la comprensión y componente sustantivo

⁹ Cf. Brunsteins P., “Acerca de algunas reflexiones acerca de la simulación mental y la perspectiva de la primera persona”, en *Arete* XX, No 1, (2008), pp. 7-38.

¹⁰ Gadamer, H-G., “Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica”, en: *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 111. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas *VM II*.

del horizonte del intérprete, será un punto de quiebre, que a juicio de Gadamer, lo aleja de la hermenéutica clásica. Lo que de ningún modo significa, que en su planteamiento desaparezca la preocupación por, lo que en la cita precedente se expresa como sentido objetivo del texto mediado por la historia efectual, o en otro términos, la corrección de la interpretación.

Ahora bien, como se sabe, la recepción gadameriana de los planteamientos de Dilthey, cuya expresión más sistemática se expone en el capítulo séptimo de *Verdad y Método*, bajo el título “La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo”, estuvo marcada por el proyecto de repensar el fenómeno de la comprensión más allá de toda instancia científica. Se entiende entonces que en ese marco, el filósofo que se había propuesto una ‘Crítica de la Razón Histórica’ que respondiera al proyecto de una fundamentación de las ciencias del espíritu, fuera presentado por Gadamer en *VM* como una reflexión hermenéutica todavía atrapada en el enfoque epistemológico sobre la ‘comprensión’ que debemos superar para entender adecuadamente dicho fenómeno¹¹. En su concepto, dicho enfoque, además de entender la tarea hermenéutica como una labor de desciframiento del sentido de aquello que se busca comprender, considera que éste es inmanente al *interpretandum* e independiente del proceso de la interpretación.

En esta misma línea crítica Gadamer considera, que Dilthey no fue capaz de superar las ataduras que lo fijaban a la teoría del conocimiento moderna y sus dualismos. Por ello considera que de la interiorización de las vivencias no se puede tender el puente hacia las realidades históricas, porque éstas son determinantes previos de toda vivencia. Así también, piensa Gadamer que la autorreflexión y la autobiografía - puntos de partida de Dilthey- no son hechos primarios, sino que en realidad mucho antes de que nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en el que vivimos. Por ello concluye, que los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, en estricto son propiamente la realidad histórica de sus ser¹².

Pues bien, como lo dice J. Grondin, Dilthey se muestra en muchos aspectos como el más importante interlocutor y adversario de *VM* y de quien Gadamer pretende tomar

¹¹ El capítulo de *VM* dedicado a una presentación crítica del pensamiento de Dilthey lleva el título “La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo”; tiene dos sub-capítulos: “Del problema epistemológico de la historia a la fundamentación de las ciencias del espíritu”; “Escisión de ciencia y filosofía de la vida en el análisis de la conciencia histórica de Dilthey” (cf. *VM*, pp. 277-304).

¹² Cf. *VM*, p.344.

distancia, no solo afirmando que su proyecto no tiene que ver con la fundamentación de las ciencias del espíritu, de la cual pueda derivarse una preceptiva del comprender, sino que además detecta en la filosofía diltheyana la fijación en las aporías que el historicismo una vez que descubrió la conciencia histórica no pudo superar. Es decir nos referimos fundamentalmente a la aporía que resulta de tener al mismo tiempo una profunda conciencia de la relatividad de lo histórico (conciencia histórica) y asimismo aspirar a producir conocimientos objetivos y universales bajo el paradigma moderno. En esta perspectiva, Grondin también nos advierte que incluso el proyecto general de la hermenéutica filosófica de Gadamer únicamente puede comprenderse como un concepto antagónico a la concepción metodológica de Dilthey¹³.

Ahora bien, es cierto que Gadamer matizará su interpretación de la obra diltheyana en sus últimos escritos, al punto de reconocer que motivado por marcar distancias con la hermenéutica clásica o tradicional, habría pecado de unilateral con el fin de resaltar sus propios planteamientos¹⁴. Sin embargo, mantendrá hasta el final la crítica de que los planteamientos diltheyanos al oscilar entre preocupaciones epistemológicas y una filosofía de la vida, no pueden superar, como ya señalamos, el objetivismo y los remanentes cartesianos presentes en su proyecto fundacional.

Es decir, para Gadamer finalmente en el enfoque diltheyano sobre la comprensión predomina la necesidad de objetividad y estabilidad, que emparentan más bien a Dilthey con la ilustración científica. Desde su perspectiva, la conciencia histórica diltheyana tiene que realizar en sí misma una superación de la propia relatividad, de tal modo que con ello se hace posible la objetividad del conocimiento espiritual científico¹⁵. Y este es el problema más grave, pues para él, la razón histórica no equivale a la capacidad de ‘suspender’ el propio pasado histórico en la presencia del saber, sino que la conciencia histórica es ella misma histórica y experimenta como la existencia todo el dinamismo de su estar situada en la corriente viva de la historia¹⁶.

En esta misma línea, Gadamer piensa que Dilthey, bajo la herencia de la hermenéutica romántica, también considera al método como el instrumento para alcanzar la objetividad y validez universal en el campo de las ciencias del espíritu. De tal modo,

¹³ Cf. Grondin, J., *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, p. 110.

¹⁴ Cf. Gadamer, H-G., “La hermenéutica y la escuela de Dilthey” (1991), en: *El giro hermenéutico*. Madrid: Editorial Cátedra, 1995, p.147.

¹⁵ Cf. VM, p.295

¹⁶ Cf. Gadamer H-G., “Los límites de la Razón Histórica”, en: *El Giro Hermenéutico. Op.cit.*, p. 121

que en su planteamiento la investigación científico espiritual es entendida más como desciframiento, que como experiencia histórica.

En suma, la necesidad de algo estable tiene pues en la filosofía de Dilthey, según Gadamer, el carácter de una singular tendencia de la razón humana a protegerse con enunciados de validez universal frente a las tremendas realidades de la vida, lo que asimismo implicará que la superación de la incertidumbre se espere menos de la experiencia de la vida que de la ciencia.

Así pues, desde esta perspectiva, la filosofía de Dilthey se habría encontrado en la ruta de repensar la especificidad del comprender y la singularidad de las ciencias del espíritu, pero terminaría siendo un ejemplo ilustrativo de los entrapamientos a los que conduce todo pensar que asume la conciencia histórica sin haber experimentado una auténtica liberación del planteamiento epistemológico¹⁷. De aquí que Gadamer concluya el capítulo dedicado a Dilthey con lo siguiente:

*La escisión interna que domina sus esfuerzos nos hace patente hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.*¹⁸

2. *Matizando las críticas. Tres temas de la filosofía de la vida de Dilthey que permiten pensar la 'empatía' más allá de una connotación subjetivista.*

Pues bien, luego de todo lo expuesto, en esta parte final me ocupare solamente de enunciar tres aspectos del planteamiento de Dilthey que pueden matizar las críticas a su filosofía antes expuestas y representar todavía un aporte para repensar el rol de la 'empatía' en la 'comprensión del otro'.

Lo primero que habría que decir, es que si bien en la historia de la hermenéutica Wilhelm Dilthey (1833-1911) es considerado como uno de los esfuerzos más importantes de autorreflexión metodológica sobre las 'ciencias del espíritu' del siglo XIX, también hay un cierto consenso en señalar que su pensamiento filosófico estuvo

¹⁷ En este punto cabe resaltar una cierta analogía entre el rechazo de Gadamer al enfoque epistemológico y el de Rorty en su famosa obra *Filosofía y el espejo de la naturaleza* donde propone reemplazar la epistemología por la hermenéutica de corte gadameriano. Sin embargo Rorty no deja de rescatar los aportes de Dilthey para esta transformación. Tómese en cuenta el libro de Rorty citado en la nota 4 y Rorty R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.

¹⁸ VM, p. 304.

atravesado por tendencias en algunos casos antagónicas y difíciles de conciliar, lo que de alguna manera determinaría el carácter incompleto y fragmentario de su obra, así como la compleja recepción de su filosofía.

Sin embargo, si uno toma en cuenta como hilo conductor de su pensamiento su conexión con la Escuela Histórica Alemana y el historicismo que se desprende de la misma, podrá notar que ya desde el prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883 Dilthey se muestra dispuesto a responder a los problemas abiertos por ella, los que remitían a una conciencia de la relatividad de lo histórico y de la diversidad cultural que emergió como tema en la propia práctica científica de los miembros de dicha Escuela. Como lo expresa Meinecke, en su célebre libro *El historicismo y su génesis*, este movimiento de intelectuales, -compuesto por lingüistas (Humboldt), juristas (Savigny), historiadores (Momsen), estudiosos de las tradiciones orales de los pueblos, de la literatura comparada, etc-, buscó sustituir una consideración generalizadora de las fuerzas humanas por una consideración individualizadora, capaz de hacer justicia a las fuerzas más íntimas impulsoras de la historia, el alma y el espíritu de los hombres¹⁹.

Incluso puede afirmarse, que aún cuando la conciencia histórica que emerge entre estos intelectuales estuviera enmarcada en la tensión que representan el romanticismo y positivismo del siglo XIX, hecho que por cierto también afecta a Dilthey, sin embargo, este movimiento termina representando una importante crítica al paradigma moderno y en particular a su tendencia homogenizante y univerzalizante, que precisamente olvida la singularidad de cada expresión humana y la condicionalidad histórica en la que se enmarca toda construcción racional.

Es decir, para este historicismo, en abierta contradicción con posiciones iusnaturalistas, - que inculcaban la fe en la estabilidad y homogeneidad de la naturaleza y de la razón -, las dimensiones más singulares de la cultura de los pueblos habrían quedado confinadas en juicios universales incapaces de comprender la diversidad de configuraciones de la vida anímica individual y colectiva. Pues para dicho historicismo, como para Dilthey, la historia ya no es más el ámbito de realización de un principio espiritual infinito, sino obra de los hombres, de sus relaciones recíprocas condicionadas por su pertenencia a un espacio geográfico y un proceso temporal.

¹⁹ Cf. Meinecke F. *El historicismo y su génesis*, México: FCE, 1962, p. 12

Pues bien, es este contexto el que debe ser tomado en cuenta para ponderar los esfuerzos de Dilthey desde su obra temprana por confrontarse con el paradigma moderno. A continuación una cita de la *Introducción a las ciencias del espíritu* da cuenta de manera ilustrativa de lo dicho antes.

Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental. Pero la ocupación, tanto histórica como psicológica, con el hombre entero me llevaba poner a este, en la multiplicidad de sus facultades, a este ente que quiere, siente y tiene representaciones, también como fundamento del conocimiento y sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) aunque el conocimiento parece tejer sus conceptos sólo de la materia de la percepción, la representación y el pensamiento. El método del siguiente ensayo es, por lo tanto, este: todo elemento del pensamiento abstracto científico actual, lo confronto con la naturaleza humana entera, tal como lo muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la Historia y busco su conexión. No la suposición de un rígido a priori de nuestra facultad de conocer, sino solo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía²⁰.

A la luz de este enunciado resulta pues difícil aceptar sin más la acusación de cartesianismo o de concepción monádica de lo mental. Creo por el contrario, que Dilthey, respondiendo a las demandas de la Escuela Histórica Alemana buscó genuinamente un replanteamiento de la noción de subjetividad moderna que fuera capaz de superar sus dualismos y recuperar con ello una visión de unidad de la condición humana. Esto es lo que se propone con la noción de ‘vida histórica’, la que, sin duda, alcanza una tematización mayor en su obra posterior *El Mundo Histórico* de 1910, aunque ésta también sea una obra fragmentaria e incompleta.

Con relación a la obra aludida en el párrafo anterior, toda la primera parte representa un gran esfuerzo por tematizar la vida desde la multiplicidad de sus facultades y pensar al hombre como una unidad psicofísica de relaciones interdependientes entre el sentir, querer y pensar²¹. En este tratamiento por ejemplo, los sentimientos son presentados

²⁰ Dilthey W., *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: revista de Occidente, 1966, p.31

²¹ Cf. Dilthey W., *El Mundo Histórico*. México: FCE, 1963, pp. 5-90. Esta primera parte bajo el título general de ‘Fundación de las ciencias del espíritu’ se divide en tres partes: ‘La conexión estructural psíquica’, ‘La conexión estructural del saber’ y ‘Acerca de la teoría del saber’.

como entretejidos con vivencias intelectuales y volitivas, y capaces de ser el suelo sobre el que se alza la actitud intelectual y las estimaciones de valor. Y en lo que respecta a las potencialidades del sentimiento no duda en afirmar que es un órgano privilegiado para la captación de nuestra propia individualidad como la ajena, pues a él se le revela una profundidad que a veces es inaccesible al saber, pero sin dejar de estar siempre en relación con él²². Así nos dice Dilthey:

*“..los sentimientos en medio de la interacción entre nuestro yo y los objetos, miden la fuerza de nuestro yo, la presión del mundo, la energía de las personas en torno nuestro”*²³

Del mismo modo, cuando Dilthey habla del comprender y de la ‘empatía’ en las ciencias del espíritu, y dice, que en estas ciencias nosotros transferimos el propio yo a organismos humanos análogos, también afirma, que a diferencia de los procesos puramente intelectuales del ‘explicar’, característicos de las ciencias naturales, el comprender lo hacemos mediante la cooperación de todas las fuerzas del ánimo y la totalidad de la vida anímica²⁴.

Por ello, si bien Dilthey admite la existencia de categorías formales que comparten ambos tipos de ciencia, también sostiene, que la vida es comprendida en su conexión a partir de categorías que son ajenas al conocimiento de la naturaleza, las que no aparecen como formas apriorísticas del pensamiento, sino como formas predicativas que surgen de la vida misma, expresando en cada caso la conexión que hay en ella y la unidad que le es propia. A estas categorías las llama ‘categorías reales’ o ‘categorías de la vida’. En esta perspectiva es enfático en señalar, que la actitud que cobra en ellas expresión abstracta constituye el único punto de apoyo para comprender la vida, siendo sin embargo el número de estas categorías indeterminado. De la multiplicidad de estas ‘categorías de la vida’ (‘fuerza’, ‘estructura’, ‘conexión’, ‘desarrollo’, ‘ser’, ‘el todo y sus partes’, etc) las de ‘tiempo’ ‘significado’, ‘valor’ y ‘fin’ constituyen las categorías más representativas de la vida en su curso temporal, y dentro de ellas la de ‘significado’ aparece como la categoría peculiarísima del pensamiento histórico. Pues la vida misma, dice Dilthey, se da únicamente en este modo determinado de relaciones de un todo con

²² Cf. *Ibid*, p. 59

²³ *Ibid*.

²⁴ Cf. Dilthey W., “La Psicología descriptiva y analítica”, en: *Psicología y teoría del conocimiento*. México: FCE, 1978.

sus partes y es la categoría de ‘significado’ la que permite articular las partes singulares de la vida con la comprensión del todo, tanto a nivel individual como a nivel de la vida de la humanidad. En ese sentido, la categoría de ‘significado’ es la categoría más amplia con la que abarcamos la vida y de la que dependen todas las demás. A lo que hay que agregar que al expresar el ‘significado’ la naturaleza hermenéutica de la vida también se convierte en una categoría fundamental para las ciencias del espíritu²⁵.

Para Dilthey el caso más simple de significado de un todo lo tenemos en la comprensión de una frase, en ella se da una acción recíproca entre el todo y las partes, en cuya virtud se determina la indeterminación del sentido. Esta relación de significado y sentido también se da en el curso de la vida y de la historia. Desde esta perspectiva, las vivencias o acontecimientos singulares llegan a ser significativos en la medida que en ellos hay de hecho algo del significado del todo de la vida. Pero este significado nunca es comprendido de manera completa, pues habría que esperar al término de la vida para contemplar el todo desde el cual se puede precisar el significado de cada parte. Así, concluye Dilthey, lo único que logramos es una constante aproximación al misterio de su sentido y de su contenido²⁶.

La problemática de las categorías de la vida no estará exenta de problemas que Dilthey no alcanza a resolver, pero la continuidad del carácter hermenéutico de la ‘vida histórica’ en la filosofía de Heidegger, como lo señalan estudiosos de la obra temprana de este autor muestra la fecundidad de estos planteamientos que merecen ser revisados nuevamente²⁷.

Un segundo tema a tomar en cuenta es la valoración que Dilthey tendrá sobre la temática del ‘espíritu objetivo’, valoración que en mi concepto podría relativizar en alguna medida la acusación de subjetivismo, así como la caracterización de Dilthey como un ejemplo de simulación de los estados mentales del otro, únicamente desde la perspectiva de la primera persona.

Dilthey entiende por dicho concepto las formas diversas en las que la comunidad que existe entre los individuos se ha objetivado en el mundo. Dicho concepto nos remite en su planteamiento, a ese trasfondo de comunidad que subyace de manera fundamental a

²⁵ Cf. Dilthey W., *El Mundo Histórico, Op.cit.*, pp. 252-270

²⁶ Cf. *Ibid*, pp. 258-260.

²⁷ Cf. Adrian Escudero J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010.

la propia ‘vivencia’ como dimensión primaria o elemental de comprensión del mundo y se presenta también como condición de posibilidad para ‘comprender al otro’. En esa misma dirección, concibe al individuo como punto de cruce de sistemas culturales y de organizaciones en las que se entreteje su existencia²⁸.

Desde esta perspectiva, Dilthey no duda en reconocer la herencia hegeliana del concepto, pero se encarga en *El mundo histórico* de mostrarnos la posibilidad de resignificarlo y marcar una diferenciación, tanto respecto del lugar sistemático que este concepto tiene en Hegel, como respecto de la amplitud de su contenido. Así nos dice Dilthey

“Y no podemos acomodar el espíritu objetivo en una construcción ideal sino que tenemos que poner como base su realidad en la historia... con él se abarcan el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, de estilos de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el estado y el derecho. Y también aquello que Hegel distinguía como espíritu absoluto del espíritu objetivo - arte, religión y filosofía- cae bajo este concepto y precisamente en ellos el individuo creador se muestra a la vez, como representación de una ‘comunidad, y el espíritu se objetiva en sus formas más poderosas y es conocido en ellas’²⁹.

Por lo anterior, no parece pues del todo justa la lectura en clave subjetivista que tiene Gadamer de la noción diltheyana de ‘vivencia’, pues si bien esta se presenta como una ‘experiencia interior’, ella está siempre sostenida en el ‘espíritu objetivo’. Lo que tampoco permitiría atribuirle a Dilthey sin más, la idea de la mente como un escenario privado, a pesar de las connotaciones subjetivistas y románticas de la noción de ‘vivencia’. Valga la pena entonces algunas precisiones más sobre la acepción diltheyana de dicha noción.

Desde el punto de vista de la temporalidad de la vida, la ‘vivencia’ es una unidad significativa dentro de la totalidad del nexo histórico dinámico que es la vida. Ella está entresacada de la continuidad de este curso, pero referida al mismo tiempo al todo de la vida. En su conjunto las ‘vivencias’ son unidades dinámicas de naturaleza teleológica e intencional que se reenvían unas a otras y van constituyendo la trama de la historia. Esto sin duda está vinculado a la idea de una estructura narrativa de la historia. Pero esta

²⁸ Cf. Dilthey W., *El Mundo Histórico*, *Op.cit.*, p. 276

²⁹ *Ibid.* p.175.

naturaleza teleológica de cada 'vivencia' debe entenderse en el sentido que la tendencia de ir más allá de sí misma no es una meta exterior a ella, sino una fuerza unitaria contenida en la 'vivencia' misma, que cumple justamente el rol unificador. La conexión que resulta de este todo inmanente y teleológico es una conexión de significado. El significado, ya mencionado en párrafos anteriores, aparece aquí como un elemento constitutivo de la 'vivencia' misma y a su vez como categoría hermenéutica de la vida. Así, si la vida por su condición histórica no puede ser conocida de manera directa y completa, podemos, sin embargo, llegar a captar su sentido a través del ahondamiento en estas unidades significativas. Esto solo se puede llevar a cabo con la mediación de la 'expresión', en tanto las vivencias se objetivan en manifestaciones de vida y bajo la modalidad metodológica de la 'comprensión'. Desde este punto de vista, la 'vivencia' con el trasfondo del 'espíritu objetivo' se convierte en el punto de partida para la comprensión de la vida y el objeto propio de las ciencias del espíritu: la realidad histórica social.

De otro lado, la 'vivencia' para Dilthey es una forma de percatarnos de la realidad, un tipo de saber (Das Innewerden), pero que no tiene las características de la autorreflexión moderna, sino que por el contrario, se trata de un percatarnos de la realidad como estando dentro de ella, o en otros términos, teniendo una relación de inmediatez con ella y el espíritu objetivo que la constituye. En ese sentido, la 'vivencia' se da en un plano pre-reflexivo donde la realidad no ha sido aún tematizada y abarca al mismo tiempo momentos subjetivos y objetivos que serán recién separados a través de la abstracción. Asimismo, si bien la 'vivencia' tiene como polo de referencia a un sujeto, éste es concebido en relación inmediata con el mundo y los objetos exteriores, en el sentir querer y pensar, es decir, en la multiplicidad de sus actos psíquicos. Por lo tanto, al ser el yo concebido en sus múltiples referencias vitales, éstas vienen a ser elementos constitutivos de las vivencias mismas. Las vivencias se constituyen pues desde nuestro 'ser en el mundo' y desde esta constitución se da la superación de todo subjetivismo, así como la imposibilidad de interpretar el concepto de 'vivencia' en términos de una experiencia interior de carácter meramente emotiva o sentimental.

Por último, cuando Dilthey aborda la temática de la 'comprensión' en *El Mundo Histórico* como método propio de las ciencias del espíritu, señala explícitamente que la 'comprensión' adquiere sus características propias de la naturaleza pre-reflexiva de la

vida histórica en general, y en particular de las vivencias a partir de las cuales ésta se constituye.

Es decir el comprender enraizado en la vida misma se despliega en una gradación de niveles que van del 'comprender elemental' hasta el 'comprender superior' o interpretación hermenéutica que llevan a cabo las ciencias del espíritu. Gradación que está fundamentada en la naturaleza misma de la vida. Así, la 'comprensión' surge primariamente dentro del círculo de los intereses de la vida práctica. Una forma de comprender elemental constituye la interpretación de la más elemental manifestación de vida como puede ser un gesto de alegría o un saludo. En este ejemplo no encontramos una referencia consciente a la conexión del todo de la vida, sin embargo, este comprender elemental ya está sustentado en la idea de "comunidad" y 'espíritu objetivo', que señalamos anteriormente, y hace referencia a la totalidad que se constituye en el proceso histórico.

Dicha totalidad es sólo esclarecida en la complejidad de los niveles superiores del comprender. Y esto ocurre cuando ya no es posible una comprensión inmediata de lo que se expresa en la manifestación de vida. Así, el individuo es motivado al examen y a la investigación, de tal modo que el comprender avanza en un proceso inductivo, que sobre la base de las manifestaciones de vida (expresiones) infiere una estructura de significado. La relación entre la expresión y lo expresado del comprender elemental se transforma, en el comprender superior en una relación entre la diversidad de las manifestaciones y su conexión. El comprender superior se erige sin duda sobre la base del comprender elemental en tanto éste nos hace accesible los elementos para la reconstrucción, pero se diferencia de aquél justamente en el proceso inductivo que lleva a cabo. Otro rasgo distintivo del comprender superior es la manera como presenta el problema de la individuación (es decir, el de la comprensión de lo singular). Nosotros comprendemos a los individuos en virtud de las "comunidades" que rigen entre ellos, pero al mismo tiempo se afirma radicalmente el valor autónomo del individuo. Esta autonomía, o lo que en otros momentos Dilthey llama inefabilidad del individuo, precisamente incita a reiterados intentos de desciframiento que terminan retroalimentado a esas comunidades en la que se soportan nuestros procesos comprensivos.

El comprender superior eleva pues lo singular a la comprensión del todo. En este sentido. La autobiografía aparece para Dilthey como una de las formas más

privilegiadas del comprender superior. En ella la vida ha hecho el trabajo de su exposición histórica. De la variedad sin fin e innumerable de las vivencias, se ofrece en la autobiografía una selección. En este proceso de selección la vida descubre en sí misma su conexión, y resulta así un proceso de autognosis, análogo al que propone para las ciencias del espíritu. Dilthey encuentra otras formas de ‘comprensión superior’ en la comprensión del arte y de los hechos históricos, repitiéndose en todas estas formas la misma acción recíproca entre lo individual y lo general.

*"El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual, sobre la comprensión de ambos descansa la historia"*³⁰

Sobre este último punto y en la perspectiva de poner también en cuestión la interpretación gadameriana de Dilthey, Leandro Catoggio señala, que el ‘espíritu objetivo’ en Dilthey tiene el estatuto de lo previo desde lo cual parte tanto la comprensión elemental como la superior. Es más en su concepto, incluso se puede afirmar que la ‘comprensión elemental’ alude a este carácter primigenio de la pertenencia de la comprensión a dicho estatuto previo que la condiciona en su acción. Así, la elementalidad de la *Verstehen*, radicaría en la pertenencia a la comunidad que con sus contenidos forma una totalidad interpretativa que permite conocer las cosas individualmente. Es decir, existe previamente de modo ontológico una trama de conexiones sedimentada en objetivaciones del espíritu que opera como la totalidad que da significado a las particularidades. Por ello también se puede afirmar que en la autobiografía la vida en su expresividad alcanza su rendimiento hermenéutico en esa totalidad significativa que la contiene. Todo lo cual, acercaría a Dilthey más a la propuesta hermenéutica de Gadamer, de lo que este último estaría dispuesto a aceptar³¹.

Pero volviendo al ‘comprender superior’, donde se despliega la noción de ‘empatía’ Dilthey también se aproxima a esta temática con los términos de ‘transferencia’ (*Hineinversetzen*), ‘reproducción’ (*Nachbilden*) y ‘revivencia’ (*Nacherleben*). Efectivamente él sostiene que en toda tarea comprensiva hay una transferencia de la propia conexión anímica vivida en un complejo dado de manifestaciones de vida ajenas. El sujeto comprensivo puede comprender al otro porque el nexo vivencial ajeno está sometido a las mismas leyes estructurales que el suyo propio.

³⁰ Cf. *Ibid*, p. 237

³¹ Cf. Catoggio L., “La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto trascendental de la hermenéutica”. *Arete*, vol., XXIV, No 2, (2012), pp.299.

Lo anterior apunta precisamente a la capacidad de ‘empatía’ para comprender, según Dilthey, manifestaciones de vida ajenas. Por ello, sobre la base de la ‘transferencia’ antes señalada, se da luego en el comprender superior la ‘reproducción’ o ‘revivencia’ de una vivencia dada a nuestra conciencia comprensiva. Este nivel superior de la comprensión, como ya se ha señalado, de ningún modo representa un mero proceso intelectual, sino que, la ‘transferencia’, la ‘reproducción’ y la ‘revivencia’ son hechos que refieren a la totalidad de la vida anímica que opera en este proceso. Todo lo cual, sin duda, destaca la finitud esencial de todo comprender y la imposibilidad de agotar el contenido de la vivencia. Pero, por otro lado, también pone de manifiesto que, al no ser el sujeto comprensivo un mero espectador, el comprender hermenéutico es el mismo una ‘vivencia’ que se inserta en el curso histórico de la propia vida y de la comunidad³².

La comprensión marcha pues, en líneas generales, de la manifestación sensible de vida a la interioridad que la provocó, es decir a la ‘vivencia’. Esta marcha se da en la forma de un trasladarse a esta interioridad y de revivirla, integrándose de este modo en la línea misma del acontecer. Así, dice Dilthey, es como penetramos en acontecimientos del pasado o de culturas ajenas. El ‘revivir’ resulta pues la puerta de acceso a la captación del mundo histórico y, al mismo tiempo, una forma de desarrollar nuestras propias posibilidades. En este sentido para nuestro autor, el hombre está ciertamente determinado, pero puede vivir en la imaginación muchas otras existencias.

."El hombre atado y determinado por la realidad de la vida es colocada en libertad, no sólo por el arte como se ha expresado a menudo, sino también por la comprensión de lo histórico. Y ésta acción de la historia que no ha sido vista por sus más recientes detractores, se ensancha y ahonda a cada nueva etapa de la conciencia histórica"³³.

En conexión con todo lo dicho antes, puede verse entonces, que para Dilthey la conciencia que comprende no sólo, no es un escenario privado que busca mediante un proceso adivinatorio acceder a las intenciones del autor, sino que por el contrario, dicha conciencia y lo que busca comprender están sostenidos por el ‘espíritu objetivo’, lo que significa que la ‘transferencia’ y la ‘revivencia’ no pueden entenderse sin más como

³² Dilthey aborda los conceptos de ‘transferencia’, ‘reproducción’ y ‘revivencia’ en la sección ‘La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones de vida’. Cf. Dilthey W., *El Mundo Histórico*, *Op.cit*, pp. 229-252.

³³ Cf. Dilthey W., *El Mundo Histórico*, *Op.cit*, p. 241.

actos meramente reproductivos³⁴. Por el contrario, creo que se puede sostener, que estas experiencias ya estarían implicando la posibilidad de una ampliación del horizonte de interpretación propio, precisamente de cara a la novedad que trae el *interpretandum*. De ahí que sea posible para Dilthey acceder a culturas ajenas, e imaginar otras existencias.

Este último punto ha sido destacado por Gianni Vattimo en su célebre ensayo “Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”. En dicho ensayo hablando del efecto emancipante de la babel contemporánea y la liberación de las racionalidades locales, considera que éste ya había sido visto por Dilthey en el encuentro con la obra de arte y el conocimiento histórico. Así, nos dice Vattimo, estas dos experiencias para Dilthey nos permiten vivir con la imaginación otras formas de existencia y otros mundos posibles respecto de aquél en el que nos deslizamos en nuestra vida cotidiana, y al mismo tiempo cobrar conciencia de la relatividad y contingencia que caracteriza a dicho mundo³⁵. Interesante esta lectura, tratándose de un lector de Gadamer, que no suscribe la tesis del cartesianismo de Dilthey que este último le endilgó.

Por su parte, en una línea de interpretación que podemos considerar convergente en cierto sentido, Catoggio sostiene que Gadamer ha malinterpretado, a Dilthey al considerar el ‘comprender superior’ desconectado del ‘comprender elemental’ y eso le habría permitido interpretar la noción de ‘reproducción’ (*Nachbilden*) desde la sola dimensión psicológica, donde el intérprete a través de la transferencia o transposición (*Hineinversetzen*) debiera adivinar las intenciones del autor. Por el contrario desde su punto de vista, el transponerse del intérprete en el autor en Dilthey, no implica abstraerse de su condición temporal, es decir de la comprensión temporal que estructura su interpretación. La transposición no es un acto psicológico, es un elemento hermenéutico de interpretación en el que se intenta aprehender el pasado desde el presente. Así, Catoggio afirma, contra lo que pueda pensar Gadamer, que la

³⁴ Dilthey en *El Mundo histórico* p. 5 es enfático en señalar que el comprender superior de las ciencias del espíritu no puede entenderse en términos representacionistas. Así señala. “*El mundo histórico humano no se nos presenta en las ciencias del espíritu como copia de una realidad que se encontraría, ahí afuera. El conocimiento no puede extender una copia semejante, pues se halla trabado por sus propios recursos....*”. En este sentido, son varios los autores que ven en Dilthey los gérmenes de una crítica al paradigma representacionista moderno. Ver el artículo ya citado de Leandro Catoggio y Xolocotzi A., *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl, Heidegger*. México: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2007.

³⁵ Cf. Vattimo G., “Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”. En: Vattimo y otros. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1994, p.18.

interpretación en Dilthey no deja de ser una reproducción provocada por la productividad de la distancia temporal³⁶.

Concluyo finalmente estas reflexiones señalando que si profundizamos más en la articulación de los tres aspectos del planteamiento de Dilthey destacados, se abren posibilidades para repensar los conceptos de ‘transferencia’ y ‘reconstrucción’ más allá de una connotación subjetivista que ha primado hasta el momento. Por el contrario, considero que cabría asociarlos con la inevitable proyección de nuestros prejuicios a la hora que intentamos comprender al otro, pero también con la posibilidad de su transformación al interior del propio esfuerzo de dejarnos decir algo por él. En suma, creo que en Dilthey hay los gérmenes para pensar la transferencia de mi propia conexión de vida en el otro, como algo que va desarrollándose en grados y reconfigurándose de cara a la alteridad del otro y su diferencia.

³⁶ Cf. Catoggio L., “La interpretación gadameriana de Dilthey en torno al estatuto trascendental de la hermenéutica”, *Op., Cit.*, pp.300-303.