

LAS RAÍCES DEL VERSTEHEN EN VICO Y HERDER

Francisco J. Contreras



La relevancia de Vico en cuanto precursor de la noción de “comprensión” y adelantado de la rehabilitación de las “ciencias del espíritu” ha sido frecuentemente puesta de manifiesto. Ha sido mucho menos estudiada en España, sin embargo, la contribución seminal de Johann G. Herder, que, independientemente de Vico, desarrolla en el último tercio del siglo XVIII un interesante esbozo de teoría de la “comprensión”.

Vico's relevance as precursor of the notion of “comprehension” and pioneer of the rehabilitation of the “sciences of the spirit” is well known. It's not been studied as much in Spain, however, the founding contribution of Johann G. Herder, who, independent of Vico, develops in the last third of the 18th century an interesting outline of theory of “comprehension”.

Es sabido que Leibniz y Newton desarrollaron en la década de los 70 del siglo XVII las bases del cálculo infinitesimal “en paralelo”, sin tener noticia el uno de los avances del otro. Un fenómeno similar (si bien con menos sincronía, pues Vico florece en la primera mitad del siglo y Herder en la segunda) se va a producir en el XVIII a propósito de la gestación de una epistemología *ad hoc* para las ciencias del espíritu, basada en la noción de “comprensión”: Vico y Herder ponen sucesivamente las bases filosóficas de ese proceso, que culminará en el XIX en las obras de Droysen, Dilthey, Simmel, etc. No cabe conjeturar una influencia directa del napolitano sobre el de Mohrungen, pues Herder no descubre la obra viquiana hasta muy tarde (posiblemente durante su viaje italiano de 1788-89)¹; se trata, más bien, de una fortuita afinidad en sensibilidad y en estilo filosófico. Los paralelismos entre ambos autores son evidentes: como en Herder, en Vico hay una reacción contra el *esprit de geometrie*² cartesiano, la consabida pretensión de extender el rigor demostrativo de las matemáticas y la geometría al conjunto del saber. Cabe afirmar que la Ilustración ha asumido en líneas generales el paradigma epistémico introducido por Descartes, con alguna corrección empirista derivada de la influencia de Locke. Ahora bien, ocurre que amplias zonas del conocimiento se muestran refractarias al método cartesiano, basado en la transparencia apodíctica, en las “razones ciertas y evidentes”³: de manera señalada, el campo de las Humanidades. Es significativo que el *Discurso del método* se abra con una

suerte de confianza autobiográfica en la que Descartes explica cuán poco consiguió satisfacer su apetencia radical de verdad la erudición humanística (retórica, lenguas clásicas, Historia, filosofía escolástica ...) adquirida en su colegio de La Flèche⁴. En las Humanidades no caben la demostración implacable, las “verdades de razón”; si la geometría y las matemáticas (y, en la medida en que resultan altamente matematizables, también las ciencias naturales como la Física) son el reino de lo necesario, las “letras” son, en el mejor de los casos, el territorio de lo simplemente verosímil, lo plausible, lo opinable... Las Humanidades consisten, pues, en mera *doxa*: conocimiento vagaroso, acientífico, mezclado de irracionalidad, exento del acerado rigor de la geometría o las matemáticas.

Descartes propone un criterio de validez gnoseológica abiertamente psicologista: lo verdadero es aquello que se muestra a mi mente como indubitable o evidente. Descartes asocia “verdad” con claridad y distinción de las ideas. Ahora bien, vendrá a replicar Vico, la verdad de una idea no puede depender del hecho de que aparezca a mi mente revestida de ciertos rasgos (claridad, distinción), sino de que se corresponda o no efectivamente con la “realidad” fáctica (*adaequatio rei et intellectus*). La claridad y distinción de una idea no garantiza su correspondencia con la realidad extramental (a saber, “los hechos”, el mundo, “lo que es el caso”...)⁵. Y, por otra parte, la diamantina evidencia de la geometría y las matemáticas se debe a que son puras construcciones mentales. Las matemáticas son simplemente el acuerdo de la mente consigo misma⁶, y no aportan información alguna sobre la realidad extramental. Un Segismundo portentosamente inteligente, recluido desde su nacimiento en un calabozo (privado de toda noticia de la “realidad” empírica), podría deducir la entera geometría euclidiana. No puede sorprender que la lógica, las matemáticas y la geometría se nos antojen tan evidentes, pues han sido creadas por nosotros: *geometrica demonstramus, quia facimus*⁷.

Frente al criterio psicologista defendido por Descartes, Vico propuso un criterio genético de validez epistémica: “la regla y el criterio de la verdad es haberlo hecho”⁸; sólo cabe conocimiento cierto sobre aquello que uno mismo ha creado: *verum et factum convertuntur*⁹. El único conocimiento seguro es el conocimiento *ex causis*: puedo conocer con certeza aquello que yo he producido, aquello de lo que yo soy causa¹⁰. El principio tiene implicaciones dramáticas: la Física y las demás ciencias naturales, reverenciadas por la Ilustración como paradigma del saber riguroso, son automáticamente capitidisminuidas. La Naturaleza no ha sido creada por el hombre, y por tanto nunca podrá ser adecuadamente comprendida por él. La materia, el cosmos físico, seguirá siendo esencialmente un misterio, en cuya superficie apenas arañamos. Sólo en un Dios creador podría darse conocimiento *ex causis* sobre el cosmos material: Yahvé, y no Newton, viene a ser para Vico el único físico digno de tal nombre.

El principio *verum ipsum factum* será manejado por Vico con un alcance diverso en las distintas etapas de su evolución filosófica. En 1710 (*De antiquissima italorum sapientia*), el principio sirve a Vico, como se apuntó antes, para derribar a la Física de su pedestal, pero todavía no es empleado para rehabilitar a la Historia, las *Geisteswissenschaften*, las Humanidades relegadas por Descartes y el cartesianismo al plano de la *doxa*¹¹. En efecto, el hombre, como el resto de la naturaleza, ha sido creado por Dios; sólo Dios puede, por tanto, comprender al hombre: la realidad humana resultaría tan impenetrable a la razón como el resto del mundo natural. El principio *verum ipsum factum* desaparece durante veinte años de

la obra de Vico; cuando reaparezca en 1730 (*Ciencia nueva segunda*), lo hará con implicaciones diferentes¹².

En la *Ciencia Nueva*, en efecto, el *verum ipsum factum* va a ser interpretado en términos más amplios, términos que permitirán la refundamentación y rehabilitación de lo que hoy llamaríamos “ciencias humanas”. Junto al razonamiento *a priori* o deductivo característico de las matemáticas y al (menos riguroso) conocimiento empírico-inductivo característico de las ciencias naturales, existe un *tertium genus* epistémico: la vía por la que conozco, por ejemplo, mis propios deseos, juicios o estados de ánimo; la introspección, experiencia interna o apercepción¹³. Mi vida psíquica me es inmediatamente presente, en un modo peculiar en que no lo son los objetos “exteriores”; mediante la “experiencia interna” me conozco en cuanto *sujeto*. La clave de la ampliación del *verum ipsum factum* al mundo histórico estriba en una proyección analógica de tal experiencia interna a otras personas. Los demás hombres son para mí, en principio, objetos de conocimiento, no diferentes de los gases o los asteroides: son fragmentos de la Naturaleza, organismos sometidos a las leyes físicas y biológicas; yo no he creado tales organismos, y por tanto el conocimiento cierto (*ex causis*) de los mismos me debería estar tan vedado como me lo está el de los asteroides. Ahora bien, en relación a mi congénere dispongo de una vía de acceso que no poseo en relación a los entes no humanos: además de como *objeto* de conocimiento, reconozco al otro hombre como mi *co-sujeto*; puedo presuponer en él intenciones, juicios, estados de ánimo comparables a los míos, y puedo aspirar a *comprenderlos* mediante una extensión analógica de mi propia experiencia interna¹⁴.

Con esta segunda acepción del *verum ipsum factum*, Vico consigue –ahora sí– invertir la jerarquía de dignidad epistémica postulada por el racionalismo cartesiano-wolffiano-ilustrado, y entronizar a las ciencias humanas en el lugar privilegiado que antes ocupaban las naturales. Los filósofos, orientando inútilmente su atención hacia el cosmos físico (cuyo enigma nunca desentrañarán), han descuidado el “mundo de las naciones”, el mundo histórico, poblado por creaciones humanas¹⁵ (“lo nuestro” –había escrito luminosamente en el Renacimiento G. Manetti– “lo humano, porque fue hecho por hombres [...]: todas las casas, todos los pueblos, todas las ciudades [...]; nuestras son las pinturas, nuestras son las esculturas, nuestras son las artes [...], nuestras las variadas lenguas y manifestaciones literarias [...]”)¹⁶. En tanto que el primero nos es esencialmente ajeno, el segundo nos resulta accesible mediante la modalidad peculiar del conocimiento *ex causis* que es la imaginación empática-analógica¹⁷. Podemos conocer *ex causis* las obras de otros hombres situándonos en su perspectiva e intentando rehacer o revivir simpáticamente su itinerario espiritual.

Y bien, aunque no entrará en contacto con el legado viquiano hasta finales de los 80, Herder venía esbozando una teoría propia de la comprensión empática desde mediados de la década de 1760. Encontramos ya su germen, en efecto, en *Sobre los escritos de Thomas Abbt* (1765): allí se refiere Herder al esfuerzo hermenéutico como “el arte de reproducir el alma del otro [*die Kunst, die Seele des andern abzubilden*]”¹⁸. A través de la obra, el intérprete puede *con-geniar* con el espíritu del autor. Se trata de captar a éste en su singularidad; acceder al individuo, a su mundo mental específico e irrepetible: el hermeneuta debe tratar “el espíritu del autor como un fenómeno singular, como una rareza [*wie ein einzelnes Phänomenon, wie eine Seltenheit*]”¹⁹. Para comprender a un autor es preciso vaciar la propia alma y dejar que la ocupe y vivifique el genio de aquél:

“¡Lector! Siéntate junto a mí y lee conmigo, pues el espíritu de Abbt sobrevive a su cuerpo y respira en sus escritos: aprende a descortezar sus palabras muertas para descubrir el espíritu, y que éste viva en ti, y te avive con su soplo. Las almas, dice Platón, tienen algo en común con los imanes: a saber, que se comunican unas a otras su fuerza y se vivifican mutuamente, como en una sucesión de milagros [*sie einander ihre Kraft mittheilen und sich wie in einer Reihe von Wundern beseelen*]”²⁰.

El intérprete, como vemos, vendría a ser una suerte de *medium* que se deja poseer por el espíritu del autor interpretado. Para captar empáticamente el genio del Otro es preciso antes “hacer sitio” en la propia mente: deponer prejuicios, clasificaciones o esquemas explicativos; no alojar al Otro precipitadamente en algún molde prefabricado, en el lugar previsto para él a la luz de convicciones y teorías sustentadas con anterioridad: ponerse incondicionalmente a la escucha, intentando percibir lo que el Otro pueda tener justamente de inclasificable o inesquematizable²¹. Con tales observaciones parece prefigurar Herder la famosa tesis de Ranke, según la cual el historiador debe “disolver su Yo [*sein Selbst gleichsam auszulöschen*]”²², prescindir de su subjetividad para dejarse permear limpiamente por el objeto histórico estudiado, en su irreductible especificidad²³.

Tal como Herder plantea las cosas en *Sobre los escritos de Thomas Abbt*, se trataría de comprender a otra persona, y no, todavía, a un colectivo (un pueblo o una cultura ajenas). Se trata de una relación “de espíritu a espíritu”²⁴: una mente singular frente a otra mente singular. Pero no es una relación dialógica, pues una de ellas ha de apagar su subjetividad para escuchar sin preconceptos a la otra: le cede todo el espacio, para que el otro lo ocupe. Es interesante notar cómo contrasta esta concepción de la comprensión con la que en su momento propondrá Simmel. Frente a la idea herderiano-rankiana según la cual el intérprete debe atenuar su personalidad para captar sin interferencias el espíritu del interpretado en su prístina especificidad, Simmel alegará que la comprensión equivale a un reconocimiento entre individualidades y que, por tanto, sólo puede funcionar entre sujetos fuertemente singularizados; el intérprete no debe suspender su subjetividad, sino, al contrario, agudizarla:

“cuando Ranke expresa el deseo de extinguir su yo para ver las cosas tal como han sido en sí, el cumplimiento de este deseo suprimiría justamente el resultado que él espera: después de extinguirse el yo no quedaría nada que permitiera comprender el no-yo”²⁵.

El diálogo transhistórico entre dos personalidades resultará tanto más factible cuanto más acusadas sean éstas. El mejor intérprete, por tanto, no es aquel que pone entre paréntesis su propia personalidad, sino aquel que, al contrario, posee una personalidad rica y singular, en la que puedan resonar otras personalidades singulares²⁶.

Resulta interesante la alusión de Herder a los imanes y a la vivificación recíproca de los espíritus. En realidad, la empatía es para Herder re-vivencia: simpatizar sería tanto como revivir la vida de los otros. Al ser comprendido por el lector actual, el autor desaparecido “vive” de algún modo a su través. Las obras, los libros, los productos culturales son redimidos de su solidificación en objetos: cobran vida, “la carne recubre sus huesos”, el espíri-

tu que los informa se reactiva, vuelve a soplar en el mundo²⁷. La revivencia, llega a señalar Herder en *Páginas dispersas* (1792), ofrece a los muertos una peculiar forma de “inmortalidad humana [*menschliche Unsterblichkeit*]”²⁸; las personas de distintas épocas unidas por los vínculos de la comprensión integran una “liga de lo humano [*Bund der Humanität*]” que constituye la “verdadera iglesia invisible, que trasciende a los tiempos”²⁹.

Esta concepción “metempsicótica” de la comprensión se manifiesta también claramente en este pasaje de *Fragmentos para una arqueología del Oriente* (1769):

“Toda crítica sana en cualquier lugar del mundo dice que para comprender [*verstehen*] e interpretar una obra literaria, hay que transportarse [*sich setzen*] dentro del espíritu del autor, de su público, de su nación e incluso dentro del espíritu de la obra: ¡y la hermeneútica de los cristianos dice lo mismo! [...] Que no hay que insertar forzosamente [en la obra] un sistema ajeno, una hipótesis preconcebida, ¡y la hermeneútica dice esto también!³⁰.

Como vemos, además de intentar entroncar su propia concepción del Verstehen con la tradición hermeneútica cristiana, Herder relaciona la *comprensión* (es significativo que utilice el verbo “comprender”, aunque sin oponerlo todavía a “explicar”) con la operación mental consistente en “transferirse” o “colocarse” [*sich setzen*] en el lugar del otro, para intentar recrear imaginativamente su mundo y rehacer su iter espiritual. De esta forma, está anticipando aspectos centrales de la noción de “comprensión”, cuya teorización completa deberá esperar ciertamente a finales del XIX: Dilthey, Windelband, Rickert, Wundt, etc. (el propio Dilthey, por cierto, reconocerá en su *Introducción a las ciencias del espíritu* el papel pionero de Herder en este campo)³¹. En general, los teóricos del Verstehen coincidirán en concebir a éste como una forma de “experiencia vicaria” (Znaniecki)³², o “reconstrucción imaginaria de la experiencia ajena” (McIver)³³: “revivir [*nacherleben*] las representaciones e impulsos que movieron a otros” (Wundt)³⁴; “reconstruir mentalmente a personas desaparecidas hace mucho tiempo” (Simmel)³⁵; entender las acciones o productos del otro “en sus propios términos”, “desde el interior” (o bien, “hacerlas inteligibles a la luz de los significados del agente”) (McNaron)³⁶, “trasladarse uno mismo mediante la imaginación empática a la situación de los seres humanos que se pretende estudiar” (Berlin)³⁷, entender “cómo ha llegado el otro a su opinión” (Gadamer)³⁸, recrear “la atmósfera espiritual, pensamientos, sentimientos y motivos” de los otros (Von Wright)³⁹....

Por otra parte, llaman la atención en el texto anterior las referencias a la “hermeneútica de los cristianos”. La intuición de Herder prefigura aquí aportaciones posteriores de Dilthey⁴⁰ y Gadamer⁴¹, los cuales, como él, buscarán la “prehistoria” del Verstehen en la tradición cristiana de exégesis bíblica (cuyo objetivo era el esclarecimiento del sentido “auténtico” –no desfigurado por “hipótesis preconcebidas”– de las Escrituras: queda así establecida la conexión, filosóficamente esencial, entre *comprensión* y *significado*)⁴².

I. Berlin ha señalado que para Herder comprender un producto cultural equivale a “comprender cómo llegó a ser percibido tal y como era percibido, afirmado tal como era afirmado, valorado tal como era valorado, en un *contexto* determinado, por una *cultura* o tradición concreta”⁴³. En *Sobre Ossian y los cantos de los antiguos pueblos* (1773) y en *También una filosofía de la Historia* (1774), en efecto, el énfasis se va a desplazar cada vez

más hacia la reconstrucción del *contexto* histórico que hace posible un producto cultural. Por tanto, no se trata ya tanto de simpatizar con la inspiración singular de algún autor concreto del pasado como de sumergirse en la atmósfera cultural objetiva que hizo posibles sus creaciones: el sujeto pasivo de la *Verständnis* es ahora el genio colectivo, y no ya el genio individual. En el *Sobre Ossian*, significativamente, la atención se centra en creaciones literarias popular-colectivas (o que Herder erróneamente tuvo por tales, como es el caso de los poemas ossiánicos). Herder se había planteado viajar a Escocia con el solo fin de leer los cánticos de Ossian en el ambiente adecuado, el único en el que éstos pueden ser genuinamente comprendidos:

“¡Allí quiero oír de una manera viva [*lebendig hören*] los cantos de un pueblo vivo, verlos en toda su eficacia, ver los lugares que aparecen constantemente en los poemas, estudiar los restos de ese viejo mundo en sus costumbres! ¡Convertirme por un tiempo en un antiguo caledonio [...]!”⁴⁴.

Herder no pudo finalmente viajar a Escocia, pero su periplo de Riga a Nantes en 1769 le proporciona una preciosa experiencia de “inmersión contextual”; en el barco zarandeado por la tempestad encuentra valor para leer *eddas* vikingas y epopeyas escaldas (esto es, cantos de pueblos marinos, cantos “salpicados por el oleaje”); tiene entonces la impresión de comprenderlas realmente por primera vez: “allí se podía leer a los bardos y a los escaldos de otra manera que junto a la cátedra profesoral”⁴⁵. Herder alaba en *Sobre Ossian* el ejemplo de Robert Wood, quien para redactar su reciente tratado sobre Homero⁴⁶ ha considerado imprescindible acampar entre las ruinas de Troya⁴⁷.

Pero es quizás en *También una filosofía de la Historia* donde Herder anticipa en forma más reconocible algunas facetas importantes de la famosa discusión sobre *erklären/verstehen* que tendrá lugar en Alemania un siglo después. Es sabido que en esa obra se denuesta “la debilidad de las caracterizaciones generales”, el “imperfecto modo de descripción” consistente en agrupar precipitadamente “pueblos y períodos [...] bajo una palabra general”, bajo un rótulo simplificador⁴⁸. Significa esto que el método nomológico (reducción de lo particular a leyes y principios generales, encuadramiento de la proteica realidad en *Oberbegriffe*), fructífero en las ciencias naturales, resulta en cambio inapropiado cuando se trata del mundo histórico:

“¿Quién ha notado hasta qué punto es inefable la peculiaridad de una persona, hasta qué punto es imposible decir en forma inteligible aquello que la distingue, la forma en que vive y siente? [...] ¿Qué profundidad hay en el carácter de una sola nación! ¡Aunque se la haya observado y estudiado con asombro el tiempo suficiente, se nos escapa la palabra que podría aprehenderla! [...] ¡Pálida imagen incompleta y borrosa de las palabras! Tendría que ser acompañada o precedida por todo el cuadro viviente del estilo de vida, de las costumbres, de las necesidades, de las particularidades del país [...]; habría que empezar por simpatizar [*sympathisieren*] con esa nación para sentir una sola de sus inclinaciones, una sola de sus acciones [...] De lo contrario, no estaremos leyendo más que palabras [...] [Es preciso captar] La naturaleza total del alma, que reina en

todo, que modela conforme a sí misma a todas las demás tendencias y todas las demás facultades del alma y tiñe hasta las acciones más indiferentes. Para consentirla [*um diese mitzufühlen*], no tomes la respuesta prestada a una palabra, sino más bien penetra en ese siglo, en esa región, en su Historia completa, sumérgete emocionalmente en todo eso [*fühle dich in alles hinein*], y sólo entonces estarás en el camino [...]"⁴⁹.

Como vemos, el planteamiento de Herder, tanto en lo que se refiere a las personas como en lo que se refiere a las naciones, es sintetizable en el principio *individuum est inefabile*: la "peculiaridad" de cada ser humano, la "profundidad del carácter" de cada nación, resultan inabarcables para el lenguaje (al menos, para un lenguaje hecho de conceptos generalizantes)⁵⁰. Cada individuo histórico es un mundo complejo e irrepetible⁵¹, y no puede por tanto ser reducido a caso particular de alguna ley o principio omniabarcante. Cada uno merecería atención en sí mismo, en cuanto ente singular, y no en cuanto ejemplar subsumible en un género o en cuanto confirmación de alguna hipótesis general. Pero al introducir estas consideraciones, Herder está anticipando⁵² uno de los aspectos centrales de toda la polémica posterior sobre la demarcación de *Geisteswissenschaften* y *Naturwissenschaften*, a saber, la supuesta vocación "idiográfica" de las ciencias humanas, que se opondría a la supuesta vocación "nomotética" de las ciencias naturales: la idea según la cual las ciencias como la Física aspirarían a "generalizaciones sobre fenómenos reproducibles y predecibles", en tanto que las ciencias como la Historiografía buscarían "comprender las peculiaridades individuales y únicas de sus objetos" (Von Wright)⁵³. El criterio, como se sabe, conocerá versiones heterogéneas en el pensamiento de Windelband⁵⁴, de Rickert⁵⁵ y de Dilthey⁵⁶.

Por lo demás, está también preñado de consecuencias filosóficas cuanto dice Herder acerca de la inaprehensibilidad del "carácter de una nación" mediante los métodos observacionales característicos de la ciencia natural ("aunque se la haya observado y estudiado el tiempo suficiente, se nos escapa la palabra que podría aprehenderla"). No cabe, pues, "explicar" observacionalmente los fenómenos espirituales, sino sólo "comprenderlos" o "co-sentirlos" [*mitfühlen*] mediante cierta misteriosa identificación empática con ellos ("habría que empezar por *simpatizar* con esa nación")⁵⁷... Es evidente que Herder está anticipando aquí, quizás con más claridad que en cualquier otro pasaje, la consabida antítesis "explicación"/"comprensión". Pues no sólo se reitera el ya conocido discurso de la compenetración simpática, sino que se contraponen por primera vez este método al explicativo-observacional, cosa que no ocurría en otros textos examinados *supra*. La semilla sembrada por Herder germinará en la segunda mitad del XIX bajo la forma de una teoría del *dualismo metodológico* como criterio de demarcación entre unas ciencias naturales supuestamente "imperialistas" (esto es, inclinadas a exportar su metodología, basada en el *Erklären*, a ámbitos en los que ésta no resulta pertinente) y unas ciencias humanas "irredentistas", a la búsqueda de una identidad diferenciada, y en todo caso deseosas de sacudirse la hegemonía *naturwissenschaftlich* mediante la reivindicación de una epistemología propia⁵⁸. La dicotomía explicación/comprensión encontrará una primera formulación sistemática en Droysen (1858)⁵⁹, y suscitará un debate en el que Dilthey⁶⁰ y Weber⁶¹ harán aportaciones importantes. Básicamente, se tenderá a entender que la explicación guarda relación con la conexión causal (por tanto, explicar un fenómeno equivaldría a mostrarlo como el efecto necesario de

ciertas condiciones empíricas antecedentes)⁶², en tanto que la comprensión guarda relación con la re-vivencia de dimensiones que sólo se dan en el mundo humano-histórico: significados, propósitos, valores... La sostenibilidad de la distinción explicación/comprensión será impugnada desde el primer momento por el positivismo de signo comtiano⁶³, y después por positivistas lógicos y otros filósofos analíticos⁶⁴.

Por otra parte, la aproximación herderiana a la *Verständnis* aparece informada por cierto principio holístico: se trata de aprehender “la naturaleza total del alma”. Y, claramente, Herder está pensando en este caso en almas colectivas: el “cuadro viviente del estilo de vida, de las costumbres, de las necesidades, de las particularidades del país”. Tales manifestaciones de la vida colectiva integran un todo, un organismo no resoluble en partes⁶⁵. No podremos comprender “inclinaciones” o “acciones” aisladas, sostiene Herder, si antes no hemos “simpatizado” con ese todo, con el espíritu unitario que la informa⁶⁶.

A este “holismo objetivo” del *Verstehen* herderiano (el objeto a comprender es un espíritu global, una totalidad no descomponible) le corresponde un “holismo subjetivo”: el intérprete debe empeñar todas sus facultades, su entera naturaleza humana, en el esfuerzo empático⁶⁷. Aparece aquí el concepto de *Einfühlung*: para comprender, es preciso “proyectarse emocionalmente [sich einföhlen]” en el objeto estudiado, identificándose vivencialmente con él⁶⁸. La *Einfühlung* no es una operación exclusivamente intelectual: es una experiencia integral de re-vivencia del mundo de otros; compromete, por tanto, tanto al intelecto como al sentimiento y a la voluntad. La *Einfühlung* herderiana es un claro antecedente de la noción diltheyana de *Erlebnis* (“experiencia vivida, vivencia”), en la cual encontraremos los mismos caracteres de “integralidad” o “totalidad subjetiva”⁶⁹. También en Simmel persistirá un eco de este énfasis en la indescomponibilidad de la vivencia empática en cuanto experiencia integral⁷⁰.

NOTAS

1. Sólo en las tardías *Cartas para el mejoramiento de la Humanidad* (1791) aludirá Herder por primera vez –en términos significativamente elogiosos– al legado del napolitano: “séame permitido renovar la memoria, bastante caída en el olvido, de un hombre que estableció antes que otros los fundamentos de una escuela de *ciencia humana* en el verdadero sentido de la palabra: Giambattista Vico” (HERDER, J.G., *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 10te. Sammlung, 115. Brief, en HERDER, J.G., *Werke*, ed. de H.D. Irsmscher, vol.7, Deutscher Klassiker Verlag, Francfort del M., 1991, p.697).

2. Como se sabe, la expresión es de Pascal, que lo contraponía al *esprit de finesse*.

3. DESCARTES, R., *Discurso del método*, II, trad. de R. Frondizi, Alianza, Madrid, 1989, p. 83.

4. Descartes no habla de Humanidades, sino de “letras” (en el sentido clásico de las *litterae humaniores*: gramática, Historia, poesía y retórica): “Me educué en las letras desde mi infancia, y como me aseguraban que por medio de ellas se podía adquirir un conocimiento claro y seguro de cuanto es útil para la vida, tenía extremado deseo de aprenderlas. Pero tan pronto terminé los estudios, [...] cambié por completo de opinión. Me embargaban, en efecto, tantas dudas y errores que, procurando instruirme, no había conseguido más provecho que el reconocer más y más mi ignorancia” (*Discurso del método*, I, cit., p. 71). Descartes queda decepcionado por la inconsistencia de la sabiduría humanística tradicional, que resulta ser poco más que un agregado de “fábulas” e “historias”, formalmente brillantes pero teóricamente huérfas: “Comparaba [...] los escritos de los antiguos paganos referentes a las costumbres con palacios muy soberbios y magníficos, pero edificados sobre arena y barro [...] Juzgaba yo que no se podía haber edificado nada sólido sobre cimientos tan poco firmes [...] Por ello, [...] abandoné completamente el estudio de las letras, y me resolví a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo” (*Discurso del método*, I, cit., pp. 73-75).

5. “Die Welt ist alles, was der Fall ist” (WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 1).

6. Al deducir las matemáticas “la mente se comprende a sí misma” (VICO, G., *De antiquissima italorum*

sapientia ex linguae latinae originibus eruenda, en VICO, G., *Opere*, ed. de B. Croce, G. Gentile y F. Nicolini, vol. 1, Laterza, Bari, p. 136).

7. VICO, G., *De nostri temporis studiorum ratione*, en VICO, G., *Opere*, cit., vol. 1, p. 85.

8. VICO, G., *De antiquissima italarum sapientia*, cit., p. 136.

9. *Ibid.*, p. 131.

10. Sobre el conocimiento *ex causis* (o *per causas*), cf. *De antiquissima ...*, cit., pp. 149-150. I. Berlin muestra cómo la idea había sido ya vagamente anticipada por ciertos pensadores del Renacimiento, que sostuvieron que “conocer algo significa volverlo a hacer: por lo menos, dominarlo” (BERLIN, I., *Vico y Herder: dos estudios en la Historia de las ideas*, ed. de H. Hardy, trad. de C. González, Cátedra, Madrid, 2000, p. 47). En Campanella, por ejemplo, se encuentran las fórmulas *cognoscere est esse* (“conocer es ser”) y *cognoscens est esse cogniti, vel fit* (“el sujeto cognoscente es, o se convierte en, el ser de lo conocido”). Cf. CAMPANELLA, T., *Universalis philosophia, seu Metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata*, 2.6.8.1 y 2.6.8.2 (citado por BERLIN, I., *op. cit.*, p. 48, n. 19).

11. Como señala Berlin, para el Vico de 1710 la certeza o rigor de una ciencia depende de la diversa proporción entre “lo dado” y “lo construido” que quepa discernir en su objeto. Las matemáticas son ciertas en modo eminente, pues en ellas todo es “construido” (son creadas por nosotros). La Física es menos rigurosa, pues ha de lidiar con un objeto “dado” (la materia física, no creada por nosotros), aunque susceptible de matematización (leyes físicas), y, en esa medida, “construible” por así decir. Las ciencias humanas, finalmente, tratan sobre objetos “dados” (los hechos y obras de los hombres) que, a diferencia de los cuerpos físicos, no se dejan describir o predecir mediante fórmulas matemáticas. De ahí que “si seguimos un orden decreciente de certeza, de acuerdo con Vico [el Vico de 1710], tendríamos: la física, la psicología y la Historia. En realidad, el incremento en el grado de certeza es inversamente proporcional a la cantidad de materia que no ha sido hecha por nosotros, sino simplemente descubierta. [...] La Historia, en este momento, viene a representar todavía el grado más bajo en la tabla jerárquica de las ciencias encabezada por las matemáticas” (BERLIN, I., *Vico y Herder*, cit., p. 51).

12. G. Fassò ha mostrado cómo la transición desde la primera a la segunda concepción del *verum ipsum factum* resultó impulsada en buena medida por el trabajo de Vico sobre problemas filosófico-jurídicos: “Vico’s definitive and finished philosophy was created by his deliberate extension of the principle *verum ipsum factum* from mathematics to history [...]. He came to the problem of history while meditating on another problem, which provided him [...] with the key with which to then penetrate the larger problem of history; this original problem was that of law” (FASSÒ, G., “The problem of law and the historical origin of the New Science”, en TAGLIACCOZZO, G. & VERENE, D.P. (eds.), *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-Londres, 1976, pp. 4 y 9). Fassò estima que la reflexión iusfilosófica (de manera especial, el problema de la relación entre el “Derecho ideal eterno” y el Derecho histórico), desarrollada sobre todo en la etapa posterior a *De antiquissima...* y anterior a la *Ciencia nueva (De uno universi iuris principio et fine uno, 1720; De constantia jurisprudentis, 1721)* llevó a Vico a la conclusión de que también en el ámbito jurídico cabía el conocimiento *ex causis*. En la *Ciencia nueva segunda*, Vico se limitaría a generalizar esa conclusión al conjunto del saber humanístico o histórico (cf., en un sentido similar, Fassò, G., “Il problema del Diritto e l’origine storica della *Scienza Nuova* di G. Vico”, en FASSÒ, G., *Scritti di Filosofia del Diritto*, vol.3, Giuffrè, Milán, p. 1123 ss.). Un indicio del origen iusfilosófico de la segunda versión del *verum ipsum factum* sería, según Fassò, la extraña costumbre viquiana de utilizar la expresión “Derecho natural de las gentes” para referirse a la Historia (cf. al respecto FASSÒ, G., *Historia de la filosofía del Derecho*, trad. de J.F. Lorca, vol. 2, Pirámide, Madrid, 1982, p. 187).

13. La “apercepción” es, obviamente, una expresión kantiana, que Vico no utiliza aún. Por ejemplo: “el hombre, que [...] no conoce la naturaleza más que a través de sus sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es para sí mismo, pues, fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible [noúmeno]” (KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B 574 - B 575, en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, vol. 3, p. 371). Como vemos, mediante la apercepción me conozco en cuanto *homo noumenon*. Lo que Vico está proponiendo vendría a ser, expresado en términos kantianos, un reconocimiento recíproco de los hombres en cuanto seres nouménicos (sujetos morales, libres, racionales). Si el otro sólo me resultara cognoscible en cuanto *homo phaenomenon* (en cuanto un cuerpo natural más, sujeto a las leyes físicas como todos los demás), tan sólo podría aspirar a *explicar* (en términos fiscalistas) sus actos, pero nunca a *comprenderlos*. También en Dilthey vendrá a ser la “autoconciencia” la experiencia fundante del específico modo de conocer característico de las *Geisteswissenschaften*; mediante la autoconciencia accedo a una esfera “espiritual” libre, no asimilable al cosmos físico-natural necesario: “El motivo del que arranca el hábito de separar estas ciencias [ciencias del espíritu] de las de la naturaleza radica

en la hondura y en la totalidad de la autoconciencia humana [...] Encuentra el hombre en esa autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de los actos, una facultad de someterlo todo al pensamiento y resistir a todo encastillado en la libertad [...], por las cuales se distingue de la naturaleza entera” (DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de J. Marías, Alianza, Madrid, 1986, p. 41).

14. La distinción entre el otro en cuanto *objeto* y el otro en cuanto *co-sujeto* en quien puedo proyectar análogicamente mi experiencia interna será expuesta con especial penetración en su momento por Simmel: “A primera vista, el otro hombre nos resulta una suma de impresiones externas: lo vemos, tocamos, oímos; pero que “detrás” de todo esto viva un alma, que todas estas exterioridades tengan una significación espiritual, una cara interior que no se agota en su imagen sensible, [...] que el otro no sea una marioneta, sino algo interiormente comprensible, esto no está dado en la misma medida, sino que es una suposición nunca comprobable absolutamente [...] Todo saber sobre estos procesos [ánimos, mentales, “espirituales”] en otros, toda comprensión suya, es un desplazamiento hacia el interior de sucesos internos que uno mismo ha experimentado [...]; todo esto debe haber sucedido primeiramente en mí para ser imputado al otro” (SIMMEL, G., “De la esencia del comprender histórico”, en SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*, trad. de S. Mas, Península, Barcelona, 1986, pp. 94-95). En un sentido similar: “No puedo caracterizar al Tú como mi representación en el mismo sentido que cualquier otro objeto: debo atribuirle un ser-para-sí tal y como lo experimento sólo en mi propio Yo, a diferencia de todos los objetos auténticos [...] [De ahí que] experimentemos al otro hombre, al Tú, como la imagen más lejana y más impenetrable y al mismo tiempo como lo más cercana y la más familiar” (op.cit., p.101). La idea según la cual el Tú no es *cognoscible* en cuanto objeto, sino sólo *reconocible* en cuanto co-sujeto, será también ampliamente desarrollada por Levinas y Buber: “Quien dice Tú no tiene algo por objeto. [...] Donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. [...] Cuando estoy ante un ser humano como un Tú, [...] él no es una cosa ni se compone de cosas [...] Del ser humano al que llamo Tú no tengo conocimiento experiencial. Pero estoy en relación con él en la sagrada palabra básica [Tú]” (BUBER, M., *Yo y Tú*, trad. de C. Díaz, Dersa, Madrid, 2000, pp. 3, 6 y 7).

15. “Debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia, y que, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones o mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia” (VICO, G., *Scienza nuova* [edición de 1744], en *Opere*, cit., vol. 3, p. 331).

16. MANETTI, G., *De dignitate et excellentia hominis* (1452) (citado por BERLIN, I., *Vico y Herder*, cit., p. 60).

17. El planteamiento viquiano (ajenidad esencial de la Naturaleza, asimilabilidad esencial de “lo histórico”) llegará, en lo fundamental, hasta Dilthey, el gran teórico de las *Geisteswissenschaften*: “La naturaleza nos es ajena. Pues es para nosotros algo externo, no interior. La sociedad es nuestro mundo. Presenciamos con toda la energía de nuestro ser entero el juego de las interacciones dentro de ella, pues advertimos en nosotros mismos desde dentro [...] las situaciones y energías con que ella construye su sistema” (DILTHEY, W., *Introducción...*, cit., p. 84). “Las situaciones de la sociedad nos son comprensibles desde dentro: podemos reproducirlas hasta cierto punto en nosotros” (op. cit., p. 83).

18. HERDER, J.G., *Über Thomas Abbts Schriften: der Torso von einem Denkmal an seinem Grabe errichtet*, en HERDER, J.G., *Sämtliche Werke*, ed. de B. Suphan, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967 [reproducción fotomecánica de la edición de 1877], vol. 2, p. 257.

19. *Ibid.*, p. 257.

20. HERDER, J.G., *Über Thomas Abbts Schriften*, cit., p. 254.

21. La rocosa indisponibilidad o irreductibilidad del Otro (que persevera en su otredad, y no se deja transmutar en mi contenido de conciencia, en mi objeto, o en la confirmación de alguna de mis hipótesis o preconceptos) ha sido luminosamente evocada por Gadamer: “Experimentamos al otro hombre, al Tú, como la imagen más lejana y al mismo tiempo más familiar [vimos esta misma idea *supra* en Simmel]. El Tú [...] es, por una parte, nuestro único par en el cosmos, el único ser con el que podemos comprendernos mutuamente [...]. Pero, por otra parte, el Tú tiene una independencia y soberanía frente a nosotros como ninguna otra cosa, una resistencia frente a la disolución en el representar subjetivo del Yo y aquella absolutez de realidad que el Yo siente en sí mismo” (GADAMER, H.G., *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 101).

22. En el esfuerzo del historiador por alcanzar la objetividad, éste tiene la impresión de perder su personalidad: “Oft weiss man kaum mehr, dass man eine Persönlichkeit hat. Man ist kein Ich mehr” (RANKE, L.v., “Brief an seinen Bruder Heinrich Ranke”, en RANKE, L.v., *Das Briefwerk*, editado por W.P. Fuchs, Hamburgo, 1949, p. 252).

23. Cf. al respecto HERDER, J.G., *Zerstreute Blätter*, 4te Sammlung, en *Sämtliche Werke*, ed. de B. Suphan, cit., vol. 16, pp. 37 y 39.

24. La idea es de Simmel: “en la Historia, a diferencia de en las ciencias naturales, el espíritu habla al espíritu” (SIMMEL, G., *Problemas de filosofía de la Historia*, Buenos Aires Nova, Buenos Aires, 1950, p. 71).

25. SIMMEL, G., *Problemas de filosofía de la Historia*, cit., p. 72.

26. “El hecho formal de la individualidad, tal como existe en la personalidad histórica [estudiada o interpretada], también tiene que obrar en la personalidad del historiador para que aquélla pueda ser reconstruida y comprendida por éste”. La idea queda afortunadamente ilustrada por la metáfora del retratista: “Sólo los artistas que [...] presentan una fuerte personalidad y que poseen una técnica muy personal, han logrado retratos muy individuales. Del mismo modo, también sólo los historiadores con una peculiaridad espiritual muy destacada parecen poder captar en su fondo a las figuras históricas y representarlas” (SIMMEL, G., *Problemas de filosofía de la Historia*, cit., p. 73). Para Simmel, la Historia está hecha por personalidades, y el conocimiento histórico es reconocimiento entre personalidades por encima de los siglos; así lo indicó Collingwood: “[Simmel] sees that history is an affair of spirit, of human personalities, and that the only thing that enables the historian to reconstruct it is the fact that he himself is a spirit and a personality” (COLLINGWOOD, R.G., *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 170).

27. ¿Trabaja el historiador con muertos o con vivos? “Los historiadores –escribe a este respecto R. Wittram– cultivamos una ciencia muy peculiar: moramos en ciudades muertas, abrazamos las sombras, recordamos a los difuntos”, WITTRAM, R., *Das Interesse an der Geschichte*, citado por MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, trad. de A.P. Sánchez, Sígueme, Salamanca, 1989, p. 345). Desde esta perspectiva, las obras y vestigios del pasado vendrían a ser “cataratas congeladas, imágenes petrificadas en la frialdad de la vida evadida, que nos mantienen a distancia...” (*op. cit.*). La convicción de Herder, por el contrario, es que el intérprete puede –mediante su esfuerzo empático– “descongelar” el pasado, conseguir que vuelva a fluir, en el punto en que quedó petrificado. Como Ezequiel ante el campo de esqueletos, el historiador convoca las osamentas del pasado a la resurrección: “Yo haré que entre de nuevo el espíritu en vosotros, y reviviréis. Os cubriré de nervios, haré crecer sobre vosotros la carne, os echaré encima la piel y os infundiré el espíritu, y viviréis...” (Ez. 37, 5-6).

28. HERDER, J.G., *Zerstreute Blätter*, 4te. Sammlung, cit., p. 28.

29. “die wahre [...] unsichtbare [...] Kirche durch alle Zeiten” (HERDER, J.G., *Zerstreute Blätter*, cit., p. 14).

30. HERDER, J.G., *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes*, en *Sämtliche Werke*, cit., vol. 6, p. 34.

31. Es cierto que se refiere a las intuiciones herderianas como un esbozo romo, “que no alcanzó la perfección científica”. Cf. DILTHEY, W., *Introducción...*, cit., ps.28 y 31.

32. ZZANIECKI, F., *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, Nueva York, 1934, p. 167.

33. MCIVER, R.M., *Social Causation*, Ginn & Co., Nueva York, 1942, p. 263.

34. WUNDT, W., *Logik: eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1906, vol.3, p.79 (citado por VEGA, J., *La idea de ciencia en el Derecho*, Pentalfa, Oviedo, 2000, p. 368).

35. SIMMEL, G., *Problemas de filosofía de la Historia*, cit., p. 80. Sobre su concepción de la comprensión, cf. también SIMMEL, G. “De la esencia del comprender histórico”, cit., p. 93 ss.

36. McNARON, D.L., “Social Science and the Verstehen Thesis”, en POWERS, T.M.-KALMONICK, P. (eds.), *From Kant to Weber: Freedom and Culture in Classical German Social Theory*, Krieger Publishing Company, Malabar, 1999, pp. 102 y 105.

37. BERLIN, I., *Vico y Herder*, cit., p. 201.

38. GADAMER, H.G., *Verdad y método*, cit., p. 233.

39. VON WRIGHT, G.H., *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1980, p. 24.

40. En *La aparición de la Hermeneútica* (1900), Dilthey buscará los orígenes de ésta en la filología (los esfuerzos de eruditos del Renacimiento por restablecer el *sentido* prístino –esto es, sin interpolaciones medievales, etc.– de los textos de la Antigüedad) y en la teología (exégesis de la Escritura) (cf. DILTHEY, W., “The Rise of Hermeneutics”, en ORMISTON, G.–SCHRIFT, A. (eds.), *The Hermeneutic Tradition*, Suny Press, Albany, 1990, p. 105 ss.).

41. Gadamer comparte la visión de Dilthey (prefigurada por Herder): “La preceptiva de la comprensión y de la interpretación se había desarrollado por dos caminos distintos: el teológico y el filológico [...] La hermeneútica teológica se desarrolló para la defensa de la comprensión reformista de la Biblia contra los teólogos tridentinos [...]; la hermeneútica filológica apareció como instrumental para los intentos humanísticos de redescubrir la literatura clásica. [...] La hermeneútica intenta en ambos terrenos [...] poner al descubierto el sentido original de los textos” (*Verdad y método*, cit., p. 226).

42. Desde la perspectiva de los teóricos del *Verstehen*, lo que hace a los fenómenos humanos irreductibles

a la metodología epistemológica científico-natural (basada en el *Erklären*) es la presencia en ellos de una dimensión que no se da en los hechos físico-naturales: la significatividad, la transitividad (*sobreidad*, *aboutness*, *Überheit*), la “intencionalidad” de lo mental que analizaran Brentano o Husserl. Los pensamientos, voliciones, expresiones, etc. de los hombres se refieren a entidades que están más allá de ellos mismos: son intencionales, tienen significado, tratan *sobre* algo. “Comprenderlos” entraña, por tanto, conocer ese “algo” al que remiten, desentrañar su sentido. De ahí la tendencia de la teoría del *Verstehen* a equiparar la totalidad de productos o acciones humanas con textos (pues el texto es la entidad *significativa* por antonomasia, la entidad típicamente necesitada de interpretación). La interpretación, indica CH. Taylor, opera sobre un texto o un fenómeno asimilable a un texto (“text-analogue”: cf. TAYLOR, CH., *Philosophy of the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15-17). Ya Droysen, por lo demás, había sostenido que “nuestra comprensión histórica es equiparable a nuestra comprensión de quien nos habla” (*Historik*, cit., p.24). La hermenéutica tiende a “textualizar” el conjunto de la realidad humana: “la Historia universal es en cierto modo el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto ha de ser entendido”, afirmará Gadamer, glosando a Dilthey (*Verdad y método*, cit., p. 230). Toda manifestación humana es un *text-analogue* necesitado de interpretación, un “conjunto de sentido” (*Verdad ...*, p. 255) necesitado de *Verstehen*. El posible abuso de la “metáfora del texto” por parte de la “filosofía hermenéutica” de signo diltheyano-gadameriano ha sido denunciado por H. Albert (cf. ALBERT, H., *Kritik der reinen Hermeneutik: der Antirealismus und das Problem des Verstehens*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1994, p. 81 ss.). Si la doctrina de la *comprensión* surge en el XIX como reacción defensiva de las ciencias humanas frente al “imperialismo” de la Física, la “hermenéutica universal” gadameriana protagonizaría ahora un imperialismo de signo inverso: todo (incluso la realidad física) deviene “texto”, y la “interpretación” es erigida en modelo epistémico supremo, exportable también a la ciencia natural.

43. BERLIN, I., “Herder y la Ilustración”, en BERLIN, I., *Antología de ensayos*, ed. de J. Abellán, trad. de F. Jiménez, Espasa Calpe, Madrid, 1995, pp. 198-199.

44. HERDER, J.G., “Über Ossian und die Lieder alter Völker”, en HERDER, J.G.; GOETHE, J.W.; MÖSER, J., *Von deutscher Art und Kunst*, Reclam, Stuttgart, 1994, p. 16.

45. “[...] da lassen sich Skalden und Barden anders lesen, als neben dem Katheder des Professors” (HERDER, J.G., “Über Ossian und die Lieder alter Völker”, cit., p. 18).

46. WOOD, R., *An Essay on the Original Genius of Homer*, Londres, 1769.

47. Cf. “Über Ossian ...”, cit., p. 18.

48. “Nadie en el mundo siente tanto como yo la debilidad de las caracterizaciones generales [*die Schwäche des allgemeinen Charakterisierens*]. Se pinta a un pueblo, un período, una región completos –Y ¿a quién hemos pintado? Agrupamos pueblos y períodos [...] ¿a quién hemos pintado? ¿A quién conviene [realmente] ese rótulo? A fin de cuentas, los agrupamos bajo una palabra general, por la cual entiende o siente cada uno lo que le viene en gana – ¡Qué imperfecto modo de descripción!”. *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit*, I, Reclam, Stuttgart, 1997, p. 28.

49. HERDER, J.G., *Auch eine Philosophie der Geschichte*, I, cit., pp. 28-29.

50. El neokantiano Rickert desarrollará esta intuición herderiana cuando señale que, en tanto el científico de la naturaleza reduce una multitud de objetos “a un sistema de conceptos universales que se proponen valer para un ejemplar cualquiera de esa multitud y exponer lo que siempre se repite de nuevo”, el *Geisteswissenschaftler* debería, en cambio, introducir conceptos *ad hoc*, no universales, diseñados “a la medida” de su objeto de estudio, singular e irrepetible (¿“napoleonidad”?, ¿“shakespearidad”?). Utiliza como ejemplo la investigación de Ranke sobre los Papas de los siglos XVI y XVII (contraponiéndola a la del biólogo K.E.v. Baer sobre la embriogénesis del pollo): “Baer, como todos los especialistas de la ciencia natural, reúne lo que tienen de común los diferentes objetos [...], y el producto de su investigación es un concepto universal. En cambio, Ranke tiene que reducir cada uno de los Papas a un concepto particular, y para conseguir este fin necesita formar conceptos con contenido individual” (RICKERT, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, pp. 96-97).

51. Dilthey recogerá la idea un siglo después: “Las unidades que actúan unas sobre otras en el complejo [...] de la Historia y de la sociedad son individuos, [...] cada uno de los cuales es distinto de cualquier otro, cada uno de los cuales es un mundo. Y el mundo no existe en ninguna parte más que en la representación de uno de estos individuos” (DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, cit., p. 74). Tanto en Herder como en Dilthey cabría conjeturar, naturalmente, una influencia leibniziana (cada mónada es, por así decir, portadora de un universo, o de cierta perspectiva irremplazable sobre el universo).

52. I. Baumgartner considera que el importante papel de Herder en cuanto pionero de la rehabilitación-refundamentación de las ciencias del espíritu no ha sido suficientemente reconocido: “Herder was the first to see

that we miss something essential if we try to explain specifically human phenomena in terms of the scientific method that aims to know universal truths. [...] In the human sciences, as presently understood, there is hardly a branch not indebted to Herder, directly or indirectly, though few are aware of their ultimate obligation” (BAUMGARTNER, I., “Johann Gottfried Herder and German Romanticism”, en POWERS, T.M. - KAMOLNICK, P., *From Kant to Weber*, cit., pp. 34-35).

53. VON WRIGHT, G.H., *Explicación y comprensión*, cit., p. 23. Gadamer ofrece una formulación similar: “El conocimiento histórico [...] no pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única [...] Comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal Estado, cómo ha llegado a ser así [...]” (*Verdad y método*, cit., p. 33).

54. Windelband ofrece en su Discurso Rectoral de Estrasburgo (1894) la formulación clásica del criterio: las ciencias naturales intentan descubrir la ley a que obedecen a los hechos, y son, por ello, ciencias nomotéticas; las ciencias del espíritu tienen como objeto lo *singular*, en su forma históricamente determinada, y son por tanto ciencias idiográficas (cf. WINDELBAND, W., “Geschichte und Naturwissenschaften”, en *Id.*, *Präludivien*, vol. 2, Mohr, Tubinga, 1915, pp. 136-160).

55. En Rickert aparece, con más rotundidad que en Windelband, la idea de que la diferencia entre ciencias naturales y ciencias del espíritu es *metodológica*, y no *material*: naturaleza e Historia no son dos esferas ontológicas independientes, sino dos perspectivas –nomológica la una, individualizante la otra [vid. nota 50]– desde las que puede contemplarse la realidad, que es una: “No es posible encontrar dos grupos de objetos que se distinguen uno de otro por su ser [...] La realidad en su totalidad [...] puede y debe contemplarse como un todo unitario [...] La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace Historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual. Y, en consonancia con ello, quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural el proceder individualizador de la Historia” (RICKERT, H., *Ciencia cultural y ciencia natural*, cit., pp. 41 y 94-95).

56. La aproximación de Dilthey a la cuestión es oscilante y no exenta de ambigüedad. De una parte, considera que la realidad histórico-social está poblada por “unidades [...] cada una de las cuales es distinta de cualquier otra, cada una de las cuales es un mundo” (*Introducción...*, cit., p. 74). Cada una de esas unidades merecería, por tanto, la atención de las ciencias humanas en lo que tiene de específico: “la comprensión de la realidad entera de una existencia individual, la descripción de su peculiaridad en su medio histórico, es una empresa máxima de la historiografía” (*Introducción...*, p. 79). Eso implicaría que la indagación *biográfica*, en la que una de esas unidades es analizada en toda su complejidad y singularidad, sería la investigación *geisteswissenschaftlich* por antonomasia: “la biografía presenta así el hecho histórico fundamental, puro, totalmente en su realidad misma” (*op. cit.*, p. 80). Ahora bien, si cada individuo es “un mundo”, la riqueza de ese mundo resultará siempre inabarcable, incluso para el más concienzudo de los biógrafos (el propio Dilthey tendrá que dejar inconclusa su biografía de Schleiermacher, tras haber redactado más de dos mil páginas): en el fondo de la individualidad resistiría siempre un margen de misterio, refractario a la comprensión (*individuum est ineffabile*). De ahí que, en otros pasajes, Dilthey señale que el objeto primordial de la investigación histórica no son los individuos mismos, sino el *tipo* histórico (una noción que parece prefigurar al *Idealtyp* weberiano): “un tipo de humanidad se interpone siempre entre el historiador y sus fuentes, de las cuales quiere despertar figuras humanas a una vida palpitante” (*op. cit.*, p. 77). Pero la construcción del “tipo” parece requerir un proceder nomotético (constatación de regularidades y rasgos comunes a muchos individuos). De ahí que, en una fórmula irenista, Dilthey termine considerando que la vocación de las ciencias del espíritu estriba tanto en “aprehender lo singular, lo individual de la realidad histórico-social”, como en “conocer las regularidades que actúan en su desarrollo” (añadiendo a ello, como tercer objetivo, el establecimiento de “fines y normas de su desarrollo”; se apuntaría así un segundo criterio de demarcación: las ciencias del espíritu –a diferencia de las naturales– no se limitarían a *describir* la realidad histórico-social, sino que aspirarían también a *configurarla o guiarla*: cf. *op. cit.*, pp. 70-71). Otra cosa es que la búsqueda de regularidades pueda resultar tan fructífera en las ciencias humanas como en las naturales; Dilthey viene a reconocer que la realidad físico-natural es más rotundamente “legiforme”, más nítidamente legalizable que la realidad histórico-social, de suyo anfractuosa y asimétrica: “las regularidades que se pueden establecer en la esfera de la sociedad son muy inferiores en número, importancia y precisión formal a las leyes que han podido formularse acerca de la naturaleza, sobre la base segura de las relaciones espaciales y las propiedades del movimiento” (*op. cit.*, p. 84).

57. En este sentido, hace notar B. Giesen, Herder se erige en un adelantado de la concepción romántica de la identidad nacional. En efecto, la Ilustración se había interesado por la pluralidad nacional en cuanto fenómeno susceptible de *explicación* naturalista (influencia del clima, del suelo, etc. sobre el “carácter nacional”), a la manera de Montesquieu. El Romanticismo, en cambio, entenderá la identidad nacional como una misteriosa esencia con

la que sólo cabe comulgar empáticamente, y que no se deja explicar empíricamente: “erst mit der Romantik wird diese Vorstellung der Individualität des Nationalen mit dem Erhabenen und deswegen Unbegreifbaren [...] verbunden. Das 18. Jahrhundert war an dem empirischen Unterschieden zwischen den Nationen interessiert; es wollte *Erklärungen* für diese individuellen Eigenarten und fand diese auch im Klima und Boden – die Romantik hingegen betrachtete die Individualität der Nation als *unerklärbar* [...] Das, was Individualität ausmacht, ist unkomunizierbar; an ihr scheitern ‘die toten Begriffe’” (GIESEN, B., *Die Intellektuellen und die Nation: eine deutsche Achsenzeit*, Suhrkamp, Francfort del M., 1993, pp. 152-153). La impotencia de los “conceptos muertos” es un tema típicamente herderiano.

58. Sobre la Historia del dualismo metodológico explicación/comprensión, cf. APEL, K.O., *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Francfort del M., 1979, pp. 35-125.

59. En realidad, Droysen propuso un esquema no di-, sino *tricotómico*: tres ramas del saber, armadas de tres métodos específicos: filosofía (cuyo método es el “conocer” o *Erkennen*), ciencia físico-natural (*Erklären*), y ciencia histórica (*Verstehen*). Cf. DROYSSEN, J.G., *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. de R. Huebner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974 [reproducción de la edición de 1858].

60. El dualismo explicación/comprensión se corresponde, en Dilthey, con una dicotomía más profunda entre “aprehensión exterior” y “percepción interna”. De una y otra resultan “dos puntos de vista distintos, recíprocamente articularables” (*Introducción...*, cit., p. 53). La perspectiva de la “aprehensión exterior” genera una visión empírico-naturalista del mundo: un cosmos determinista, íntegramente explicable en términos de causa-efecto (perspectiva del “observador de Laplace”: cf. *op. cit.*, p. 46), en el que lo mental o “espiritual” aparece como un epifenómeno de lo material (“lo espiritual” como impulsos neuronales, y el cerebro como una víscera más: “la vasta imagen del condicionamiento de lo espiritual por lo corporal”, *op. cit.*, p. 54). Pero, en contraposición a ella, se afirma con igual legitimidad la perspectiva de la experiencia interior, para la cual mi conciencia no es ya un mísero epifenómeno en un cosmos últimamente inerte; si, en la perspectiva naturalista, el mundo externo (material, ciego, a-consciente) deglute y “explica” mi mente como un subproducto suyo, en la “perspectiva interna” es mi mente la que ingurgita y abarca al mundo como su “contenido de conciencia”: “si parto de la experiencia interna, encuentro todo el mundo exterior dado en mi conciencia, las leyes de ese todo natural como algo que está bajo las condiciones de mi conciencia y, por tanto, depende de ellas” (*op. cit.*, p. 53). El supuesto básico de las *Geisteswissenschaften* será, pues, la afirmación de la perspectiva idealista-interna, la irreductibilidad de lo espiritual a lo material: “El problema fundamental consiste, por tanto, en la fijación del modo preciso de incompatibilidad entre las relaciones de los hechos espirituales y las regularidades de los procesos materiales, que descarta una inclusión de los primeros, una concepción de ellos como propiedades o aspectos de la materia” (*op. cit.*, p. 48). Las ciencias naturales se ocuparán de la realidad en cuanto agregado de “procesos materiales”, y para ello basta una metodología explicativo-causal: “la ciencia natural descompone el contexto causal del curso de la naturaleza” (*op. cit.*, p. 54). Las Humanidades, en cambio, enfocan la realidad en cuanto suma de “hechos espirituales” o contenidos de conciencia, y necesitan, consiguientemente, una metodología no-causal, basada en el *Verstehen* simpatético: “El juego de las causas eficientes inanimadas es sustituido aquí [en las *Geisteswissenschaften*] por el de las representaciones, los sentimientos y los motivos” (p. 85); los “hechos espirituales” nos son accesibles por medio de la resonancia empático-analógica: “yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social, y los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad” (*op. cit.*, p. 84). Junto a esta metodología comprensiva, un segundo rasgo diferencial de las ciencias humanas estribaría, según Dilthey, en su vocación práctico-prescriptiva: no se limitan a aprehender “hechos espirituales”, sino que los valoran e intentan configurarlos: “las ciencias del espíritu contienen, junto al conocimiento de lo que es, [...] juicios estimativos e imperativos, en los cuales están ligados valores, ideales, normas, la tendencia a configurar el futuro” (*op. cit.*, p. 70). De ahí que las *Geisteswissenschaften* diltheyanas aparezcan como ciencias normativas, tanto en el sentido “temático” (se ocupan de las normas, en cuanto “hechos espirituales”) como en el sentido práctico (aspiran también a la “normación” o conformación de aquello que estudian). Esta doble dimensión normativa ha sido analizada brillantemente por J. Vega (cf. VEGA, J., “Las ciencias normativas y la ‘ciencia del Derecho’”, *El Basilisco*, nº 16, Primavera 1994, pp. 4-5; así como VEGA, J., *La idea de ciencia en el Derecho*, cit., pp. 464 ss.).

61. Weber impugnará como artificiosa la rígida antinomia explicación/comprensión: para él, la comprensión puede ser entendida como *un caso particular* de la explicación (ya W. Wundt, por cierto, había sostenido que la comprensión no es sino “una variedad de explicación condicionada por las propiedades particulares de los objetos espirituales”: cf. WUNDT, W., *Logik*, cit., vol. 3, p. 80 [citado por VEGA, J., *La idea...*, cit., p. 368]). Resulta reveladora, en este sentido, su definición de la sociología como “la ciencia cuya misión es interpretar *el significado* de la acción social, proporcionando así una *explicación causal* de la forma en que se desarrolla la acción y los efec-

tos que produce” (WEBER, M., *Economía y sociedad*, trad. de E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 5; cf. pp. 5-18). Toda ciencia busca explicar los hechos en términos de causas y efectos; ahora bien, cuando los hechos en cuestión son acciones humanas, puede ocurrir que las causas a explorar no sean (sólo) condiciones físico-naturales antecedentes, sino motivos. Precisamente en su pretensión de explicar la conducta humana (de una forma no reduccionista, no “conductista”), el cultivador de las *Geisteswissenschaften* se verá arrastrado a un lenguaje “antropomórfico” que incluya la alusión a significados, valores, propósitos, etc. Weber, en definitiva, propone un modelo de *explicación comprensiva* (algo que, desde la perspectiva dicotómica de autores anteriores, hubiera aparecido como una *contradictio in adjecto*). La posición de Weber encontrará versiones más refinadas en autores contemporáneos como D. Davidson o D. Dennett (Cf. DAVIDSON, D., *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980; DENNETT, D., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, Montgomery (Vt.), 1978).

62. En realidad, la interpretación del estado de cosas B como el efecto de un estado de cosas A, que es su causa, representa sólo una explicación parcial. La conexión causal entre A y B también requerirá explicación (el *explanans* será, típicamente, una ley que prevé la concatenación de A y B bajo ciertas condiciones). En términos más generales, se considera que los hechos son explicables por medio de leyes, las leyes por medio de teorías, y las teorías particulares por medio de teorías más amplias. Tal es el planteamiento clásico de C.G. Hempel y P. Oppenheim; en los tres niveles (explicación de hechos mediante leyes; de éstas mediante teorías, etc.), la explicación debe satisfacer, según estos autores, ciertos requisitos: el *explanandum* debe venir lógicamente implicado por el *explanans*; el *explanans* ha de tener contenido empírico; el *explanans* ha de ser verdadero (!!)... (Cf. HEMPEL, C.G. – OPPENHEIM, P., “Studies in the Logic of Explanation”, en HEMPEL, C.G., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, Free Press, Londres-Nueva York, 1965, pp. 245 ss.). Este modelo de “explicación deductivo-predictiva” (el *explanandum* puede ser lógicamente deducido del *explanans*; el *explanans* permite predecir que el *explanandum* se producirá, si se dan ciertas condiciones: cf. “Studies ...”, cit., p. 249) ha sido muy cuestionado por filósofos de la ciencia posteriores. Se critica su estrechez y rigidez: por ejemplo, no parece dejar espacio para la “explicación estadística” (el *explanandum* “X ha muerto a los 91 años de neumonía”, ¿queda o no satisfactoriamente explicado por el *explanans* “el 99% de los pacientes de neumonía mayores de 90 años fallecen”?; entre ambas proposiciones no se da la relación de derivación lógica inexorable que piden Hempel y Oppenheim, sino sólo una relación de probabilidad).

63. Como indica Von Wright, el punto de vista positivista desdeña como antropomórfica la metodología “comprensiva”, y por tanto estima que las *Geisteswissenschaften* sólo podrán llegar a hacerse (relativamente) “científicas” en la medida en que imiten la metodología “explicativa” propia de la ciencia natural: “Uno de los principios del positivismo [...] es la consideración de que las ciencias naturales exactas [...] establecen un canon o ideal metodológico que mide el grado de perfección de todas las demás ciencias, incluidas las humanidades. [...] La actitud hacia las explicaciones finalistas, i.e., hacia los intentos de dar razón de los hechos en términos de intenciones, fines, propósitos, conduce o bien a rechazarlas como acientíficas, o bien a mostrar que, una vez debidamente depuradas de restos “animistas” o “vitalistas”, vienen a transformarse en explicaciones causales” (VON WRIGHT, G.H., *Explicación y comprensión*, cit., pp. 21-22). J.S. Mill y A. Comte habrían defendido, según Von Wright, este monismo metodológico.

64. La requisitoria más conocida y radical contra la metodología comprensiva es quizás la de B.F. Skinner en *Más allá de la libertad y la dignidad* (1971): si las “ciencias humanas” (de manera especial, la Psicología) desean llegar a ser verdaderas ciencias, deben renunciar definitivamente al lenguaje mentalista-teleológico, a la postulación de motivos “espirituales”, propósitos, etc., e intentar explicar la conducta humana en términos de causas (observables) y efectos, como un fenómeno natural más (lógicamente, ello implica tirar también por la borda el mito del libre albedrío: cf. SKINNER, B.F., *Beyond Freedom and Dignity*, Random House, Nueva York, 1971). E. Nagel ofreció también una impugnación frontal del *Verstehen* empático, recurriendo a ejemplos incisivos (¿necesita un psiquiatra “revivir” –o haber vivido alguna vez– la enfermedad mental para poder diagnosticarla y tratarla?). Según Nagel, las intuiciones o conjeturas de la imaginación empática pueden, en el mejor de los casos, ser admitidas en el “contexto de descubrimiento” (en el contexto de descubrimiento vale todo o casi todo: *anything goes!*), pero resultan inadmisibles en el “contexto de justificación” de una teoría científica, pues no son auto-validantes (*self-certifying*) ni empíricamente testables (Cf. NAGEL, E., *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1961, pp. 481-485). Sobre los conceptos de “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación”, cf. POPPER, K., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson & Co., Basic Books, Londres-Nueva York, 1959, p. 31 ss.

65. Cassirer considera que Herder postula la comprensión histórica como una “comprensión sintética [*syntetisches Begreifen*]”, que vendría a oponerse a la “comprensión analítica” característica del racionalismo mecani-

cista. El objeto de esta comprensión sintética son totalidades culturales, “complejos vivos y omniabarcantes [*umfassende lebendige Komplexe*]”. Los momentos que integran este complejo no pueden ser desgajados por abstracción. Cf. CASSIRER, E., *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, pp. 119-120).

66. Herder se refiere a cierta solidaridad o coherencia interna de las manifestaciones culturales de un pueblo o una época. Como indica Berlin, en realidad está sosteniendo algo tan sencillo como que “para comprender la filosofía griega debemos comprender el arte griego, y para comprender el arte griego debemos comprender la Historia y la geografía griegas” (BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, trad. de S. Marí, Taurus, Madrid, 2000, pp. 91).

67. Como indica Irmscher, la comprensión histórica, tal como es entendida por Herder, viene a ser una revelación integral que incumbe al hombre en su totalidad, y no sólo a su intelecto: “Das Organ des historischen Sinnes ist [nach Herder] [...] nicht der kritisch zergliedernde und prüfende Verstand, [...] nicht ein spezielles Vermögen, sondern der von der Geschichte wie von einer Offenbarung in seiner Ganzheit betroffene Mensch: Herz, Gefühl, die ganze Seele [...]”, IRMSCHER, H.D., “Nachwort”, en HERDER, J.G.; GOETHE, J.W.; MÖSER, J., *Von deutscher Art und Kunst*, cit., p. 167.

68. Según Cassirer, Herder consigue esa especie de “fusión” espiritual en sus mejores momentos. Al presentar ciertas culturas o épocas del pasado, Herder “no sólo describe y caracteriza, sino que él mismo se transforma en cada época [...]” (CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, trad. de E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 259).

69. Dilthey habla, por ejemplo, de “vivencia total del mundo espiritual” (*Introducción a las ciencias del espíritu*, cit., p. 45). Sobre la *Erlebnis* diltheyana, cf. SCHULTS, R.L., “Dilthey’s Hermeneutics: Between Idealism and Realism”, en POWERS, T.M. – KAMOLNICK, P., *From Kant to Weber*, cit., pp. 95 ss., así como GADAMER, H.G., *Verdad y método*, cit., p. 102 ss.

70. “La relación de un espíritu con otro que caracterizamos como comprensión es un acontecimiento fundamental de la vida humana que unifica su receptividad y su actividad propia en una forma no descomponible ulteriormente, sino sólo experimentable vivencialmente” [cursivas mías] (SIMMEL, G., “De la esencia del comprender histórico”, cit., p. 93).

* * *

