

# Contra el objetivismo y el psicocriticismo. La epistemología hermenéutica de las ciencias humanas<sup>1</sup>

*Against objectivism and psychocriticism. The hermeneutic epistemology of the human sciences*

**Antonio Gutiérrez-Pozo<sup>2</sup>**  
University of Seville, Spain  
Universidad de Sevilla, España

Recepción: 7 de febrero del 2023

Evaluación: 9 de mayo del 2023

Aceptación: 12 de mayo del 2023



1 Trabajo realizado en el marco del Grupo de Investigación de Estética y Teoría de las Artes de la Universidad de Sevilla.

2 Doctor en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Sevilla. Catedrático y Director del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Universidad de Sevilla.

<https://orcid.org/0000-0003-4143-1854>

Correo electrónico: [agpozo@us.es](mailto:agpozo@us.es)

## Resumen

Este artículo pretende hacer una aportación a la fundamentación de la epistemología de las ciencias humanas. Con esta aportación se busca indagar por la función que tiene la vivencia subjetiva y cómo ésta afecta la objetividad del conocimiento humanístico. Este trabajo apela a la poesía como ejemplo de objeto de las humanidades, las cuales piensan a partir de la experiencia vital, pero deben salvar, al mismo tiempo, la objetividad de significado. El objetivismo abstracto, como base epistemológica de las humanidades, es tan perjudicial como el subjetivismo radical, de manera que el peligro que amenaza a la epistemología de las ciencias humanas hoy es la despersonalización. Las humanidades tienen que conciliar vivencia personal y sentido objetivo.

**Palabras clave:** vivencia, objetividad, ciencias humanas, epistemología, poesía.

## Abstract

This article intends to make a contribution to the foundation of the epistemology of the human sciences. With this contribution, it seeks to investigate the function of subjective lived experience and how this affects the objectivity of humanistic knowledge. This paper appeals to poetry as an example of the object of the humanities, which think from the vital experience, but must save, at the same time, the objectivity of meaning. Abstract objectivism as the epistemological basis of the humanities is as harmful as radical subjectivism, so that the danger threatening the epistemology of the human sciences nowadays is depersonalization. The humanities have to reconcile personal experience and objective meaning.

**Keywords:** lived experience, objectivity, human sciences, epistemology, poetry.

## Introducción

El objeto de las ciencias humanas es el propio ser humano en tanto ser histórico y social. Puede afirmarse, entonces, que tal objeto está constituido por la realidad histórico/social, no como simple realidad ‘material’, sino como ser mediado por la conciencia. Las humanidades pretenden conocer este vasto territorio caracterizado por la indisoluble combinación de lo estrictamente individual y lo abstracto objetivo: “La captación (*Auffassung*) de lo singular, de lo individual, configura en ellas una meta última igual que el desarrollo de uniformidades abstractas” (Dilthey, 1979a, p. 26). De entrada, “(...) el objeto de estudio de las ciencias humanas es el individuo limitado material y cognitivamente” (Bernard-Donals, 1998, p. 72), el “individuo histórico, no el caso promedio ni la ley general” (Steinmetz, 2021, p. 68). Pero las ciencias humanas aspiran a la verdad de la objetividad y, por tanto, no pueden limitarse a la mera descripción de la singularidad individual. Por ello, en sentido estricto, el objeto de las humanidades es una objetividad abstracta siempre individualizada, experimentada en un individuo singular. En las ciencias humanas es donde se verifica el conocimiento de aquella realidad histórico/social y, por tanto, donde el ser humano se conoce a sí mismo. Es por ello que estas ciencias exigen una reflexión previa en torno a su propia capacidad cognoscitiva. El problema de la epistemología de las ciencias humanas ha acaparado gran parte de la reflexión filosófica, sobre todo en lo que respecta a la relación de dichas ciencias con las ciencias de la naturaleza, especialmente en Dilthey, quien se planteó “la necesidad de una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu” (1979a, p. 116), Así, frente a la fundamentación epistemológica de las ciencias naturales que Kant desplegó en su *Kritik der reinen Vernunft*, Dilthey denominó su tarea como una “crítica de la razón histórica” (p. IX, 116). No se trata de que las ciencias humanas sigan el modelo científico-natural, como el positivismo pretendió, no se trata entonces de que las ciencias humanas se reduzcan a las ciencias naturales. Se pretende presentar en este trabajo una idea de objetividad adecuada al universo científico-humanista, que concluirá, como podrá verse, con la incorporación de la individualidad concreta a lo objetivo, y en la no incompatibilidad entre objetividad y vivencia subjetiva.

Daston nos advierte que la ciencia en general “ha estado dominada por las investigaciones sobre las ciencias naturales”, lo que ha entorpecido el desarrollo propio de las humanidades, hasta el extremo, añade, de que “todavía

no existe una epistemología de las humanidades” (2014, p. 27). En este escrito se busca hacer una contribución a la epistemología de las humanidades: la función que tiene la vivencia subjetiva y cómo ésta afecta a la objetividad del conocimiento humanístico. No es un tema menor, sino esencial, pues realmente, en palabras de Gadamer “(...) las ciencias históricas solo piensan aquello que ya ha sido pensado en la experiencia vital (*Lebenserfahrung*)” (1990, p. 226). Las humanidades se basan en las vivencias y luego, a partir de ellas, continúan los razonamientos pensados —más o menos reflexivamente— en dichas experiencias vitales. La vivencia constituye, por tanto, el concepto fundamental de las ciencias del espíritu denominadas ‘humanidades’. Habermas aclara que la vivencia se convierte en “(...) el objeto de las ciencias humanas tan pronto como las situaciones humanas son vividas” (1992, p. 185). Es por esta razón que la vivencia es el presupuesto de base para el conocimiento del mundo humano por parte de las humanidades. El problema epistemológico de fondo es, entonces, “(...) cómo se eleva la experiencia de lo individual y su conocimiento a experiencia histórica” (Gadamer, 1990, p. 226). Las distintas ciencias humanas consideran a las artes, la filosofía o la religión, como sus objetos. En el presente trabajo se aborda especialmente la poesía como un caso (ejemplo) de estos diversos posibles objetos de las humanidades y no por casualidad. Bachelard aseguró que “la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”, porque “la vida se dibuja en ella por su vivacidad” (1961, p. 10). La potencia que adquiere el lenguaje en la poesía es señal de la intensidad con que la vida se manifiesta en ella: “Parece que un misterio —el de la poesía— ha sido sustituido por otro: la vida” (2021, p. 25), escribe Chaouli. En tanto expresión vital muy significativa del autoconocimiento de la vida, la poesía nos servirá de modelo ejemplar para reflexionar acerca de la relación entre vivencia y objetividad. De hecho, debe tenerse presente que la crítica de la razón histórica pretendida por Dilthey, es decir, su lógica de las ciencias del espíritu, se centra en el tema de “la relación entre vivencia (*Erleben*), objetivación y comprender” (Habermas, 1992, p. 185). Es necesario en este contexto advertir que la hermenéutica gadameriana supera a la de Dilthey al concebir que ésta sigue dominada por el objetivismo positivista. Esto es precisamente lo que permite otorgar al lenguaje un valor central y constitutivo, a diferencia de Dilthey, quien preso del objetivismo considera que el lenguaje es solo representación sin relevancia ontológica.

## La vivencia como sujeto y contenido de la poesía

Toda actividad cultural se nutre de la vida: “El religioso, el artista, el filósofo crean a partir de la vivencia (*Erlebnis*)” (Dilthey, 1978, p. 315). No se crea a partir de puras y abstractas actividades intelectuales, sino que bajo ellas están las experiencias vitales propias del creador y de las que se alimenta su creación. La poesía resulta ser una muestra particularmente clara de esta fundamentación vital. Con ‘poesía’ nos referimos a la lírica o poesía lírica, que es la poesía del yo, expresiva o emotiva. Recordemos esta división de la poesía en palabras de Jakobson: “La poesía épica, que se focaliza en la tercera persona, involucra fuertemente la función referencial (*referential*) del lenguaje; la lírica, orientada hacia la primera persona, está íntimamente unida a la función emotiva” (1987, p. 70).

Como sugirió Hegel: “En la lírica se satisface la necesidad de expresarse (*auszusprechen*) y de percibir el alma en la exteriorización de sí misma” (1986, p. 418). Y es que, aclara Szuba, “la poesía consiste en una expresión del yo que percibe el mundo” (2019, p. 30). Hegel deduce que si la poesía es expresión del alma, entonces “(...) el contenido de la obra de arte lírica no puede ser el desarrollo de una acción objetiva (*objektive Handlung*)”, sino, más bien, “(...) el sujeto individual y, por ello, lo aislado de la situación y los objetos, así como el modo y la forma en que el alma, con su juicio subjetivo, su alegría, admiración, su dolor y sentir, toma conciencia de sí” (1986, p. 419). El poema no es más que expresión del ‘yo poeta’ que lo crea, y sus propias experiencias componen el contenido del poema. Efectivamente, “(...) el sujeto poético concreto, el poeta, tiene que ponerse como centro y verdadero contenido de la poesía” (p. 439). El contenido de la poesía está constituido por el interior: corazón y alma. En la poesía, escribe Hegel, “(...) el ser humano en su propia interioridad subjetiva (*subjektive Innerlichkeit*) se convierte en obra de arte” (p. 427). La forma y el contenido poéticos es la subjetividad como tal y no nada objetivo. En la poesía, el alma no solo se expresa, además llega a ser consciente de sí en lo expresado. Esto es así, dado que “(...) en lo lírico se expresa el sujeto, puede resultarle suficiente para ello el contenido más insignificante”, pero entonces “el alma misma, la subjetividad como tal deviene el contenido propiamente dicho” (p. 420). Por ser sujeto expresivo, la vivencia puede ser también el contenido, lo objetivo expresado.

Es tal el poder de la experiencia vivida que Goethe advierte a los jóvenes poetas: “Preguntaos solo en cada poema (*Gedicht*) si contuvo algo vivido” (1996, pp. 219s). El valor de la poesía reside en lo que tiene de depósito de vivencias. Esto es lo que se ha denominado *Erlebnislyrik*, poesía de la vivencia. Podemos encontrar esto mismo ya en Horacio, hacia el 19 a. C. Presuponiendo que la poesía se movía en el ámbito de las vivencias emotivas, Horacio pedía a los poetas que si pretendían suscitar emociones en el lector, tenían que experimentarlas ellos mismos, porque solo así podrían realmente producir las a sus lectores: “*Si vis me flere dolendum est / primum ipsi tibi*” (2008, p. 10, vv. 102s). Si quieres hacerme llorar, primero tiene que dolerte a ti. No se puede hacer poesía sino a partir de las experiencias propias. También en nuestro tiempo “(...) la poesía tiene la vocación de expresar los sentimientos, los estados del alma del sujeto en su interioridad, y no la de representar el mundo exterior y objetivo” (Combe, 1996, p. 41). Leemos en Agamben que la modernidad afirma “una vivencia (*vissuto*) como materia que el poeta debe expresar en su poesía” (1982, p. 86). Un sujeto poético así, introvertido, es, según Combe, “esencialmente narcicista”, y convierte entonces la poesía en “introspección meditativa (*introspection méditative*)” (1996, p. 41).

Aunque en este artículo se pretende abarcar la cultura en general, la poesía, como altísima expresión de este vitalismo, servirá de *experimentum crucis* de la tesis que aquí se expone. La poesía está en los poemas y éstos se nutren de las vivencias de los poetas que los produjeron. Los poemas manifiestan entonces las experiencias de vida del poeta. Dilthey concluye que “(...) el punto de partida de la creación poética (*poetisches Schaffen*) siempre es la experiencia de la vida, como vivencia personal o como comprensión de la de otros seres humanos” (2005, p. 128). En el fondo de los poemas no habría otra cosa que las vivencias personales del poeta, lo que incluye las de otros que él mismo puede comprender desde su propio experimentar. Olson sostiene que “(...) un poema es en sí mismo una ‘revivencia’ por ser reminiscencia de ciertos momentos del ‘ser ahí del poeta’” (1983, p. 442). De ahí que según Hamburger la tradición haya comprendido la poesía como “género literario subjetivo (*subjektive Dichtungsgattung*)”, lo que significa que “solo experimentamos un auténtico fenómeno lírico donde experimentamos un auténtico yo lírico” (1977, pp. 188, 231). El poema sólo puede ser entendido desde la biografía del poeta, porque “(...) está abierto a la vivencia, a la vida finalmente irracional del yo propositivo, a la vida del poeta” (p. 187). Cuando la poesía devino lenguaje del corazón, expresión del alma, resulta evidente

que “(...) la experiencia vivida, intensa, la experiencia privada, llegó a ser el criterio de valor fundamental de las teorías alemanas sobre la lírica” (Wellek, 1979, p. 247). La vivencia se convierte, entonces, en la clave interpretativa de todos los objetos de las ciencias humanas.

## **El psicologismo como base epistemológica de las ciencias humanas**

También la filosofía ha sido interpretada como expresión personal autobiográfica, como si consistiese en unas memorias. Nietzsche escribió al respecto: “(...) me he dado cuenta de lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora: la autoconfesión (*Selbstbekenntnis*) de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e inadvertidas” (1980, p. 19). Frente al objetivismo intelectualista dominante que se olvida de los propios filósofos en las historias de la filosofía, Unamuno sostiene que “(...) la íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica” (1980, p. 27). Lo que está en la base de una epistemología subjetivista de las ciencias humanas, como subraya Nietzsche, es la no voluntariedad del carácter personal de la obra. Una obra es expresión personal no meramente porque el autor quiera representarse a sí mismo. No es que el autor quiera expresar sus vivencias, es que lo hace, quiera o no. El autor podrá querer expresar la verdad y no tendrá intención de autoexponerse, pero siempre su obra será inevitablemente confesión personal: “Todo lo que de mí se conoce solo son fragmentos de una gran confesión (*Konfession*)” (Goethe, 2000, p. 283). Una materialización concreta de este subjetivismo de las humanidades es la estética, entendida como reflexión sobre el arte. Para la estética, según Heidegger, “el arte es expresión (*Ausdruck*) de la vida del ser humano” (1977a, p. 75). Afirmar que el arte, en clave subjetivista, se reduce a vivencia humana, equivale a afirmar que “la obra de arte es dispuesta como objeto (*Objekt*) para un sujeto” (1996, p. 76), es decir, “deviene objeto de la vivencia (*Gegenstand des Erlebens*)” (1977a, p. 75). Para la estética comprender el arte quiere decir analizar las vivencias humanas en las que éste se realiza, ya sean receptivas o creativas, culturales o –cuando el arte se convierte en un sector industrial– comerciales: “El modo en el que el ser humano vive el arte debe darnos información sobre su esencia” (1977b, p. 67).

Cuando las humanidades se piensan así, no pueden ser entonces otra cosa que epistemología subjetivista. Cuando las obras culturales se entienden como

objetos autobiográficos, las ciencias humanas, para comprenderlas, no tienen otra opción que dirigirse al sujeto autor y analizar su biografía y su psicología. Habermas asevera que estas ciencias “(...) procuran una ‘transposición’, una reversión de las objetivaciones espirituales a la vivencia comprensiva” (1992, p. 183), pues ellas pretenden traducir lo objetivo pensado al acto vivencial de pensamiento en que fue pensado. El psicologismo, que concibe a la psicología como fundamento de las ciencias humanas (Kusch, 1995, p. 104), sería entonces el fundamento epistemológico de las humanidades. La vivencia psíquica sería el eje explicativo de todos sus objetos, incluido el objeto histórico, pues “(...) la historia es una ciencia psicológica explicativa, o sea, una ciencia que subsume los hechos individuales bajo leyes psicológicas” (p. 150). Ahora bien, tengamos presente que, según el propio Heidegger, seguir esta dirección subjetivista, psicologista o *vivencialista*, puede llevar a las humanidades a malentender la auténtica realidad de sus respectivos objetos. Concretamente, en el ámbito artístico, la estética se vuelve de espaldas a la verdad del arte, que no es la vivencia humana sino, según él, una experiencia del ser, razón por la cual en la vivencia puede morir el arte (Heidegger, 1977b, p. 67). Si nos limitamos a la vivencia subjetiva, no acertamos con el objeto de las humanidades, de modo que su epistemología debe girar hacia los significados que constituyen su verdadero objeto. De hecho, las interpretaciones psicologistas, mediante su mera apelación a la vida psíquica, no pueden dar cuenta de la inmensa variedad cualitativa de los distintos objetos de las humanidades, lo que pone en cuestión el valor epistemológico esencial de esa existencia psicológica. En particular, “(...) las categorías psicológicas y existenciales tales como *Erlebnis*, subjetividad y *Stimmung* (estado anímico), no aportan nada a la poética” (Wellek, 1979, p. 252).

### **La cultura es desvelamiento de sentido objetivo**

Ahora bien, es preciso advertir que cultura y vida forman un circuito, de manera que las experiencias vitales son ciertamente la fuente de la cultura, su punto de partida, pero la actividad cultural consiste en una vuelta lúcida sobre la propia vida que la sustenta y de la que procede con el fin de iluminarla. Por tanto, también los poemas representan la misma vida de la que brotan y expresan: “La poesía (*Poesie*) es representación (*Darstellung*) y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida” (Dilthey, 2005, p. 115). Al mismo tiempo, expresa y representa. La poesía contiene tanto “la expresión del yo” como “la representación de objetos externos”



(Esterhammer, 2002, p. 149). Su acto representativo del mundo es, al tiempo, expresión de vivencias del sujeto poético. A pesar de que puede ser entendido como el objeto cultural más predispuesto a ser interpretado en clave personalista como autoconfesión personal, el poema no nos comunica meramente las vivencias del poeta, no es simple expresión de su fondo psíquico/biográfico, sino declaración del ser. Por este motivo, entender la esencia de la poesía no puede reducirse a entender las vivencias de los poetas.

Nos encontramos, en consecuencia, con el dilema de si la obra de cultura se entiende a partir de la vida y se disuelve en mera expresión de vivencias subjetivas, desprovista de verdad objetiva, o si se defiende la objetividad de la obra, aunque no se niegue su origen subjetivo ni –incluso– la relevancia que puede tener el reconocimiento de este hecho para comprender la obra y sus valores objetivos. En este último caso, que es la posición defendida en este artículo, la obra surge de la vida que se expresa en ella, pero no se reduce a esta dimensión subjetiva pues, además, desvela objetividades, sentidos objetivamente válidos –*logoi*. Podemos reconocer el carácter vivencial de los textos que constituyen el universo de las humanidades, es decir, que las obras se alimentan de la vida de sus autores, pero esto no quiere decir que su significado sea estrictamente biográfico. En efecto, poco valdrían las obras de la cultura si se limitasen a duplicar los estados psíquicos y las experiencias vividas del autor, puesto que sus receptores ya tendrían bastante con las experiencias que ellos mismos han vivido: “Para vida, para espontaneidad, para dolores y tinieblas me basta con los míos, con los que ruedan por mis venas” (Ortega, 2004, p. 789). Contra el ingenuo biografismo que reduce el poema a mera expresión de la vida del poeta, Combe sostiene que la obra no es traslación de las vivencias –su simple descripción–, sino su repercusión significativa, que se logra mediante la intervención de la imaginación que las enriquece y plenifica extrayendo su almendra de sentido objetivo (1996, p. 61). Evitando el exotismo, sugiero que trasladar lo imaginativo al ámbito de la narración en las humanidades, representa una posibilidad metodológica y moral, y que esta acción imaginativa ha de ser ejecutada, meditada y aquilatada.

Lo que esperamos de los textos culturales no es que repitan lo vivido, sino que desvelen su sentido. En consecuencia, los textos no pretenden ser entendidos como expresiones vitales de sus autores, sino que, más bien, se presentan como declaraciones de sentido que arrojan luz y aclaran el significado

del mundo. De ahí que Dilthey, refiriéndose a la poesía, haya sostenido que la creación poética parte de las experiencias vividas del autor, “(...) pero una relación más profunda con su poesía solo puede encontrarse en aquellos momentos de su existencia (*Dasein*) que le revelan un rasgo de la vida” (2005, p. 128). No se trata, pues, meramente de reproducir vivencias, sino de trascenderlas reflexionando acerca de ellas. Stierle, por ejemplo, precisa: “Hölderlin sitúa el sentido poético (*poetischer Sinn*) en la superación del discurso” (1997, p. 255), en lugar de localizarlo en la vuelta del lenguaje sobre sí mismo. Ahora bien, esta transgresión del texto significa que el yo deviene ‘yo poético’ cuando sale de sí y no sólo se relaciona conscientemente con el mundo, sino que reflexiona sobre ello y hace consciente esta relación; en suma, cuando el yo se aparta de sus vivencias, se distancia de ellas, las objetiva y extrae su tesoro de sentido. De esta manera, lo que se pretende es liberar el sentimiento vivido de su base biográfica o vivencial, para obtener su *logos*. El fundamento epistemológico de las humanidades sería entonces esta especie de *eidética* de los sentimientos y vivencias que las aparte del biografismo.

### **La epistemología de las humanidades como hermenéutica del significado**

La poesía busca aquellas vivencias que desvelan el sentido de la existencia, y el ejemplo de la poesía es en este contexto paradigmático. Incluso la poesía, localizada en la interioridad subjetiva, ha de manifestar el contenido objetivo que en ella se encuentra: “La auténtica lírica tiene que expresar el verdadero contenido del pecho humano”, aunque “(...) lo más fáctico y lo más sustancial, como contenido lírico, debe ser también subjetivamente sentido, intuido, representado (*vorgestellt*)” (Hegel, 1986, p. 431). De ahí que “(...) el contenido de la lírica esté constituido, por una parte, por consideraciones que resumen lo universal de la existencia, y, por otra, por la multiplicidad de lo particular” (p. 439). La poesía expresa inseparablemente lo universal objetivo y lo particular subjetivo. Sin duda, todo contenido debe pasar por la subjetividad y sólo puede presentarse subjetivizado, pero lo subjetivado no deja de ser un contenido objetivo, y eso es lo que expresa la poesía. Sólo tiene interés poético lo vivido que desvela *logos*, de modo que la obra procede de experiencias subjetivas, pero no es mera expresión de las mismas sin alcance objetivo. Estas obras, los objetos de las ciencias humanas, pueden estar entonces compuestas por vivencias y reflejarlas, pero esto no implica que debamos reducirlas a lo que representan como expresión de dichas vivencias, sino que debemos considerarlas por lo que son: objetividades significativas en las que

las experiencias y vivencias subjetivas intervienen a modo de ocasiones que impulsan su descubrimiento. “La experiencia es el germen fecundante. Nada menos y nada más” (1960, p. 93), advierte Gullón, de manera que limitarse a ella y entender esos objetos como testimonios autobiográficos de sus autores sería un notable desacierto epistemológico de las humanidades. Lo que surge de esas vivencias son significados objetivos comunicables que revelan el mundo. Las vivencias del sujeto concreto son las que permiten descubrir un determinado sentido objetivo (*logos*), pero lo que importa es lo descubierto a través de ellas. Las ideas de un autor nos interesan porque revelan ámbitos de objetividad y nos amplían el mundo, no porque sean vivencias de ese autor. En consecuencia, por mucho que sea el origen de los significados culturales, lo vivido como tal no es —no debe ser— el objeto principal de las humanidades. Lo relevante no es la vivencia del pensar, sino lo pensado y los sentidos objetivos que contiene y que permiten comprender el mundo y la existencia. Lo que interesa son los significados, no específicamente su génesis vivencial.

Todo contenido es lo descubierto en una vivencia de conciencia de un sujeto, pero el centro de interés de las ciencias humanas es eso pensado, no el acto subjetivo de pensarlo. Una cosa es mi acto de pensar el ‘brillo metálico’ o la ‘ley de la gravedad’, y otra el contenido objetivo pensado ‘brillo metálico’ o ‘ley de la gravedad’, que trascienden el acto subjetivo en el que los pienso. Estos contenidos objetivos, y no las vivencias en sí mismas, son los objetos de las ciencias humanas. Apartándose de este psicologismo, Dilthey confirma que “(...) el objeto del que debe ocuparse en primer lugar la historia literaria o la poética es totalmente distinto de los procesos psíquicos del poeta o de sus lectores” (1979b, p. 85). La génesis subjetiva biográfica o psicológica de una objetividad cultural puede ser relevante para determinar con exactitud lo desvelado, pero lo que más debe importarnos es lo objetivamente manifestado y su poder iluminador. Es por esto que convertir la epistemología de las ciencias humanas en una hermenéutica raciobiográfica, que se vale de la génesis de las obras en la vida psíquica del autor como fundamento explicativo de las mismas, nos condena a no entender lo esencial de dichas obras, esto es, sus aperturas de mundos de significado. En lugar de semejante crítica genética, la epistemología de las humanidades debe consistir en una hermenéutica de las objetividades de significado. Lo objetivo no se presenta puramente en abstracto, sino en lo subjetivo, entretejido con las vivencias, pero no deja de ser objetividad. Por esta razón es necesario eludir tanto el puro objetivismo des-subjetivizado, como el subjetivismo radical que deshace la objetividad.

Las ciencias humanas no pueden convertir su epistemología en *biografismo*, como si los significados solo expresaran vivencias personales. Aunque este trabajo está concentrado en la crítica al subjetivismo de la obra considerada como autoconfesión y, por tanto, en la defensa del significado objetivo, es justo afirmar que es pernicioso para las ciencias humanas tanto el excesivo personalismo como la despersonalización: este es el primer principio filosófico que debe presidir la epistemología de las humanidades. Esta despersonalización radical de las ciencias humanas queda expresada por Foucault: “Más de uno, como yo sin duda, escribe para no tener rostro (*visage*)” (1969, p. 28). Se trata entonces de pensar y escribir como si no se tuviera rostro, previa eliminación de la individualidad personal. De ahí que, ante su propia obra, Foucault reclame que no se le pregunte quién es (p. 28), porque no hay ‘yo’ tras la escritura.

### **Contra el psicriticismo**

Este artículo defiende, por una parte, que toda obra cultural actualiza ciertos acontecimientos vitales, aunque, como asevera Dilthey, “no tiene intención de ser expresión o representación de la vida”, sino que realmente “aísla su tema de la conexión real de la vida (*realer Lebenszusammenhang*) y le insufla totalidad” (2005, p. 127). Tal es el proceso cultural. Cualquier actividad de la cultura parte de experiencias vitales, pero no para meramente expresarlas, sino para extraer el núcleo de significado que contienen dichos acontecimientos, aislarlo de la vivencia en la que surgió, y otorgarle valor universal; totalizarlo. Lejos de ser mera duplicación de lo vivido, el acto cultural objeto de las ciencias humanas es creativo, esto es, transforma las vivencias en las que se funda. Refiriéndose a su novela *Die Wahlverwandtschaften*, Goethe confiesa a Eckermann en febrero de 1830 que “(...) en ella no hay ningún elemento que no haya sido vivido, pero tampoco hay ninguno tal y como fue vivido” (Eckermann, 1999, p. 385). La cultura pone entre paréntesis los elementos vitales para que resplandezca el sentido esencial universal. Esta tarea de aquilatamiento de la esencia es la función propia de los creadores culturales y, especialmente, la de los poetas. La poesía surge de la vivencia, pero no por partir de esa experiencia vital es poesía, porque entonces lo sería cualquier expresión de vivencias. La experiencia vivida es el punto de partida, el comienzo, pero luego, a partir de ahí, debe producirse un significado cultural objetivo que pueda ser objeto de las humanidades. La causa de este significado es la relación del vivir y la expresión de lo vivido; relación que

permite que “lo vivido sea completa y totalmente asimilado en la expresión” (Dilthey, 2005, p. 152). Al ser absorbido lo que se vive en su expresión cultural, lo vivido es estructurado, enriquecido y elevado, y así se desvela su sentido. La obra cultural no puede ser el mero traslado de la vivencia a ella, al poema, por ejemplo, sino su elaboración significativa. Por esta razón, las vivencias no podrían ser objeto de las humanidades, sino que lo serán estos nexos significativos que surgen en la expresión de lo vivido, el *logos* que esas vivencias permiten descubrir y que puede ser separado de ellas. Esta es la razón por la cual Dilthey sostuvo que:

(...) el arte de los más grandes poetas es presentar el acontecimiento (*Geschehnis*) de tal manera que brillen en él la propia conexión de vida y su sentido. Así, la poesía nos abre la comprensión (*Verständnis*) de la vida. Con los ojos de los grandes poetas nos percatamos del valor y de la conexión de las cosas humanas (p. 127).

Una versión de epistemología subjetivista de las humanidades ha sido el psicocriticismo, una versión del biografismo que presupone que toda actividad cultural se reduce a las vivencias psíquico/existenciales del creador, en detrimento de los contenidos de significado objetivo.

El psicocriticismo considera que es posible entender cualquier experiencia cultural retrocediendo a la psique subjetiva. Estima que un poema, por ejemplo, puede ser reducido a los complejos psicológicos del poeta y sus idas y venidas existenciales, como si el poema fuese el mero reflejo de los estados anímicos de aquel. Incluso en el caso de algunas actividades culturales más allegadas a la individualidad y al corazón, como la literatura, la poesía o el arte en general, este subjetivismo epistemológico ha llegado a interpretarlas como compensaciones imaginarias de los conflictos personales no resueltos del autor, como simbolización de sus problemas existenciales. Las humanidades convertidas en psicocríticas, se olvidan de los *logoi* y se centran en las vivencias de los sujetos. La razón de ser de cualquier fenómeno artístico, literario, religioso o histórico, se reduce entonces a factores psíquicos y existenciales de los sujetos protagonistas. Este psicocriticismo ha invadido la epistemología de las humanidades y las ha convertido en análisis de la génesis psíquica/biográfica del *logos*. Es indudable que muchas obras culturales objeto de las ciencias humanas reflejan problemas vitales y psicológicos del autor. Lo que nos parece equivocado es entenderlas en lo fundamental como autoconfesiones del autor y testimonios autobiográficos. Esta actitud haría

posible nada menos que comprender las obras como herramientas para acceder a la psique de su autor. En este caso, la obra queda interpretada como un disfraz o apariencia de que se vale la biografía y psicología del autor para expresarse, con lo que la obra misma sería ya un elemento secundario respecto de estas últimas. El psicocriticismo contiene, pues, dos posibilidades interpretativas: puede valerse de la vida psíquica para comprender la obra o recurrir a la obra para leer la psique del autor. Tomo distancia de este extremo subjetivista del psicocriticismo, aunque no niego que la crítica genética pueda tener su papel cognoscitivo y, de esta manera, pueda contribuir a la comprensión de la obra. Sostengo entonces que la obra ante todo se comprende desde ella misma y no puede ser relegada a la psique ni a la vida del autor. De esta manera, contra el extremo psicocriticista, la correcta hermenéutica psicocrítica debe mantener una relación dialéctica entre lo biográfico y lo representacional, puesto que “(...) los textos no pueden entenderse como la transcripción directa de la mente (*mind*) del artista” (Quéma, 1999, p. 86). El objetivo de esta dialéctica psicocrítica “no es hacer abstracción de la escritura para acceder a lo real”, a las vivencias psíquicas, sino más bien “interpretar una construcción que es la única representación de que dispone el lector” (p. 86), es decir, comprender el texto, la obra. La perspectiva expuesta hasta el momento no hace más que afirmar que la epistemología de las humanidades debe impugnar el subjetivismo psicocriticista al que se ha reducido, y recuperar los núcleos objetivos de significado como su centro de interés. Las ciencias humanas deben inclinar su epistemología hacia la hermenéutica textual y precaverse contra la crítica genética, pero evitando la borrada total de la persona y, de esta forma, la abstracción.

### **Identidad hermenéutica del sentido y epistemología de las ciencias humanas**

La afirmación del objetivismo como fundamento epistemológico de las humanidades no nos obliga a defender un platonismo eidético, como si los significados fuesen ‘interiores’ al texto, inmutables y dados de una vez para siempre. Las ciencias humanas consistirían, entonces, en el desvelamiento del significado que ya está dado. Esta comprensión de la epistemología de las humanidades se aparta de esta metafísica sustancialista del *logos* y se inclina más bien por una epistemología hermenéutico/dialógica de las ciencias humanas, que se funda en un hecho primordial: los textos (desde un poema hasta un acontecimiento histórico) siempre nos dicen algo. Concretamente,

“(…) la obra de arte nos dice (*sagt*) algo, y como algo que dice algo pertenece al contexto de lo que tenemos que comprender. Con ello es objeto de la hermenéutica” (Gadamer, 1993a, p. 3). Lo que nos habla es el texto, el poema, y no el autor, sus vivencias o su psicología. Por ello, sostiene Gadamer: “quien quiera comprender un poema, que se refiera (*meint*) solo al poema”, que piense solo el propio poema, porque “(…) mientras, frente al poema, preguntemos a un hablante que dice algo mediante él, no estaremos todavía en absoluto en el poema” (1993b, p. 71). Cuando leemos un poema no buscamos “comprender quién quiere decir algo ahí y por qué”, pues “el poema no se presenta ante nosotros como algo con lo que alguien quiere decir algo”, sino que “se erige en sí mismo” (p. 72). El poema, por tanto, es “palabra plena”, independiente de todo creer y pensar del autor. El poema, la obra en general, habla, dice algo, y esto es lo que interesa a las humanidades, al margen de cualquier vivencia, opinión o intención subjetiva del autor. Dado que su objeto es lo que dice la obra, no lo que quiere decir el autor, esta hermenéutica que está en la base de esta comprensión de la epistemología de las humanidades, condena la primacía de la *mens auctoris*, que sugiere, al contrario, que la verdad de la obra es aquello que quiere decir el autor de la misma. En este marco de referencia y en relación al arte, Gadamer concluye que “(…) la *mens auctoris* no es una norma aceptable (*möglicher Maßstab*) para la interpretación (*Deutung*) de una obra de arte” (1993c, p. 441).

Recordemos que no solo las obras de arte nos hablan y nos dicen algo, sino que lo hace también cualquier suceso humano. Dado que las humanidades se relacionan con objetos que no simplemente están ahí, sino que ante todo nos hablan y nos exigen ser comprendidos, su método no puede ser otro que la comprensión. Con este sentido, Gadamer (1990, p. 168) sostiene que “(…) la obra poética tiene en común con el resto de textos literarios que nos habla desde el significado (*Bedeutung*) de su contenido”, y a ello atendemos. La hermenéutica textual no puede ser sustituida, por tanto, por una crítica genética, pues, ante todo, tenemos que atender a lo que dicen los textos. Ciertamente, los textos hablan, pero también nosotros hablamos con los textos. La hermenéutica textual es, finalmente, una hermenéutica textual dialógica, tal como advierte Gadamer: “incluso hablar de una obra en sí misma, desligada de su realidad siempre renovada de ser experimentada, tiene algo de abstracto” (1993c, p. 441). Esta hermenéutica se dirige al texto con la intención de interpretar lo que éste declara, pero con la conciencia de que los textos no están nunca acabados, como si fueran una sustancia ya hecha y determinada,

sino que su realidad consiste en las inagotables experiencias dialógicas que sostienen con sus respectivos intérpretes. Un texto, al hablarnos, plantea una pregunta a la que debemos responder, y de manera se establece un diálogo. En todo texto emerge algo y “(...) lo que así surge (*herauskommt*) le habla a uno, y el interpelado (*Angesprochene*) está como en un diálogo (*Gespräch*) con lo que ahí surge” (1993e, p. 387).

Hablamos con los textos y sólo en este diálogo existe el significado. El único sentido objetivo que existe para el ser humano es el que está en el diálogo de los textos con sus intérpretes futuros, que en el fondo son sus propias consecuencias históricas, sus efectos. El *logos* es siempre diálogo, y la objetividad que buscábamos es esta objetividad hermenéutica, que nunca se culmina del todo, ni se agota, pues existe en la relación dialógica interminable entre texto e intérprete. Tal es la naturaleza de los objetos (culturales) de las humanidades; una naturaleza que continuamente se está constituyendo en un diálogo entre el texto y sus intérpretes, y que Gadamer denomina ‘identidad hermenéutica’, de manera que “(...) es un error creer que la unidad de la obra significa su cerrazón frente al que se dirige a ella y la alcanza. La identidad hermenéutica (*hermeneutische Identität*) de la obra tiene un fundamento más profundo” (1993f, p. 116), un fundamento conversacional. La identidad de los objetos de las humanidades –su naturaleza–, está compuesta por sus propios efectos interpretativos, por las interpretaciones que han provocado. Comprender un texto es, entonces, realmente dialogar. Las ciencias humanas consisten de hecho en este diálogo permanente, y ellas mismas son interlocutores. La ontología hermenéutica, es decir, la comprensión del ser de los objetos culturales como interpretación, está en la base de la epistemología de las ciencias humanas. La conversación hermenéutica de las humanidades es abierta, pero no del todo; no es válida cualquier interpretación aplicada a los textos. Ni siquiera la obra de arte, que es el objeto que en principio proporciona más libertad a la interpretación, “(...) permite cualquier forma de interpretación (*Auffassungsformen*), sino que, con toda su apertura y toda la amplitud del juego de posibilidades interpretativas, establece, exige más bien, una norma de lo que le es apropiado” (1993a, p. 2).

De aquí se deduce que la epistemología de las ciencias humanas es hermenéutica y no nihilista, pues no anula el significado. Esto quiere decir que esta hermenéutica abre dialógicamente el sentido objetivo en el marco de los límites establecidos por el propio texto, y no lo disuelve en la pura



subjetividad del intérprete. Ahora bien, dentro de los límites de la pauta que establece el propio texto, el diálogo es permanente, nunca termina. De otro modo, no sería una identidad hermenéutica, sino platónica, metafísica. Las humanidades, por tanto, han de saber que el significado objetivo que buscan no es un *eidós* ya dado y cerrado e inmutable, ni un objeto deconstruido carente de cualquier identidad, sino que es un sentido que se manifiesta y se oculta, porque su identidad (hermenéutica) se conforma constantemente en el diálogo del texto con sus intérpretes, que se acomodan al juego interpretativo posibilitado por el propio texto. Hallamos de esta manera el segundo principio hermenéutico de la epistemología de las ciencias humanas; principio que enriquece y profundiza el anterior.

### **Conclusión: ni personalismo ni despersonalización**

En este escrito se ha criticado el psicocriticismo subjetivista como enfermedad epistemológica de las humanidades y, en consecuencia, se ha defendido el *logos*, el significado objetivo como valor central de las ciencias humanas. Se ha advertido también acerca del peligro del objetivismo radical y abstracto, vuelto de espaldas a la persona del autor. Una cosa es reducir la obra a confesión y otra borrar toda huella del autor en la obra. Tan errónea era la posición *personalista* del subjetivismo radical como la despersonalización, la *escritura sin rostro* foucaultiana. Este peligro de la despersonalización es la enfermedad epistemológica que se ha extendido durante el s. XX y sigue vigente: “(...) desde Husserl y Carnap, desde el primer Wittgenstein y los filósofos analíticos, y todo lo que ha seguido hasta hoy: paisajes lunares de conceptos vacíos de seres humanos” (Sloterdijk, 1988, p. 67). Podemos considerar que el positivismo dominante que concluye en puro objetivismo, fundamenta la epistemología de las ciencias humanas sobre una contraposición injusta entre vivencia y objetividad, entre la relación práctico-vital y la objetividad de la ciencia. El error de base reside en creer que “(...) la objetividad del conocimiento se define mediante la eliminación de las turbias influencias de las ofuscaciones subjetivas” (pp. 226s). El objetivismo positivista ha enseñado que, en principio, es imposible la objetividad en las ciencias humanas porque, para lograrla, es necesario suprimir todo lo individual, algo inalcanzable en las humanidades puesto que éste constituye su base epistemológica. Pero, en primer lugar, de acuerdo con Bollnow (1962, pp. 136ss), impugnamos esa valoración negativa de lo individual como obstáculo de la objetividad, pues incluir lo subjetivo en lo objetivo no convierte a las humanidades

en un subjetivismo sin vinculación con el mundo, de manera que la objetividad en las ciencias humanas es perfectamente compatible con la defensa de una realidad exterior y ajena a la subjetividad. En segundo lugar, una vez separadas la validez universal y lo objetivo, y aunque no parezca posible para las humanidades lograr dicha validez universal, no se puede deducir de esto la posibilidad de renunciar a la objetividad. Por el contrario, debemos liberarnos del prejuicio positivista de la objetividad científico-natural como modelo: “La objetividad de las ciencias naturales no era superior a la objetividad de las ciencias de la cultura” (Kusch, 1995, p. 172). En este sentido, la tesis de este trabajo sostiene que lejos de contraponerse entre ellas, no hay objetividad sin vivencia subjetiva. Es por esta razón que resulta urgente recuperar el papel del autor, del alma personal, no con la intención de disolver la objetividad sino, muy al contrario, para salvarla situándola en su lugar natural, es decir, en la persona, en el alma del autor. Para evitar la objetividad abstracta y salvar la objetividad real (vital), es necesario volvernos hacia la subjetividad creadora viviente. Esta urgencia afecta tanto a la filosofía como a la literatura, por ejemplo, cada vez más *des-almadas* por la aplicación del giro computacional y su creciente digitalización. En síntesis, lo esencial para la epistemología de las ciencias humanas sigue siendo defender el significado objetivo, pero, simultáneamente, soslayar aquellas humanidades digitales despersonalizadoras, para rescatar la subjetividad personal, ya que solo desde ella es posible descubrir el *logos*.

## Referencias

- Agamben, G. (1982). *Il linguaggio e la morte*. Torino: Einaudi.
- Bachelard, G. (1961). *La poétique de l'espace*. Paris: PUF.
- Bernard-Donals, M. F. (1998). *The practice of theory: rhetoric, knowledge, and pedagogy in the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bollnow, O. F. (1962). *Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chaouli, M. (2021). Schlegel's words, rightly used. *Poetic critique. Encounters with art and literature* (pp. 19-34). Berlin: De Gruyter.

- Combe, D. (1996). La référence dédoublée: le sujet lyrique entre fiction et autobiographie. D. Rabaté (Ed.), *Figures du sujet lyrique* (pp. 40-63). Paris: PUF.
- Daston, L. (2014). Objectivity and impartiality. Epistemic virtues in the humanities. R. Bod (Ed.), *The making of the humanities. Volume III. The modern humanities* (pp. 27-41). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Dilthey, W. (1978). Das Erlebnis. *Die geistige Welt. Gesammelte Schriften VI* (pp. 313-317). Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1979a). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften I*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1979b). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII*. Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (2005). Goethe und die dichterische Phantasie. *Das Erlebnis und die Dichtung. Gesammelte Schriften XXVI* (pp. 113-172). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eckermann, J. P. (1999). *Gespräche mit Goethe. Sämtliche Werke. Band XII*. Frankfurt a. M: Deutscher Klassik.
- Esterhammer, A. (2002). The romantic ode. A. Esterhammer (Ed.), *Romantic poetry* (pp. 143-162). Amsterdam: Johns Benjamins.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Gadamer, H-G. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993a). Ästhetik und Hermeneutik, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 1-8). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993b). Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 70-79). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993c). Vorwort zur 2. Auflage [von *Wahrheit und Methode*]. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke II* (pp. 437-448). Tübingen: Mohr (Siebeck).

- Gadamer, H-G. (1993d). Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke II* (pp. 133-145). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993e). Wort un Bild -so wahr, so seined. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 373-399). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993f). Die Aktualität des Schönen. *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage. Gesammelte Werke VIII* (pp. 94-142). Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Goethe, J. W. (1996). Ein Wort für jungen Dichter. *Sämtliche Werke XVIII.II* (pp. 219-220). München: Hanser.
- Goethe, J. W. (2000). *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit IX*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Gullón, R. (1960). *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*. Buenos Aires: Lo-sada.
- Habermas, J. (1992). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Hamburger, K. (1977). *Die Logik der Dichtung*. München: Klett / Cotta.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke XV*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1977a). Die Zeit des Weltbildes. *Holzwege (GA 5)* (pp. 75-113). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Heidegger, M. (1977b). Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege (GA 5)* (pp. 1-74). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). Der Wille zur Macht als Kunst. *Nietzsche I (GA 6.1)* (pp. 1-22). Frankfurt a. M: Klostermann.
- Horacio (2008). *Ars Poetica*. Stuttgart: Reclam.
- Jakobson, R. (1987). Linguistics and Poetics. *Language in Literature* (pp. 62-94). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kusch, M. (1995). *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*. London: Routledge.

- Nietzsche, F. (1980). *Jenseits von Gut und Böse. KSA 5*. Berlin: De Gruyter.
- Olson, P. R. (1983). La luz con el tiempo dentro: *Ser y tiempo* en la poesía de Juan Ramón Jiménez. *Actas del Congreso Internacional del Centenario de Juan Ramón Jiménez. Tomo II* (pp. 435-443). Huelva: Diputación de Huelva.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote, Obras completas. Tomo I*. Madrid: Taurus / Fundación Ortega.
- Quéma, A. (1999). *The agon of modernism*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Sloterdijk, P. (1988). *Zur Welt kommen - Zur Sprache kommen*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Steinmetz, G. (2021). Historicism and positivism in sociology. H. Paul y A. von Veldhuizen (Eds.), *Historicism. A travelling concept* (pp. 57-96). London: Bloomsbury.
- Stierle, H. (1997). *Ästhetische Rationalität*. München: Fink.
- Szuba, M. (2019). *Contemporary scottish poetry and the natural world*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Unamuno, M. (1980). *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa / Calpe.
- Wellek, R. (1979). Genre Theory, the Lyric, and *Erlebnis*. *Discriminations: Further Concepts of Criticism* (pp. 225-252). Yale University Press.